

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA:
DESARROLLOS Y HORIZONTES

Luis Eduardo Primero Rivas y Jacob Buganza Torio

Coordinadores



Primero Editores

Verbum
MENTIS

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA: DESARROLLOS Y HORIZONTES

Luis Eduardo Primero Rivas y y Jacob Buganza Torio
Coordinadores

Colección Construcción Filosófica-Serie Textos Básicos

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro, y su tratamiento informático, transmisión de alguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del titular del Copyright. **DERECHOS RESERVADOS © 2007 (Luis Eduardo Primero Rivas, Editor) por los autores. Primero Editores** Tekax 234 Casa 4, Colonia *Lomas de Padierna*, Tlalpan, México D. F.; c. p. 14240 Teléfono 56440464 E-mail: primeroeditores@msn.com **Verbum Mentis** Av. 5 No. 1203 Cordoba Veracruz México C.P. 94580 **ISBN 968-5554-16-1** **Diseño y diagramación:** Primero Editores Tekax 234 Casa 4, Colonia *Lomas de Padierna*, Tlalpan, México D. F.; c. p. 14240 Teléfono 56440464. E - mail: primeroeditores@msn.com **Diseño de carátula y Layout:** D. G. J. Gerardo Ordaz Rivera **Impreso por:** PUBLIDISA **Impreso**

ÍNDICE

Presentación, Jacob Buganza Torio	9
Capítulo 1: Hermenéutica analógica, multiculturalismo y derechos humanos, Jacob Buganza Torio	11
Capítulo 2: La comunicación y el diálogo intercultural: articular la hermenéutica analógica y pensar en lugar del otro, Dora Elvira García González	32
Capítulo 3: La enseñanza del Derecho en Colombia: un análisis desde la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano, Arístides Obando Cabezas	62
Capítulo 4: ¿Energía simbólica o energía icónica? Apuntes en vías de la claridad conceptual, Hugo Rodríguez Vázquez	81
Capítulo 5: La ontología y la verdad en la importancia de la hermenéutica analógica, Luis Eduardo Primero Rivas	93
Epílogo: pensar y publicar en tiempos de la sociedad post-legal	106

Presentación:

La hermenéutica analógica, plasmando perspectivas y abriendo horizontes

Jacob Buganza Torio *

En el marco de la filosofía latinoamericana, el movimiento filosófico más importante es la hermenéutica analógica, cuyo principal promotor ha sido el pensador mexicano Mauricio Beuchot Puente. Sobre este juicio, al parecer, no puede existir ninguna duda, y la prueba está en la sorprendente cantidad y calidad de artículos, libros, reseñas y tesis de titulación y grado consagradas a la discusión y diálogo con este nuevo movimiento filosófico, o sobre la obra y pensamiento de este filósofo hermenéutico mexicano.

La hermenéutica analógica, además de haber generado discusiones en México, ha traspasado las fronteras de su suelo originario llegando a discutirse en otras latitudes, por ejemplo, en varios países suramericanos, destacando, para el caso de este libro, Colombia. Además, la hermenéutica analógica y la obra de su principal impulsor también han llegado más allá del Atlántico, escribiendo sobre ella y sobre su creador destacados filósofos europeos, entre quienes destaca Gianni Vattimo. Sin embargo, estas anotaciones no han de circunscribirse al pasado y al presente, sino que deben proyectarse hacia el futuro. En otras palabras, no cabe duda de que el potencial de la filosofía (analógica) de Beuchot seguirá generando discusiones serias y fructíferas sobre los problemas que, por un lado, preocupan a los filósofos, y por otro, ocupan a todos los seres humanos.

La hermenéutica analógica, por su propia naturaleza y operatividad, permite muchas interpretaciones sobre sí misma y sobre sus aplicaciones. Por un lado, hay quienes han interpretado las tesis de la hermenéutica analógica de diversas maneras, generando ya incluso clasificaciones en su propio seno, en su

* Co-Coordenador de este libro y Profesor en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, *Campus Veracruz*.

propio interior (por ejemplo, y como en principio sugiere Guillermo Hurtado, hermeneutas analógicos de derecha y de izquierda). Por otro lado, las aplicaciones de la hermenéutica analógica sobre las diversas áreas del saber han producido también interpretaciones/ aplicaciones diferentes, como en el problema del multiculturalismo, el derecho, la educación y la verdad, entre otros temas. ¿Por qué la hermenéutica analógica permite interpretaciones diversas sobre ella misma y sobre los temas en que es aplicada? Precisamente por los dos ingredientes que la conforman, a saber, la hermenéutica, que es interpretación, y la analogía, que permite diversos grados de ser y, por ello y por conversión, de verdad. La hermenéutica analógica, en razón de que permite diversas interpretaciones, puede ser interpretada de maneras diferentes pero implicando algo que es muy suyo, a saber, la complementariedad. No se cierra a una sola interpretación con pretensiones de verdad absoluta, ni tampoco propone que todas las interpretaciones son válidas. Hay varias interpretaciones válidas, y otras que pueden caer en la falsedad. Lo mismo ocurre con la hermenéutica analógica y la interpretación que los lectores hacen de ella. Dada su propia naturaleza y operatividad, como se dijo, la hermenéutica analógica permite varias interpretaciones sobre ella misma y, por lo mismo, dan pie a diversas aplicaciones en los diferentes ámbitos del conocimiento; interpretaciones y aplicaciones que pueden complementarse entre sí, siempre y cuando tengan algo de verdad o de ser.

En todo lo anterior está la aportación de este libro. Plasma perspectivas de la hermenéutica analógica y de sus aplicaciones, tanto en los campos del multiculturalismo y el derecho, como en los terrenos de la antropología filosófica y la ontología. Además de plasmar perspectivas, el libro busca generar nuevos horizontes sobre la hermenéutica analógica y sus aplicaciones, para que el lector pueda sacar sus propias conclusiones y, a su vez, originar en él una nueva perspectiva que, se espera, pueda compartir con los demás para su discusión; un debate, sobraría decir, respetuoso y serio, que esté abierto a la complementación y a la crítica, como la que cada uno de los autores de los capítulos presentados en este libro están dispuestos a llevar a cabo.

Córdoba, Ver., 22 de Diciembre de 2006

Capítulo 1

Hermenéutica analógica, multiculturalismo y derechos humanos*

Jacob Buganza Torio

1. Introducción

Prácticamente en casi todo el mundo se vive en Estados multiculturales o multinacionales¹. Esto es, dentro de los Estados (como México, Estados Unidos, Alemania, etcétera) conviven un gran número de culturas. Los Estados hoy en día tienen la característica del albergar muchas culturas. Sin embargo, el hecho de que los Estados sean multiculturales o multinacionales ha planteado muchos problemas, tanto en el plano teórico como en el práctico. En el plano teórico en el planteamiento de modelos (sean filosóficos, jurídicos, sociológicos, etcétera) que expliquen cómo debería ser la convivencia entre las culturas; en el plano práctico en la convivencia e interacción diaria que se da *de facto* entre estas culturas.

En México también se viven los problemas teóricos y prácticos del multiculturalismo. En el plano práctico es claro que hay muchas culturas que conviven entre sí, lo cual se problematiza cuando hay choques ideológicos entre éstas. Por ejemplo, en el choque que hay en la interpretación de los derechos humanos entre los usos y costumbres indígenas y la concepción occidental de ellos. En el plano teórico, hay una grande y fructífera discusión en torno al modelo de multiculturalismo que ha de seguirse en la práctica. Muchos pensadores mexicanos

* Hay una versión de este capítulo publicada originalmente en: *Iustitia. Revista jurídica del Departamento de Derecho*, No. 14, ITESM Campus Monterrey, (2006).

¹ Lo utilizo como equivalencia, tal cual parece sugerirlo Kymlicka en su obra *Ciudadanía multicultural*. Para este autor, hay equivalencia entre los conceptos de “nación” y “cultura”, y en este trabajo se asume esta equivalencia. Luis Villoro, a su vez, trata de definir el concepto de nación con las siguientes condiciones: 1) comunidad de cultura, 2) conciencia de pertenencia, 3) Proyecto común y 4) relación con un territorio, Cf. VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, pp. 13ss.

reconocidos aquí y en el mundo han discutido y propuesto soluciones teóricas (modelos) a los problemas prácticos que se generan por la convivencia de las diversas culturas que conforman al Estado. Entre esos pensadores reconocidos pueden contarse Luis Villoro (*Estado plural, pluralidad de culturas*²), León Olivé (*Multiculturalismo y pluralismo*³), Fernando Salmerón (*Diversidad cultural y tolerancia*⁴) y Mauricio Beuchot (*Interculturalidad y derechos humanos*⁵), entre otros. Será precisamente a este último a quien se siga muy de cerca en este capítulo (aunque hay que aclarar que no totalmente, en especial con respecto a la enseñanza de los derechos humanos en culturas que no los practican).

Pues bien, como se mencionó en el párrafo anterior, hay choques interpretativos entre lo que se entiende por derechos humanos; además hay culturas que parecen no llevarlos a la práctica, y eso genera precisamente conflictos culturales. Y son conflictos que hay que resolver porque es ineludible la convivencia con diversas culturas (incluso con culturas contrarias a la propia). Por ello, este capítulo se centra en el conflicto que se da en la interpretación de los derechos humanos y cuál es la propuesta o solución que puede brindar la hermenéutica analógica al problema multicultural. Para ello, será necesario revisar qué es la hermenéutica analógica en sus líneas más generales. Después se verá cuál es la propuesta interpretativa que puede surgir de ella en relación al multiculturalismo (pues ahí surge lo que se ha venido a llamar “pluralismo analógico”). Finalmente, se verá cuál es la propuesta de Mauricio Beuchot (matizada con algunas interpretaciones personales) con respecto al conflicto teórico-práctico que surge cuando los derechos humanos no se respetan o no se promueven (y se violan) en ciertas culturas.

2. La hermenéutica analógica: movimiento y teoría filosófica actual

Este apartado tratará acerca de qué cosa es la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, que ya es considerada por varios

² Paidós/UNAM, México, 1998.

³ Paidós/UNAM, México, 1999.

⁴ Paidós/UNAM, México, 1997.

⁵ Siglo XXI Editores/UNAM, 2005.

como “movimiento filosófico”⁶. Se revisará por qué es pertinente la atención hacia ella y en qué consiste esta propuesta filosófica, que ha de servir de aplicación para el problema del multiculturalismo y los derechos humanos.

La hermenéutica analógica ha brindado al pensamiento contemporáneo una nueva herramienta interpretativa⁷. Por un lado, se encuentra la hermenéutica, que es una corriente filosófica mundial que, aunque ya surge desde los griegos, ha tenido un importante empuje a partir de la filosofía decimonónica, concretamente en la interpretación bíblica (recuérdese a Schleiermacher), pasando por Dilthey, hasta llegar en el siglo XX a Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo, entre otros.

La hermenéutica es la ciencia y el arte de interpretar un texto con el fin de comprender su sentido. Pero ese concepto de “texto” se ha ensanchado tanto que implica hoy en día hasta la realidad. Y una parte de ella es precisamente el multiculturalismo (como se dijo en la *Introducción* a esta exposición: los Estados actuales son multiculturalistas, y esto es una realidad). Por ello, la hermenéutica del siglo veintiuno interpreta la realidad para comprenderla (y si se ve con un trasfondo utópico, para cambiarla; pero para cambiar algo primero hay que entenderlo, pues si no, no se sabe qué hay que cambiar).

Hoy hay muchas teorías hermenéuticas, esto es, hay muchos modelos de interpretación, propuestos por teóricos muy reconocidos. Pero hay uno de reciente acuñación, surgido precisamente en México, y que ha sido objeto de muchas discusiones en su país de origen y en el extranjero (en buena parte de América Latina y Europa se han publicado trabajos sobre este movimiento filosófico). Ese modelo de interpretación es precisamente la hermenéutica analógica, modelo propuesto por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.

Esta propuesta la ha venido desarrollando Beuchot desde hace varios años. Y es en 1997 cuando puede decirse que presenta su tesis de manera más articulada con la publicación del *Tratado de*

⁶ Cf. Conde Gaxiola, Napoleón, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006.

⁷ Para una exposición más amplia que la aquí presentada, puede consultarse mi libro: *Ensayos sobre la hermenéutica analógica*, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba, 2006, pp. 15-51.

hermenéutica analógica (este libro tiene ya su tercera edición publicada en 2005⁸). Posteriormente, este filósofo ha publicado varios libros más sobre el tema, entre los que destacan *Hermenéutica analógica y del umbral*⁹ y *En el camino de la hermenéutica analógica*¹⁰.

Pues bien, la parte más importante de la tesis de Beuchot es la analogía. Es con ella con que la hermenéutica analógica adquiere su mayor originalidad, pues rescata importantes teorías antiguas y medievales para incorporarlas a la discusión académica de hoy en día¹¹. Aunque, hay que decirlo, no es así de simple, sino que la novedad radica en que este rescate se logra mediante un diálogo con la filosofía actual, que es altamente hermenéutica (equívoca) o pragmática (unívoca).

Para hablar de la analogía parece pertinente dibujar lo que sería el cuadro de la atribución de los términos, pues de esa manera se aclara lo que es. Pues bien, hay tres modalidades, por hablar de manera general, por las que se puede atribuir o predicar un término. El término unívoco es aquel en el cual éste se usa de la misma manera. El término equívoco es aquel que se usa de manera distinta en todos los casos. Así, por dar una definición, la analogía es un modo de atribución (y de significación, añade Beuchot¹²) que se da entre lo unívoco y lo equívoco, es decir, que la predicación analógica es en parte igual y en parte diversa, aunque se acerca más a lo diverso, a lo equívoco.

La analogía ya está presente en la filosofía desde los pitagóricos. Pero la definición dada en el párrafo anterior tuvo que esperar la reflexión de Aristóteles y santo Tomás de Aquino. Y será hasta este último y su discípulo Cayetano cuando la división general de la analogía tome una forma más consumada, dando como resultado lo siguiente: hay

⁸ Ítaca/UNAM, México.

⁹ San Esteban, Salamanca, 2003.

¹⁰ San Esteban, Salamanca, 2005.

¹¹ Cf. López Solís, Jorge, "La analogía en la actualidad según Mauricio Beuchot", en: SANABRIA, José Rubén (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, Universidad Iberoamericana, México, 1998, pp. 105-217. Por mi parte, he ensayado la hermenéutica analógica en varias ocasiones, pero para el caso del derecho puede consultarse mi artículo: "Sobre la analogía y la causalidad en el derecho", en: *Iustitia. Revista jurídica del Departamento de Derecho*, No. 11, Tecnológico de Monterrey, (2004).

¹² Beuchot, Mauricio, *En el camino de la hermenéutica analógica*, op. cit., p. 19.

analogía de proporcionalidad (intrínseca y extrínseca), de desigualdad y de atribución. Beuchot sigue a Cayetano en su exposición de la analogía, en especial siguiendo el tratado *De nominum analogia*. En este momento se tratará de sintetizar todavía más la visión de la analogía de Cayetano (más de lo que lo hace el propio Beuchot¹³).

La analogía de desigualdad es aquella en que el nombre es común y la razón significada por ese nombre es la misma, pero es desigual en cuanto a su participación, además de no contar con un antes y un después, como sucede en la analogía de proporcionalidad intrínseca. El ejemplo más común es el de la palabra “cuerpo”, pues ésta se aplica a todo lo corporal, sean estos cuerpos superiores o inferiores, aunque esto implique ya una jerarquización.

La analogía de atribución es un modo de predicación en donde el término pertenece, por antonomasia, a una sola cosa, y a partir de ella, por semejanza, se aplica a las demás cosas por un orden. Por ejemplo el término “sano”, que se aplica a muchas realidades, como el clima, la comida, la película, etcétera. Pero este término pertenece o se le atribuye, en primer lugar al viviente, pues propiamente él es sano.

En la analogía de proporcionalidad no hay algo o alguien que tiene la antonomasia, sino que en todos se aplica primaria y principalmente el término, por ejemplo en “la visión”, que se aplica tanto al órgano de la vista (los ojos), como a la inteligencia. Es la analogía más cabal de todas, y está más cerca de lo equívoco, pues el término se aplica a realidades muy diversas, pero que guardan cierta semejanza (analogía) entre sí.

Finalmente está la metáfora o analogía de atribución extrínseca, y por ello la metáfora está más cerca de la equivocidad, pues muchas veces puede ser interpretada de manera diversa, ya que la semejanza viene de fuera (ex-trínseca). El ejemplo más común para captar la analogía de atribución extrínseca es “el prado ríe”, pues en verdad ninguno lo hace, sino que se dice de su *risa* por la semejanza que puede haber entre una cara contenta o sonriente y un prado floreado y con un sol luminoso, pues el prado se ríe *como* si fuera un hombre (algo parecido al *ver-cómo* de Wittgenstein, que es analogía también).

¹³ Cf. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, pp. 14-20.

Además de esto, hay algo que es necesario explicitar, pues la analogía de suyo lo exige: los conceptos de límite y de jerarquía. Se puede decir que son dos grandes nociones que pueden ayudar al hermeneuta o interpretante a no caer en un equivocismo (en que todas las interpretaciones y, por ende, todas las prácticas culturales, son verdaderas), que finalmente es insostenible e inútil, porque ello mismo genera conflictos interpretativos (en el ámbito del texto escrito) y culturales (en la interacción diaria entre las culturas). Hay que evitar el modelo de interpretación equivocista porque pretende que “su” interpretación no está a discusión, y que cada quien se quede con la “suya” (sin, en el caso cultural, dar pie al diálogo y a la convivencia). “Cada quien tiene su verdad”, ha sido la gran frase de la posmodernidad equívoca. Cada quien puede ver la realidad como quiera, y los demás tienen que tolerarla.

Tampoco es viable quedarse en el univocismo (en que sólo hubiera una interpretación o una cultura verdadera) porque el diálogo no sería realmente un diálogo, a saber, palabra de dos (o más), sino que se transforma en un monólogo totalitarista que impide el avance, que se centra en que lo que el sujeto piensa es la única manera de ver la realidad. Así es que tanto el equivocista como el univocista están encerrados en sí mismos. Como se aprecia, el univocismo y el equivocismo se tocan. Casi puede decirse que se unen y fusionan y que ambos impiden el diálogo razonado. Ambos se vuelven monolíticos y atómicos. Cada quien su interpretación (y su cultura), de un lado; y todos la misma interpretación (y cultura), de otro.

Pues bien, ni lo uno ni lo otro. Lo que se busca con la introducción de manera decisiva de los conceptos de límite y jerarquía es que haya diálogo, un diálogo productivo, enriquecedor, que ayude al progreso cultural.

En primer lugar, el límite se refiere precisamente a proponer que no todas las interpretaciones que se hagan de algo (un texto, una situación, una acción, una costumbre o la realidad) son verdaderas. Si todas las interpretaciones fueran verdaderas, entonces tampoco habría diálogo, porque no habría para qué discutir, o incluso hablar. Si no hay un límite para decir si algo

es verdad o no, o bueno o malo, entonces todo se vale y se termina el diálogo, porque ¿para qué discutir si todo es verdad? El límite lo que hace es producir un “equilibrio” en el pensamiento y en la interpretación.

La jerarquía, en el caso cultural, la ha expresado Beuchot en un diálogo (precisamente) con el filósofo italiano Gianni Vattimo. Beuchot relata, en su libro *Interculturalidad y derechos humanos*, la conversación que tuvo con Vattimo en el “First International Congress on Hermeneutics” en mayo de 2002, en la Universidad Saint Bonaventure. Vattimo preguntaba, en el contexto del problema multicultural, y atendiendo a la analogía de atribución, si había una cultura que fuera la predominante o la que fuera la cultura por antonomasia. Beuchot relata que él contestó que, si fuera el caso, la cultura por antonomasia sería un modelo de cultura, en la que habría mayor acercamiento o alejamiento (esto es, mayor o menor jerarquía, pues la jerarquía tiene de suyo el más y el menos) de parte de las culturas hacia este modelo. Sería un modelo que salvaguardara y representara “aquello que, de alguna manera, constituye eso que llamamos la naturaleza humana”¹⁴. Esto es, según una interpretación personal, una cultura estará situada en un mejor lugar jerárquico mientras más promueva la dignidad humana. Mientras mayor promoción y respeto haya hacia ella, mejor situada puede estar una cultura.

Este modelo, que ayuda a la jerarquización, es un modelo aposteriorístico (no apriorístico). Lo dice Beuchot de la siguiente manera:

Ese modelo se confeccionará aposteriorísticamente, no apriorísticamente, es decir, partiendo del aprendizaje que podemos obtener de todas las culturas que conocemos; de la historia del hombre, que nos enseña lo que viene bien al hombre y lo que le es adverso o le disgusta. Podrá haber deficiencias en ese conocimiento, pero allí podemos obtener el conocimiento de algo universal, conocimiento que siempre seguirá en proceso¹⁵.

Pues bien, toda esta gama que abarca la analogía se incorpora a la hermenéutica, tesis que sostiene el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Parece que su propuesta ha dado muy buenos

¹⁴ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., pp. 36-40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

resultados, puesto que se puede entrar en diálogo prácticamente con todas las teorías filosóficas que no nieguen algo de conocimiento y comprensión de lo real, del texto.

Jacob Buganza Toño

Como se aprecia, la hermenéutica analógica cuenta con un andamiaje y un engranaje muy importante. Esta articulación teórica y conceptual pueden ayudar a echar luz sobre el problema del multiculturalismo y los derechos humanos; puede ayudar a ver qué camino (o caminos) es el correcto para tratar de aplicarlo al hecho del multiculturalismo. Sin embargo, antes de entrar al problema central de este capítulo, será necesario revisar brevemente qué es el multiculturalismo, observando las importantes distinciones que los autores citados echan sobre este concepto y sobre los problemas que éste genera.

3. *El multiculturalismo*

Después de ver qué es la hermenéutica analógica y apreciar que es una propuesta sólida desarrollándose y aplicándose en varias partes del mundo, la pregunta que ha de responderse se refiere al multiculturalismo (para empatarla después con la hermenéutica analógica). Esta última es una de las cuestiones que más se están formulando en el contexto de la filosofía política y moral de nuestro tiempo. Las maneras de entender el concepto “multiculturalismo” son muy diversas, aunque todas parecen converger en un mismo punto. En este sentido, parece que una definición muy acertada es la de Corina de Yturbe. Ella afirma que

El reconocimiento del pluralismo cultural como rasgo definitorio de las sociedades modernas, de los problemas planteados por esa diversidad cultural y de los reclamos de las culturas minoritarias es lo que constituye en teoría política lo que recientemente se ha llamado “multiculturalismo” y “política del reconocimiento”¹⁶.

En la definición de De Yturbe se muestra que el rasgo distintivo del multiculturalismo es el *reconocimiento* (tan trabajado por Charles Taylor¹⁷); el reconocimiento de las culturas minoritarias que son parte de los Estados modernos, aunque no siempre participando activamente en ella (políticamente hablando), como es el caso de algunos indígenas en México. Sin embargo, y en definitiva, el multiculturalismo exige que se reconozcan las culturas. En ese

¹⁶ Yturbe, Corina de, *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, 1998, p. 39-40.

¹⁷ Una refutación muy sugerente e interesante al multiculturalismo como el de Taylor puede consultarse en: FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México, 2003, pp. 279 ss.

sentido, Xabier Etxeberría ha dicho que hay grupos culturales en contacto con otros “que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública”¹⁸. El multiculturalismo, como hecho y como teoría, busca reconocer la existencia y el valor de tales culturas. Sin embargo, y es aquí donde este trabajo ha tratado de apuntar: hay que ver qué tanto puede aceptarse una cultura y qué habría que reformular y, dados ciertos casos extremos, eliminar algunas culturas. Pues, compartiendo la opinión de José Alejandro Salcedo Aquino, no todas las culturas son iguales, ni todos sus aspectos igualmente valiosos, pues “las hay oscurantistas, represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder de emancipación para dominar y transformar el entorno”¹⁹.

El problema del reconocimiento trae aparejado otro más: si es lo mismo reconocer una cultura que *aceptarla*. Porque pareciera que una cosa es decir que una cultura realmente existe (concreta en ciertos individuos) y otra aceptarla; la primera es cuestión de hecho, la segunda es una cuestión valorativa o axiológica (ética, en última instancia). El problema del reconocimiento parece ser un falso problema, pues *ipso facto* se reconoce la existencia de otras culturas. Lo que no ha habido, en todos los casos, o en la mayoría de ellos, es aceptación de otras culturas.

Por ello, habría que delimitar si esa aceptación es extensiva a *todas* las culturas o sólo a *algunas* de ellas. Esta problemática trae otra más compleja, pues si se aceptan sólo algunas, entonces es necesario contar con un criterio que permita separar las culturas que se aceptan de las que no. Sin embargo, esta afirmación puede tener retoques, en el sentido de que, en lugar de hablar de culturas en cuanto tales, habría que hablar de aspectos de las culturas. Esto es, la afirmación podría delimitarse diciendo qué

¹⁸ Etxeberría, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2004, p. 49.

¹⁹ Salcedo Aquino, José Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, Editorial Torres y Asociados, México, 2005, p. 59.

aspectos pueden aceptarse de una cultura y cuáles no, cuáles habría que reformularlos o eliminarlos.

El problema de la aceptación o no de una cultura tiene que ver más con aspectos referidos a creencias, a morales y a sentidos (pues una cultura, en cuanto su aspecto intangible, brinda sentido a los que pertenecen a ella) que con aspectos externos. Por ejemplo, para un occidental la aceptación de una cultura se complica si ésta acepta la mutilación femenina; en cambio, el atuendo o la comida, que son externalidades de la cultura, no parecen ser un verdadero problema para Occidente. Por ello, el problema tiene que ver con ciertas creencias y costumbres que chocan o son incompatibles entre las culturas mismas. Estas creencias y costumbres pueden ser englobadas mediante el término *moral*, pues ésta puede ser utilizada para “referirse a un conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de vida buena que en su conjunto conforman un sistema más o menos coherente, propio de un colectivo humano concreto en una determinada época histórica”²⁰. En otras palabras, puede decirse que una cultura tiene en su interior una moral, un conjunto de creencias, normas, valores, etcétera, que configuran el actuar de los individuos que la componen.

Ahora bien, puede introducirse que la aceptación de una cultura puede ser o total o parcial. Esta es una clasificación primigenia o primitiva, puesto que pudiera haber una gradación mucho mayor (aceptación casi-total, poco-parcial, etcétera). La aceptación total de una cultura consistiría en considerar como digna a una cultura con todas sus manifestaciones y aspectos, con sus manifestaciones externas y con su moral. Una aceptación parcial sería considerar como valiosa sólo unos aspectos de una cultura; pueden aceptarse los aspectos externos o internos de una cultura, o ambos a la vez.

