

LUCHA DE HUMANIDADES O DE LA ÉTICA ANALÓGICA
DE MAURICIO BEUCHOT

Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot

Luis Eduardo Primero Rivas



Editorial Torres Asociados
Red Internacional de Hermenéutica Educativa

México
2011

Primera Edición: julio 2011

© Luis Eduardo Primero Rivas

© Red Internacional de Hermenéutica Educativa A. C.

Tekax 234 Casa 4, Col. *Lomas de Padierna*, Delegación de Tlalpan, México D. F., c. p. 14240, México.

Tél/fax 46220437

www.rihe.org.mx

comitedirectivo@rihe.org.mx

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, *Col Ajusco*, Delegación Coyoacán, 04300, México D. F.

Tél/fax 56107129 y tél. 56187198

ISBN: 978-607-7945-25-3

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

Diseño y cubierta: LDG. Gladys P. Morales Martínez

Impreso en México / Printed in Mexico

Índice

Prólogo.....	9
Capítulo 1: La ética beuchotiana de 1997 al 2004.....	15
Capítulo 2: La ética hermenéutica de Mauricio Beuchot en los años 2005-2006.....	31
Capítulo 3: La ética beuchotiana de 2007 a 2010.....	75
Capítulo 4: Recuperar la ética analógica y/o la lucha de humanidades.....	221
Bibliografía.....	239

Prólogo

El libro puesto a su consideración recupera el pensamiento ético de Mauricio Beuchot Puente, filósofo mexicano con una importante talla internacional gracias a su conceptualización de la hermenéutica analógica. Sobre Beuchot y su obra hay mucho hecho y publicado, y en esta ocasión presento esta producción, expuesta con una comunicación cuidada surgida de una investigación desarrollada desde el año del 2004, cuando preparaba mi participación en el XIII congreso nacional de filosofía, realizado en Morelia, Michoacán, en noviembre del 2005.

Desde ése momento, decidí seguir la construcción de la ética analógica, y en este volumen ofrezco el recuento del pensamiento ético dicho, concluyendo el recuento de la obra de Beuchot expuesta en libros hasta el año 2010. Es decir, reviso un lapso de trece años, contados partiendo de 1997, cuando aparece la primera edición del *Tratado de hermenéutica analógica*, donde resume la propuesta formulada desde 1993, en el congreso filosófico de aquel año, celebrado en Cuernavaca, Morelos, México.

Quienes conocen la intensa, densa, profunda, interactiva y dinámica obra de Mauricio Beuchot, saben que produce una grande cantidad de libros, y para el caso —la bibliografía considerada para realizar la investigación ahora expuesta—, he indagado sobre veintiséis volúmenes, que he de nombrar enseguida, para que usted tenga un primer acercamiento a ellos:

1. Tratado de hermenéutica analógica.
2. Perfiles esenciales de la hermenéutica.
3. Las caras del símbolo...
4. Hermenéutica analógica y del umbral.
5. Hermenéutica, analogía y símbolo.
6. Usos de la hermenéutica analógica.
7. Ética.
8. En el camino de la hermenéutica analógica.

9. Interculturalidad y derechos humanos.
10. Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura.
11. Filosofía política.
12. Hermenéutica analógica y hermenéutica débil.
13. Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano.
14. Lineamientos de hermenéutica analógica.
15. Filosofía del derecho.
16. Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía.
17. *Phrónesis*, analogía y hermenéutica.
18. Ciencia mestiza – Hermenéutica analógica y psicoanálisis.
19. Filosofía mexicana del siglo XX.
20. Hermenéutica analógica y educación multicultural.
21. Breve historia de la ética.
22. Hermenéutica analógica, símbolo y ontología.
23. La hermenéutica analógica en la historia.
24. Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión.
25. Hermenéutica, analogía y derechos humanos.
26. Hermenéutica analógica y derecho desde una perspectiva trágica.

La cantidad de libros a considerar seguramente le genera la percepción de *es mucho*, y quiero confirmarla, en tanto si consideramos exclusivamente la cantidad, efectivamente, *es mucho*, y si le agregamos la calidad de la propuesta ética de Beuchot, la percepción mencionada se acentúa.