Lo que se intenta resaltar en este momento es la aceptación de la moral de otra cultura en su totalidad o en su parcialidad, pues un relativismo cultural en cuanto a sus aspectos externos como la vestimenta o la comida parecen no ser problemáticos en la convivencia entre culturas. El problema es precisamente la pluralidad de moralidades que se da en esa convivencia, pues algunas prácticas culturales chocan con otras sin

²⁰ Cortina, Adela – Martínez, Emilio, *Ética*, Akal, Madrid, 2001, p. 14.

oportunidad de diálogo: en especial aquellas prácticas (ritos, creencias, normas sociales, etcétera) que desconocen o violan los derechos humanos. Esto recuerda a la pregunta que plantea Martín Farrell cuando dice “cuánta diversidad es admisible en el aspecto cultural”²¹. A esto se volverá más adelante.

4. Multiculturalismo, pluralismo cultural y pluralismo analógico

Antes de seguir, es necesario retomar una distinción que hace Beuchot entre multiculturalismo y el modelo con el que se trata de explicarlo o manejarlo. El multiculturalismo tal cual, llano, es un hecho (e incluso su reconocimiento; el problema es, como se ha dicho en el apartado anterior, su aceptación total o parcial); el modelo para explicar ese multiculturalismo es una teoría, a la que comúnmente se le da el nombre de pluralismo cultural. Y es aquí donde Beuchot ha buscado aportar su respuesta a este problema: su teoría que trata de explicar y manejar ese multiculturalismo puede llamarse *pluralismo analógico*. Este término, además de que lo ha utilizado Mauricio Beuchot, también lo ha cultivado José Alejandro Salcedo Aquino, especialmente en sus libros *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*²² y *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad* (aunque Salcedo Aquino también le ha llamado *multiculturalismo analógico*).

La distinción entre el multiculturalismo como hecho y el multiculturalismo como modelo, también la hace León Olivé. En su libro *Multiculturalismo y pluralismo*, Olivé dice que hay multiculturalismo factual y normativo. El primero consiste precisamente en el hecho de que el multiculturalismo existe (en especial en el entorno latinoamericano y mexicano, en donde la pluralidad es un hecho); el segundo (el polémico, claro está) “Se trata de un concepto que se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las decisiones y acciones de los representantes de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de

²¹ Farrell, Martín, “El alcance (limitado) del multiculturalismo”, en: Bertomeu, María Julia – Gaeta, Rodolfo – Vidiella (eds.), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 211.

²² Editorial Torres Asociados, México, 2000.

organizaciones no gubernamentales y de organismos internacionales en materia de políticas culturales”²³.

En el campo de la diversidad de culturas, muchas respuestas con referencia al multiculturalismo normativo o pluralismo cultural se han agrupado en dos vertientes principales. La primera sostiene que sólo existe un tipo de hombre, es decir, una sola cultura, que sería una imperante y que progresivamente fuera dominando a las demás. En ese sentido, lo universal o unívoco estaría violentando lo particular²⁴. La segunda sostiene que toda cultura, y todos sus aspectos, son válidas y deben ser aceptadas. Pero en ello sólo pueden encontrarse posturas insuficientes que no logran dar un modelo de convivencia entre ellas (un modelo satisfactorio, claro está). Por ello, Salcedo Aquino ha escrito lo siguiente:

El unitarismo (se refiere a la primera vertiente) se topa con el problema de cómo, a partir de un individuo, de una cultura, se universaliza y se decide cuál es el tipo de hombre o de cultura que queda como único. Con eso, una sola cultura podría destruir a las demás. En cambio, el relativismo (la segunda vertiente) encierra el peligro de que si cada cultura es válida, no se podrá detener a las culturas que tienen como propio destruir a las otras. Entonces volvemos a encontrar el caso de una cultura que podría destruir válidamente a las demás. Los extremos se tocan. Por lo tanto, ambas posturas llevan a consecuencias indeseables²⁵.

El pluralismo analógico que sostienen Beuchot y otros, parte del *factum* de que hay muchas culturas que conviven entre sí en un Estado (en el planeta, a fin de cuentas), al que ya se ha llamado en esta exposición Estado multicultural o multinacional. Y el hecho de que sea analógico le añade la problemática y la respuesta de la proporción “en la que una cultura debe aceptársele sus valores y en la que deben criticársele”. Y más adelante añade Beuchot: “Esto es, la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas (y en el caso que busca tratar este capítulo) cómo y en qué medida se pueden

²³ op. cit., p. 59.

²⁴ Cf. Salcedo Aquino, José Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, op. cit., p. 62.

²⁵ *Ibidem* (las notas son mías).

compaginar y equilibrar los derechos grupales (de las etnias) y los derechos humanos”²⁶. Este pluralismo analógico promueve la diferencia, puesto que la analogía tiende más al equivocismo que al univocismo, pero también busca los puntos de confluencia o de identificación.

Para ello, las culturas pueden intercambiar aspectos entre sí, amestizándose. En ambas hay ganancia y pérdida, pero es una privación enriquecedora, pues lo que se asume ha de ser mejor o más benéfico que lo que se deja. Por ello dice Salcedo Aquino que “El mestizaje es una forma privilegiada de universalización que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento respetando diferencias e idiosincrasias; no aniquilación de una de las partes, ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, o el empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma”²⁷. Este pluralismo es sano y promueve la convivencia entre las culturas y, en última instancia, entre los individuos. No busca la imposición y la homogeneización intolerante de una cultura sobre otras, ni promueve un relativismo cultural que llevaría a que las culturas se encerraran en sí mismas sin compartir sus riquezas con las demás, ni les ayudaría a superar aquellos aspectos que no satisfacen de manera plena a los individuos. Por ello, el pluralismo analógico ayuda a comprender y ofrece un modelo adecuado en la convivencia de las culturas entre sí.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando una cultura no respeta los derechos humanos de las personas? ¿Habrá que aceptar y dejar que las culturas sigan sus caminos sin atender a los individuos que las componen? ¿Qué hacer, pues, con los derechos humanos en culturas que, de manera ancestral, los violan de manera costumbrista y sistemática?

5. Pluralismo cultural analógico y derechos humanos

La tesis para este apartado es la siguiente: los derechos humanos deben defenderse en todas las culturas. Si una cultura viola los derechos fundamentales, se ha de buscar persuadirla, con argumentos y mediante el diálogo, para que se erradiquen tales costumbres, muchas veces

²⁶ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 14 (la nota es mía).

²⁷ Salcedo Aquino, José Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, op. cit., p. 65.

basadas en una ideología contraria a la dignidad de las personas. Hay que buscar que las costumbres sigan cultivándose, con sus intercambios y sus procesos individuales; sin embargo, hay que evitar lo nocivo y lo que lastime a la persona. Esto es, el límite de la cultura y de las prácticas que en ella se realizan debe ser algo universal: y lo universal es que todos somos personas, somos seres humanos. Por ello la hermenéutica analógica y el pluralismo analógico que emana de esta teoría interpretativa marca un límite: la persona.

Y es que ella tiene derechos propios, derechos naturales, como muchos medievales los llamaban, y hoy se les denomina derechos humanos. Esto es: son derechos naturales en cuanto emanan de la propiedad misma de la persona; valen positivados o no (ya están positivados gracias a la declaración de la Organización de Naciones Unidas de 1948), pues son derechos que enraizan directamente con la persona. Son, por ello, derechos humanos. Estos protegen de manera directa a los individuos, a las personas, ante cualquier agresión, incluyendo las embestidas culturales. De hecho, Beuchot menciona estas ideas de la siguiente manera:

Hay que propiciar, de las culturas, lo constructivo, y rechazar lo destructivo. Y un límite que se impone son los derechos humanos, tal vez el límite frente a los derechos comunitarios o étnicos o culturales, los cuales tienen que encontrar convergencia para no lesionar ni a los individuos ni a los grupos. En todo caso —me parece—, hay que tratar de privilegiar a la persona frente a la sociedad²⁸.

Los derechos culturales, entendidos como prácticas culturales, deben tener como límite a la persona. Todo lo que no lesione a la persona puede seguir cultivándose y practicándose; ha de eliminarse y erradicarse lo que la destruya y haga caso omiso de su dignidad constitutiva. Por ello es ésta una propuesta pluralista analógica. Es pluralista en cuanto permite e incluso promueve la diversidad de culturas; es analógica en cuanto que las prácticas culturales (que después pueden convertirse en derechos culturales o étnicos o comunitarios) son estimuladas y permitidas; pero, como se vio en la descripción general de la hermenéutica analógica, hay límites. Y ellos se dan en las prácticas

²⁸ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 41.

culturales. No toda práctica cultural ha de ser permitida (se caería en un pluralismo equívoco o relativista²⁹), pues si alguna de ellas viola y lesiona a la persona, entonces ha de promoverse su eliminación. Ejemplos de esto los da el propio Beuchot:

Pero el problema surge cuando esos usos y costumbres (o como los he llamado, prácticas culturales) se oponen a lo que consideramos como derechos humanos. Por ejemplo, cuando determinada religión arremete, desde el fundamentalismo, a otra; o bien, religiones que entablan cruzadas o cometen atrocidades afectando la convivencia, en el pluralismo. Otras culturas tienen prácticas ancestrales que van en contra de la dignidad de la mujer. Hay casos muy extremos de conflicto, por ejemplo frente a una cultura que hace sacrificios humanos o practica la antropofagia. Allí se les debe persuadir de no hacerlo y, si no es factible, obligarlos a no hacerlo³⁰.

Hay prácticas culturales que deben modificarse o erradicarse. Pero, ¿cómo lograr esto dentro de las culturas? ¿Cómo han de modificarse las prácticas culturales que van en contra de los derechos humanos? Hay que afirmar que los derechos grupales han de estar sometidos o han de estar debajo de los derechos individuales. Claro, esto puede generar otro tipo de discusiones, como la búsqueda del bien común (tan necesaria como siempre en la política) o el insumo al egoísmo y al individualismo que ello puede traer (propio de la posmodernidad, pues dice Lipovetsky que el hombre actual se encuentra en la última fase del *homo aequalis*, en donde lo único que importa es el yo: el símbolo de la época sería Narciso³¹).

Con respecto al problema de la búsqueda del bien común, los derechos humanos no lo cancelan o suprimen. Es más, los derechos humanos se buscan con el fin de que todas las personas gocen de garantías, de lo que en México se llaman garantías individuales, que permitan a los individuos buscar ese bien para todos.

²⁹ Que refuta Olivé en: *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 54-55.

³⁰ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 43 (el comentario entre paréntesis es mío).

³¹ Cf. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (traducción Juan Vingoly / Michele Pendax), Anagrama, Barcelona, 2000 (12ª ed.), p. 50.

Con respecto al problema del egoísmo que puede generarse al darle mayor importancia a los derechos humanos por encima de los colectivos, ha de decirse que no se eliminan ninguno de los dos derechos antes mencionados, sino que hay que entenderlos analógicamente. Esto es, se ha visto que la analogía tiene más de diferencia que de semejanza, o que por lo menos tiende más hacia la diferencia. Con esa clasificación, la semejanza estaría en los grupos, o en los derechos colectivos, y la diferencia en los individuos. Siendo así, ha de concluirse que hacia donde tiende más la analogía es hacia los individuos y, por lo tanto, hacia los derechos humanos (individuales, o garantías individuales, como se ha mencionado).

Por ello, los derechos humanos de las personas han de ser defendidos ante las prácticas culturales que los violentan y lastiman. Esto es, cuando una cultura practica actos en los que se violan los derechos humanos, estas prácticas han de ser eliminadas. No pueden aceptarse, aunque sean culturales. Pues seguramente están basadas en ideologías caducas que deben evolucionar. ¿Evolucionar hacia dónde? Hacia ese modelo de cultura, en el que se acomodan de manera jerárquica las culturas que promueven positivamente, o de manera provechosa, la dignidad de la persona. Una cultura que en uno de sus aspectos viole los derechos humanos, que están inscritos en la naturaleza, ha de ser removido. No es que haya culturas superiores o inferiores. Lo son pero en aspectos. Es decir, hay culturas que en ciertos aspectos son superiores a otras, y es de las primeras de quienes debe aprenderse. ¿En qué sentido serían superiores? En cuanto que promueven la dignidad de la persona. Serían inferiores los aspectos culturales que violentan y lastiman a esa dignidad, a esa persona. Por ello es que Etxeberría ha apuntado que la relación entre derechos humanos y multiculturalismo es compleja: pues puede darse el caso (como *de facto* se da) en que las culturas relativizan el universalismo de los derechos humanos. Lo que ha de hacerse es potenciarlos, no relativizarlos³². De hecho, la circunstancia de relativizar el pluralismo cultural puede llevar a la fragmentación, en la que cada cultura se encerraría en sí misma para mantenerse siempre igual. Una postura así olvidaría gravemente que las culturas no son estáticas, sino dinámicas, es decir, están en constante movimiento, y éste ha de

³² Cf. Etxeberría, Xabier, *Sociedades multiculturales*, op. cit., p. 82 ss.

ser progresivo o progresista, pues ha de tender a ser una cultura cada vez más enfocada a promover los derechos humanos. Sería un avance hacia ese modelo al que se ha hecho referencia. Modelo que sin duda hace falta explicitar (esperamos que en un momento posterior pueda ser tematizado).³³

Regresando a la pregunta planteada unos párrafos atrás, de cómo modificar las prácticas culturales que actúan sistemáticamente (y casi irreflexivamente) contra los derechos humanos, puede decirse que ha de ser mediante la persuasión, en un primer momento, y por la fuerza, si es que la persuasión no ha servido para cambiarlas. En buena medida la persuasión, que también retoma Beuchot³⁴, ha sido muy bien enseñada por Bartolomé de las Casas en tiempos de la Conquista de América. Las Casas proponía la conversión de los indios a la religión mediante la persuasión, que mueve al entendimiento y la voluntad hacia lo más deseable, hacia lo más conveniente y, en última instancia, hacia lo más bueno³⁵. Esto ayuda a evitar el conflicto multicultural. La persuasión debe lograr que el entendimiento capte la importancia de introducir en las prácticas culturales el respeto por los derechos humanos; y, además, mueve a la voluntad hacia aquello que le aparece como bueno, como deseable, y donde todos sean respetados por ser personas³⁶. Así, puede concluirse junto a Beuchot diciendo que “La parte de la persuasión es el poder de motivar el respecto a tales derechos por ser éstos un valor indispensable para el hombre y para el adecuado desarrollo de la sociedad, porque son algo que surge de la misma dignidad inherente a la persona”³⁷.

³³ Cf. Beuchot, Mauricio, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en: Arriarán, Samuel – Beuchot, Mauricio, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Ítaca, México, 1999, p. 195.

³⁴ Cf. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., pp. 46-47.

³⁵ Cf. Torres, José Alfredo, *Bartolomé de las Casas, utopía vigente*, Editorial Torres y Asociados, México, 2003; y mi libro, *En torno a Bartolomé de las Casas*, Editorial Torres y Asociados, México, 2006.

³⁶ Esta argumentación implica la tesis de que la voluntad sigue al entendimiento, en cuanto que la primera no puede querer si antes no conoce. Sería imposible querer algo sin antes conocer qué es eso que se quiere.

³⁷ Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 52.

Ahora bien, cuando no puede lograrse la persuasión de tales derechos ante miembros de culturas que los violan tradicionalmente, entonces debe actuarse por la fuerza. Pero esto no quiere decir que usar la fuerza sea hacer la guerra. Sino más bien por medios diplomáticos o legislativos superiores. Es decir, si dentro de un Estado una cultura hace caso omiso de los derechos humanos, entonces, la legislación y la fuerza pública han de intervenir para modificar tales prácticas. Es preferible violentar una cultura a que esta última violenta la dignidad de las personas. Sin embargo, esto hace surgir una pregunta más: ¿qué sucede cuando el Estado, entendido como un país, tiene prácticas culturales contra los derechos humanos? La respuesta puede ir en la intervención de organismos internacionales en el convencimiento de los beneficios que puede aportar el respeto por tales derechos para tal país. Esta labor es propia de organismos como la Organización de las Naciones Unidas.

Para ir concluyendo, puede compartirse la siguiente idea de Mauricio Beuchot:

La analogía o proporcionalidad intenta respetar lo particular dentro de los límites que imponen los derechos humanos; un *límite analógico*, un punto de oscilación y de equilibrio dinámico, donde los derechos étnicos son cribados y examinados con el criterio y pauta de los derechos humanos. Lo que no se ajuste a ellos deberá ser modificado o incluso erradicado³⁸.

No importa frente a los derechos humanos que una práctica cultural sea milenaria. Es primordial defender los derechos individuales de la persona. Cualquier aspecto de una cultura que promueva algo contra la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales, ha de ser rechazada.

En el problema del multiculturalismo y los derechos humanos, la hermenéutica analógica echa mucha luz. Muestra que muchos aspectos y prácticas culturales han de ser respetadas y hasta estimuladas. Pero hay otras, en todas las culturas, en donde pueden darse avances eliminando o modificando aspectos que violen los derechos fundamentales o derechos humanos, que son los derechos naturales que, por el hecho de ser personas, todos tenemos.

³⁸ *Ibíd.*, p. 59.

6. Conclusión

Parece que el objetivo de este capítulo se ha logrado. Siempre con límites, pues todo lo textual es limitado. Sin embargo, parece que se ha proporcionado un poco de luz —una iluminación que permanece un tanto en el umbral—, al problema del multiculturalismo y los derechos humanos, asumiendo, en primer lugar, una hermenéutica analógica, y en segundo, un pluralismo cultural analógico, que respeta y promueve las prácticas culturales de las diversas culturas, pero viendo la urgencia de que ellas evolucionen en el campo de los derechos humanos. Estos aparecen como límite, un *límite analógico*, que permite discernir si una práctica cultural ha de modificarse, rechazarse o promoverse.

Alguien podría objetar que en este trabajo no se ha demostrado la universalidad de los derechos humanos. Y es cierto. Sin embargo, éste no ha sido el objeto del capítulo. De hecho, se ha partido del supuesto de que los derechos humanos valen para todos los hombres. Incluso, practicarlos y vivirlos en nuestras sociedades multiculturales es lo más provechoso, lo más indicado. Porque si no cualquiera podría violentar de manera sistemática y continua a otros individuos, argumentando que su cultura así lo establece. Es cierto que son casos extremos, pero han de ser tomados en cuenta al momento de concebir un modelo cultural, un pluralismo cultural (analógico, que es el que se ha sugerido en este trabajo, con mis propios matices), en donde todos y cada uno de los individuos quepan, en donde todos sean respetados por el hecho de ser personas.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en: ARRIARÁN, Samuel
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Ítaca, México, 1999.
- -----, *Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca, 2003.
- -----, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca (España): Ed. San Esteban, 2005.
- -----, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca (España): Ed. San Esteban, 2005.
- -----, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004.
- -----, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: UNAM – Siglo XXI, 2005.
- -----, *Tratado de hermenéutica analógica-Hacia un nuevo modelo de interpretación*, co-edición UNAM (FFyL)-Ed. Ítaca, México, 2005.
- Buganza, Jacob, “Sobre la analogía y la causalidad en el derecho”, en: *Iustitia. Revista jurídica del Departamento de Derecho*, No. 11, Tecnológico de Monterrey, (2004).
- -----, *En torno a Bartolomé de las Casas*, Editorial Torres y Asociados, México, 2006.
- -----, *Ensayos sobre la hermenéutica analógica*, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba, 2006.
- Conde Gaxiola, Napoleón, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006.
- Cortina, Adela – Martínez, Emilio, *Ética*, Akal, Madrid, 2001.
- Etxeberría, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2004.
- Farrell, Martín, “El alcance (limitado) del multiculturalismo”, en: Bertomeu, María Julia – Gaeta, Rodolfo – Vidiella (eds.), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

- Fernández Santillán, José, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México, 2003.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (traducción Juan Vingoly/ Michele Pendax), Anagrama, Barcelona, 2000 (12ª ed.).
- López Solís, Jorge, “La analogía en la actualidad según Mauricio Beuchot”, en: Sanabria, José Rubén (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- Salcedo Aquino, José Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, Editorial Torres y Asociados, México, 2005.
- Torres, José Alfredo, *Bartolomé de las Casas, utopía vigente*, Editorial Torres y Asociados, México, 2003.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós / UNAM, México, 1998.
- Yturbe, Corina de, *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, 1998.

Capítulo 2

La comunicación y el diálogo intercultural: articular la hermenéutica analógica y pensar en lugar del otro

Dora Elvira García González*

I Reflexiones iniciales

“La universalización analógica requiere del diálogo no solo para unificar, sino para marcar las diferencias, los límites. [...] Las diferencias de lo particular analogizado (que) presenta y exhibe la distancia y (que) también permite un mínimo de uniformidad suficiente, de manera que no invalide las diferencias. [...] Lo hace estableciendo, como sabemos, universales más abiertos, menos rígidos. [...] Universales análogos construidos *a posteriori* y no tanto *a priori*, como una construcción de lo claro y lo distinto.”

Mauricio Beuchot

Las expresiones violentas que hemos vivido en las últimas fechas muestran una serie de dificultades patentes en el logro de acuerdos entre culturas. Esto se traduce en una severa preocupación por llevar a cabo el tan necesario diálogo intercultural y nos obliga a buscar sendas a través de las cuales vislumbremos opciones plausibles para alcanzar un mundo mejor y el logro de una articulación intercultural con sus posibles respuestas alternativas en una estrategia universalizable de vida digna para toda la humanidad. De este modo, los ejercicios de hermenéutica que intentemos no sólo quedan como meras interpretaciones, sino que pretenden cambiar el estado de las cosas actual. Por ello, si “hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él. [...] Somos responsables de lo que está en nuestra capacidad de hacer.”¹. Apostar por

* Profesora en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, *Campus* Ciudad de México.

¹ Manuel Cruz. *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999, p.48

los procesos hermenéuticos resulta de su necesaria injerencia y su requerida incidencia en la construcción del mundo en que vivimos y que hemos de vivir.

Las estrategias teóricas para el alcance de la comunicación y la comprensión intercultural en diversas culturas, entendidas como modos de vida disímiles, pueden encontrarse al menos en dos alternativas, dos procesos hermenéuticos que intentan sortear problemas en la comprensión entre las personas y/o los grupos culturales. Ellas son la hermenéutica de “ponerse en el lugar del otro” de corte kantiano y la hermenéutica analógica de cuño beuchotiano.

En este capítulo pretendemos articular las hermenéuticas citadas, para una mejor comprensión de la humanidad mediante el diálogo y la comunicación entre los diferentes que conforman tal humanidad. Así, proponemos a tales mecanismos teórico-prácticos similares que en su conjunción constituyen estrategias para lograr el diálogo y la comprensión intercultural, a partir de diversas culturas con mundos de vida y perspectivas valorativas diferentes.

II La diversidad como punto de partida

“A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia”

Mauricio Beuchot

El intento para lograr el diálogo intercultural parte de la diversidad entre las personas y culturas. Tal complejidad no habría de ser un obstáculo para la interrelación, sino más bien debería ser una motivación y el elemento detonante para hacernos patente la necesidad del diálogo. Por ello, si el punto de partida es el reconocimiento de las diferencias, nuestra propuesta

sostendrá en un primer momento, la necesidad de una hermenéutica del “ponerse en lugar del otro” en aras del entendimiento entre personas y culturas. Y esta hermenéutica que estamos proponiendo se articula con la analógica que defiende el diálogo entre los diferentes mediante el recurso de la analogía, para afirmarlo como telón de fondo y condición en el diálogo intercultural.

El problema cultural se ejercita en el campo de la ética, y constituye una exigencia de carácter práctico, donde la contextualidad interpela y es interpelada en el devenir cultural. Entonces, y a partir de esa diferencia, es necesario comprendernos para lograr la inteligencia de ese otro u otros, para lo cual es preciso anular la indiferencia con relación a ese otro u otros, y así la inclusión de ellos es tomada no como *alius* sino como *alter*. Esto da lugar a un mundo compartido, para así lograr el acto comunicativo, y con éste acercarse a los horizontes donde la libertad, la justicia o la felicidad se consigan, lo cual supone contender con ellos a través del diálogo plural de las culturas varias. Esta experiencia se conforma finalmente por el habla, y por la capacidad de los seres humanos para humanizar el mundo por medio de la comunicación y el discurso de carácter intersubjetivo. Es un compromiso activo con el diálogo verdadero y no un simple encuentro. Así lo señala Beuchot cuando afirma que:

una hermenéutica analógica resquebraja el relativismo, y nos asegura una conmensuración alcanzable para reunir lo disperso y congregar lo fragmentado, ahora que vivimos en la época del fragmento. Integra respetando diferencias [...] pero con la suficiente unificación como para discernir la exactitud frente a lo ambiguo [...] hasta crear un recinto o por lo menos, un reducto, a lo objetivo, aún cuando no sea completo. Además esa suficiencia en la objetividad se alcanza y se comprueba en la intersubjetividad, sin que se reduzca a ella. Se necesita el diálogo [...] más no es el diálogo solo, entendido como mero acuerdo o convención que lleva a la verdad, sino el diálogo en su referencia a la realidad.²

²Mauricio Beuchot. “Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica”, en Martha Patricia Irigoyen Troconis (comp.) *Hermenéutica, analogía y discurso*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 140.

El juicio, también nombrado *phrónesis* —y entendido como capacidad de pensar para la acción con los otros y como recurso tensional crítico entre lo propio y lo ajeno, lo universal y lo particular— es la categoría eje que articula la relación entre las personas (iguales y diversas) que permite la comunicación, y aunque “el mundo común es el lugar de reunión de todos... todos ven y oyen desde una posición diferente”³. Entender a los otros o a las otras culturas en un esquema de intraculturalidad supone la posibilidad —para evitar caer en el atomismo o el etnocentrismo, respectivamente— de comprender y hasta juzgar a los otros (u otras culturas) para prevenir se conviertan en ídolos intocables que tiranicen a los hombres.⁴ Por ello:

universalidad y particularidad, uniculturalidad e interculturalidad, son entidades que requieren un tratamiento analógico, frónésico que posibilite respetar lo diverso y múltiple sin perder la unidad de lo universal. Esta actitud analógica orienta para integrar sin excluir; pues no se trata de una destrucción impositiva, sino una construcción o reconstrucción conforme a límites inteligentes. Es por ello que el modelo analógico de la hermenéutica puede aportar mucho al diálogo entre culturas.⁵

Es necesario comprender que hay alternativas admisibles que son igualmente válidas que las propias. El rechazo y la negación del otro —del que se postula como diferente— surgen de un cuestionamiento de las especificidades propias en el encuentro de formas de vida diversas. Es un derecho a la peculiaridad, a la diferencia, es un derecho de ser uno mismo así como de convertirse en otro. Desde ahí es que no puede aceptarse que la tolerancia se entienda como indiferencia, ya que de ser así, no hay un real reconocimiento de la diferencia y del otro como otro igualmente digno que yo, y siendo diferente. Muchas de las manifestaciones de intolerancia demuestran un rechazo a aceptar el principio de igualdad. Por eso señala con acierto Todorov que la tolerancia fundada en la igualdad no debe conocer ningún límite.

³ Hannah Arendt. *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 66.

⁴ Cfr. José A. Perez Tapias. “¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral” en Joan B. Linares y Nicolás Sánchez Durá (Eds) Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

⁵ Alejandro Salcedo, *Hermenéutica analógica*, Ed. Torres Asociados, México, 2000, p. 6.

Es preciso que los sujetos y las culturas interactúen y se interpreten recíprocamente a pesar de tener diferentes concepciones del mundo. Esta interpretabilidad es fundamental y para esto se requieren mínimos comunes o referentes mínimos, a pesar de que pueda haber diferentes normas, valores y diversas creencias en cada cultura. Por ello, “la tolerancia, bien pudiéramos decir, proporciona la ocasión para una identidad diferente,”⁶ respetando las diferencias y construyendo la universalización desde lo particular de cada cultura, buscando un estatuto de metacultura. Para ello Beuchot apunta que es preciso llevar a cabo no una metafilosofía sino una diafilosofía, pues ésta no es *a priori* sino *a posteriori*. Se trata entonces de una universalización que toma como punto de partida los valores particulares y que necesita la autocrítica de la cultura propia, así como la tolerancia hacia las otras culturas. Y añade:

partiendo de valores particulares propios, ya conocidos, se procede a la observación de los valores particulares ajenos, y se contrasta unos con otros. Aprendiendo lo que la experiencia colectiva nos ha enseñado y nos va enseñando, lo que la tradición nos ha dado y lo que la investigación nos va dando.⁷

La diversidad, que hemos tomado como punto de partida, pone de manifiesto el tan debatido y complicado tema de universalismo *versus* particularismo, porque o se privilegian los criterios universales en detrimento de los particulares o se ennoblecen los particulares (llevando a un relativismo y etnocentrismo). Con estas posiciones extremas se cancelan las diferencias y se imposibilita la proposición de criterio alguno.

La riqueza que nos aporta la hermenéutica analógica en este rubro es fundamental. En este tenor, algo similar señala Pérez Tapias: si de hecho hacemos juicios sobre las culturas, evaluándolas y en muchos casos criticándolas, siendo una pauta sociocultural muy extendida el enjuiciarlas etnocéntricamente de manera

⁶ Manuel Cruz. *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 122.

⁷ Mauricio Beuchot, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos” en *Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo 2001*, CONACULTA-INAH, Campeche, 2004, p. 171-172.

negativa, el doble fondo, ya no retórico sino más bien antiretórico, de la cuestión que nos planteamos es si, *cómo, desde qué presupuestos y bajo qué condiciones podemos juzgar las culturas.*⁸

Esta cuestión nos lleva a cuestionar: ¿a partir de qué criterios, de los suyos, los míos o algunos otros por encima de ambos? La pregunta se orienta hacia las condiciones de legitimidad de esa actividad de juicio que se realiza a partir de la razón, como razón situada⁹ que, al estar culturalmente condicionada complica enjuiciar la propia cultura con las condiciones de validez requeridas. Además se dificulta hacer juicios igualmente válidos sobre culturas diferentes y ajenas. Es difícil alcanzar la pretendida neutralidad al formular juicios de valor sobre pautas culturales debido al condicionamiento que genera el conjunto de significados de la cultura en las que se vive y se está imbuido. Si apelamos a ese juicio del que hablábamos renglones arriba, podemos pensar en una tensionalidad articulada entre ciertos criterios con las particularidades. La absolutización de las pautas propias lleva al etnocentrismo, que puede aceptarse sólo como elemento puente. Me explico: en todo caso el etnocentrismo tiene una influencia histórico-cultural positiva si genera la autocritica del propio etnocentrismo, en tanto nos damos cuenta que los otros nos miden con sus propios criterios. Lo mismo sucede con nosotros respecto a los demás; los medimos desde nuestro propio marco. El problema es la dificultad para poder escabullirnos de la cultura de la que procedemos y ubicarnos en la “zona de nadie” donde podamos situarnos para generar juicios de valor con un carácter neutral¹⁰. Beuchot afirma que es posible “saltar las trancas de los propios paradigmas, de su propia tradición, de su propia cultura, de su propio marco conceptual, de su propio lenguaje, de su propio mundo.”¹¹. Esto significa que podemos ir más allá de nosotros,

⁸ Pérez Tapias. *Op. cit.*, p. 334 (las cursivas son del autor).

⁹ *Ídem.*

¹⁰ Es lo que señala Gadamer cuando habla de los prejuicios que no podemos quitarnos o estar al margen de ellos de manera neutral, ellos están querámoslo o no, y están presentes en el marco de la tradición en la que vivimos.

¹¹ Mauricio Beuchot. “Tradición e Innovación” en Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, FFyL. / Editorial Itaca, 2005, p. 69.

y conseguimos ponernos “en el lugar de los otros” para comprenderlos. Podemos ir más allá de nuestra tradición porque interpretamos desde un espacio y un momento diferente, de modo de que estamos haciendo a la vez innovación.

Al tomar esto en cuenta, emergen las preguntas obligadas como por ejemplo: ¿hasta dónde es posible hacer juicios legítimos desde unas culturas en torno a otras? Nosotros creemos que una posibilidad para lograrlo es, en primer lugar, tener la apertura necesaria para “ponerse en el lugar de los otros”, estrategia que articulada con la hermenéutica analógica posibilita la comprensión mutua, y desde ahí, el diálogo.

Mauricio Beuchot señala en este punto:

Las culturas son inconmensurables, los códigos axiológicos y éticos son inconmensurables, casi hasta los individuos entre sí llegan a serlo. Cada quien lo suyo, y nada se le puede decir o criticar. Pero precisamente el origen de la analogía, en los pitagóricos [...] fue para hacer mínimamente conmensurable lo que se mostraba como inconmensurable, lo irracional. La analogía es el método adecuado para reducir la inconmensurabilidad, para reducir la irracionalidad.¹²

La expresión más clara y polarizada de lo que es la diferencia la encontramos en el etnocentrismo. En él se rechaza toda pretensión universalista, lo cual orienta el péndulo al lado extremo del relativismo, al no poder articular los criterios valorales de las culturas y mostrar su inconmensurabilidad por las deudas de la historia y tradición de cada cultura.

Esto conlleva la consecuente relatividad de los juicios que no trascienden las propias fronteras y que genera una cerrazón cultural. Para encontrar formas claras de salir de algunos etnocentrismos que se han patentizado en los últimos tiempos, se ha propuesto el reconocimiento del concepto de la diferencia, resaltado a través del pluralismo cultural. Este pluralismo adquirió en la teoría social —desde hace una veintena de años— una importancia y resonancia grande precisamente por insistir en la diferencia. Así lo señala

¹² Mauricio Beuchot. “Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica”, en Martha Patricia Irigoyen Troconis (comp.), *op. cit.*, pp. 139-140.

la hermenéutica analógica en boca de su creador: “se ha dado cabida al pluralismo, a un pluralismo dialogante, pues la analogía hay que establecerla mediante el diálogo, en el diálogo de los que están en el camino de su búsqueda”¹³. El problema es que el antagonismo entre universalismo y relativismo lleva de por medio el etnocentrismo como caballo de batalla. Por ello la filosofía de la cultura “cuyo nacimiento todavía relativamente reciente acusa un etnocentrismo contraído como enfermedad congénita (que) sin embargo, pronto trató de verse contrarrestado por la crítica ejercida desde este campo de la reflexión filosófica.”¹⁴. La superación de esta polarización y sus correspondientes males se puede lograr mediante el pluralismo, porque como afirma el mismo Beuchot:

El modelo de pluralismo cultural analógico que propongo lo he llamado *analógico*, porque analogía significa proporcionalidad, y deseo que salvaguarde las posiciones convenientes y justas de diferencia e igualdad. De comunitarismo e individualismo, de asimilación y resistencia, de modo que logre también el equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realice el equilibrio entre el particularismo y el universalismo”¹⁵.

En nuestra propuesta estamos hablando de la necesidad de un recurso intercultural de carácter crítico, que aprecie en las culturas y en el reconocimiento de cada una de ellas, una visión compartida del mundo que tenga significado para todos y cada uno de nosotros. Esta apuesta intenta el logro de una estrategia común de vida para todos, y son las culturas las que muestran el camino para alcanzar soluciones posibles y universalizables a través del recurso de la pluralidad y el reconocimiento. En este sentido el pluralismo analógico —que expresa la diferencia no en un sentido radical, sino analógico— muestra, a partir de la concientización y del reconocimiento de la riqueza insita de las diversas culturas, que el recorrido histórico de esa diferenciación ha

¹³ Mauricio Beuchot, *Perfiles Esenciales de la Hermenéutica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1997. p. 95.

¹⁴ Manuel Cruz. *op. cit.*, p. 336.

¹⁵ Mauricio Beuchot, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos” en *op. cit.*, p.163.

sido tanto positivo como negativo. Positivo en tanto ha hecho patente la diversidad; negativo en cuanto ha habido dominio por parte de algunas culturas, lo que muestra que, a partir de la diferenciación entre las culturas se suma el hecho aún más problemático de la asimetría entre ellas. A pesar de tales diferencias y desniveles es necesario soslayar un etnocentrismo que invalide y dificulte el diálogo intercultural. Una manera de paliar ese etnocentrismo es a través del respeto y el reconocimiento como imperativo ético entre las culturas, y en su caso entre los miembros *ad intra* de ellas.

El problema emana cuando el etnocentrismo en su impulso centrífugo intenta universalizarse a manera de proponer la estandarización de sus pautas culturales. Esto es una muestra del intento de hegemonizar el mundo cultural. Ese “huracán de la globalización” del que habla Franz Hinkelammert y que hoy percibimos con una fuerza avasalladora “asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico.”¹⁶ No se ha considerado que en esa *Aeronave Espacial Tierra*¹⁷ —que en todo caso podría apreciarse como cosmopolita por la diversidad— las situaciones no son ni con mucho iguales, al grado de sostener que ahí la “mesa no ha sido puesta para todos”, lo que expresa el dominio en el ámbito cultural con la consecuente exclusión. Eso muestra la necesidad de un proceder conceptual y ético de imaginarse en el “sitio del otro”, donde en principio nada humano quedaría fuera, en tanto que todos los humanos estarían en la nave y sobrevivirían o perecerían en ella. Es decir, su destino sería compartido en común.

III La articulación de los dos recursos para el encuentro de un espacio común

“Tal vez ese mestizo híbrido sea el que, como Hermes, nos dé la clave de la interpretación en lo intercultural, que

¹⁶ Raúl Fonet-Betancourt. “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural” ponencia presentada en la Universidad Intercontinental dentro del marco del Coloquio de Filosofía “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural. Encuentro con Karl-Otto Apel. Septiembre de 1997.

¹⁷ Este concepto es una metáfora de Boulding tomada por Javier Muguerza en “El puesto del hombre en la cosmópolis” en Ma. Julia Bertomeu, *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 141.

también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo analógico.”

Mauricio Beuchot

La necesidad de la articulación entre la hermenéutica del “ponerse en lugar del otro” y la analógica se postula para el entendimiento entre personas y culturas, se plasma en el campo de la ética, en el ámbito del actuar humano. Tal proceder hermenéutico no puede separarse del campo de la conducta de los hombres en el mundo de la vida, recae necesariamente en las cuestiones y procesos éticos. De ahí que la *phrónesis* se manifieste como mecanismo articulante, al expresar tal exigencia de carácter práctico en la que la contextualidad interpela en el devenir cultural. Y tal noción es la aplicación práctica en el ámbito ético de la analogía.

La diferencia supone el diálogo plural de las culturas varias para así alcanzar el diálogo conformado por el habla y por la capacidad de los seres humanos para humanizar el mundo por medio de la comunicación y el discurso de carácter intersubjetivo. Tal diálogo permite la comunicación y, si bien “el mundo común es el lugar de reunión de todos... [sin embargo] todos ven y oyen desde una posición diferente”¹⁸ y se requiere entender que las alternativas de los demás son igualmente válidas que las propias. Aceptar la diferencia significa tener derecho a la peculiaridad, a la diferencia, es la facultad de ser uno mismo, así como de convertirse en otro, lo cual supone el principio de igualdad, pero apela también al de diferencia. En la articulación tensional de ambas realidades se aprecia el equilibrio necesario entre ellas. Es preciso que los sujetos y las culturas interactúen y se interpreten recíprocamente a pesar de tener diferentes concepciones del mundo. Dicha interpretabilidad es fundamental y para llevarla a cabo se requieren mínimos comunes, referentes mínimos, a pesar de que puede haber diferentes normas, valores y diversas creencias en cada cultura. Es la posibilidad de apreciar identidades diferentes a las

¹⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 66.

propias que significa cancelar el universalismo absolutista y unívoco en la apreciación de las personas, pero también por el otro extremo el relativismo equivocista o etnocentrismo en el terreno cultural, como lo señala la hermenéutica analógica.

La influencia histórico-cultural de éste último como autoafirmación en el ámbito cultural es positiva si genera la autocrítica del propio etnocentrismo, en tanto nos damos cuenta que los otros nos miden con sus propios criterios. Esto resulta de percatarse que sucede lo mismo con nosotros respecto a los demás, los medimos a partir de nuestro propio baremo. Medimos con nuestros criterios, es cierto, y de eso no podemos escabullirnos; sin embargo, tenemos claro que esos criterios no son los únicos ni son absolutos precisamente porque somos diferentes. Claro, no tan diferentes como para no poder entender esos criterios o no entender a las demás personas. Hay algo de similitud y analogía, de ahí que “podamos ponernos en el lugar del otro”. Si no fuera así ¿cómo pretender entender lo otro, que es otro, pero es otro igual que yo?

Pertenece a un contexto y no podemos zafarnos de él, por ello —se cuestionan algunos— ¿hasta dónde es posible hacer juicios legítimos desde unas culturas en torno a otras? Nosotros creemos que la hermenéutica posibilita ese hacer juicios “poniéndose en lugar de los otros” e intentando comprenderlas analógicamente desde ahí. Por ello es que hablamos de la necesidad de un recurso intercultural de carácter crítico —que aprecie en las culturas y en el reconocimiento de cada una de ellas— de una visión compartida del mundo que nos diga algo a todos y cada uno de nosotros. Esa vertiente intenta el logro de una estrategia común de vida para todos, y son las culturas las que muestran el camino para alcanzar soluciones posibles y universalizables a través del recurso de la pluralidad y el reconocimiento. Desde ahí, se parte del concepto de la diferencia —mostrándose a través del pluralismo cultural.

Una manera de paliar el etnocentrismo es a través del respeto y el reconocimiento como imperativos ético entre las culturas, y en su caso entre los miembros *ad intra* de las culturas. Es el imperativo de la pluralidad, el que apela a aceptar a todos aquellos que comparten el mundo, ya sea en su sentido amplio o en un sentido más

restringido. De ahí la necesidad de un proceder ético de imaginarse en el sitio del otro donde, en principio, nada humano quedaría fuera, como dice el viejo adagio de Terencio “nada humano nos es ajeno.”

La primera parte de nuestra apuesta hermenéutica hunde sus raíces en la tradición kantiana a partir de una de las tres máximas del *sensus communis* que pretenden las personas críticas apelando a la idea de un sentido que es común a todos... es el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y *poniéndose en el lugar de cualquier otro*, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio...¹⁹

Pensar por sí mismo es una máxima que puede sostenerse como transcultural en tanto que como acción de reflexión y de pensamiento se adscribe a todas las personas y, en este contexto, a todas las culturas. Este criterio se expresa como la regla de la autonomía. Pensar de acuerdo con uno mismo o pensar sin prejuicios afirma la regla de la reflexividad e incluye el valor de la responsabilidad personal, y sostiene el ponerse o imaginarse en el lugar del otro o pensar extensivo. Con esta apuesta se sustenta la reciprocidad y se incluye la característica del respeto mutuo.

Pedirle a alguien que adopte nuestro lugar para poder lograr un entendimiento y la consecuente comunicación, manifiesta las diferencias que hay entre el que adopta nuestro lugar y nosotros mismos. Es cierto que a pesar de las diferencias hay a la vez también ciertas simetrías para lograr ese entendimiento. Cuando se enfrentan dos culturas diferentes una de ellas pretende que sus deseos y creencias sean los válidos. Esto muestra la disimetría entre ambas. Sin embargo, hay un trasfondo que todas esas culturas tienen –en lo que concierne a la atribución de autonomía (a los otros y a

¹⁹ Emmanuel Kant. *Crítica del Juicio*, Ed. Porrúa, México, 1973, &40, p. 271.

nosotros). En ese sentido estamos en una posición de simetría²⁰, en la capacidad de cada quien o cada cultura de autodeterminarse y pensar por sí mismos. Por ello, el enfrentamiento entre las manifiestas diferencias peculiares de cada cultura, pueden articularse gracias a ese sustrato común que las relaciona.

“Ponerse en el lugar del otro” significa respetar su diferencia y aceptar su autonomía, lo cual, no significa “ceder ante ese otro, a dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo) entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene”²¹.

La posibilidad de entendimiento entre culturas disímiles parte de esta dificultad expresada en la disimetría que pensamos es superable a partir de la posibilidad interpretativa desde de la posición de pensar en el lugar de cada otro. Es en ese “lugar del otro” donde se mide cualquier posibilidad universalizadora, y ha de replantearse desde el diálogo y el razonamiento compartido. De ahí que las razones esgrimidas por alguien puedan aceptarse como válidas para otros. En esta “máxima del juicio” (ponerse críticamente en lugar del otro) es fundamental la consideración del juicio reflexivo que pretende superar la disimetría de los ámbitos diversos de creencias. Es a través de esa reflexividad donde se trata de subsanar tales disimilitudes para rebasar los obstáculos en el discurso, y así alcanzar la comprensión mutua, el diálogo y quizá un acuerdo. El horizonte de los otros es al que pretendemos desplazarnos para el logro de la comprensión, tal horizonte es algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros. Gadamer señala que “si uno se desplaza, por ejemplo a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación”²². Ese desplazarse no es —continúa diciendo— ni empatía ni sumisión bajo los patrones del otro, es un ascenso “hacia una generalidad superior” que rebasa las particularidades propias y del otro. Es ese concepto de horizonte

²⁰ Cfr. Carlos Thiebaut. “Ponerse en el lugar de(l) otro. (Sobre la atribución de autonomía)” en María Julia Bertomeu, Rodolfo Gaeta, Graciela Vidiella (comps). *Universalismo y multiculturalismo*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2000.

²¹ Manuel Cruz, *op .cit.*, pp. 109-110.

²² Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 375.

en tanto expresa la panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende²³. Esto significa mirarme con el otro sin apartar la mirada de mí mismo. Por ello “*comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos «horizontes para sí mismos»*”²⁴ y es la sugerida fusión hori-zóntica la que lleva a cabo la comprensión. En sintonía con esta apuesta, la hermenéutica analógica busca ese elemento común al articular a los diferentes que van de lo particular, buscando lo universal o universalizable, y es lo que Beuchot señala como lo *icónico*,²⁵ es decir, un icono que como particular funge como ejemplo de lo universal, es un ejemplo particular, y es por lo que se caracteriza lo humano.

La capacidad de juicio —de la que hablábamos en el apartado anterior— posibilita una comprensión hermenéutica que a pesar de estar cada cual en posiciones diversas, propone un diálogo para el encuentro de algo común, permeado en un horizonte que respalda ese diálogo argumentativo. Y como recién señalamos, tal comprensión hermenéutica está ubicada en los conceptos de autonomía y dignidad fungiendo éstos como telón de fondo. “Para la ética, por lo menos, basada en la capacidad de juicio del sujeto, la adopción de la perspectiva ajena implica también, y en último término, una función del entendimiento, lo que está ya más al alcance del aprendizaje cultural.”²⁶ Así, el aprendizaje de la capacidad de asumir la perspectiva de otra persona “abre la posibilidad de un diálogo moral indispensable para resolver los dilemas o conflictos que la ética cotidianamente debe afrontar.”²⁷ Por eso, como señala Manuel Cruz pensar en “*no nos entienden* o el *estáis equivocados* no resuelve la comprensión. Lo que interesa es la construcción de un lugar universal en el que, más allá de las diferencias, podamos intentar entendernos todos.”²⁸ Es ese aspecto común al que se apela en la analogía.

²³ *Ibíd.*, p. 375 (las cursivas son del autor)

²⁴ *Ibíd.*, pp. 376-377 (las cursivas y corchetes son del autor)

²⁵ Mauricio Beuchot, “Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica”, en Martha Patricia Irigoyen Troconis (comp.), *op. cit.*, p. 136ss. ; Mauricio Beuchot. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 48.

²⁶ Norbert Bilbeny, *El idiota moral*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 133.

²⁷ *Ibíd.*, p.134

²⁸ Manuel Cruz, *op. cit.*, p. 112. (las cursivas son del autor)

El ejercicio del pensamiento necesita “la capacidad de ponerse en el lugar del otro” y a la vez mirar en el interior de uno mismo. El que no puede adoptar la perspectiva del otro es asimismo incapaz de mirarse a sí mismo²⁹. Entonces, dialogar es compartir creencias que son “existenciales, ligadas a la propia identidad y a la propia existencia, y tienen un fuerte carácter tácito.”³⁰. Ahora bien, obviamente no se puede participar en el diálogo que emana del “ponerse en el lugar del otro” con todas las creencias, sino sólo con aquellas que son importantes o relevantes en ese caso, y las que están en juego. Ellas son las que intervienen en su interpretación.

Podemos estar de acuerdo en que algo es relevante desde la perspectiva de los demás, sin embargo, podemos discrepar en la interpretación que se haga de eso. Así, a partir del recurso de “ponerse en el lugar del otro” se interroga sobre cómo juzgaríamos una acción. Sería necesario incorporar nuestro juicio sobre las razones que consideramos pertinentes para evaluar y juzgar esas acciones de acuerdo a normas que puedan aplicarse a circunstancias particulares, en la medida en que esas normas estén justificadas para nosotros mismos. Las razones de cada quien son diversas, por eso “ponerse en el lugar del otro” permite entender la justificación de las razones del otro y así lograr la simetría que se genera por el respeto y por la aceptación de autodeterminación de los otros. Ahora bien no hay jerarquía sin igualdad y estamos hablando de una igualdad en la dignidad.

El problema que surge aquí es que, si bien podemos poner las creencias y las intenciones entre paréntesis, sin embargo no podemos poner entre paréntesis nuestro propio horizonte normativo. Esto cuestiona la posibilidad de poder afirmar si —a partir y desde nuestro lugar y con nuestras normas— las apelaciones de los otros a normas pertinentes pueden verse como *las* apelaciones a las normas que a nosotros nos parecen pertinentes. Cuando se lleva a cabo la solicitud de “ponerse en el lugar del otro” ya se han dado por sentadas muchas verdades, y si no compartimos ese horizonte implícito ni siquiera propondríamos tal petición. Sabemos que ahí hay un problema, pero gracias a que compartimos ese cimiento es como podemos solucionarlo

²⁹ Cfr. Norbert Bilbeny, *El idiota moral*, p. 135

³⁰ Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Ed. Visor, Madrid, 1999, p. 65.

al verificar tales verdades, al falsearlas o al compulsarlas. Es necesario que las razones que damos para defender acciones o principios que justifican nuestros actos sean vistas desde la perspectiva de los otros participantes en la relación. Cada quien o cada grupo cultural —según sea el caso— dará razones para justificar las normas y principios. Tales razones deben emanar de ese grupo específico, de la capacidad de juicio de sus miembros y de la capacidad de pensar por sí, así como de su autonomía, que, aunque esta última no es verificable, sin embargo se presume³¹. Por ello

la pretensión de autonomía es algo que le suponemos a otros y que postulamos para nosotros mismos... La lógica de la autonomía... parece implicar ante todo una relación hipotética con cualesquiera predicados morales que sostenga que constituyen mi estilo ético de vida... la lógica de la autonomía parece introducir en la perspectiva de primera persona el rasgo distintivo de *reflexividad hipotética* que encontramos en la atribución de autonomía en las perspectivas de segunda y tercera persona.³²

IV La hermenéutica “del ponerse en el lugar del otro” como supuesto en la hermenéutica analógica y su punto de partida: la diversidad

“La ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro, incluso en función del otro, del prójimo”

Mauricio Beuchot

Creo que podemos afirmar que la hermenéutica analógica supone a la hermenéutica del “ponerse en el lugar de los otros”, porque uno de sus presupuestos es precisamente la distinción para la comprensión de los diferentes para el logro de su interrelación. Se distingue para más adelante unir.

Cuando se pide a alguien que adopte “el lugar de otro” para poder lograr un entendimiento y la consecuente comunicación,

³¹ Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 92ss

³² *Ibíd.*, p. 93-95

este mismo acto expresa la diferencia, divergencia que hay entre el que adopta el lugar y los otros. Esto expresa simplemente la diferencia plural de los miembros de las sociedades, y no siempre se puede generar fácil y sencillamente, ya que en gran cantidad de ocasiones al enfrentarse dos culturas desiguales, una de ellas pretende que sus deseos y creencias sean los válidos, y por consiguiente intentará que prevalezcan porque absolutiza su existencia dándole preeminencia. Por ello, la necesidad de la mencionada comunicación basada en el diálogo no puede soslayarse, sino que el ánimo dialogal ha de encontrar un trasfondo mínimo común que todas las culturas comparten. Desde la perspectiva beuchotiana es posible resolver esta cuestión mediante la analogía de atribución, en donde se presenta la igualdad entre esas culturas, como telón de fondo. Por el ámbito de la apuesta kantiana del “ponerse en el lugar de los otros” podemos afirmar ese común en la autonomía, como el trasfondo de ser personas.

“Ponerse en el lugar del otro” alude en primerísimo lugar a la existencia de la diferencia; lo otro es diferente a mí y por eso me pongo en su lugar. Tal ponerse en su lugar, alude al reconocimiento de esa diferencia, que no significa “ceder ante ese otro, o dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo) entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene³³. Aquí entra el problema de igualdad y diferencia. Es en ese “lugar del otro” donde se mide cualquier posibilidad universalizadora, y ha de replantearse desde el diálogo y el razonamiento compartido. Ahí las razones esgrimidas por alguien pueden aceptarse como válidas para otros. Es a través de esa reflexividad, del juicio y la *phrónesis* donde se trata de subsanar tales disimilitudes para rebasar los obstáculos en el discurso, y así alcanzar la comprensión mutua, el diálogo y quizá un acuerdo.

Por ello, la propuesta del diálogo intercultural —impulsada en este capítulo— es viable gracias a la conciliación de los acercamientos sugeridos: el kantiano y el beuchotiano. Así entonces, cada una de las habilidades que respectivamente (aunque no exclusivamente) corresponden a los procesos citados, posibilitan una comprensión hermenéutica. Tal comprensión propone un diálogo para el encuentro de algo común. Dialogar es compartir creencias que son

³³ Manuel Cruz, *op. cit.*, pp. 109-110.