Es importante destacar esta circunstancia toda vez que el diseño expositivo de la investigación realizada tenía que considerar la densidad del material encontrado, su multiplicidad (totalidad, holismo o ecología), su interactividad (en conceptos, niveles de predicación, de implicaciones intelectuales, de campos de aplicación y posibilidades hermenéuticas) y su significado filosófico, para ser cuidadoso en el comunicar, simultáneamente a considerar que el tiempo de una lectura filosófica cuidadosa es diferente al de una lectura recreativa, y que esta distinción en la captación, debe-

ría favorecer tanto una buena comprensión de lo ofrecido, como facilitar un trabajo subsecuente, quizá con estudiantes de ética o de hermenéutica, que profundizaran en los aportes de Mauricio Beuchot.

De esta manera la primera parte recupera los libros publicados de 1997 al 2004, y se expone buscando síntesis recuperadoras de las líneas básicas de la ética ofrecida, que faciliten el acercamiento a los desarrollos de la segunda y terceras partes, que si bien son antológicos —es decir recuperan los textos éticos encontrados—, son extensos, densos e interactivos, en tanto corresponden a la filosofía planteada por Beuchot, que si bien es fácil de leer, por bien escrita, es total u holística, y requiere de cuidado y lentitud para reconstruirlas en sus líneas constitutivas, en particular la ética.

La segunda parte se concentra en los libros publicados en los años 2005 y 2006, y la tercera —la más extensa—, avanza desde el 2007 al 2010 reuniendo trece libros vueltos más arduos en cuanto el pensamiento ético de Beuchot se sustancia, extiende, fortalece y aplica a diversos campos de nuestra cultura y trabajo intelectual.

Estas indicaciones metódicas están destinadas a orientar su lectura, y no a crear temor acerca de la obra de Mauricio Beuchot, pues he de repetir que está muy bien escrita, es clara y significativa, lo cual no evita que por total, extensa e interactiva, sea fácil en su intelección y comprensión.

El diseño de la exposición, está destinado así ha ofrecer una antología comentada de los textos éticos encontrados, que pueda favorecer un trabajo analítico posterior, al tiempo que permite avanzar en la cuarta parte de este libro: recuperar la ética analógica y/o *la lucha de humanidades*. En ella la tesis central será que podemos construir la mejor ética —y la analógica aporta a lo óptimo—, pero que sin una buena educación, entendida como formación humana, y particularmente, de la persona, será prácticamente inútil, pues sin una buena humanización, la vida social

estará en un conflicto permanente y en entropías progresivamente dañinas, que vuelve a plantear el dilema moderno de civilización o barbarie.

La investigación se realizó desde los parámetros de la filosofía de la hermenéutica analógica, y por tanto con su epistemología y hermenéutica. Significa que se tomaron los textos a tratar¹ ubicándolos en sus contextos —sintácticos, semánticos y pragmáticos—, para facilitar sus interpretaciones filosóficas, buscando su situación conceptual en los parámetros de la propia filosofía de Beuchot, más adelante precisada como *clásica* o formal, lo cual llevará a buscar precisar su filosofía, entendida como universo genérico de mayor predicación, para ir construyendo su ética a partir de ella.

La ética a su vez fue buscada de manera exhaustiva en el universo bibliográfico citado, y por ello hube de optar por construir una antología de sus textos éticos, que conforman a este libro como especializado y potencialmente útil si se busca reconstruir a fondo la formación del pensamiento ético de Mauricio Beuchot.

El primer beneficiado con esta lectura detenida fui yo, y desde la intelección y comprensión obtenidas, logré entender la formalidad de la ética encontrada, que puede ser organizada en principios, postulados, derivaciones, aplicaciones y consecuencias, conformantes de un universo simbólico que pretendemos potenciar con el libro ahora presentado.

Aportación intelectual de Beuchot que igualmente puede permitir análisis para resaltar faltantes, limitaciones y potenciar nuevos desarrollos, en tanto la hermenéutica analógica está planteada como comunicativa y/o dialógica, y Beuchot está abierto a la crítica y el avance.