“existenciales, ligadas a la propia identidad y a la propia existencia y tienen un fuerte carácter tácito.”³⁴ Ahora bien, se participa en el diálogo que emana del “ponerse en el lugar del otro” sólo con aquellas creencias que son importantes o relevantes en ese caso y las que están en juego, al ser las que intervienen en su interpretación.

Podemos estar de acuerdo en que algo es relevante desde la perspectiva de los demás, sin embargo, podemos discrepar en la interpretación que se haga de eso. Así, a partir de “ponerse en el lugar del otro” se interroga sobre cómo juzgaríamos una acción. Sería necesario incorporar nuestro juicio sobre las razones que consideramos pertinentes para evaluar y juzgar esas acciones de acuerdo a normas que puedan aplicarse a circunstancias particulares, en la medida en que esas normas estén justificadas para nosotros mismos. Las razones de cada quien son diversas, por eso “ponerse en el lugar del otro” permite entender la justificación de las razones del otro y así lograr la simetría que se genera por el respeto y por la aceptación de autodeterminación de los otros.

“Ponerse en el lugar del otro” con esa mentalidad agrandada o “amplio modo de pensar” supone la aptitud de abrirse para generar la comunicabilidad, y sería la comprensión en el sentido aristotélico, lo que es la *synesis*, que “designa una modificación de la racionalidad práctica, el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro. Se trata de algo más que de una simple comprensión de un enunciado. Implica una especie de elemento común dador de sentido a «la reunión en consejo», al dar y recibir un consejo. (...) Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de la filosofía práctica. Son las implicaciones morales las que van ligadas a este contrapunto de la racionalidad práctica (*phronesis*)³⁵. Quiere decir entonces, como antes lo anunciábamos, que la situación ética no está separada de la persona, quien tiene que hacer una elección que lleva a la acción. El conocimiento implícito en una decisión ética no puede ser de carácter meramente teórico, como tampoco un conocimiento contemplativo de la regla moral, sino que ha de plasmarse en el mundo de la acción y de la *praxis* vital.

³⁴ Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, p. 65.

³⁵ Cfr., Gadamer, *op. cit.*, p. 306,

Esta aptitud de abrirse para propiciar la comunicabilidad, significa disposición y apertura para comprender, o como diría Aristóteles —a quien sigue Beuchot— por medio de la *synesis*, dar y recibir el consejo para comprender. Es reflexionar sobre el propio juicio desde un *punto de vista más amplio o universal*, que no puede determinarse más que poniéndose en el “punto de vista de los demás”³⁶. En este sentido, la comprensión designa una racionalidad práctica y el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de los otros.”³⁷. Es algo más que una simple comprensión de un enunciado en tanto implica un cierto elemento común que da “sentido a la «reunión en consejo», al dar y recibir un consejo. Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de filosofía práctica”³⁸, conectadas con la racionalidad práctica o *phrónesis*. Es en este sentido en el que entendemos por analogía al modo en que referimos realidades diversas con un sentido de igualdad (ese *êthos* que constituye el *arje*, ahí la *areté* alcanza su especificidad, tarea del poseedor de la *phrónesis*). De este modo, la analogía de atribución nos da elementos para sostener que diferentes personas hacen referencia a una misma instancia, categoría o dignidad³⁹. Sin embargo, cuando sostenemos que tales personas entre sí son personas distintas que funcionan de modo diferente, asumimos que esas diferencias se dan de manera proporcionalmente igual en un sentido horizontal. Esta analogía de proporcionalidad trata —según

³⁶ Kant, *op. cit.*, &40, p. 271.

³⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, p. 305 y p. 373. Gadamer señala que el intento al hacer esto es conocer al otro, no establecer un diálogo. Tampoco se busca el consenso sino que los contenidos objetivos de la conversación son sólo un medio para conocer el horizonte del otro, sin que eso implique que uno llegue a entenderse con él. “El que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso”. “En la medida en que atiende no sólo a lo que el otro intenta decirle sino también a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible.” p. 374. El mismo Gadamer señala que ponerse en el lugar del otro es una forma de sortear los prejuicios.

³⁸ *Ibíd.*, p. 306

³⁹ *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, pp. 38-46.

Beuchot— de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, con una cierta democracia de sentidos⁴⁰.

En los dos tipos de analogía se enfatiza la igualdad y esto significa que lo que se afirma de los distintos es siempre por algo idéntico en ellos, es decir, en esa diversidad es donde cada uno de lo diferentes refiere a una instancia en la que ambos se identifican. En el caso de la analogía de proporción se insiste en la diversidad. Tales realidades son diversas aunque son proporcionalmente iguales, afirmación que, aplicada a las culturas nos da la interpretación de la hermenéutica analógica.

Precisamente gracias a este marco referencial en que se privilegia la diferencia se permite el intento de “ponerse en el lugar del otro” en tanto las capacidades y funciones de las personas son proporcionalmente iguales. Hay una apertura a los otros diferentes, que, gracias a la proporcionalidad analógica tienen algún elemento igual o común para propiciar la comprensión. En este sentido y a partir de la hermenéutica analógica, se privilegia de manera importante la otredad, la alteridad, manteniendo la igualdad entre las personas. Por eso es importante esta analogía de proporcionalidad en tanto se logra similitud e igualdad de sentidos, privilegiando las diferencias y buscando una igualdad proporcional de los diferentes (son distintos pero proporcionalmente iguales). De ahí que, por más diferentes que pudieran ser las personas —o las culturas, en su caso— si se les interpreta y predica a partir de la analogía de proporcionalidad se asume la igualdad: diferentes, pero proporcionalmente iguales. El problema sería, en cambio, si se les interpreta a partir de una predicación de atribución en tanto está asume como criterio la univocidad o una apuesta modélica única, y todo lo que se salga de ese modelo queda excluido porque se parte de una jerarquía. Si se afirma a los otros a partir de la disimetría o afirmando la jerarquía vertical, se pierde la analogía y entonces las diferencias no son más proporcionalmente las mismas sino específicamente diversas. Ahí se pierde la analogía

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 41.

de proporción y la “democracia” de sentidos⁴¹; y, consecuentemente, se cancela una hermenéutica integradora aposentándose como una hermenéutica excluyente.

Así entonces, y gracias a la hermenéutica analógica podemos entender que diferencia no significa desigualdad; las culturas son iguales pero de manera diferente. Lo pernicioso en las relaciones interculturales es apostar por los extremos que constituyen por un lado la uniformidad, y por el otro, la desigualdad, teniendo que hablar más bien de igualdad y diferencia⁴².

Con todo esto, podemos decir que la hermenéutica analógica se aplica a las relaciones entre las personas y/o las culturas para su mejor comprensión. Las personas somos entre sí análogas, lo que significa que no somos equívocos entre nosotros, en tanto una afirmación así conllevaría la afirmación de la desigualdad y consecuentemente la injusticia. En su extremo opuesto, no somos tampoco unívocos o idénticos, en tanto se estaría anulando por completo la diferencia, y hay diferencias que deben mantenerse. Somos iguales en ciertas cosas y diferentes en otras.

Con lo dicho podemos afirmar que el postulado de la pluralidad cultural analógica defendida por Mauricio Beuchot se inscribe en un proyecto alternativo, en aras de promover y lograr el diálogo intercultural de comunicación e intercambio entre las culturas, como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. Tal diálogo se inclinará a la búsqueda de una convivencia pacífica entre aquellos con creencias y modos de vida diversos.

⁴¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 39-40.

⁴² Mauricio Beuchot señala que con igualdad se refiere al ámbito de la justicia, a la equidad (ante la ley, ante las oportunidades) y se contraponen a la desigualdad en tanto ocasiona las injusticias. Por su parte la identidad se opone a la diferencia en tanto se refiere a la homogeneidad “en cuanto a los paradigmas de vida, la anulación de la diferencia y la incompreensión de la alteridad o rechazo de la otredad” en “Hermenéutica analógica y género” en Dora Elvira García y Ma. Luisa Guerrero, *Hermenéutica analógica y género*. Ed. Torres Asociados, México, 2005 p. 28ss. Así, señala que la igualdad se refiere a la justicia, mientras que la identidad a la cultura y los modos de vida. “Cuando se critica la identidad se hace con respecto a la identificación entendida como homogeneización. Esto es lo que hay que evitar, el que a todos se nos haga plegarnos a la mismidad, y perder o aminorar demasiado nuestra diferencia”.

V La comunicación base para el entendimiento mutuo en el mundo de la acción y en el espacio de lo público y lo político
“La actitud hermenéutica incluye el diálogo”

Mauricio Beuchot

Hasta aquí hemos tratado de mostrar la importancia de la hermenéutica analógica que en relación con la hermenéutica del “ponerse en el lugar del otro” muestran su clara intención teórico-práctica. Esto funge entonces como punto de partida que requiere para su efectividad práctica del apoyo de un andamiaje político. Por ello este apartado es una extensión de lo dicho, en la búsqueda de una forma fáctica y política de llevar a cabo la apuesta de “ponerse en el lugar del otro” en el mundo de la *praxis* humana, en donde ponemos a prueba nuestras convicciones teóricas.

La justificación de nuestras razones parte de nosotros mismos y no podemos ocupar el lugar del otro. Esto quiere decir que, si bien podemos poner entre paréntesis nuestras creencias e intenciones para que así pueda llevarse a cabo la comprensión que se pretende, sin embargo, en cuanto a la justificación de las normas y principios no es posible ponernos entre paréntesis, ya que de otro modo el juicio no podría llevarse a cabo. Esos principios podrían dibujarse como “valor de la dignidad humana,” o de la “dignidad del prójimo” o como los valores propios más profundos de la comunidad de pertenencia, los cuales se dirigen al espacio de las razones, no de las creencias⁴³. La aproximación del otro es determinada por los significados y valores centrales de las comunidades que se trata. Cada una de ellas depende de una idea culturalmente específica de pertenencia. Los criterios de valor son diferentes, las propias concepciones están compuestas por muchos hilos, cada uno de ellos hereda una historia y una tradición. Los “modos de vida” no son necesariamente iguales, y eso es un hecho que no podemos soslayar en el intento de entendimiento que en todo caso deberá deducirse u obtenerse mediante métodos hermenéuticos a partir de la interpretación de los significados de las sociedades dadas. La conmensurabilidad se logra por esa apertura entre los significados existentes, y así puede alcanzarse

⁴³ *Cfr.*, Carlos Thiebaut, “Ponerse en el lugar de(l) otro, *op. cit.*, p.47.

el diálogo. Por ello la relevancia de los *constructos* políticos recae en que a través de ellos se pretende poner en juego esas apuestas en el ámbito común y público. La consideración de la igualdad compleja de Michael Walzer entendida como el resultado de una negociación entre sistemas de valores en la competencia, es una condición necesaria para un convenio. En su texto las *Esferas de la justicia* se establecen varias de las precondiciones esenciales para lograr la justicia en una sociedad diferenciada. Es importante entender que, diferencia no significa desigualdad, somos iguales pero de manera diferente. Lo pernicioso en las relaciones interculturales es apostar por los extremos que constituyen por un lado la uniformidad, y por el otro, la desigualdad, teniendo que hablar más bien de igualdad y diferencia. Ya desde Hegel sabemos que el polo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad, por ello como acabamos de decir la pareja de la diferencia es la identidad⁴⁴.

Por un lado se sostiene la igualdad de todos ante la razón y argumentación, y por el otro, se muestra la otra cara de la diferencia de cada uno, ante las creencias y las intenciones, también racional y razonablemente interpretable. Esas son las caras que se articulan mediante los recursos sugeridos aquí del ponerse en el lugar del otro y de la hermenéutica analógica.

Ese “ponerse en el lugar del otro” —como hemos señalado— se acompaña de la “mentalidad agrandada” por la cual pensamos en cualquier otro, en cualquier otro ser humano autónomo a través de un reclamo simétrico para hacer válidas las normas que avalamos por medio de razones y actos. Ahora bien, se requiere concebir al otro como fin en sí mismo y a todos los otros —kantianamente— como si fueran miembros de una república de fines.

Al plantear un proyecto de sociedad justa —en el ámbito político por ejemplo— Rawls presenta ese “ponerse en el lugar del otro” como uno de sus presupuestos. Esto lo lleva a cabo sobre todo a través del “consenso a traslape” definido con claridad en su segunda gran obra, al completar este artificio con el planteamiento del sujeto razonable. Ahí sostiene la categoría de lo razonable al intentar el logro de acuerdos en esa esfera pública. Esa apuesta aspira a la imparcialidad en tanto

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Lógica (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas)* CXV.

que damos nuestras razones y perspectivas donde el lugar del otro se descubre como el lugar que cada uno y todos ocupamos. Los miembros presentan las propuestas de forma tal que los otros las podrán entender como propias. Para ello ponemos entre paréntesis nuestras creencias e idiosincrasias y las hacemos inteligibles para los demás. “Ponerse en el lugar del otro” es considerar sus creencias y si fuera necesario habría que interrumpirlas o suspenderlas temporalmente. Ese paréntesis se pone a las creencias de los otros, *no a los otros ni a nosotros mismos*.

En realidad no se trata de que al “ponernos en el lugar de los otros” intentemos persuadirlos, sino más bien que al ponernos en su lugar logremos comprender sus perspectivas. Por ello lo que estaríamos llevando a cabo sería una argumentación razonable más que racional, de ahí que no se procure una explicación con una tonalidad más racional que implica precisamente el juicio y la deliberación, y mediante el *equilibrio reflexivo* se articula con la analogía beuchotiana⁴⁵.

Ahora bien si, en todo caso se buscara un cierto convencimiento para tal comprensión del otro se lograría por medio del juicio —como señalamos— llevado a cabo en ese mundo compartido. El juicio que se lleva a cabo entre los participantes del espacio público es una actividad social e implica comunicación y discurso de carácter intersubjetivo. Hannah Arendt —filósofa abocada a lo político— sostiene que esta actividad está comprometida con el habla, la libertad y la publicidad y siempre en relación con los otros con quienes se comparte el mundo. La actividad del juicio surge a partir de estar en el mundo que genera el diálogo intersubjetivo y se remite a actores comunes que deliberan en el curso de sus acciones y de su vida. Esa deliberación y *phrónesis* se lleva a cabo siempre en un sentido compartido entre sujetos, por lo cual es consecuentemente dialogal. “Ponernos en el lugar del otro” significa la comunicación del grado de estimación sobre alguna cosa. Por ello necesitamos del lenguaje que es práctico y relacional, de modo que a través de él sea posible comprender al otro a través de la palabra determinada teleológicamente hacia los

⁴⁵ Dora Elvira García G. “Hermenéutica analógica y equilibrio reflexivo. Beuchot y Rawls.” *Hermenéutica analógica y sociedad*. Ed. Torres, México, 2005, pp. 7-20.

demás. Ese ser en dirección al otro es una función social y comunicativa, tal intencionalidad de la palabra privilegia el ámbito público donde se lleva a cabo la plenitud humana, de ahí que afirmemos con Arendt que “el juicio siempre se proyecta sobre otros...”⁴⁶. Esto hace que no nos encerremos en nuestra subjetividad porque para hacer juicios válidos se requieren ciertos elementos que se realizan en la esfera pública. El juicio es importante porque nos permite estar en el mundo, en nuestras acciones cotidianas compartidas con los demás, superando la subjetividad. Ese estar con los demás responde a “la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política”⁴⁷. Nosotros añadiríamos —con Gadamer— la importancia de la “voluntad de escucha” que se orienta a la comprensión del otro y al alcance de acuerdos. Éstos se logran en lo público y están condicionados por la “hermenéutica del ponerse en el lugar del otro”, en el intento de entender razonablemente y, finalmente, apostar por un mismo consenso en el que radicará el poder de quienes están actuando concertadamente a partir de un diálogo comunicativo. Lo contrario a esto genera violencia, que expresa la no concertación, sino el dominio. Por ello, en el ámbito de lo público se apela al diálogo racional y razonable en aras de defender la pluralidad y la libertad. El discurso es el punto de interrelación para lograr la publicidad y la comunicabilidad para el alcance de acuerdos. Por ello ahí donde termina el discurso inicia la violencia⁴⁸. El habla y el lenguaje discursivo son elementos centrales en el espacio público, por medio de ellos las personas “están con otras”⁴⁹ en contigüidad humana, pero no sólo, porque además podemos “ponernos en el lugar de los demás” a través de la elección de la *solidaridad como modo de ser*.

Así, la articulación de las hermenéuticas propuestas muestra una opción ética en la que el conflicto entre culturas entiende y reconoce que —como dice Ortega y Gasset— el otro es el otro diverso de mí y si no salva al otro, no me salvo yo. Esta solidaridad entendida

⁴⁶ Hannah Arendt. *La vida del espíritu*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1984, p. 528.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 225

⁴⁸ Cfr. Hannah Arendt. “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 30

⁴⁹ Cfr. Hannah Arendt. *La condición humana*, p. 204.

como reciprocidad mediada, es reflexiva en tanto promueve el estar juntos solidariamente apreciando a su vez tanto lo semejante como lo diferente.

El postulado de la pluralidad cultural se inscribe en un “proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos.”⁵⁰. Este proyecto es el del diálogo intercultural que, como hemos sostenido aquí se logra mediante la articulación de los dos recursos hermenéuticos resaltados: el analógico y el de ponerse en el lugar del otro.

VI La apuesta por el diálogo intercultural

“La propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante, que en el mundo hay pueblos que hacen mundo en plural y que el futuro de la humanidad, por tanto, también puede ir por el rumbo de la solidaridad entre mundos reales que se respetan, esto es, de una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos.”

Raúl Fonet-Betancourt

Parece que bajo todos estos presupuestos —ponerse en el lugar del otro respetando y reconociendo a los otros como diferentes de mí pero análogamente iguales, y relacionados solidariamente para el logro de un mundo mejor— podemos pensar el diálogo intercultural como plausible y no sólo eso, sino aún más, es necesario para el alcance y la construcción de un mundo mejor y más digno para todos.

El conocimiento de las culturas ajenas contrasta con el juicio acerca de la propia cultura. Con esto se propicia la apertura de un posible diálogo intercultural. La posibilidad de “ponerse en el lugar del otro” no significa asimilarse a él, sino lograr accesos de comunicación para promover un verdadero pluralismo en el que haya acuerdos mínimos comunes. Entre las condiciones del diálogo que hemos

⁵⁰ Raúl Fonet.-Betancourt. *Art. cit.*

dibujado se encuentra la necesaria simetría entre los participantes en la interlocución, el conocimiento adecuado del otro y el reconocimiento recíproco⁵¹. Si no hay esas condiciones se cancela la posibilidad de interlocución al generar una asimilación impuesta que conlleva la homologación. Otra condición para ese diálogo radica en que ha de gravitar “sobre la comprensión de la alteridad que se abre paso sobre la aceptación común una vez erradicados los prejuicios que la bloquean, de *mínimos compartidos* gnoseológicos y éticos.”⁵². Para ello es importante el trabajo hermenéutico y crítico respecto de la realidad cultural.

El problema se agudiza cuando se confunde consenso con homogeneidad social. El primero no tiene sentido sin el reconocimiento del disenso, surge del conflicto; en cambio en la segunda hay negación y estigmatización de la disidencia. No puede pensarse en el acuerdo como un *statu quo* inamovible sino que es una dialéctica del permanente conflicto con su correspondiente acuerdo, pero sin aniquilar la pluralidad. El reconocimiento de los otros

no crean el conflicto, no crean la reacción del racismo y la xenofobia, sino que constituyen la condición previa, necesaria aunque, desde luego, insuficiente, para que haya una política y una realidad social de integración. Dicho de otro modo: para que tenga sentido hablar de integración hay que comenzar por algo previo a los programas de interculturalidad, a las políticas de valoración positiva de la diversidad, a la lucha del prejuicio frente al otro.⁵³

La cancelación de ese reconocimiento dentro del conflicto cultural se genera también a partir de la ignorancia del otro. Cuando se parte de preguntas tales como ¿por qué ha de respetarse al otro que es diferente de nosotros? o ¿qué nos importa a nosotros el otro? En esos cuestionamientos se expresa la aniquilación de cualquier posibilidad de diálogo intercultural. La comprensión de los otros nos revela las dificultades de comprensión de cada quien consigo mismo. La mentalidad indiferente

⁵¹ Pérez Tapias, *art .cit.*, p. 344

⁵² *Ídem* (las cursivas son del autor).

⁵³ Javier de Lucas. “Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural”. Ponencia presentada en el Seminario de Multiculturalismo de la UNAM el día 8 de mayo de 2003. Texto inédito, p.16.

es propiciada por el desconocimiento que tenemos del otro y constituye la ignorancia acomodaticia que se muestra en los comportamientos de hostilidad hacia rivales y desconocidos. Esta forma se recrudece con la indiferencia sobre el otro, lo que aniquila cualquier intento de entendimiento y diálogo.

El diálogo intercultural no puede basarse en la etnocentralización cultural en tanto se sacraliza lo propio por un lado, y se sataniza lo ajeno, por el otro. Esto manifiesta el conflicto entre valores y culturas “al enjuiciar las otras culturas desde la perspectiva de la propia, adoptada por lo general de forma arrogante y excluyente.”⁵⁴. Asimismo, esta situación expresa la dificultad de interrelación y diálogo en tanto prevalecen algunos *idolas* culturales que “impiden un efectivo «reconocimiento» de la alteridad.”⁵⁵. La experiencia dialógica supone el reconocimiento del otro como interlocutor que exige respeto a su dignidad. De ahí que se parta de ese principio de universalidad que nos obliga según imperativos morales de vida digna o de justicia. Este punto de vista ético que se subsume en el diálogo intercultural incluye las respectivas tradiciones culturales, tradiciones de sentido de lo que es la humanidad. A partir de la relación entre culturas es posible alcanzar la interpenetración de las diferencias. Es lo que se ha llamado “mestizaje” a partir del cual es posible un nuevo universalismo moral con un carácter dialógico, planteado desde las diferencias.

La razón dialógica (con un carácter analógico) queda puesta al servicio del diálogo intercultural en lo fronterizo entre comunidades y tradiciones “haciéndolas porosas, resquebrajándolas, mostrando su relatividad y apuntando a su disolución como límites que separan y enfrentan.”⁵⁶. La razón dialógica es una razón fronteriza, diría Beuchot, donde se allegan aquellos prejuicios que es necesario eliminar y donde se ubican los juicios críticos. Por ello, la tarea que hemos de realizar es una tarea hermenéutica que habrá de dar cuenta del ejercicio reflexivo de la razón, y deberá mostrar la *praxis* de la libertad en ese ámbito cultural que la abraza⁵⁷.

⁵⁴ Norbert Bilbeny, *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2002, p. 95.

⁵⁵ Pérez Tapias, *art .cit.*, p. 347.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 352.

⁵⁷ Mauricio Beuchot, *Perfiles de la hermenéutica*, pp. 45-57.

El respeto a la dignidad que la misma humanidad reclama fija referentes morales precisados por la normatividad. Ésta sale al encuentro con los otros, convocándolos a la responsabilidad con libertad, y presuponiendo la justicia pensada a partir de nosotros mismos desde la autocrítica de prácticas excluyentes, de dominación, maltrato o humillación. Es entonces, a partir de este concepto de la justicia, que podemos pensar en algún criterio que permita someter a juicio a las culturas.

VII Algunas notas conclusivas

En suma, lo que hemos intentado en esta exposición es defender la posibilidad de la comunicación y el diálogo intercultural desde las propuestas —que operan de manera articulada y conciliada— de la hermenéutica de “ponerse en lugar del otro” y la analógica, como posibilidades de una relación intercultural. Así podemos señalar que el diálogo intercultural y la comunicación son plausibles y habrá de ser un ideal regulativo que evite que la supremacía de los más fuertes relegue ese diálogo o lo reduzca, en pos de la nivelación de las diferencias. Por ello, tal diálogo intercultural implica y supone un carácter ético como una actitud fundamental que, basándose en el respeto, acoge al otro en tanto se participa de la igualdad y autonomía.

Pensar en la posibilidad de otros mundos posibles genera esperanza en tanto ensaya su aptitud para imaginar ese diálogo entre las culturas con los supuestos de la apertura para la comprensión mutua. Esto pone a prueba la posibilidad de relación entre los diferentes a partir de ciertos mínimos comunes, generados gracias a la tensión analógica entre lo absolutamente igual y lo completamente diferente. De este modo, el diálogo intercultural ha de fructificar en tanto propone al ser humano como un “universal singular” y apuntala la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas, en tensión con la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa, donde se propone una comunicación y unión en la diversidad.

La necesidad de un trasfondo reflexivo-crítico posibilita el diálogo con el otro, en tanto reconozco al otro como otro, aunado a la necesidad de la libertad reflexiva, involucrándose a sí mismo como a los otros; por ello es solidaria. Así se da razón libremente sobre sí y

sobre los otros para comprender los modos de vida y las acciones de los demás. Podemos vislumbrar al menos una intuición racionalmente compatible, y con la ayuda de la hermenéutica analógica saber, que si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de las particularidades culturales que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces, esa articulación cultural es plausible y alcanzable en las relaciones interculturales.

Para ello es importante el trabajo hermenéutico y crítico respecto de la realidad cultural porque los extremos —siempre seductores— entre el univocismo homogeneizante y el relativismo fragmentario nos llevan a un empobrecimiento. Por ello, el necesario encuentro de lo analógico nos permite alcanzar lo común, y así la búsqueda de esos mínimos comunes no resulta tan sencilla; el problema se presenta cuando se confunde consenso con homogeneidad social. El primero no tiene sentido sin el reconocimiento del disenso, surge del conflicto, en cambio en la segunda hay negación y estigmatización de la disidencia. No puede pensarse en el acuerdo como un *statu quo* inamovible sino que es una dialéctica del permanente conflicto con su correspondiente acuerdo, pero sin aniquilar la pluralidad.

La razón dialógico-analógica queda puesta al servicio del diálogo intercultural en lo fronterizo entre culturas y tradiciones de modo tal que las hace porosas, y con ello se desvanece el límite que separa, permitiéndose con ello la posibilidad intersubjetiva de “ponerse en el lugar del otro”, que conjuntamente con la hermenéutica analógica, permiten la comunicación entre las culturas para poder apreciar un mundo mejor.

Capítulo 3

La enseñanza del Derecho en Colombia: un análisis desde la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano

Aristides Obando Cabezas¹

Introducción: Un diagnóstico preliminar

Este capítulo expone la parte inicial de un proyecto de investigación en curso. Se trata de analizar desde la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano —empresa educativa emprendida por los mexicanos Luis Eduardo Primero Rivas y Mauricio Beuchot Puente—, y sus desarrollos, diversas prácticas pedagógicas en el contexto de la enseñanza-aprendizaje del Derecho en la academia universitaria colombiana. Acudimos al modelo propuesto por los autores mexicanos por considerar que además de propiciar la reflexión crítica, también ofrece elementos básicos para avanzar en una propuesta sobre la práctica pedagógica del Derecho, acorde con las exigencias de justicia, equidad y reconocimiento emanados de nuestras sociedades democráticas y complejas.