En la última parte de este libro ofrezco una aproximación a lo acabado de resaltar, que presentado sintéticamente subraya el

¹ Los publicados en los libros convocados y el comportamiento profesional del filósofo tratado, en tanto es exigible la coherencia en un ético.

poco (o quizá hasta nulo) saber (o reconocimiento) que Beuchot tiene de la ética marxiana, quizá explicado por la exclusión del filósofo de Tréveris de la historia de la filosofía alemana, lo que significa decir mundial; consecuentemente la falta de una alteridad histórica, como la planteada por Marx frente a la ética de Hegel, y la falta de profundización sobre la aplicación contextual de la ética —que si bien está indicado y convocado en su ética de las virtudes—, potencia la construcción de una ética de lo cotidiano y del cuidado, que podemos asociar al desarrollo más consiste de la ética de Beuchot, contenido en su tesis de la *hermenéutica del sí*, y de la necesaria auto-conciencia ética, igualmente vinculada a su tesis estelar de la “maduración”, tanto personal como social.

Es decir: el aporte de Beuchot sirve para seguir construyendo la ética analógica, impulsada vigorosamente por su obra y seguida por distintos autores, que en esta ocasión han quedado fuera de estas consideraciones.

Les invito a pasar a leer cuidadosamente este libro, pues estoy a la búsqueda de lectores atentos, lentos y desestresados.

Expectativa difícil de conseguir en esta época de la incertidumbre y aceleración, pero legítima a pesar de todo.

Ajusco, Tlalpan, México D. F., mayo del 2011

Capítulo 1: La ética beuchotiana de 1997 al 2004

Preámbulo

Este capítulo expone una presentación del pensamiento ético de Mauricio Beuchot durante su período hermenéutico, concentrada en el análisis de los libros que lo expresan, y abarca su obra desde el año 1997 al 2004, como un primer acercamiento a la recuperación de su ética analógica. La razón de esta parcialización expositiva estriba en que publica su *Ética* en el año 2004, y ése momento es un buen momento de cierre de esta primera parte.

La intención fundamental de esta exposición inicial es ofrecer una introducción a la filosofía moral beuchotiana, favorable a los desarrollos de los momentos de su obra ética presentados sucesivamente hasta arribar al año 2010.

Los libros considerados

La ética de Mauricio Beuchot puede investigarse en el período indicado en los siguientes libros:

1. Tratado de hermenéutica analógica
2. Perfiles esenciales de la hermenéutica
3. Las caras del símbolo...
4. Hermenéutica analógica y del umbral
5. Hermenéutica, analogía y símbolo
6. Usos de la hermenéutica analógica
7. *Ética*¹

De los cuales puede concluirse que el diseño del proyecto ético de Beuchot se realiza con un orden clásico y sistemático, donde fue

¹ Véase la referencia a todos estos títulos en la Bibliografía.

avanzando de menos a más, hasta ofrecernos su *Ética*, libro que brinda su pensamiento ético completo hasta el año 2004.

En consecuencia podemos reconstruir la filosofía moral considerada sistematizando sus tesis básicas, sus desarrollos y sus esbozos de aplicación, siguiendo la construcción que el mismo Beuchot realiza desde la primera organización de su propuesta hermenéutica: el *Tratado*...

En este libro Beuchot establece que su búsqueda ética se realiza desde la filosofía que avanza y en consecuencia pretende elaborar una ética hermenéutica, lo cual lo lleva a caracterizar a la hermenéutica como una disposición intelectual de comprender a través del interpretar, y de hacerlo partiendo de una filosofía-metodología de confluencia, que se establece en las intercesiones de la realidad, y la interpretación que hacemos de ellas, para obtener los significados que podamos elaborar².

Desde esta posición se concentra en pensar su ética, en tanto capítulo de la filosofía —o como una disciplina filosófica—, y en cuanto norma de la acción moral, y para ello especifica reiteradamente la íntima vinculación existente entre la metafísica y la ética; o la ética y la metafísica³, en tanto su filosofía comprende a la realidad desde los contenidos éticos del interpretar, o la ética es comprendida desde la necesidad de conocer al ser, yendo más allá de lo evidente, de lo fenoménico, y ubicándose en lo que está más allá de lo empírico, simbolización y/o iconización que le da sentido a lo captado, humanizándolo.