En Colombia, nuestro país, harto hemos *conocido*, y no sólo eso sino que también *padecido*, una cultura jurídica que ha primado signada por el legalismo y la codificación unívoca respecto a su concepción y enseñanza; por lo que tras la pérdida de la importancia sacramental que el texto legal gozaba en la Constitución de 1886, el Derecho moderno (o lo que ha dado en llamarse “nuevo Derecho” y que merecerá nuestra atención más adelante) ha sido objeto del mayor interés por algunas razones particulares:

1. El poder político del juez, y su papel en la creación del Derecho y el nuevo papel que desempeñan los principios generales, los valores y las normas constitucionales en sus decisiones.

¹ Aristides Obando Cabezas es Profesor de la Universidad del Cauca, en Colombia y está adscrito al Departamento de Filosofía, Área de Ética y Filosofía Política. Es miembro de la Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. El capítulo se escribe con la colaboración de **Leonardo García**, estudiante de Derecho y Profesional en Filosofía, Universidad de Caldas, Colombia.

2. La demanda de justicia material con seguridad jurídica.
3. La orientación inter e intradisciplinaria del Derecho y del adecuado influjo de iusteorías trasnacionales.
4. El fortalecimiento de la jurisdicción constitucional independiente creada en Colombia con la Constitución de 1991, y la acción de tutela como acción autónoma para la protección de los Derechos fundamentales.

Entre otras consecuencias, la modernización del Derecho en nuestro país inaugurado en Colombia con la Constitución de 1991 y, particularmente, por la prolija y garantista jurisprudencia de su máximo tribunal, implica necesariamente una transformación en su concepción global con las subsecuentes innovaciones en la forma de su enseñanza que, sin embargo, ha pasado desapercibida en muchos escenarios universitarios, ya que continúan observándose paisajes académicos en los que tristemente tras el paso de las décadas no se ha evolucionado una dogmática jurídica de corto vuelo intelectual, donde se defienden posiciones homogeneizadoras con pocos intentos efectivos de articular la teoría con la práctica, sin insertar la dogmática en los recursos interdisciplinarios e investigativos, parte medular de la enseñanza y la concepción jurídica actuales, que puede concebirse mejor desde una hermenéutica analógica y enseñarse adecuadamente desde la pedagogía de lo cotidiano.

Al mantener el equívoco metodológico de instituir la memoria como fundamento de la enseñanza, se sustenta una visión ritualista-medieval respecto a la enseñanza del Derecho y se esconde una visión sacramental que fomenta un sistema pedagógico anclado en una realidad jurídica caduca donde un aprendizaje tradicional del Derecho se presenta como la actividad inercial de ceñirse a una serie de leyes en donde lo único aparentemente relevante es conocer sus contenidos sin utilizar otras herramientas conceptuales que inviten al estudiante a cuestionarse sobre la realidad social implícita en ellos, limitando la enseñanza a la transmisión de información y al enfoque que afronta los problemas sólo desde el procedimiento lógico-deductivo, lo cual no hace más que sustentar la hegemonía rediviva del dogmatismo formalista univocista del siglo XVIII propio de la Constitución colombiana de 1886.

El culto a la memoria como fuente primaria y absoluta de la enseñanza de lo jurídico, eterniza el enfoque profesionalizante del que resultan las principales deficiencias de una formación que sustenta la enseñanza en la *in-di*-gestión de códigos y demás leyes, razón por la cual suele calificarse despectivamente como decimonónica, acrítica y unidimensional porque al estar desconectada de las herramientas que le proporcionan otros discursos alternos, permanece descontextuada de la compleja realidad social e independiente de los verdaderos debates jurídicos, de la interacción Derecho-realidad y su integración con la reflexión interdisciplinaria entre la literatura legislativa y jurídica, con la práctica profesional nutrida en una correcta hermenéutica. Como se preguntara Walter Benjamin: “¿Para qué valen los bienes de la educación, si no los une a ellos la experiencia? Y a dónde conduce simularla o solaparla, es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza”².

La mayoría de clases escolares donde se enseña el Derecho (o más precisamente, la “legislación”) se limitan a repetir laboriosamente lo que está escrito en los códigos, lo cual deriva en que desde las primeras lecciones el estudiante se acostumbra a ser un ente pasivo que escucha y toma apuntes; por otro lado, asistir asiduamente a dichas clases no le resulta necesario por cuanto lo que dice el profesor es de hecho lo mismo que informan los tratados y manuales, y algún apunte verdaderamente excepcional proveniente de ingenioso destello del profesor, será copiosamente reportado por los estudiantes “hediondamente conformistas” —como bien los caracteriza Juan Ramón Capella³—, fieles reflejos de la represión inquisidora que fundan sus profesores en el pavor ansioso que les engendra la nota y la imagen a esta especie de estudiantes:

Estos profesores —que a su vez serán colegas de sus estudiantes graduados— por este medio forjarán en ellos una concepción desvirtuada del Derecho. “No se puede decir que una clase sirve

² Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en: *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982, p. 52.

³ Juan Ramón Capella, *El aprendizaje del aprendizaje: Una introducción al estudio del Derecho*. Madrid: Trotta, 3ra. ed., 2001, p. 62.

para aprender si no proporciona algo que no se encuentra en los manuales”⁴.

Al estudiante le basta entonces memorizar los apartes que el profesor ha informado, los cuales preguntará en el examen, cuyas respuestas se ciñen hacia lo que logró memorizar luego de una extensa, y a todas luces infructuosa jornada de estudio (exceptuando, ocasionalmente, la calificación alcanzada); ya que, además, la mayoría de veces no le está permitida la consulta de ningún material. Pareciera que en Colombia al momento de estudiar Derecho, una cosa es aprender y otra cosa es aprobar exámenes.

Como preciosamente recuerda Piero Calamandrei en 1925, en una referencia bibliográfica que a la fecha he perdido: “Cuando pienso en mi camino por la Universidad, sembrado de exámenes que el estudiante debe recorrer antes de llegar a la licenciatura, no puedo sino recordar al esforzado caballero de la leyenda que para llegar hasta el castillo encantado donde la princesa sufría entre cadenas, al tiempo que iba subiendo por la estrecha senda matando uno a uno a los más extraños monstruos que salían a su paso. Cada vez que había acuchillado a uno, el caballero lanzaba un gran suspiro diciendo: «También está muerto y no debo pensar más en él». Lo mismo sucede con los exámenes: cada examen no es sino un escalón hacia la licenciatura. Aprobado el examen, aquella poquita cosa que a toda prisa se había metido en la memoria, no es ya sino el despojo inútil del monstruo acuchillado, y el estudiante tiene el Derecho y el deber de olvidarlo al instante para ponerse a pensar en los otros monstruos que un poco más allá rechinan ya sus dientes”.

En este “esquema pedagógico”, el aprendizaje del Derecho se nos presenta como la actividad inercial de ceñirse a una serie de leyes, en donde lo único aparentemente relevante es conocer y aprender memorísticamente sus contenidos sin utilizar algún otro tipo de herramienta conceptual que invite al estudiante a cuestionarse sobre la realidad social implícita en ellos, limitando (o mejor, reduciendo) tanto la perspectiva de enseñanza a la

⁴ Juan Ramón Capella, *El aprendizaje del aprendizaje*, op. cit., p. 26.

transmisión de conocimientos (datos), como la del enfoque que observa los problemas sólo desde un método de razonamiento lógico-deductivo y en último término unívoco; perspectiva consistente con la concepción del Derecho como un paraíso de conceptos (Ihering), donde se encuentran las soluciones a todos los problemas. Tal esquema, en su aplicación escolar, desemboca en un sistema evaluativo que determina, casi exclusivamente, la retención memorista de información por parte del alumno, como el objetivo último de su paso por el pregrado –la licenciatura–, perpetuando un ejercicio mecánico que, incapaz de dotar al futuro abogado con la capacidad de resolver los problemas que se le presentarán en el ejercicio de su actividad, en nada aporta a la consolidación y el fortalecimiento del Derecho como una de las herramientas culturales por excelencia con las que se cuenta en nuestro país para restablecer su legitimidad y dar salida a los profundos antagonismos que lo aquejan: hundido día tras día en un mar aparentemente sin salida de sangre y el conteo de muertos, que afronta elocuentes factores socio-políticos como la descomposición social en todos los ámbitos y donde un corrupto sistema político ha estado siempre en deuda con las necesidades y demandas colectivas de la sociedad.

Es importante promover que el sistema evaluativo de la enseñanza del Derecho deba concordar con una enseñanza holista de nuestra disciplina y que no se reduzca a la cantidad de datos almacenados en las clases dadas (mera información) y se enfoque más por aprehender a manejarlos (formación), debiendo dirigirse a consolidar una formación en habilidades críticas, analíticas y analógicas, con un alto sentido ético que propenda efectiva y eficazmente por una formación de criterio jurídico surgido de una adecuada hermenéutica. La formación no debe sucumbir ante una “educación” absorta y enfrascada en el repaso de información jurídica, pues tal como hace siglos nos lo enseñó Heráclito, una cosa es saber mucho (tener información, datos), y otra muy distinta es poseer entendimiento (comprensión). Para Heráclito lo sabio es conocer ampliamente de qué modo las cosas se encaminan a través de todo, y no simplemente como se juntan arbitrariamente sin ningún tipo de articulación o integración transversal⁵. La enseñanza, en este sentido,

⁵ Jonathan Barnes, *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra, 2000. Ver también, Amado E. Osorio, *Introducción a la filosofía presocrática*. Manizales: Universidad de Caldas, 2001.

debe concebirse filosóficamente, es decir, como pensamiento y no como conjunto de información. “Cualquier materia —arguye Estanislao Zuleta— se puede presentar, en principio, en forma filosófica, no importa de qué tema se trate, como también podría hacerse en forma perfectamente antifilosófica o, como decía Marx, «aconceptual» es decir, sin que sus temas se incluyan en la lógica de un pensamiento propiamente dicho”⁶.

Se debe tener muy en cuenta, igualmente, que el desafortunado esquema pedagógico de presentar el Derecho como el ejercicio mecánico de aplicar normas singulares a casos concretos que pervive aún anquilosado en numerosos programas de Derecho, debe ser contundentemente reemplazado por una visión sistémica en donde el Derecho opere entre principios, directrices políticas y redes o sub-redes de normas, y que actúe en la sociedad conjuntamente con otros sistemas de normas, concebidos según las proporciones que requieran como nos lo ha enseñado la hermenéutica analógica. El esquema que criticamos es como un dique: no permite el fluir de la historia social en los planes de estudio de los pregrados de Derecho, y otorga muy poca importancia (cuando no descuida del todo) a asignaturas con contenido filosófico; o al abordaje filosófico de las materias que, *prima facie*, no tienen inscrita una necesidad de reflexión filosófica para aprehenderse, y menos de una filosofía del derecho.

La hegemonía del formalismo jurídico en la concepción y la enseñanza del Derecho

*“Fuimos herederos universales de la escuela
exegética francesa, y aún lo somos.*

*Exegéticamente estudiaron Derecho nuestros mayores y
exegéticamente nos lo enseñaron a nosotros, y como jueces
y abogados no hemos podido menos que aplicarlo y pedirlo
exegéticamente”.*

José J. Gómez, *Monografía sobre la reforma del Código Civil*.

⁶ Cit. en, Francisco A. Chica, “Filosofía de la postmodernidad y educación”, en Leonardo Tovar (ed.) *La postmodernidad a debate*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía / Universidad Santo Tomás, 2002.

Como ampliamente se reconoce, desde el siglo XIX singular hegemonía ha ejercido en la concepción del Derecho en Colombia y países de latitudes cercanas, el formalismo jurídico univocista, por el que entenderemos la interpretación y ajuste del positivismo jurídico europeo a nuestra forma de concebir el Derecho en el ámbito disciplinar y profesional, caracterizada por la defensa de que los problemas jurídicos se resuelven, predominante —o exclusivamente—, mediante el análisis formal más o menos detallado de las leyes en la materia. Una perspectiva matizada es el “normativismo”, tomada en un sentido amplio abarcando las concepciones que consideran que el Derecho se objetiva en normas, pero también que su fenomenología resulta extraordinariamente rica y variada al abarcar sujetos, acciones, hechos, relaciones, instituciones, actos de fuerza, prácticas sociales y autoridades. No presupone que el Derecho se reduce a normas, sino que sus manifestaciones se entienden, explican y enseñan por referencia a normas; de manera que el discurso jurídico es un discurso sobre la fenomenología del Derecho objetivada a través de normas⁷.

En Colombia el formalismo jurídico se constituyó paulatinamente a lo largo de los siglos XIX y XX y actualmente está formado, según Diego López Medina, “por la recepción de tres trasplantes iusteóricos distinguibles: primero la recepción en Colombia del *code* Napoleón; segundo el impacto que tuvo el trasplante de los métodos romanistas y privatistas alemanes del XIX. Estas nuevas metodologías cuyo impacto en la teoría particular del Derecho es la de mayor importancia, se trasplanta primero a Francia, y por su intermedio a América Latina; y tercero, ya bien entrado el siglo XX, la recepción, transformación y asimilación de

⁷ Diego López Medina, *El Derecho de los jueces*. Bogotá: Legis - Uniandes, 2001, p. 137. Daniel Bonilla, “Las clínicas de Derecho de interés público”. Ponencia presentada en el Seminario *Nuevas tendencias en la enseñanza del Derecho*. Universidad de Los Andes. Bogotá, enero 25, 2005. Josep Aguiló, “La Constitución como fuente del Derecho”. Ponencia presentada en el *I Congreso Internacional de Teoría del Derecho*. Universidad Nacional, Bogotá, marzo 14 a 16, 2002. De las dos últimas, me remito a las versiones inéditas facilitadas amablemente por los autores.

la más influyente de todas las teorías positivistas europeas: *La teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen”⁸.

El formalismo jurídico, fundamentalmente, ha concebido que la ley es igual al Derecho y que por ésta se entiende y aplica; que existen respuestas únicas para todos los problemas jurídicos, y que el juez debe hallarlas en la fuente de Derecho codificado. Que el juez ideal es el que no valora ni pondera porque el único facultado para crear Derecho es el legislador; defiende la completud y coherencia del ordenamiento jurídico; y concibe que la validez del procedimiento de expedición de las leyes y de la actuación judicial implican Justicia, quedando por fuera del escenario de discusión y, naturalmente de enseñanza, la cuestión por la legitimidad moral y política del Derecho. Se fragmenta así el aprendizaje del Derecho al sobrevalorar la autoridad de las fuentes legislativas, minimizando la importancia de otras fuentes y disciplinas. En este sentido, la principal tarea del profesor es precisar los conceptos de las instituciones jurídicas y determinar su interrelación “de manera que el orden jurídico aparezca como lo que se supone es, una red de conceptos jerarquizados y coherentes”⁹, derivando que su trabajo bibliográfico sea, por excelencia, el *Tratado*, y su comentario de los códigos poco original. Esta situación reviste en nuestro medio de singular relevancia, pues en Colombia no se ha tomado plena conciencia de que, como escribe Owen Fiss: “La calidad de cualquier institución académica depende en definitiva de la profundidad y diversidad de su cuerpo docente, que es el que da forma al plan de estudios de la facultad y es el responsable de los resultados de la enseñanza, del carácter de su biblioteca, y del tipo de estudiantes que son atraídos por la institución. Es el cuerpo docente quien define la facultad”¹⁰.

Esto es: es la vida cotidiana de una academia la que hace posible sus desarrollos, y con ellos los aportes a la sociedad que la alberga; por esto, se requiere una pedagogía acorde con este principio de realidad,

⁸ Diego Lopez Medina, *Teoría impura del Derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Bogotá: Legis, 2004, p. 130.

⁹ Daniel Bonilla, “Las clínicas de Derecho de interés público”, cit.

¹⁰ Owen Fiss, “El Derecho según Yale”, en: Martin F. Böhmer (comp.) *La enseñanza del Derecho y el ejercicio de la abogacía*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 99.

que como aquí destacamos, es la pedagogía de lo cotidiano, que hoy se ha definido como una hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano.

De la interpretación que se dio del positivismo resultó particularmente mal librada la enseñanza del Derecho, pues bien sabemos y hemos padecido la regencia que desde entonces ha tenido la perspectiva formalista en los diseños curriculares, tanto por el excesivo papel preponderante de las materias de Derecho positivo —mientras que a otras áreas interdisciplinarias se les adjudicó una débil participación—, como por la adquisición de material bibliográfico; en los requisitos para nombrar profesores y, en general, en la concepción global de este enfoque en la formación jurídica nacional, caracterizado, en últimas, por los anquilosados arcaísmos del legalismo y la codificación. El formalismo, respecto al tema de la enseñanza bajo su regencia, privilegió criterios pedagógicos como un tipo de aprendizaje enciclopédico, en la medida en que el estudiante debía conocer enciclopédicamente todo el Derecho y estudiarlo, casi, como se repasaban las *Sagradas Escrituras*, y el programa curricular se debía estructurar según las clásicas divisiones del Derecho.

El Derecho y la realidad

Como las preguntas por la legitimidad moral o política del Derecho se consideran irrelevantes, su enseñanza resulta acrítica y memorística, ya que, además, se presupone en los diseños didácticos de ésta enseñanza, que con la memorización se pueden afrontar los diversos problemas sociales que el abogado contemporáneo está llamado a resolver, orientándose así su aprendizaje hacia la repetición laboriosa del conjunto de códigos y demás leyes consideradas de una aplicación mecánica y casi autómatas, generando así más obtención de información que desarrollo de habilidades. Se le confiere a la cátedra magistral una exclusividad como método de enseñanza, implicando que en la relación vertical profesor-estudiante que se crea, éste tiene poco o nada que aportar al proceso educativo, pues el profesor es quien conoce la materia y trasmite lo que sabe, acostumbrándose el estudiante desde las primeras clases a ser un ente pasivo limitado sólo a escuchar y tomar apuntes. Tampoco le resulta necesario asistir

regularmente a clases, pues lo que dice el profesor lo encontrará en los tratados o manuales, bastándole con memorizarlos antes del examen, menospreciando, también, la motivación en el aprendizaje.

La consecuencia paulatina pero directa de esta orientación pedagógica estructural —como puede llamarse desde la tesis de la pedagogía de lo cotidiano¹¹—, es que el sistema evaluativo determina, casi exclusivamente, la retención de información por parte del estudiante como el logro principal y cometido único, dificultándosele así aplicar lo aprendido, por la descontextuación entre lo aprendido y la realidad en donde se aplica, y en últimas, su falta de analogía. Al decir de Juan Ramón Capella: “La lógica que desagraciadamente preside las Facultades de Derecho es la de las conveniencias de quienes enseñan, no las necesidades de quienes aprenden”¹². Como epítome tentativo de esta concepción, se nos ocurre citar la afirmación de un estudiante ficticio que la padeció: “*Después de memorizar leyes durante la carrera, aprenderé Derecho en el consultorio jurídico y en la judicatura*”.

Respecto a la exposición local de la recepción y consolidación del formalismo en la enseñanza y la aplicación del Derecho, difícilmente la encontramos tan bien expresada como en la teoría del silogismo judicial, sobre el que nos detendremos no sin antes recalcar, con Martir F. Böhmer, que “el diseño del plan de estudios calca el diseño del sistema jurídico: un curso para la Constitución, otro para el código de procedimientos civil, dos para el código penal, y debido a su extensión, varios para el código civil, etc.”¹³.

Renovación en la concepción y la enseñanza del Derecho por el “nuevo Derecho”

César Gaviria dividió en dos perfiles los abogados con los que había trabajado¹⁴: por un lado, los que tienden siempre a decir “no” reducidos a una interpretación exegética de la norma y que se quedan

¹¹ Véase especialmente el libro *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*, co-edición AC Editores-Primero Editores, Cali-México, 1999, pássim.

¹² Juan Ramón Capella, *El aprendizaje del aprendizaje*, op. cit., p. 93.

¹³ Martin F. Böhmer (comp.) *La enseñanza del Derecho y el ejercicio de la abogacía*, op. cit., p. 16.

¹⁴ César Gaviria, “El nuevo Derecho”, en: *Quaestiones Juridicae*. No. 1. Facultad de Derecho - Universidad Javeriana, Bogotá (junio) 1993.

amarrados a una coma o una palabra, a lo cual bien se suma la descripción de Gilberto Alzate Avendaño, concerniente a los “abogados que tienen el alma atada a un inciso”. Por otro lado, trabajó con abogados que buscan una transformación dentro del respeto a las leyes, que miran el sentido de una norma dentro de la dinámica realidad social, que entienden cuáles son los valores democráticos que dichas leyes buscan preservar. En otras palabras, los administradores de parágrafos e incisos y los administradores de justicia.

Para Gaviria “una nueva concepción del Derecho ha permitido criticar el excesivo formalismo y señalar a los juristas como símbolos de la rigidez del ritualismo (...) Que el Derecho no sea un obstáculo para los cambios, sino un instrumento de la renovación pacífica”. Andrés Pastrana, sigue estos mismos lineamientos al expresar que “afortunadamente tenemos una Constitución y unas leyes que, aplicadas con lealtad a su espíritu, pero también con audacia y creatividad jurídica, ayudarán a construir el camino de la paz. (...) La gran esperanza y lo que el país se propone lograr es, mediante el diálogo civilizado, una síntesis de esas concepciones. Llegó la hora de poner el Derecho y la legalidad al servicio de la reconstrucción moral del país¹⁵”.

Con la expresión “nuevo Derecho” se ha referido en Colombia, fundamentalmente desde la expedición de la Constitución del 91, a una serie de trasplantes iusteóricos¹⁶, además de los conocidos trasplantes dogmáticos como leyes o códigos, y a la difusión y consolidación de una serie de argumentos de corte anti-formalista e ideologías anti-tradicionales que hacen uso constante de lecturas transformadoras de la Teoría

¹⁵ Artículo en el diario *El Tiempo*, Bogotá, septiembre 20 de 1998.

¹⁶ La noción de Luis Recaséns Siches de la “Lógica de lo razonable”, por ejemplo, fue implantada en nuestro sistema por la Corte Constitucional en ST-406/92 y ST-322/96, ver también, Jaime Bernal – Eduardo Montealegre, “De la estricta lógica formal a la lógica de lo razonable”, en: *El proceso penal: Fundamentos constitucionales del nuevo sistema acusatorio*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 5ta ed., 2004, pp. 234 - 236; y Diego López Medina, «“Jueces valientes” y “Jueces timoratos”», en: *Teoría impura del Derecho*, op. cit., pp. 428 - 434.

Transnacional del Derecho¹⁷ como crítica a la cultura jurídica preponderante. Estas nuevas posiciones están esencialmente relacionadas con la interpretación y aplicación del Derecho, la reformulación de nuestro sistema de fuentes, el papel del juez en la creación de Derecho, la relación Derecho-sociedad, el carácter vinculante de los principios, entre otros. Al respecto afirma López Medina que “Como movimiento intelectual, su influencia ha crecido de la mano de la utilización en aumento por parte de los ciudadanos de la acción de tutela como forma de protección de sus Derechos fundamentales. Se le percibe en términos políticos como un movimiento particularmente comprometido con el ideal del estado social de Derecho y, por tanto, con una estructura de Derechos fundamentales que, preservando los Derechos liberales, extiende también los Derechos sociales dentro del marco de una economía libre pero solidaria de mercado”¹⁸.

Esta nueva sensibilidad iusteórica e ideológica se implantó y fortaleció por la labor vanguardista y progresista de la Corte Constitucional, y por el destacado papel de algunas academias jurídicas nacionales (o más precisamente digamos “capitalinas”, en el sentido de Rafael Gutiérrez Girardot¹⁹) donde se empezó a publicar a principios de los 90s del siglo XX una importante literatura, propia o por traducciones, que importaba y adecuaba nuevos abordajes iusteóricos que influyeron también en la modernización de los programas de Derecho.

El “nuevo Derecho” en Colombia y Latinoamérica

Respecto a Colombia y Latinoamérica se constituye a través de una renovada versión de diversas tendencias transnacionales que se desarrollaron en países como Francia, Alemania, España y Estados Unidos. Sustenta López Medina que podemos identificar sitios locales

¹⁷ Aludimos a la Teoría Transnacional del Derecho, en el sentido de Diego López Medina, para referirnos a los “países prestigiosos”, que son los “sitios de producción” que generan y practican una Teoría Transnacional del Derecho.

¹⁸ Diego López Medina, *Teoría impura del Derecho*, op. cit., pp. 439 - 440.

¹⁹ Rafael Gutiérrez Girardot, “La cultura de viñeta” y “La historia universal desde la Sabana”, en: *Manual de historia de Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1980, T. III.

de producción de una renovada forma trasnacional y sitios donde lo que sucede es la recepción con mínima influencia “retributiva” hacia el país de influencia trasnacional. Hay también casos intermedios. Alemania fue el sitio hegemónico de producción entre 1850 y 1900, Francia entre 1900 y algún momento en la década del 30’, y Estados Unidos, lo fue después de 1950²⁰.

Debe ponerse de presente que el nuevo Derecho no puede entenderse, ni como un modelo uniforme o como escuela de pensamiento perfectamente definida temática y metodológicamente, ni como “nuevo” en sentido absoluto, pues posee una larga y conocida tradición teórica en el mundo occidental. Sobre este último respecto, merece recordarse que Luis Recaséns Siches, en su libro de 1956 *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, determinó los perfiles que sustentan el nuevo Derecho. Es “nuevo” en Colombia por la aspiración de romper con el positivismo de la Escuela de la Exégesis originario en el Código napoleónico de 1804²¹.

El nuevo Derecho, por tanto, dista mucho de ser desconocido y se constituyó y generalizó en Colombia sólo mediante la recepción tardía de diversas tendencias trasnacionales. Oscar Mejía Q., es más crítico al sostener que el “nuevo Derecho” en Colombia no es más que “viejo Derecho” con una nueva Constitución: “siguen siendo los mismos paradigmas convencionales de concepción e interpretación jurídico-constitucional, con ropajes híbridos de diferentes escuelas difícilmente combinables, que no logran una asimilación crítica y creativa de las teorías jurídicas universales que permitirían renovarlos”²².

²⁰ Diego López Medina, *Comparative Jurisprudence: Reception and Misreading of Transnational Legal Theory in Latin America*. Tesis doctoral inédita, Harvard Law School, 2001. Cit. en Duncan Kennedy, “Two Globalizations of Law & Legal Thought: 1850-1968”, en: *Suffolk University, Law Review*. Vol. XXXVI, No. 3, 2003, p. 635.

²¹ Sobre este punto ver el renovado análisis que presenta Diego López Medina, en *Teoría impura del Derecho*, op. cit., “¿Qué es la École de l’Exégèse?”, pp. 147 - 158.

²² Oscar Mejía Q., *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa*. Bogotá: Temis, 1998, p. 66. Para una perspectiva opuesta, o matizada, ver, Rodrigo Uprimny, “Constitución de 1991, estado social y Derechos humanos”, en: Varios, *El debate a la Constitución*. Bogotá: ILSA, 2002; y Carlos Gaviria, “Un enfoque positivo de la Constitución”, en: *Ibidem*.

Contrario a lo que pudiera pensarse, la sentencia de una alta Corte inspirada en el “nuevo Derecho” es anterior a la Constitución del 91, y por lo tanto anterior a la Corte Constitucional. Se trata de la sentencia de la Corte Suprema de Justicia (oct. 9/90) de que declaró constitucional el Decreto mediante el cual se convocó a elecciones para elegir una Asamblea Constitucional, cuya competencia no estaría limitada por reglas jurídicas, sino por un acuerdo político suscrito entre el Presidente electo y ciertos dirigentes políticos²³.

En dicha sentencia la Corte Suprema matriculó a Colombia en el “nuevo Derecho” allanando el camino para reformar la Constitución. Allí se lee: “*El Derecho no pertenece al ámbito de lo lógico, ni el jurista debe limitarse a examinarlo como un simple conjunto de normas. Su ser ontológico se halla en el mundo de los valores y por lo tanto exige preguntarse sobre la utilidad o inutilidad de las normas jurídicas para realizar determinados fines que se juzgan valiosos para la comunidad*”. Al decir que “el Derecho no pertenece al ámbito de lo lógico”, digamos al margen que la Corte sigue al ex presidente de la Corte Suprema norteamericana (*Chief Justice*), Oliver W. Holmes, al iniciar su obra *The Common Law*: “*La vida del Derecho no ha sido la lógica: ha sido la experiencia. Las necesidades sentidas del tiempo, la prevalencia de las teorías morales y políticas, intuiciones de la política pública, admitidas o inadvertidas, incluso los prejuicios que los jueces comparten con sus compañeros, habían tenido que ver más que con el silogismo en la determinación de las reglas por medio de las cuales los hombres deben ser gobernados. El Derecho incorpora la historia del desarrollo de una nación a través de los siglos, y no puede ser tratado como si contuviera sólo los axiomas y los corolarios de un libro de matemáticas*”²⁴.

En resumen: el “nuevo derecho” es viejo, pero útil para actualizar la concepción jurídica colombiana, y quizá latinoamericana, tanto en

²³ Ver: Gabriel Murillo (Comp.) *Una constituyente para la Colombia del futuro*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1991.

²⁴ Oliver W. Holmes, *The Common Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1964. “Lecture I. Early Forms of Liability”. Énfasis añadido. Traducción propia, revisada por Magdalena Holguín.

su enseñanza como en su práctica. En Colombia se dan condiciones formales para alcanzar estos desarrollos, y requerimos academias que comprendiendo los nuevos avances pedagógicos y filosóficos del subcontinente, estén dispuestas a crear saber para aportar a las sociedades que las acoge.

Bibliografía

(Citada y Referenciada)

- Aguiló, Joseph. “La Constitución como fuente del Derecho”. Ponencia presentada en el *I Congreso Internacional de Teoría del Derecho*. Universidad Nacional, Bogotá, marzo 14 a 16, 2002.
- Alchourrón, Carlos – Bulygin, Eugenio. *Sistemas normativos*. Buenos Aires: Astrea, 1982.
- Alexy, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Arango, Rodolfo. *El concepto de Derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis – Universidad Nacional, 2005.
- -----, *Derechos, constitucionalismo y democracia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.
- Atienza, Manuel. “Entrevista a Robert Alexy”, en: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. No. 24. Alicante, 2001.
- Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Beccaria, Cesare. *De los delitos y de las penas*. Bogotá: Temis, 2000. Cap. IV “Interpretación de las leyes”.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982.
- Beuchot Puente, Mauricio y Primero Rivas Luis Eduardo, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2003.
- Blanco, Víctor – Platero, Gonzalo (comps.) *Perspectivas actuales del Derecho. Ensayos jurídicos en tiempos de cambio*. México D.F.: ITAM, 1991.
- Böhmer, Martin F. (comp.) *La enseñanza del Derecho y el ejercicio de la abogacía*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Bonilla, Daniel. “Las clínicas de Derecho de interés público”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional *Nuevas tendencias en la enseñanza del Derecho*. Universidad de Los Andes / US Embassy, Bogotá, enero 25, 2005.
- Brieskorn, Norbert. *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Herder, 1993.

- Capella, Juan Ramón. *El aprendizaje del aprendizaje*. Madrid: Trotta, 2001.
- Cooper, Byron. "The Integration of Theory, Doctrine, and Practice in Legal Education", en: *Journal of the Association of Legal Writing Directors*, No. 1, 2001. Trad. cast. de Leonardo García J., en revisión.
- Courtis, Cristian. "Enseñanza jurídica y dogmática en el campo jurídico latinoamericano: Apuntes acerca de un debate necesario", en: *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudio jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003.
- Díaz, Elías. *Sociología y Filosofía del Derecho*. Madrid: Taurus, 2da ed., 1980.
- García Amado, Juan Antonio. "Algunas consideraciones sobre la filosofía del Derecho y su posible sentido actual", en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1990.
- García J., Leonardo. "Holística iusfilosófica: O sobre el aprendizaje interdisciplinar del Derecho", en: *Idee. Nueva Época* No. 1. Departamento de Estudios Educativos, Universidad de Caldas, Manizales (enero-junio) 2003.
- -----, "Esbozo crítico sobre la enseñanza del Derecho en Colombia", en: *Li: Persuasión y debate*. Facultad de Derecho, Universidad de los Andes No. 4, Bogotá (enero-julio) 2004.
- -----, "El régimen del terror de la nota en las aulas jurídicas", en: *Papel Salmón* (Separata Cultural del diario *La Patria*) Edición No. 643. Manizales, febrero 6, 2005.
- García R., Luis E. *Elementos de lógica para el Derecho*. Bogotá: Temis, 2da ed., 2003.
- García, Mauricio – Uprimny, Rodrigo – Rodríguez, César. "Más allá de la oferta y la demanda: Análisis socio-jurídico de la justicia colombiana a comienzos de siglo", en: *Informe Anual de la Justicia*. Corporación Excelencia en la Justicia. Año IV, No. 18. Bogotá, 2001.
- Giraldo Ángel, Jaime: *et al. Metodología y técnica de la investigación sociojurídica*. Bogotá: Legis, 1999.

- Gómez, Gabriel Ignacio. "La investigación, la producción y las prácticas del saber jurídico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Antioquia", Medellín, 2004.
- Habermas, Jürgen. "El mundo de la vida como horizonte y trasfondo de la acción comunicativa", en: *Teoría de la acción comunicativa* (T. II). Madrid: Taurus, 1989.
- Hernández, Antonio. *La ciencia jurídica tradicional y su transformación*. Madrid: Civitas, 1981.
- Hernández Marín, Rafael. *Interpretación, subsunción y aplicación del Derecho*. Madrid: Marcial Pons, 1999.
- Iturralde, Victoria. *Aplicación del Derecho y justificación de la decisión judicial*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2004.
- KAUFMANN, Arthur. *Filosofía del Derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1997.
- Hassemer, Winfried (eds.) *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Debate, 1992, "Introducción".
- Larenz, Karl. *Metodología de la ciencia del Derecho*. Ariel: Barcelona, 1966.
- López Medina, Diego. "Presentación" a Duncan Kennedy, *Libertad y restricción en la decisión judicial*. Bogotá: Siglo del hombre – Uniandes, 1999.
- -----, *El Derecho de los jueces*. Bogotá: Legis, 2001.
- -----, *Teoría impura del Derecho*. Bogotá: Legis, 2004.
- Lyon Levine, Martin (ed.) *Legal Education*. Aldershot: Dartmouth, 1993.
- Northrop, F.S.C. *The Complexity of Legal and Ethical Experience: Studies in the method of normative subjects*. Boston: Little Brown, 1959.
- Palacio, Germán. "La investigación sociojurídica: Para desafiar la estéril autocomplacencia profesional", en: *Pensamiento Jurídico*. No. 6. Universidad Nacional. Bogotá, 1996.
- Petev, Valentín. *Metodología y ciencia jurídica en el umbral del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1996.

- Primero Rivas, Luis Eduardo, *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*, AC Editores-Primero Editores, Cali-México, 1999.
- Radbruch, Gustav. *Introducción a la Filosofía del Derecho*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Recasens Siches, Luis. *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*. México D.F.: Porrúa, 1980.
- Silva García, Germán. *El mundo real de los abogados y de la justicia*. Tomo I. *La profesión jurídica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2001.
- Sousa Santos, Boaventura de. (eds.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Ts. I, II. Bogotá: Siglo del Hombre et al. 2001.
- Witker, Jorge Alberto (comp.) *Antología de estudios sobre la enseñanza del Derecho*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2da. ed., 1995.

Capítulo 4

¿Energía simbólica o energía icónica? Apuntes en vías de la claridad conceptual.

Hugo Hernán Rodríguez Vázquez*

Introducción

Luis Eduardo Primero Rivas, profesor e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional Unidad Ajusco, ha impulsado tenazmente y con persistencia lo que ha denominado *pedagogía de lo cotidiano*. Propuesta que parte principalmente de concebir a la educación como *formación de la personalidad*, al mismo tiempo que sugiere reconocer los distintos contextos en donde se da la misma, esto es, en la familia, la escuela y la comunidad¹. Estas fungen como espacios educativos (primero de forma gradual para coexistir posteriormente) proporcionando materialidades que permiten tanto las apropiaciones como las relaciones entre las personas y las cosas, indispensables para la interiorización de los significados que nos permiten vivir la vida².

Para esta exposición decidí detenerme en este último aspecto sugerido por la pedagogía de lo cotidiano, ya que muestra claramente la importancia de la dimensión simbólica en el ser humano. De hecho mi trabajo profesional me ha llevado a adentrarme en el tema de la *antropología filosófica*, lo que me ha permitido elaborar la presente reflexión.

He de mencionar que la pedagogía de lo cotidiano, en una de sus múltiples definiciones, se asume como *comunicativa*³, categoría que le ha permitido establecer vínculos más allá de sus propias creaciones. El gozne que a mi parecer enriquece bastante el trabajo elaborado hasta ahora es el articulado con Mauricio Beuchot y su hermenéutica analógica, ya que ha permitido plantear y replantear, así como

* Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco, México D. F.

¹ El autor las llama socializaciones primaria, secundaria y terciaria respectivamente

² Esta es una descripción muy general sobre lo que es la pedagogía de lo cotidiano y sus múltiples desarrollos, pero lo invito a remitirse a la bibliografía citada y ahondar en el tema.

³ PRIMERO Rivas, Luis E. *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero editores. Cfr. Capítulo 5.

problematizar diversos aspectos educativos desde perspectivas distintas.

Menciono esta articulación porque el trabajo aquí presentado consiste en sugerir un cambio al concepto de *energía simbólica* formulado por Primero Rivas y que parte, evidentemente, de su vínculo con la hermenéutica analógica. El desarrollo del concepto antes mencionado nos parece suficiente para mostrar el descubrimiento de Primero Rivas, pero a mi juicio y de acuerdo a la investigación que elaboré consultando bibliografía básica de Beuchot puedo sugerir modificar tal concepto por el de *energía icónica*, dando así un paso en la construcción del conocimiento hasta ahora producido sobre antropología filosófica y educación desde la pedagogía de lo cotidiano.

La presentación de esta comunicación está dividida en tres apartados; el primero consiste en describir el concepto *energía simbólica* que Primero Rivas formuló; en el segundo apartado analizaremos conceptualmente la terminología empleada por Mauricio Beuchot sobre lo *simbólico* y lo *icónico*. En el tercer apartado pasaremos a mostrar las intersecciones de ambas concepciones y anotaré mis observaciones sobre ellas. Por último mostraré mis consideraciones finales y la respectiva bibliografía.

El concepto de energía simbólica en Primero Rivas

Las primeras menciones del concepto que caracterizamos a continuación forman parte del libro *Balance de la emergencia de una propuesta pedagógica*⁴ cuyo autor es el mismo Primero Rivas. El capítulo cuarto del mencionado libro se titula *La hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano en la educación multicultural*, en donde el autor continúa una de las líneas de investigación acordadas con anterioridad con Mauricio Beuchot sobre el tema del multiculturalismo⁵.

Como es evidente por su contexto, el tema entonces tratado distaba mucho de la formulación basta y suficiente sobre el concepto

⁴ PRIMERO Rivas, Luis E. *Balance de la emergencia una propuesta pedagógica*. México: Primero Editores. 2005. Ver págs. 101-114.

⁵ BEUCHOT Puente, Mauricio y Primero Rivas L. E. *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. México: Primero Editores. 2003. Cfr. Págs. 36-38.

de *energía simbólica*, pero el autor del libro aún así lo mencionó. Dicho concepto era descrito como “la fuerza objetivante de los símbolos producidos por las apropiaciones tenidas” (Primero, 2006: 110).

Del mismo modo, aunque de igual forma supeditado al contexto multicultural, el autor proponía una *deontología analógica*⁶ la cual debía “cumplirse por su propia fuerza, su intrínseco significado, su *energía simbólica* potente”⁷.

Si hiciéramos un primer diagnóstico con los elementos descritos hasta ahora, sobre lo que la pedagogía de lo cotidiano ha entendido acerca de lo simbólico y su relación con el ser humano podemos encontrar lo que ya apuntábamos en la introducción de este texto, es decir, que dicha propuesta concibe a la educación (en una de sus múltiples acepciones) como *apropiación*, esto es, la introyección de la realidad objetiva así como de sus recursos técnicos, sensibles y *simbólicos* los cuales forman subjetivaciones que le permiten al ser humano (ya sea genérico o particular) operar cotidianamente ante la naturaleza y el mundo (sociedad e historia)⁸.

Tales subjetivaciones serán las estructuras básicas de la personalidad y estarán determinadas por la calidad de las apropiaciones que las personas tengan de su entorno (material y relacional). Por necesidad, una persona que estuvo en contacto con materialidades y relaciones (símbolos) de calidad habrá interiorizado los significados que le permitirán “ser capaz de actuar convenientemente en la práctica, en la sensibilidad y en la intelectualidad”⁹.

Con este marco conceptual podemos caracterizar las etapas de la llamada *energía simbólica*:

⁶ Imperativo de un *deber ser* histórico y social, fundamentado por la acción educativa y política que forme personas que reconozcan lo *universalmente histórico* y accedan al enriquecimiento moral de las culturas en pugna, en vías de una sana distribución de los recursos económicos bajo el *universal analógico* del bien común. Cfr. *Balance...* págs. 112-113.

⁷ Ídem.

⁸ PRIMERO Rivas, L. E. *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero editores. 1999. Cfr. págs. 128, 132.

⁹ Cfr. *Emergencia...* Pág. 30.

1° La realidad se presenta ante nosotros independientemente de cualquier intervención subjetiva, sólo mostrándose.

2° Al mostrarse, el ser humano se apropia de los significados producidos en esa realidad (el mundo y la naturaleza se manifiestan como símbolos). La materialidad y las relaciones que se dan en esta etapa son importantes para la conformación adecuada de la personalidad (la calidad de dichas apropiaciones juega un papel importante en la construcción de la personalidad).

3° La fuerza inmanente de los significados adquiridos se denomina *energía simbólica* y tiende por naturaleza a objetivarse (acciones, discursos, etc.). Toda *energía simbólica* produce materialidades. Esto es, que el ser humano actúa correspondientemente con la energía simbólica y viceversa.

Después de esta primera interpretación esquemática del concepto aquí tratado pasemos a la segunda etapa de su formulación.

La publicación titulada “Antropología filosófica, educación y energía simbólica en la filosofía analógica de Mauricio Beuchot”¹⁰, es una extensión de la ponencia originalmente presentada por Primero Rivas en XI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana “Hermenéutica analógica, democracia y derechos humanos”¹¹, y nos ofrece una caracterización más completa sobre el concepto aquí analizado. En la ponencia publicada en Bogotá el autor hace una exposición exhaustiva de un texto de Mauricio Beuchot titulado *Antropología filosófica: Hacia un personalismo analógico-icónico*¹².

Una de las afirmaciones importantes que hace Primero sobre el trabajo de Beuchot es que “la antropología filosófica beuchotiana está al filo, en el límite de formular la tesis de la energía simbólica, pero que se queda en dicha frontera sin traspasarla”¹³, esto debido a que Beuchot trabaja con categorías propias del psicoanálisis freudiano, lo cual le lleva a concebir a la *intencionalidad* como “la fuerza centrípeta

¹⁰ Véase esta comunicación en la Revista de la Universidad de Sinaloa, sep-nov del 2006, en prensa.

¹¹ Bogotá, Colombia, Junio 30 a Julio 4 de 2005, y publicada en la Memoria Electrónica del Congreso.

¹² BEUCHOT Puente, Mauricio. *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Emmanuel Mounier. 2004.

¹³ Cfr. Primero, *Ponencia Antropología...* pág. 13.

que lo constituye [al ser humano] y la fuerza centrífuga que lo polariza hacia los demás. O sea, es la *energía* que lo condensa y es la *energía* que lo lanza o desplaza hacia afuera, hacia las otras cosas y personas”¹⁴.

Con este argumento como central Luis Eduardo Primero nos muestra las distintas acepciones que ha formulado sobre la conceptualización aquí estudiada:

“El ser humano es «un centro de relaciones con las cosas y las personas», unas y otras subtendidas en redes de relaciones sociales de producción y comunicación, que serán cruciales para entender a los seres humanos singulares, a las personas concretas; y que operarán con la *energía simbólica*, la conceptualización que deja sin formular Beuchot”¹⁵.

“...*energías simbólicas*, las fuerzas surgidas de los significados que sustancian al hacer y al desear”¹⁶.

De estas dos citas podemos coincidir con el autor que:

- Los seres humanos operan en la vida con *energía simbólica*.
- Las acciones y deseos son producto de las *energías simbólicas*.

En resumen, el autor diría que “la *energía simbólica* es una fuerza objetivante de los símbolos producidos por las apropiaciones que hemos tenido durante la formación de nuestra personalidad, y desde ella actuamos”¹⁷.

Recapitulando lo expuesto en este apartado podemos decir que la *energía simbólica* es la fuerza inmanente de los significados que motivan la acción (en cualquiera de sus manifestaciones) del ser humano. Dichas energías simbólicas son adquiridas por la relación que tiene el ser humano con las personas y las cosas (apropiación), las cuales al mismo tiempo que producen materialidades crean de igual forma otras energías simbólicas, que motivan acciones y estas materialidades y así sucesivamente.

Hasta este momento de la exposición he mostrado las definiciones que Luis Eduardo Primero sugiere sobre el concepto *energía simbólica*. A continuación me ocuparé de presentar parte de la

¹⁴ Cfr. Beuchot, *Antropología...* pág. 13.

¹⁵ Cfr. Primero, *Ponencia Antropología...* pág. 6

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 9

¹⁷ *Ídem*.

terminología beuchotiana con relación a los conceptos símbolo, simbólico, icónico, etc. con la intención última de sugerir un cambio nominal a la categoría formulada por Primero Rivas.

Lo simbólico y lo icónico en Mauricio Beuchot

Para efectos de este apartado opté por revisar un texto básico en la literatura beuchotiana, el libro titulado *Perfiles esenciales de la hermenéutica*¹⁸, en donde se exponen de forma clara y concisa conceptos tales como *hermenéutica, símbolo, ícono, etc.*

Gran parte del trabajo realizado por Beuchot en torno a la hermenéutica ha consistido en promover un nuevo modelo para interpretar textos, tal es el caso de la *hermenéutica analógica*, la cual ha de proceder de forma prudente, moderada y proporcional ante los textos¹⁹.

Para poder acercarse a la interpretación de los símbolos Mauricio Beuchot crea una ramificación o extensión de su propuesta interpretativa formulando lo que ha denominado la hermenéutica analógico-icónica. Es decir, un tipo especial de hermenéutica que, equipada con el concepto guía de *ícono* de Peirce (emparentado innegablemente con el de analogía), nos proporciona una herramienta vigorosa para interpretar los símbolos²⁰.

Para proceder a dicha interpretación elabora un entramado conceptual de los factores que intervienen en dicho proceso, tal es el caso de los símbolos que según Beuchot son signos que poseen una preciada riqueza debido a la ambivalencia de significados que presentan, esto es, uno manifiesto y otro oculto. La mencionada riqueza de los símbolos pueden develarse cuando se trasciende su mero aspecto metonímico a uno metafórico, o bien, de su aspecto netamente material o referencial al significativo o de sentido²¹.

Por otro lado, el ícono es para Peirce y para Beuchot lo análogo, lo analógico. Esto es, que un ícono por sí mismo no da

¹⁸ Beuchot Puentes Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM. 2005

¹⁹ Ver Beuchot Puentes Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca. 2005 (tercera edición).

²⁰ Cfr. *Perfiles...* Pág. 79-90.

²¹ Cfr. *Ibíd.* 79.

lo que significa de manera idéntica, pero la da de manera suficiente, proporcional²².

“Lo que Peirce llama ícono coincide con lo que la tradición semiológica europea llama símbolo. Peirce toma el símbolo en la acepción originaria griega que tiene, como signo meramente arbitrario; pero en su terminología el ícono es el que corresponde a la riqueza del símbolo. El ícono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa que revela más allá de lo que aparece a primera vista. Y eso es también lo que se adjudica al símbolo en la escuela europea”²³.

De acuerdo con Beuchot ícono y símbolo son por definición lo mismo, pero hace una clara distinción entre ambos: *el símbolo es un signo arbitrario* y el *ícono* es el que corresponde a la riqueza mencionada líneas arriba, aquello que nos hace pasar de lo metonímico a lo metafórico, de la referencia al sentido, “el símbolo [o ícono] nos remite a otra realidad, que no se ve a primera vista en su significar”²⁴ (*Perfiles* 11).

Expuesta la descripción terminológica ocupada por Mauricio Beuchot, podemos pasar al punto nodal de esta exposición, que consiste en proponer un giro nominal a la llamada energía simbólica formulada por Primero Rivas, no sin antes hacer otras observaciones sobre el tema tratado.

¿Energía simbólica o energía icónica?

Como lo apuntamos en el primer apartado, Luis Eduardo Primero da por hecho que los seres humanos nos integramos al mundo gracias a la *apropiación* que hacemos de las múltiples manifestaciones de la realidad. La parte simbólica de esta apropiación no ha sido excluida, antes bien se propone la llamada *energía simbólica* como la fuerza que crea y construye (objetiva) cosas, materialidades en toda la extensión de la palabra.

La *energía simbólica*, según Primero, es la sustancia que posibilita y en gran medida produce el hacer, el desear y el sentir (esto en consonancia con la exposición de Beuchot²⁵).

Pero como ya se habrá hecho notar la terminología ocupada

²² Cfr. *Ibíd.* 80.

²³ *Ídem.*

²⁴ *Perfiles...* Pág. 81.

²⁵ Cfr. su *Antropología*.

por Primero Rivas parece hacerle poca justicia al filón hermenéutico-analógico que su pedagogía ha sostenido. En este sentido nos acercamos al planteamiento principal de esta exposición que consiste en proponer un cambio nominal a la *energía simbólica* por el de *energía icónica*.

Esto debido a que el concepto de símbolo ha sido empleado por la tradición europea para designar lo que Beuchot (siguiendo a Peirce, como lo vimos) ha denominado como *ícono*.

Si optamos por la definición de *energía icónica* estaremos en contacto directo con la propuesta beuchotiana, pero más aún, estaremos enriqueciendo la esencia del concepto del Dr. Primero ya que de acuerdo a sus planteamientos la realidad (naturaleza y mundo) se manifiesta ante el ser humano como materia y a la vez como un cúmulo de símbolos a interpretarse o develarse²⁶. Cuando estamos en contacto con ellos nos los apropiamos, o mejor dicho, lo que nos apropiamos es su *energía icónica*. Nos transfieren su fuerza constructiva²⁷ para procesarla y transformarla.

Esta última observación nos remite a una sentencia muy conocida en la física, a saber, *que la energía no se crea ni se destruye, solo se transforma*. En el caso de la *energía icónica* sucede lo mismo. Nos la apropiamos pero no se pierde ahí; al contrario, se regenera y se combina con otras energías icónicas para luego objetivarse. No me queda duda que el Dr. Primero Rivas estará de acuerdo con la siguiente proposición: a mayor exposición a las energías icónicas apropiadas, mejor personalidad será formada, y por tanto mayor será nuestra actuación, nuestro sentir y nuestro pensar.

Como pudimos observar desde el primer apartado, Primero Rivas proponía una re-interpretación del concepto *intencionalidad* manejado por Beuchot en su antropología, ahí introducía el concepto *energía simbólica* para manifestar la cercanía que tenía

²⁶ Podemos observar claramente las dos dimensiones de la realidad una referencial y una de sentido, esto es, materialidad y simbolicidad respectivamente.

²⁷ De este argumento podríamos obtener otro concepto, referido a la *energía idólica* (de ídolo), que mostraría la energía destructiva de los símbolos. La referencia obligada sobre esta ambivalencia del símbolo también la podrán encontrar en el libro de Mauricio Beuchot titulado *Las dos caras del símbolo: icono e ídolo*. Madrid: Caparrós. 1999.

Beuchot para desarrollarla, pero se había quedado al margen: “Beuchot se acerca a formular la concepción de la *energía simbólica*, mas en él aparece como «intencionalidad», como fuerza condensante y propulsora de la relación del ser humano con las cosas y las personas; y desde esta concepción podemos avanzar a plantear que el significado, esencia del lado metafórico del ser humano —de su ser significante, dador de sentido—, en sí mismo contiene y genera una energía, que es fuerza de realización, de objetivación del saber y del deseo; de lo intelectual y lo sensible del ser humano” (p. 13 ponencia).

De acuerdo a esa re-interpretación Primero Rivas propondría a la energía simbólica como sinónima de la intencionalidad, con lo cual no estoy de acuerdo. La pulsión es la energía natural del ser humano, con natural quiero decir *propia*. La *energía icónica* constituiría ese conjunto de fuerza y movimiento de los profundos significados que oscilan entre el ser humano y la realidad. Cuando la energía icónica se “fusiona” con la pulsión se genera la *intencionalidad*, esto es, que la energía icónica funge como guía o directriz hacia donde se dirige la pulsión. La energía icónica es un vehículo para que el ser humano se dirija a las cosas y a las personas, esto es, para que la intencionalidad se realice.

En términos hermenéutico-analógicos podemos hacer referencia a la parte metonímica del ser humano, en donde la pulsión se convierte en una de las facetas más interesantes de esta dimensión humana. Por otro lado está la parte metafórica del ser humano, la correspondiente a su relación con lo simbólico. El mundo de los significados que le dan sentido a la vida humana. Como bien lo apunta Beuchot, el ser humano no es netamente metonímico ni totalmente metafórico, antes bien es un ser analógico, se mueve a manera de péndulo entre ambos, pero el mundo del sentido suele superponerse al referencial. La *energía icónica* es un elemento analógico, la cual oscila entre el mundo del sentido y el mundo de la referencia, es decir, entre lo propio del hombre (su pulsión) y su artificialidad (lo simbólico)²⁸.