² Sobre esta tesis, que podría denominarse como *el entresijo beuchotiano*, véase estos lugares: *Tratado*... ps: 121, 130; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p: 55; *Las caras del símbolo*... ps: 17, 54, *Hermenéutica analógica y del umbral*, p: 41; *Ética*, ps: 38, 73, 76-77, 167.

³ Sobre esta temática puede consultarse esta bibliografía: *Tratado*... ps: 12, 130; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ps: 55, 61ss.; *Las caras del símbolo*... ps: 43, 78, *Hermenéutica analógica y del umbral*, p. 41; *Ética*, ps: 157 y ss.

Una ética pasada por la hermenéutica

Por esta argumentación la ética está mediada por la hermenéutica, y condicionada por la captación que hagamos del ser, de ahí la íntima conexión resaltada entre la metafísica u ontología; concepción que permitirá trazar una ética pensada conforme al ser —una ética realista—, y referida al ser humano, que es quien tiene que normar su acción en el mundo, que comporta un vínculo con los otros.

Beuchot hace partir su ética de estos principios filosóficos que establecen definiciones claras; y jerárquicamente: la hermenéutica —como la filosofía que inspira su concepción—, la ética —como un interés básico en el proyecto general de su obra— y la metafísica, como la captación del ser, que es la realidad donde tenemos que ubicarnos si queremos realizar una concepción eficaz, la cual es una de las intenciones que animan el trabajo del filósofo estudiado.

Este sentido de realidad lo conduce a recurrir a otro principio filosófico, que también animará e inspirará la construcción de su ética: sí ésta es realista y pretende eficacia, entonces tiene que comprender a quien la ejecuta y para quien se realiza, y ha de conducir a la antropología filosófica, argumentación que Beuchot establece y desarrolla para completar adecuadamente su ética⁴.

Con esta panoplia y/o urdimbre de concepciones básicas, Beuchot enfrenta y/o considera líneas de trabajo centrales en la elaboración de una ética, y finca el origen de la ética o moral —pues para él estas realidades y sus respectivas concepciones

⁴ Sobre el asunto de la antropología filosófica, consúltese estos textos: M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación E. Mounier (Colección Persona # 12), Madrid, 2004, 112 ps. —ISBN 84-95334-73-9— y mi ensayo “Antropología filosófica, educación y energía simbólica en la filosofía analógica de Mauricio Beuchot”, *Revista Universidad*, Universidad Autónoma de Sinaloa, #s 27-28, julio-diciembre del 2006, ps. 122-141.

son sinónimas⁵—, en el carácter reflexivo que tiene toda filosofía y por tanto en la acción sensata que realiza el ser humano sobre su realidad moral.

La reflexión ética

Este argumento acerca del origen de la ética será central en su invitación moral, en tanto la capacidad de reflexionar conduce más allá de lo evidente, de lo fenoménico y/o empírico, y sirve para darle sentido a lo captado, que en el caso de la ética es concretar la reflexión, o sensatez, en su capacidad ejecutiva —en una conciencia moral—, que a su vez permitirá establecer realizaciones del vínculo moral y sus respectivas conceptualizaciones: la alteridad ética, la equidad, el arrepentimiento, la responsabilidad, la libertad, la felicidad y el bien común, los significados o sentidos que inspiran y dirigen el pensamiento ético beuchotiano.

Las realizaciones que acabamos de establecer como maneras en las cuales se ejecuta la conciencia moral, se constituyen en el pensamiento ético de Beuchot como impulsos teleológicos que deben buscarse y por tanto como metas a alcanzar; finalidades a su vez inspiradas en comprensiones establecidas por su antropología filosófica, y puntos de llegada que requieren de dos conceptualizaciones adicionales para realizarse, expresadas en la axiología de Beuchot y su teoría de las virtudes.