Observaciones finales.

Como pudimos apreciar a lo largo de esta exposición, el concepto *energía simbólica* formulado por Primero Rivas en

²⁸ Cfr. Beuchot *Antropología...*

distintas etapas de su trabajo académico, ofrece un importante aporte al desarrollo antropofilosófico producido por la hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano, al mostrar que la dimensión práctica en la que se desenvuelve el ser humano está cruzada sin lugar a dudas por la energía que emana de los significados más profundos y constructivos de los símbolos. Aunque al inicio de este capítulo reiteraré esta afirmación, en su desarrollo consideré pertinente un cambio nominal en dicho concepto para llamarlo *energía icónica*. Resaltando así que los símbolos se muestran ante el ser humano con distintas caras. El ícono constituye la cara positiva, afirmativa, creativa y productiva del símbolo; por lo tanto, toda *energía icónica* procesada por la persona que se apropia de ella verterá sobre sus producciones cualidades en el mismo sentido. De ahí que sea necesario comenzar a construir símbolos culturales que se muestren icónicos, es decir, que generen *energía icónica* para darle a la vida un sentido positivo, y a la práctica, el sentimiento y la racionalidad un ideal regulativo para su sana conformación.

En efecto: al haber una cara positiva del símbolo también existe su faceta antitética, a saber, el ídolo. La energía que se desprende de este tipo de símbolos (*energía idólica*, como lo apuntamos en un pie de página de este capítulo) puede relacionarse con las llamadas *enfermedades del pensamiento* que Primero Rivas mencionara en uno de sus libros: “las enfermedades del pensamiento (formales, sustanciales o existenciales) conducen a la necrofilia y consecuentemente al mal, la destrucción, el dolor”²⁹ características propias de los ídolos, como bien lo conceptuara Mauricio Beuchot y que podemos considerar como producto de las mencionadas energías idólicas.

Ampliar estos temas es importante y en otra ocasión habrá espacio para hacerlo. Por el momento espero que aquí pudiera establecer los argumentos suficientes para modificar la conceptualización formulada por Primero Rivas, ya que siempre es importante lograr mayor claridad conceptual cuando se está inserto en comunidades que sancionan el trabajo académico y profesional y buscan precisar su producción intelectual. Por tal motivo decidí subtítular este ensayo como *apuntes en vías de la claridad conceptual*, deseando que

²⁹ Cfr. Primero Rivas, Luis E. *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero editores. 2002. Págs. 40-41.

esta comunicación enriquezca el amplio acervo intelectual que ha construido la pedagogía de lo cotidiano y continuar con la producción de conocimientos que ha impulsado el movimiento de la hermenéutica analógica.

La dinámica nos permite el cambio, y siempre la transformación es mejoría (*diferencia* en su máxima expresión). La energía icónica emanada del trabajo de Primero Rivas ha impulsado el acercamiento creativo aquí ofrecido que espera seguirse enriqueciendo con nuevos desarrollos.

Bibliografía.

- Beuchot Puente, Mauricio. *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Emmanuel Mounier. 2004.
- Beuchot Puente, Mauricio y Primero Rivas L. E. *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. México: Primero Editores. 2003.
- Beuchot Puente Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM. 2005.
- Primero Rivas, Luis E. *Balance de la emergencia una propuesta pedagógica*. México: Primero Editores. 2005.
- Primero Rivas, L. E. *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero editores. 1999.
- Primero Rivas, Luis E. *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero editores. 2002.

Capítulo 5: La ontología y la verdad en la importancia de la hermenéutica analógica¹

Luis Eduardo Primero Rivas *

Resumen

Este capítulo recupera dos tesis básicas de la filosofía de Mauricio Beuchot –su ontología y su teoría de la verdad–, con la finalidad de resaltar la importancia de la hermenéutica desde una concepción histórica que la ubica en el contexto de la situación actual de la filosofía, todavía debatiéndose en la disyuntiva modernidad / posmodernidad, cuando está superada históricamente desde las construcciones del movimiento de la hermenéutica analógica, aun cuando esta verdad todavía tarde en ser consensual.

La tesis central resalta que la propuesta de la filosofía beuchotiana corresponde a una filosofía clásica, que lleva a la hermenéutica a niveles de desarrollo contemporáneos utilísimos que dejan atrás las equívocas tesis de los filósofos posmodernos, que parecieran derivar –después de sus días más nihilistas– a tesis esperanzadoras como pueden encontrarse en publicaciones recientes de Gianni Vattimo.

1. La importancia de la ontología

Cuando reconstruimos una filosofía, esto es, analizamos la obra de un filósofo, encontramos que invariablemente hay una referencia al ser con la cual nos plantea su noción, concepto o teoría de la ontología, y así damos con un parámetro que aparece en la mayoría de los filósofos y por ello configura una norma clásica para formular una filosofía.

Esta situación se explica por el hecho de que denominemos como llamemos al ser, es una referencia obligada en la construcción de cualquier filosofía –de todo comprender el mundo, la vida y la historia–,

¹ Este capítulo en lo básico corresponde a la ponencia presentada en el Primer Coloquio de Hermenéutica Analógica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, celebrado los días 18 y 19 de octubre del año 2004, y ofrece algunos desarrollos surgidos de la maduración de las tesis expuestas en el año 2004.

* Profesor en la Universidad Pedagógica Nacional, México D. F.

y esto en tanto es el punto de arranque de cualquier acto cognitivo, y de cualquiera acción que emprendamos para vivir y reproducir nuestra vida, como condición primera de realización de nuestra humanidad.

La ontología se nos plantea así, tanto como el horizonte interpretativo desde donde identificamos, nombramos y conceptuamos al ser; como su nivel mismo de existencia; aquí afirmado como una referencia obligada del conocer y el actuar humanos.

Esta doble circunstancia constitutiva plantea una dificultad en la formulación de una ontología como nivel de predicación de una filosofía. Dependiendo de a qué llamemos *ontología* será nuestra definición del ser, y serán nuestras tesis acerca de su carácter y las teorías que conformemos sobre su entorno.

Si la filosofía que re-construimos asume una conceptualización sobre la ontología afiliada a una tradición y/o al influjo de una época que busca una nueva definición del ser –como sucede con los filósofos que siguen la mancuerna Nietzsche-Heidegger–, y entiende que la comprensión del ser debe llamarse *metafísica*; entonces damos con una tradición filosófica que vincula íntimamente la ontología y la metafísica, asumiendo posiciones sobre una y otra en una tendencia filosófica de época negativa que recupera la bandera del nihilismo para negar la validez de una ontología de los fundamentos, y buscar una que sea pos-metafísica, por tanto nueva. Esta metafísica deberá dejar de lado la búsqueda e identificación de estructuras estables y causales del ser; ser pos-esencial; y debe estar fundada en el lenguaje –como quería Heidegger– para convertirse, incluso en un impulso de “emancipación”, eventual y *soft*, ligera.

Filósofos de esta tradición, argumentando necesariamente desde sus referentes y creencias, pueden llegar a entender que la ontología tiene una formulación clásica en la filosofía aristotélica, y que ella “quería tomar posesión de la realidad en su totalidad aprehendiendo las causas y los principios a los cuales todo se remonta; aspiraba, por lo tanto, a un momento de unidad, a la afirmación del uno en una experiencia puntual –que no es sino el modelo de la propia «evidencia» con la cual se da después para la metafísica lo verdadero”².

² Esta es una frase de Gianni Vattimo en su libro de síntesis *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós (Col. Studio # 85), Barcelona, 1991, p. 47.

No obstante estas tradiciones que suelen vincularse a la posmodernidad, podemos reconstruir otras filosofías que en su alusión al ser se afilian a referentes filosóficos diversos a Nietzsche y Heidegger, y recuperando explícitamente su origen en la filosofía aristotélica, entienden y comprenden a la ontología de forma radicalmente distinta a aquellos afiliados a la tradición alemana del nihilismo idealista de la superación del ser de los fundamentos; y formulan una comprensión positiva, afirmativa y constructiva de lo real, que asegura que la ontología aristotélica más que querer “tomar posesión de la realidad en su totalidad aprehendiendo las causas y los principios a los cuales todo se remonta”, intenta entenderla e interpretarla *aprehendiendo las causas y los principios* –léase la estructura de lo real en su dinámica y estática, en su necesidad– *a los cuales todo se refiere*.

Si postulamos que la ontología como metafísica es una labor intelectual (y/o una concepción y/o disciplina) que busca *remontarse* a las causas y principios, llegamos a una formulación que tiende a vincularse a una metafísica como comprensión de la trascendencia; y de ahí podemos pasar fácilmente a una concepción idealista y utópica de la intelección e interpretación del ser, que puede ocultar otra idea de ontología: aquella que la afirma como la concepción que busca aprehender al ser refiriéndose a él, situación que nos conduce directamente a la hermenéutica, como *capacidad humana de interpretación* de los entes que constituyen lo real, aptitud de dar sentido a lo objetivo.

En un primer resumen: en el inventario de las filosofías que podamos recuperar, hay diversas concepciones en torno a la definición de la ontología, supeditadas a las tradiciones y creencias de sus sujetos, y dependiendo de cómo la entendemos y definimos, es que llegaremos a proporcionales desarrollos filosóficos, que perfilarán precisamente la filosofía que promovemos.

2. Posiciones, creencias y consecuencias

Líneas atrás destacamos la vinculación necesaria entre la ontología y el carácter de la intelección y comprensión que hagamos del ser según la verdad que le atribuyamos a nuestra interpretación; y recuperamos esta articulación en tanto la idea que tengamos de lo real y su conocimiento, es siempre comprometida, pues conduce a

consecuencias en diversos órdenes. De ahí que sea importante la idea de verdad que desprendamos de nuestra concepción del ser, en tanto nos conduce a una teoría de la verdad, que será definitoria en diversos niveles de la acción y la reflexión, y por tanto digna de ser tematizada.

Si pensamos a la verdad en la tradición posmoderna afiliada a Nietzsche-Heidegger tendremos que sostener que “El valor de la verdad, se nos ha terminado por desvelar como un «engaño», como un interés práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana del pasado. Lo que quiero decir es que apelar a «hechos», situaciones, o experiencias, a los que se debería «corresponder»... comporta siempre el presupuesto metafísico de que la realidad tal como se da se esconda alguna normativa para el pensamiento, de modo que, incluso cuando tal presupuesto metafísico es radicalmente rechazado, surge, para apelar a la «correspondencia», otro motivo cualquiera”³.

O que “la experiencia de la verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino como articulación –o interpretación– de una tradición –una lengua, una cultura– a la que la existencia pertenece y a la que reformula enviando nuevos mensajes a los demás interlocutores”⁴; o: “Pues es en el mundo de la opinión pública, de los *mass media*, del «politeísmo» weberiano, y de la organización técnica tendencialmente total de la existencia, donde puede darse una teoría de la verdad no como conformidad sino como interpretación”⁵.

Ó, también: “«La verdad os hará libres»-. Esto no significa: os liberará saber cómo están las cosas «realmente» (¿descubrir finalmente el teorema de Pitágoras?, ¿el necesario orden geométrico del mundo?, ¿la relatividad de Einstein?) sino: es verdad sólo lo que os libera, y ante todo, por tanto, el «descubrimiento» de que no hay fundamentos últimos ante los cuales nuestra libertad deba detenerse, como, por el contrario, siempre han pretendido hacernos

³ Cfr. G. Vattimo, *op. cit.*, ps. 30-31.

⁴ Ídem., p. 214.

⁵ Ídem., p. 218.

creer las autoridades de todo tipo que querían imponerse en nombre de estas estructuras últimas.”⁶.

Si pensamos la verdad más allá de ésta tradición –situándonos en una que recupera la interpretación de las estructuras últimas del ser– encontraremos apuntes para una teoría de la verdad dispersos en diversas obras de uno de sus filósofos representativos –Mauricio Beuchot–, que bien pueden ser contenidos y organizados en una conceptualización de lo verdadero sistematizada en un solo libro expresivo del rigor y orden modernos del autor recuperado.

Así podemos destacar una definición de la verdad especificada por Beuchot en cinco niveles constitutivos, íntimamente ligada a un realismo, que al ser proporcional al ser conocido –que busca ser entendido e interpretado según la proporcionalidad propia a la cual se refiere la cognición–, nos plantea la verdad en los niveles:

1. **Ontológico** (se refiere a la frase “realidad-de-verdad”) y refiere el ser de lo existente, su organización constitutiva y constituyente. Es el momento de la objetividad pura, de la consistencia del ser.

2. **Epistemológico** (cuando se refiere a la relación de la mente a las cosas: “Se ve la relación desde el cognoscente hacia lo conocido”). Es un momento cognitivo.

3. **Semiolingüístico** (se refiere a la verdad de la relación entre las proposiciones “con la realidad que pretende describir”). Es el momento de la identificación, de la palabra, pues *al principio fue el verbo*; debemos nombrar las cosas para identificarlas y lo “semiolingüístico” debe ser verdadero, debe de dar una consistencia de significados que le den sentido a lo referido en la objetividad.

4. **Lógico** (“como se da la verdad en las relaciones entre enunciados”). Este nivel presenta la consistencia y/o coherencia entre las proposiciones que identifican al ser referido, su dinámica y, de ser posible, sus implicaciones y/o consecuencias.

⁶ Cfr. G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación - Ética, política, derecho*, Ed. Paidós (Col. Biblioteca del Presente # 26), Barcelona, [2003] 2004, p. 10.

5. **Socio-antropológico** (“cómo llegamos al consenso sobre nuestros enunciados”)⁷. Este nivel establece la verdad social de lo nombrado y organizado por un pensamiento, sea individual y/o grupal.

Estos cinco niveles de la sutileza de la verdad, nos ayudan a dar con una teoría de la verdad enriquecida que acercándose a Heidegger, según traducción de Juan David García Bacca, se pregunta, en el nivel ontológico, “¿cuál es la realidad-de-verdad?”, para significar de esta forma “el algo que pertenece a las cosas mismas”, el “algo que surge de la relación entre las cosas y la mente”; el preguntarse por las determinaciones, las necesidades y las regularidades del objeto a conocer, la verdad referida al ser del ente conocido.

La teoría de la verdad que ahora exponemos afirma que debemos ir más allá de este referir los objetos, para llegar a un nivel de un “sentido inverso” al acabado de destacar: aquel que se refiere a la relación “de la mente a las cosas, y es cuando se pregunta si puede haber una adecuación, correspondencia, aproximación, etc., entre nuestros juicios y la realidad-de-verdad”.

Este nivel, expresivo del rango epistemológico destacado —según la terminología de Beuchot—, es el más usual en las teorías de la verdad, pero como apreciamos no el único, pues en nuestro trabajo intelectual debemos ocuparnos tanto de referirnos al ser de los objetos, como aproximarnos a ellos; y no solamente esto: debemos llegar a un tercer nivel referido a lo “semiolingüístico”, que se ocupa de la “relación [que] se da —si alguna— entre las proposiciones, enunciados, oraciones, o lo que se quiera que sea el signo del juicio, con la realidad que se pretende describir”.

Esto es: el conocimiento pretendido como verdadero se refiere tanto a la verdad de los objetos, a la verdad que alcance la mente en su conocimiento de ellos, y también a la vinculación

⁷ Cfr. Mauricio Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino a la analogicidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de México (Subsidios Didácticos # 9), México, 1998, p. 3. Nota: hasta que no se indique lo contrario, las citas siguientes se refieren a esta misma obra y página del filósofo de Torreón.

entre “las entidades lingüísticas” utilizadas para conocer los objetos, expresadas en los nombres que les hemos dados, los saberes elaborados para conocerlos, las teorías construidas sobre ellos. En pocas palabras: la verdad de los conocimientos que tiene una comunidad sobre los seres conocidos, y los saberes referidos a ellos.

Este nivel es amplio y diverso y se define tanto por los saberes filosóficos existentes en una época, como los científicos derivados de aquellos, como los propios de las teorías generadas por estos últimos, que dan cuenta de sectores particulares del ser estudiado.

La teoría de la verdad enriquecida que presentamos, que por su constitución puede integrar a otras dispersas y hasta débiles, afirma la existencia de un cuarto nivel de predicación de la verdad: el lógico.

Aquí se busca la existencia de la verdad “en las relaciones entre enunciados”, y se convoca los principios de identidad, no contradicción, y tercero excluido que conforman el “a b c” de la lógica formal, que busca evitar las falacias y ordenar el pensamiento en estructuras formales válidas, útiles en los procesos comunicativos de las comunidad intelectuales.

No obstante la sutileza resaltada que desagrega finamente el sentido de la verdad, la teoría resaltada nos lleva al nivel “socio-antropológico”, el propio de la filosofía de la última mitad del siglo XX: la filosofía de la comunicación. Aquí se trata de precisar “cómo llegamos al consenso sobre nuestros enunciados”, y creemos que encierra el meollo de la epistemología desarrollada por Beuchot, que bien podemos llamar de la comunicación analógica.

3. La importancia de la hermenéutica analógica

Sabemos que Mauricio Beuchot ha sostenido un carácter básico de la hermenéutica analógica al definirla como *docens* y *utens*; como doctrina e instrumento⁸; y con esta concepción encontramos que su hermenéutica *docens* es su filosofía, y podemos concluir que la hermenéutica analógica como filosofía es una comprensión del mundo, la vida y la historia

⁸ Cfr. *Tratado de hermenéutica analógica-Hacia un nuevo modelo de interpretación*, co-edición UNAM (FFyL)- Ed. Itaca, México, 2000 (segunda edición corregida y aumentada), p. 20.

proporcional, equilibrada, sutil, realista y urgida de la prudencia para evitar los extremos de las posiciones únicas y múltiples, aquellas que reiteradamente llama *univocistas* y *equivocistas*, y que sabemos se identifican con los paradigmas asociados con los diversos tipos de positivismo, y a los diversos postmodernismos, que en su multiplicidad dejan sin aclarar posiciones y creencias, llegando incluso a los extremos desproporcionados de lo *light* y lo *soft* —lo ligero y lo suave—, que tan peligrosamente se acercan a lo indefinido, pareciendo que estuviéramos de noche, donde *todos los gatos son pardos*.

La hermenéutica analógica como filosofía es lo dicho y también una intención de saber que conlleva una metodología que busca lo real y se nutre de la teoría de la verdad expuesta, que basada en una tecnología del pensar, el investigar y del exponer adecuadas a los objetos conocidos, pretende proporcionalidades propias en todos los niveles resaltados de la verdad del ser conocido, que nos plantean una riqueza y rigor en la comprensión, que explica cómo de ser originalmente la filosofía de Mauricio Beuchot, hoy se ha convertido en un movimiento filosófico y cultural dinámico, que da mucho para pensar, investigar y producir⁹.

En este contexto, resaltamos la idea recién destacada de la aplicación del concepto beuchotiano de *proporcionalidad propia* a los niveles de la verdad, recuperando una de sus definiciones de la analogía —“la analogía consiste” en “una jerarquía de interpretaciones”¹⁰—, para mostrar cómo la hermenéutica analógica como filosofía es esa intención de saber que se esfuerza por obtener jerarquías interpretativas, que son las que nos permiten acercarnos lo más que podamos al ser conocido, siempre uno, complejo y dinámico, tanto en su identidad como en sus

⁹ Véase sobre el carácter de “movimiento” de la hermenéutica analógica, el prólogo que he escrito al libro *Usos de la hermenéutica analógica* (Primero Editores, Colección Construcción Humana, México, 2004, titulado “Más para la historia de la hermenéutica analógica”, donde recupero el ensayo de Napoleón Conde “Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003)”, en *Dianoia*, Vol. XLIX, # 52, mayo, 2004, ps. 147-162, después ampliado en el libro *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Filosófica-Serie Textos Básicos), México, 2006.

¹⁰ Cfr. *Tratado...*, ed. cit., p. 189.

relaciones, por lo cual se requiere de una interpretación jerárquica (que no múltiple), para desentrañarlo en la estructura u organización de “realidad-de-verdad”, que tiene en sí, y no por atribución impropia¹¹.

Beuchot es explícito en torno a su ontología y a su teoría de la verdad y desde esa claridad, asociada a los patrones clásicos de la filosofía, crea la intención dicha que resalta la importancia de una hermenéutica jerárquica que nos impulsa a buscar las igualdades y desigualdades del ser conocido, sus atribuciones, proporciones y desproporciones, para identificarlo, intuirlo, comprenderlo y finalmente interpretarlo en los límites de la epistemología comunicativa que podamos alcanzar, en tanto conocemos y producimos en sociedad, y debemos hacerlo para ella y sus concreciones: los seres humanos singulares, las *personas* para las cuales cobra sentido la realidad, y el saber que podamos tener sobre ella.

Por esta tesis, desprendida de la filosofía de la hermenéutica analógica, y sus desarrollos concretos, es que debemos proponer un nuevo nivel en (o para) la teoría de la verdad del movimiento de la hermenéutica analógica:

Un sexto nivel: la verdad personal

Beuchot acierta en la sutileza con la cual construye su teoría de la verdad y facilita construir desarrollos contenidos en las potencias de su filosofía, y en las del movimiento por él engendrado, que proponemos en el espíritu de la epistemología comunicativa que nos anima.

Aceptamos como acertados, apropiados y válidos los cinco niveles propuestos por Beuchot en su teoría de la verdad —el ontológico, el epistémico, el semiolingüístico, el lógico y el socio-antropológico—, y agregamos un sexto, que se refiere, identifica y/o nombra, y conceptúa a la apropiación que el individuo humano, la persona, hace de las verdades con las cuales se relaciona.

En la teoría de la verdad de Beuchot hay una referencia constante al ser y a la forma como los seres humanos lo conocemos, pero en ella omite, que el género humano se concreta y/o sustancia

¹¹ Para profundizar en este tema, puede consultarse el capítulo que escribí en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, titulado “Metodología marxiana y hermenéutica analógica”.

en sus individuos, en las personas que ejecutamos la humanidad, y esto le impide llegar a otra forma de la verdad, que creemos central y trascendente: aquella por la cual las personas se apropian de los cinco niveles enunciados por Beuchot, que identifica lo que denominamos *verdad personal*.

Esta tesis permite y conduce a complejos y extensos razonamientos en la gnoseología y la epistemología, que en este momento debemos dejar de lado, para acotarnos a un significado central de la filosofía beuchotiana que sirve para avanzar en la postulación del sexto nivel que proponemos: la persona es el ícono por excelencia de la humanidad, y en cuanto tal es un microcosmos que presenta y sustancia al macrocosmos *que haya captado*, o con el cual se haya interrelacionado.

Dicho de otra forma: las personas tenemos verdades que serán tanto más válidas y extensas cuanto más hayamos podido conocer el macrocosmos, interpretado según sus estructuras u organizaciones ontológicas y los niveles de significado que poseemos.

Desde esta interpretación puede resaltarse nuevamente la relevancia de la teoría de la personalidad, que dicha en el contexto actual, convoca la manera de aclarar y/o dilucidar cómo es que nos hemos enseñado a conocer, conformación de nuestra capacidad de saber, que si está constituida en el rigor de una teoría de la verdad fuerte y consistente como la analógica, nos obliga a distinguir nuestras capacidades ontológicas, epistémicas, semiolingüísticas, lógicas y comunicativas singulares, para validar nuestras verdades personales, que en el mejor de los casos, estarán validadas o legitimadas por el nivel que Beuchot denomina “socio-antropológico”.

Nivel que a su vez se concreta en la existencia (y validez) de modelos y/o paradigmas filosófico-científicos; de movimientos culturales que los especifican; de comunidades científicas, intelectuales y/o sistemáticas que los particularizan; las cuales a su vez se circunscriben a grupos de investigación y/o trabajo, que finalmente se integran por comunidades de práctica, que conforman la forma más elemental de sustanciación y/o concreción de lo que Beuchot llama el nivel “socio-antropológico”.

Es posible sugerir la existencia del sexto nivel dicho, que habrá de consensarse para alcanzar el mayor nivel de verdad que pueda,

y habrá de nutrirse de la epistemología comunicativa que anima al movimiento de la hermenéutica analógica, que en su sintropía nos lleva a la:

4. Esperanza y libertad: tradiciones de luces y sombras

La hermenéutica se conforma en el siglo XX en la *koiné* de la cual escribe Gianni Vattimo¹², y este lenguaje de síntesis que conforma las comunidades de comunicación de nuestra época, avanza a comienzos del siglo XXI a convocar la esperanza y la libertad, como pulsiones que parecieran dejar atrás las interpretaciones trágicas de la hermenéutica, pues incluso llegamos a leer: “Emancipación es, para nosotros, el sentido del nihilismo si se interpreta este término nietzscheano a la luz de otra expresión capital del filósofo alemán: «Dios ha muerto, ahora queremos que vivan muchos dioses». La disolución de los fundamentos –en la que se puede reconocer también el momento de tránsito de la modernidad a la posmodernidad–... es lo que libera –una vez más, con una profunda referencia a la expresión evangélica según la cual «La verdad os hará libres»–”¹³.

Habrà que investigar más a fondo las vinculaciones de los actuales desarrollos de la hermenéutica con sus filiaciones epocales, precisando según jerarquías sus anclajes en las tradiciones que la animan, para examinar sí, como pareciera ser, comienza a darse un retorno al sentido esperanzador y libertario de la filosofía, y con ello se dejan atrás las sombras de los nihilismos negativos, y una nueva luz orienta hacia una ética analógica, pues en su proporción recupera los contenidos de la vida humana, y sus significados, y puede ser claramente normativa, aun sin estar fundada en una metafísica trascendental, sino realista.

Evidentemente estos son temas para otras exposiciones, y asumiendo haber resaltado suficientemente la importancia de la ontología y la verdad en la hermenéutica, concluyamos alegrándonos por los aires neo-iluministas que parecieran cruzar la *koiné* de los tiempos que vivimos, que generan una filosofía como la del

¹² Véase, por ejemplo, en *Ética de la interpretación*, las ps: 9, 37, 39, 43, 45, 55... 66, 118.

¹³ Cfr. G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación...*, ed. cit., p. 10.

movimiento de la hermenéutica analógica, que en su intención avala la esperanza y el impulso hacia un mundo mejor, en concepciones pos-trágicas y pos-nihilistas, útiles para entender y comprender plástica y creativamente muchos niveles del ser y de la verdad, como pretendemos haber hecho evidente.

Bibliografía citada

- Beuchot, Mauricio, *Sobre el realismo y la verdad en el camino a la analógicidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de México (Subsidios Didácticos # 9), México, 1998.
- -----, *Tratado de hermenéutica analógica-Hacia un nuevo modelo de interpretación*, co-edición UNAM (FFyL)- Ed. Itaca, México, 2000 (segunda edición corregida y aumentada).
- Conde, Napoleón, "Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003)", en *Dianoia*, Vol. XLIX, # 52, mayo, 2004, ps. 147-162.
- -----, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Filosófica-Serie Textos Básicos), México, 2006.
- Primero Rivas, Luis Eduardo, *Usos de la hermenéutica analógica* Primero Editores, Colección Construcción Humana, México, 2004.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós (Col. Studio # 85), Barcelona, 1991.
- -----, *Nihilismo y emancipación - Ética, política, derecho*, Ed. Paidós (Col. Biblioteca del Presente # 26), Barcelona, [2003] 2004.

Epílogo: pensar y publicar en tiempos de la sociedad post-legal

Luis Eduardo Primero Rivas

Cerrar para abrir

Esta parte final del libro que entre sus manos tiene, recupera el orden con el cual presentamos los capítulos, en una especie de cierre que abre el diálogo que la epistemología comunicativa aspira establecer de forma permanente en el trabajo científico del movimiento de la hermenéutica analógica.

El capítulo inicial fue escrito por el co-coordinador del libro, Jacob Buzanza Torio, quien se ocupa del tema del multiculturalismo y los derechos humanos como manera de solucionar los problemas de hecho que el multiculturalismo representa como realidad, y no como teoría expresiva de la diversidad de culturas del mundo actual.

El tema del primer capítulo y su tratamiento, permite colocarlo en el lugar inicial pues ofrece una presentación sintética de la hermenéutica analógica y el movimiento que ha engendrado, y perfila el horizonte en el cual se ubican los desarrollos que ofrecemos en los demás capítulos.

La exposición de Buzanza se enmarca en el espacio de “la filosofía política y moral de nuestro tiempo” y la estructura en torno a un argumento ético que se marca como objetivo central el siguiente: “hay que ver qué tanto puede aceptarse una cultura y qué habría que reformular y, dados ciertos casos extremos, eliminar algunas culturas”, basados en su “aceptación” o rechazo. Esta afirmación de Buzanza, rápidamente es matizada al escribir: “Sin embargo, esta afirmación puede tener retoques, en el sentido de que, en lugar de hablar de culturas en cuanto tales, habría que hablar de aspectos de las culturas. Esto es, la afirmación podría delimitarse diciendo qué aspectos pueden aceptarse de una cultura y cuáles no, cuáles habría que reformularlos o eliminarlos”; es decir, se trata de eliminar parte y no el todo de una cultura.

El argumento ético con el cual Buzanza estructura su capítulo recoge la definición de “moral” de Adela Cortina y deriva a las tesis de la ética civil de la española, que le permitirán definir las culturas por

su organización moral, en tanto: “En otras palabras, puede decirse que una cultura tiene en su interior una moral, un conjunto de creencias, normas, valores, etcétera, que configuran el actuar de los individuos que la componen”, las “personas” como reiterará Jacob Buzan, y sobre las cuales centrará la vigencia de los derechos humanos, y desde quienes afirmará: “Todo lo que no lesione a la persona puede seguir cultivándose y practicándose; ha de eliminarse y erradicarse lo que la destruya y haga caso omiso de su dignidad constitutiva”.

Esta tesis central del autor del capítulo inicial es reiterada con otra frase: “No toda práctica cultural ha de ser permitida (se caería en un pluralismo equívoco o relativista...), pues si alguna de ellas viola y lesiona a la persona, entonces ha de promoverse su eliminación”.

El capítulo que retomamos avanza su estructura ética hasta retomar la tesis del bien común y del “egoísmo”, para volviendo a la hermenéutica analógica, subrayar su tendencia a la diferencia más que a la semejanza, y sostener que en el manejo de lo social, la predisposición debe hacerse sobre “los individuos”. Al respecto escribe Buzan: “se ha visto que la analogía tiene más de diferencia que de semejanza, o que por lo menos tiende más hacia la diferencia. Con esa clasificación, la semejanza estaría en los grupos, o en los derechos colectivos, y la diferencia en los individuos. Siendo así, ha de concluirse que hacia donde tiende más la analogía es hacia los individuos y, por lo tanto, hacia los derechos humanos (individuales, o garantías individuales, como se ha mencionado)”.

El capítulo articula sus tesis éticas centrales, no solamente en la interpretación resaltada de la hermenéutica analógica, sino en una filosofía de la historia apoyada en el concepto de progreso: “Esto es, cuando una cultura practica actos en los que se violan los derechos humanos, estas prácticas han de ser eliminadas. No pueden aceptarse, aunque sean culturales. Pues seguramente están basadas en ideologías caducas que deben evolucionar. ¿Evolucionar hacia dónde? Hacia ese modelo de cultura, en el que se acomodan de manera jerárquica las culturas que promueven positivamente, o de manera provechosa, la dignidad de la persona”.

Dignidad que es tanta que obliga a Buzan a escribir: “Es decir, si dentro de un Estado una cultura hace caso omiso de los derechos

humanos, entonces, la legislación y la fuerza pública han de intervenir para modificar tales prácticas. Es preferible violentar una cultura a que esta última violenta la dignidad de las personas”.

Dignidad considerada incluso en el marco planetario, pues el autor escribe: “¿qué sucede cuando el Estado, entendido como un país [esto es: un territorio nacional], tiene prácticas culturales contra los derechos humanos? La respuesta puede ir en la intervención de organismos internacionales en el convencimiento de los beneficios que puede aportar el respeto por tales derechos para tal país. Esta labor es propia de organismos como la Organización de las Naciones Unidas”.

En las conclusiones del capítulo Buganza se adelanta a una posible crítica a su tesis central sobre los derechos humanos y afirma: “Alguien podría objetar que en este trabajo no se ha demostrado la universalidad de los derechos humanos. Y es cierto. Sin embargo, éste no ha sido el objeto del capítulo. De hecho, se ha partido del supuesto de que los derechos humanos valen para todos los hombres. Incluso, practicarlos y vivíroslos en nuestras sociedades multiculturales es lo más provechoso, lo más indicado. Porque si no cualquiera podría violentar de manera sistemática y continua a otros individuos, argumentando que su cultura así lo establece”.

La tesis resaltada a lo largo del capítulo presenta a los derechos humanos como el horizonte de predicación mayor para resolver el problema práctico y conceptual del multiculturalismo, desde una interpretación de la hermenéutica analógica suficientemente destacada, que es aprovechada para proponer un “modelo... en donde todos y cada uno de los individuos quepan, en donde todos sean respetados por el hecho de ser personas”.

El capítulo segundo

Está escrito por Dora Elvira García González, e igualmente se estructura u organiza sobre un argumento ético en torno al multiculturalismo donde privilegia “el diálogo intercultural” en el horizonte general del bien común, “de vida digna para toda la humanidad”, a través de “dos procesos hermenéuticos que intentan sortear problemas en la comprensión entre las personas y/o los grupos

culturales...”: El “«ponerse en el lugar del otro» de corte kantiano y la hermenéutica analógica de cuño beuchotiano”, para resolver las “diferencias... en aras del entendimiento entre personas y culturas”, que se logrará a través de la “phrónesis”.

Actitud moral y cognitiva que debe ubicarse en la “tolerancia” sin “indiferencia”, y reconocer la “dignidad” de las personas y su auto-“interpretabilidad” partiendo de “mínimos comunes o referentes mínimos” de las hermenéuticas puestas en juego, que terminen dando “una metacultura”.

El capítulo subraya la vinculación entre el “universalismo versus particularismo”, para resaltar el conflicto existente en ella partiendo de “una tensionalidad articulada entre ciertos criterios con las particularidades”, basada en la teoría de los mínimos ya referida que buscará ubicarnos en una “«zona de nadie» donde podamos situarnos para generar juicios de valor con un carácter neutral”, un “espacio común”, conseguido gracias a la hermenéutica de “ponerse en el lugar de los otros” propuesta, la cual debe dejar atrás “la cerrazón cultural” vigente hoy día, impregnada de “etnocentrismo” y contrarrestada por el “pluralismo cultural” que nos dará “la metacultura” ya resaltada, que tendrá “significado para todos y cada uno de nosotros”.

Ésta se logrará por el ejercicio ético-hermenéutico propuesto, pues “una manera de paliar ese etnocentrismo es a través del respeto y el reconocimiento como imperativo ético entre las culturas, y en su caso entre los miembros *ad intra* de ellas”.

De aquí que la autora afirme: “Es preciso que los sujetos y las culturas interactúen y se interpreten recíprocamente a pesar de tener diferentes concepciones del mundo”; partiendo del “recurso intercultural de carácter crítico” propuesto y que recupera a Kant —y su “pensar por sí mismo”—, que permitirá “pedirle a alguien que adopte nuestro lugar para poder lograr un entendimiento y la consecuente comunicación”, en un ejercicio de la “máxima del juicio” y de tesis gadamerianas de la “fusión de horizontes”, la cual articula con una interpretación de Beuchot cuando afirma: “En sintonía con esta apuesta, la hermenéutica analógica busca ese elemento común al articular a los diferentes que van de lo particular, buscando lo universal o universalizable, y es lo que Beuchot señala como lo *icónico*... es decir,

un icono que como particular funge como ejemplo de lo universal, es un ejemplo particular, y es por lo que se caracteriza lo humano”.

La interpretación realizada por la autora, “está ubicada en los conceptos de autonomía y dignidad fungiendo éstos como telón de fondo”, y resalta como queda dicho el papel central de la persona, del individuo humano, y promueve una intención que “de una igualdad en la dignidad”, buscada a través de la ética comunicativa que también opera como trasfondo de los argumentos de Dora Elvira García, y se matiza por las exigencias éticas que resalta: “Es a través de esa reflexividad, del juicio y la *phrónesis* donde se trata de subsanar tales disimilitudes para rebasar los obstáculos en el discurso, y así alcanzar la comprensión mutua, el diálogo y quizá un acuerdo”; en tanto la “situación ética no está separada de la persona, quien tiene que hacer una elección que lleva a la acción”, siempre enmarcada en “la búsqueda de una convivencia pacífica entre aquellos con creencias y modos de vida diversos”, que igualmente apunta a “la república de fines” kantiana.

Con la ejecución de las propuestas de la autora en el mundo de la política que busque una “sociedad justa”, se conseguiría “una argumentación razonable más que racional, de ahí que no se procure una explicación con una tonalidad más racional que implica precisamente el juicio y la deliberación” sino un “*equilibrio reflexivo*” articulado “con la analogía beuchotiana”, anclada en la prudencia y en la comunicación, por lo cual “esto hace que no nos encerremos en nuestra subjetividad porque para hacer juicios válidos se requieren ciertos elementos que se realizan en la esfera pública”. Si bien la autora en este contexto refiere a H. Arendt, esta tesis nos recuerda la epistemología comunicativa que anima este *Epílogo*, y en general al movimiento de la hermenéutica analógica.

Epistemología comunicativa que sin explícitamente quererlo, nutre Dora Elvira García con la tesis gadameriana que recupera la “«voluntad de escucha»”, que supone la disposición personal para acoger al otro, oyendo sus razones, que no “creencias” ha especificado la autora, lo cual nos regresa a la ética comunicativa que sigue en el substrato de su pensamiento, como nos lo recuerdan expresiones como esta: “Lo contrario a esto [“actuar concertadamente en un diálogo

comunicativo”] genera violencia, que expresa la no concertación, sino el dominio”.

El capítulo sigue avanzando en su ambiente ético llegando a recuperar la “solidaridad”, planteada como “un modo de ser”, regido por la posición ética expresada anteriormente, y que desemboca en su “apuesta por el diálogo intercultural”, tesis desarrollada en el penúltimo apartado de su contribución, y que rechaza “la ignorancia acomodaticia que se muestra en los comportamientos de hostilidad hacia rivales y desconocidos”, y “la indiferencia hacia el otro” la cual “aniquila cualquier intento de entendimiento y diálogo”, significados que se conforman como “*idolas* culturales que impiden un efectivo «reconocimiento» de la alteridad”, y son a su vez obstáculos para “el «mestizaje» a partir del cual es posible un nuevo universalismo moral con un carácter dialógico, planteado desde las diferencias”. Esto es que la “metacultura” referida anteriormente, será mestiza y estará basada en “una razón fronteriza” que “presuponga la justicia”, y evite entender al “consenso con homogeneidad social”.

El capítulo tercero

La exposición de esta parte corrió a cargo del joven filósofo y abogado colombiano Arístides Obando Cabezas, profesor en la Universidad del Cauca, quien aprovecha la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano para hacer un análisis de la enseñanza del Derecho en Colombia, ocasión que le sirve para contrastar las formas estructurales y univocistas del Derecho colombiano de acuerdo a los modelos asociados a la constitución colombiana de 1886, y las modificaciones surgidas de la constitución vigente en el país suramericano desde el año de 1991, enmarcadas en el concepto de “nuevo Derecho”.

La ubicación conceptual de este capítulo se realiza en el ámbito del Derecho y su enseñanza, mas convoca el hilo conductor del presente libro en cuanto recupera los aportes de la hermenéutica analógica tanto para ubicar tesis del Derecho como su enseñanza, que en la dinámica tradicional está asociada a concepciones unívocas vinculadas al positivismo y a usos que se resisten a cambiar, aún cuando la Constitución colombiana de 1991 favorece su transformación, ante

la exigencia de nuevas formas jurídicas, que atiendan las exigencias nacionales de justicia, aplicación de la Ley e incluso de la Constitución, ante situaciones reales que piden convertir al Derecho en un recurso para la mejoría social para que deje de ser un estorbo en la solución de los graves problemas que aquejan al país suramericano.

La exposición de Aristides Obando está ubicada en el tercer capítulo del libro, considerando su articulación temática con los capítulos previos, que al examinar los temas del multiculturalismo desde los aportes de la ética y la comunicación, convocan tanto una filosofía de filiación como una metodología de análisis y exposición, que permiten su contraste con idénticos contextos en el texto de Obando y sirven para el análisis posterior que esperamos genere este libro: las tramas que permiten entrever el análisis anunciado, recuerdan la tesis de Guillermo Hurtado Pérez, acerca de que en el movimiento de la hermenéutica analógica, “no sería aventurado sugerir... que podemos detectar en la hermenéutica analógica dos alas, una derecha y una izquierda”¹. Hurtado brinda algunos elementos para sustentar su clasificación, y podemos agregar otros, que permiten identificar el nivel lógico de predicación desde donde argumentan los autores—esto es: si parten de generalidades formalizadas correspondientes a niveles abstractos o de universales analógicos cuidadosamente contruidos—; las sustanciaciones que concretan —si sus particularizaciones son formales y especulativas o corresponden a determinaciones concretas del ser estudiado—, y sus estructuraciones u organizaciones conceptuales, que deben expresar las analogizaciones que consiguen en un ejercicio riguroso de la metodología de la hermenéutica analógica, y los desarrollos alcanzados en su movimiento.

En el caso de los tres capítulos hasta ahora expuestos y recuperados en este *Epílogo* que espera promover diálogos fructíferos, puede ejercerse este esbozo de crítica filosófica que apunta a recuperar aportes de unos y otros: el multiculturalismo es una realidad vigente y urgente en nuestros países (y no sólo identificando culturas étnicas, si no formas de vida urbanas y académicas), que debe ser resuelta

¹ Cfr. G. Hurtado P., “Introducción” al libro *Hermenéutica analógica. Aproximaciones y elaboraciones*, Ed. Ducere (Col. Hermenéutica, Analogía e Imagen # 6), México, 2003, p. 12.

en el diálogo intercultural y con el predominio de acercamientos éticos nutridos a su vez en una epistemología comunicativa que en su significado y dinámica, debe ser incluyente, pacífica y prudente, como resaltan continuamente los autores publicados en esta época de la sociedad post-legal.

El capítulo escrito por Obando Cabezas realiza un análisis hermenéutico sobre dos temas centrales en el multiculturalismo de nuestros países: el Derecho y su enseñanza y apunta a un objetivo que le da perentoriedad a la necesidad de analogizar, al preguntarse: qué viene de la historia, como se conforma ese origen en la cotidianidad, cuál es su dinámica presente y cuáles son sus vínculos con la realidad, pues, incluso, en el caso del Derecho, puede darse una tendencia estructural u orgánica, a trabajar con niveles de predicación formales, lógicos y especulativos, que generarán conclusiones de igual cariz, alejadas de la perentoriedad de lo real. Urgencia que la hermenéutica analógica siempre busca atender.

El cuarto capítulo

Está titulado “¿Energía simbólica o energía icónica? Apuntes en vías de la claridad conceptual”, y fue escrito por el juvenil filósofo Hugo Rodríguez Vázquez, y es una práctica del verbo analogizar que será muy útil al análisis sugerido sobre los productos de este libro.

Lo publicamos en este lugar por los aportes que puede brindar. Ubicado en la filosofía estricta y particularmente en la antropología filosófica, proporciona sustanciaciones útiles al análisis del multiculturalismo —específicamente: las personas se concretan en *energías simbólicas* determinadas— y en la intelección del Derecho, su ejercicio y enseñanza, y es una buena muestra de la recuperación de la historia de los conceptos, su dinámica y posibilidades para buscar precisiones en la búsqueda de la claridad conceptual.

Además del aporte señalado el capítulo, al retomar tesis acerca de la formación de la personalidad, recupera la necesidad de la educación para entender las dinámicas multiculturales y las formaciones éticas requeridas, las cuales apuntarían a establecer el diálogo intercultural requerido y el bien común que mejore nuestras sociedades, con sustanciaciones analógicas que permitan operarlo, en sus materialidades e iconicidades.

El quinto capítulo

Ha sido escrito por mí y fue ofrecido en la estructura u organización general del libro para aportar elementos en el trabajo posterior que esperamos produzca este volumen, en tanto los capítulos previos suponen una teoría de la verdad que se mantiene implícita y que en un análisis posterior deberá explicitarse y ponerse a prueba en el espacio público y en la voluntad de escucha que recuperamos de Gadamer, gracias al recordatorio de Dora Elvira García.

Las condiciones del conocimiento destacadas —argumentos verdaderos y disposición de oír— son indispensables para ejercer la hermenéutica analógica, tanto en su ser *docens* como en su instrumentalidad, que exigen precisión conceptual, rigor metódico y una ética analógica a la cual ha aportado bastante Mauricio Beuchot, como puede registrarse en diversos trabajos².

El cumplir estas exigencias es especialmente útil en la época actual, que según el título de este *Epílogo*, puede identificarse con el nombre de sociedad post-legal, en tanto al parecer según diversas circunstancias internacionales y nacionales, la sociedad que conocimos en los tiempos del Estado moderno —digamos desde los parámetros de la Revolución Francesa, hasta el paradigmático año de 1989, cuando la caída del Muro de Berlín al parecer inaugura la época de la sociedad post-legal—, tiende a desaparecer por la lucha política de poderosos grupos transnacionales que con recursos financieros multimillonarios, controlan la información mundial, los flujos de capitales y de tecnologías, y se han apropiado del poder global gracias a fraudes electorales ya históricos, como el cibernético que lleva al ejecutivo estadounidense a Georges W. Bush, y el dictatorial que impone en México a Felipe Calderón Hinojosa.

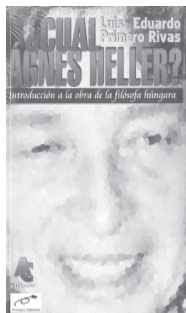
Hay suficiente evidencia empírica para documentar estos fraudes y una relación más extensa de sus contextos puede

² Cfr. la síntesis que he realizado del pensamiento ético de Beuchot en el libro *Significados y posibilidades de la hermenéutica analógica* (co-edición Asociación Filosófica de México-Primero Editores—Colección Construcción Filosófica—, México, 2005), en el capítulo: “Presentación y análisis de la ética beuchotiana”.

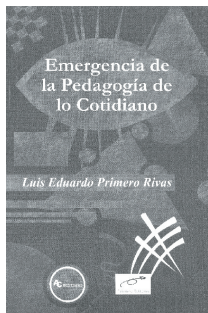
consultarse en mi texto “La pedagogía analógica de lo cotidiano y las educaciones para-escolares en la formación de la ciudadanía”³, pues sirve para ilustrar el concepto de sociedad post-legal, en tanto son expresivos de acciones estratégicas, políticas y de inversión económica que buscan imponer el interés particular de los agentes del poder imperial sobre los intereses nacionales de Estados que formalmente son libres y autónomos, pues fueron creados y avalados en la modernidad, momento histórico-social que impulsó la eticidad, legitimidad y viabilidad del Derecho, plasmado en Constituciones nacionales, y en una moralidad que hace viable la convivencia civil junto a la gestión republicana de la *clase política*, y que ahora está siendo superado por la sociedad post-legal, organización política imperial que deja de considerar la legitimidad de los Estados nacionales, la validez y prestancia de sus constituciones y leyes, para operar con otras formas políticas que recientemente comenzamos a conocer, y se concretan en neo-dictaduras, que llevan a las poblaciones sojuzgadas a situaciones calamitosas, como se puede documentar para los Estados Unidos de América con el fracaso de las guerras de Irak y Afganistán; y para México con la fractura social y el deterioro institucional, producido por la dictadura de Felipe Calderón, que nos conduce a un Estado post-legal de consecuencias aún imprevisibles.

No obstante, seguimos pensando y publicando en los tiempos de la sociedad post-legal, y su correlativo Estado, pues ahora más que nunca se necesita ser incluyentes, evitando cuidadosa y deliberadamente la violencia que corta el diálogo intercultural promovido en este libro por Dora Elvira García; o la defensa de los derechos humanos que aviva Jacob Buganza, los cuales articulados con los derechos sociales e históricos de los pueblos, y los “nuevos Derechos” impulsados por Obando Cabezas, generarán *energías icónicas* poderosas que opuestas a las *idólicas* que tanto daño nos hace, sacarán a la luz verdades que ayuden al buen vivir e impulsen el bien común, que como un significado directivo superior plasmado en las Constituciones nacionales, haga viable los derechos humanos, sociales e históricos de los pueblos, pues sin una legalidad básica y una moralidad acorde, nos mantendremos en las dictaduras que nos asolan.

³ Cfr. la ponencia magistral sustentada en las X's Jornadas Pedagógicas de Otoño, publicada en la *Memoria* de este evento, UPN Editor, en prensa.



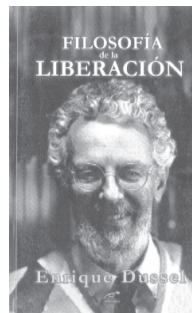
¿Cuál Ágnes Heller?
Luis Eduardo Primero Rivas



Emergencia de la Pedagogía de lo Cotidiano
Luis Eduardo Primero Rivas



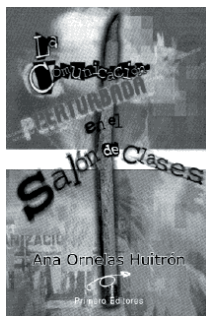
Hermenéutica Analógica y Literatura
Caleb Olvera Romero



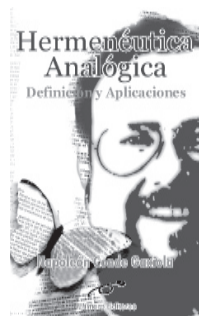
Filosofía de la Liberación
Enrique Dussel



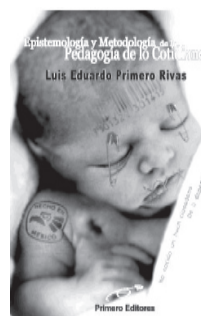
La Filosofía de los Derechos Humanos de Mauricio Beuchot
Napoleón Conde Gaxiola



La Comunicación Perturbada en el Salón de Clases
Ana Ornelas Huitrón



Hermenéutica Analógica
Napoleón Conde Gaxiola



Epistemología y Metodología de la Pedagogía de lo Cotidiano
Luis Eduardo Primero Rivas



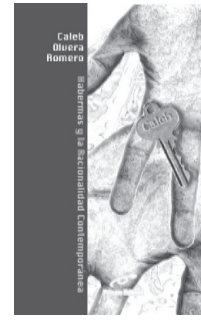
El otro lado del fragmento
Patricia Villegas



La Historiografía de Mauricio Beuchot
Sofía Reding Blase



Contribución a la crítica de la razón ética I
El pensamiento ético en el joven Marx
Luis Eduardo Primero Rivas



Habermas y la Racionalidad Contemporánea
Caleb Olvera Romero



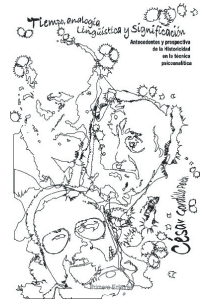
La Comunicación en la Familia
Ana Ornelas
Enrique Guinsberg



La Hermenéutica Analógica y el Mito
Ricardo Mazon Fonseca



La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano
Mauricio Beuchot Puente
Luis Eduardo Primero Rivas



Tiempo, Analogía, Lingüística y Significación
César Gordillo Pech



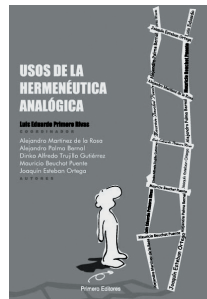
Contribución a la crítica de la razón ética II
El pensamiento ético de Marx
Luis Eduardo Primero Rivas



Hermenéutica Analógica, Humanismo e Historia
Napoleón Conde Gaxiola



Primeras Aplicaciones de la Pedagogía de lo Cotidiano
José Luis Suárez Gallardo, Coordinador



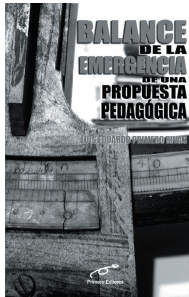
Usos de la Hermenéutica Analógica
Luis Eduardo Primero Rivas



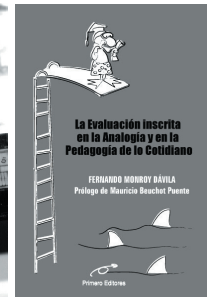
Significados y Posibilidades de la Hermenéutica Analógica
Memoria del Simposio homónimo en el XIII Congreso de la Asociación Filosófica de México. El saber filosófico



La Formación de Profesores en servicio desde la Pedagogía de lo Cotidiano - El Caso de la UPN-
Maribel Vargas Espinoza



Balance de la emergencia de una propuesta pedagógica
Luis Eduardo Primero Rivas



La Evaluación inscrita en la Analogía y en la Pedagogía de lo Cotidiano
Fernando Morín Dávila

Títulos de la Colección
Construcción Filosófica
-Serie Textos Básicos-

El movimiento de la
Hermenéutica Analógica
Napoleón Conde Gaxiola

La Estética y el
Conocimiento en la
Hermenéutica Analógica
Sexto J. Castro

Hacia una Pedagogía
Analógica de lo Cotidiano
Luis Eduardo Primero Rivas
y Mauricio Beuchot Puente

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de
Publicaciones Digitales S. A.
Chabacano No. 311 México D. F.
enero del 2007