Sintetizando: encontramos en el pensamiento ético beuchotiano principios filosóficos, finalidades y medios de realización concretos éstos últimos en su teoría de los valores y de las virtudes; universos reflexivos que le permitirán construir su ética, que caracterizamos como de confluencia, en tanto se concibe en los límites de diversas realidades y sus respectivas conceptualizaciones,

⁵ Acerca de esta sinonimia véase: *Tratado...* (tercera edición), p. 123; *Usos de la hermenéutica analógica* (capítulo “Hermenéutica analógica y construcción ética”), p. 183 y *Ética*, ps: 5, 71, 73, 80, 86, 89 y 113.

que la nutren para conceptualizar lo que ofrece, sentidos que también la plantean como analógica, en tanto se sustentan en las proporciones que capta en el ser, en el ser humano, en la moralidad y en sus posibilidades de simbolización, que lo conducen a la felicidad, entendida como la completud y la armonía a la cual tiende el ser humano, por su constitución que es intencional: tiende a realizarse. Esta tesis es central en la ética beuchotiana: el ser humano es un núcleo de intencionalidades, volitivas y entitativas, siendo éstas últimas expresiones de ser un “microcosmos”, una síntesis de todo lo existente, que tiende a su realización.

Hacia la aplicación de los principios

Con lo planteado hasta este momento presentamos las tesis básicas que conforman la estructura u organización del “edificio ético” beuchotiano, desde el cual obtiene aplicaciones y/o análisis éticos, como estos: su consideración de la alteridad (que hay que caracterizar como ética —y diferente a la histórica); su análisis de un tema clásico en los estudios profesionales de la ética: la falacia naturalista. La consideración de la historia de la ética; el análisis y recuperación de las principales tendencias éticas actuales; sus reflexiones para la formalización ética —particularmente la formulación de principios y la universalización de las tesis morales—; sus análisis de la teoría axiológica y de las virtudes; y la caracterización de la situación moral contemporánea, con lineamientos que pueden perfilar la filosofía social beuchotiana.

La alteridad ética

Presentamos este tema⁶ como una aplicación del “edificio ético”⁷ beuchotiano, a pesar de ser en sí mismo una tesis central de cual-

⁶ Que puede ser mayormente investigado en estos lugares: *Tratado...* p: 130, *Las caras del símbolo...* ps: p. 17, 51, 56, 75; *Hermenéutica analógica y del umbral*,

quier ética —reconocer y ubicarse frente al otro es un principio de la conciencia moral—, en tanto Beuchot desde él ejecuta su ética en la consideración de un clásico de la alteridad: E. Levinas.

Las reiteradas consideraciones de éste filósofo, lleva a Beuchot a plantear su propia idea de la alteridad ética, que será necesariamente analógica y poslevinasiana, y le servirá para resolver el asunto del vínculo entre la ética y la metafísica, adoptando como posición la interdependencia e interrelación de una y otra, y consecuentemente una captación del otro según proporciones: éticas y metafísicas que lo llevarán a sus tesis antropofilosóficas, más realistas y optimistas que las de Levinas, e íntimamente inspiradas en la hermenéutica.

De aquí que Beuchot desde la primera edición del *Tratado...* escriba: “Por eso, siguiendo la lección de Levinas, aunque disintiendo un tanto de él, creemos que más que preocuparnos por si la filosofía primera es la metafísica o la ética, hay que tratar de conjuntarlas. Parodiando el famoso *dictum* de Kant, hemos de decir que una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega. Que se den conjuntamente, retroalimentándose la una a la otra, ya que una metafísica analógica puede llevar a no relegar la diferencia, a privilegiar al otro, pero sin perder la posibilidad de universalizar. La hermenéutica es precisamente la que ayuda a dar ese paso de la metafísica a la ética y de la ética a la metafísica, en una *redditio* o *reflectio*, en una vuelta o reflexión, recordándonos el carácter reflexivo, en continua construcción y reconstrucción, de la filosofía misma” (p. 130).

Por esta posición Beuchot puede escribir: “a nosotros nos parece que el polemizar acerca de cuál debe ser la filosofía primera, si la metafísica o la ética, ha sido cancelado por Aristóteles y

ps: 139, 141-2, 144, 148, 150-1; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 29; *Ética*, ps: 160, 169, 172, 173.

⁷ Este término, reiterado en la bibliografía utilizada, puede ser consultado específicamente en el quinto capítulo del libro *Usos de la hermenéutica analógica* (ed. cit., p. 194), y en la *Ética*, pássim.

los medievales cuando sostienen la intercambiabilidad del Ser y del Bien como elementos trascendentales, es decir el *ens et bonum convertuntur* (el ser y el bien son convertibles). Y lo hacen por vía del fin, por la teleología —como después lo hará Kant—, de modo que aseguren el paso continuo del Ser al Bien y del Bien al Ser, dotando a las relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas de una carga eminentemente moral, como nos lo hacen ver cotidianamente los derechos humanos y la ecología” (*Tratado...* ps. 130-1).

En un resumen sobre esta primera aplicación del edificio ético beuchotiano: una reflexión ética que nos permita ubicarnos en la relación con los otros según una correcta y/o proporcional comprensión de la realidad donde nos ubicamos, que incluso es histórica (aun cuando tal en la historia de la propiedad privada), nos ha de llevar a identificar lo trascendente de estas relaciones —su sentido post-empírico y/o post-cotidiano—, permitiéndonos entender y comprender la intercambiabilidad o convertibilidad del Bien y del Ser, para ejecutarla en las acciones morales cotidianas, buscando el bien según el ser, en sus proporciones adecuadas. La ética se concreta, pues, en las relaciones, en tanto los seres humanos somos en ellas. De ahí que deberemos tender a hacer un mundo donde el ser humano llegue a ser tal por costumbre, formulando una tesis que será recurrente en este libro.

La falacia naturalista

Beuchot en las obras consideradas trata reiteradamente este tema⁸, dando con una solución simple a este escollo humeano, partiendo de la filosofía hermenéutica y su antropología filosófica: es impo-

⁸ Sobre la falacia naturalista puede referirse a estos datos: *Tratado...* ps: 89-90, 126-127, 161-2; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ps: 56; *Usos de la hermenéutica analógica*, ps: 193-4. *Ética*, ps: 34, 44,45-6, 56, 75, 81, 84, 86, 89, 99, 109, 144, 161, 166 y 174.

sible entender y/o comprender sin interpretar, y el ser humano es constitutivamente interpretativo y/o hermenéutico, y en tanto un “microcosmos” —una síntesis de todo lo existente—, que opera a través de la intención: siempre tiende a interpretar/valorar (prescribir), pues de lo contrario la vida humana sería imposible: simplemente careceríamos de orientación para vivirla, con lo cual nos privaríamos de cualquier noción para distinguir el bien y el mal más elementales, y viviríamos a ciegas en el mundo.

Recordemos que Beuchot vincula íntimamente su ética con su metafísica, para conseguir una moral que comprenda al ser y pueda operar en él; y tengamos en cuenta esta posición de origen, pues nos viene bien en el actual tema: aún desde el conocimiento cotidiano, desde el más elemental sentido común, podemos captar que en cualquier realidad donde nos ubiquemos, hay parámetros morales de comportamiento que son ontológicamente constitutivos y constituyentes del ser humano, en tanto los requerimos para vivir cualquier vida que podamos, y en sí mismo establecen prescripciones; y nos facultan para pasar del ser al deber ser, de lo descriptivo a lo prescriptivo, ignorando lo que nos prohibió Hume, filósofo que terminó creando lo que hoy Beuchot atinadamente llama “la falacia de la «falacia naturalista»” (cfr. *Ética*, p. 161).

La historia de la ética

Las tesis del edificio ético beuchotiano le permiten en su *Ética* considerar la historia del pensamiento ético de Occidente en un recorrido desde los presocráticos hasta la actualidad, centrado en su tesis filosófica de fondo —la caracterización de las hermenéuticas como univocistas y equivocistas—, los perfiles de las éticas examinadas, que en sus aportes son recuperadas para la ética analógica que le interesa a Beuchot. En esta restauración histórica resaltan los filósofos que contribuyeron a pensar la analogía (los pitagóricos, Aristóteles, Tomás de Aquino y Pascal, entre los

grandes filósofos de Occidente), que hoy, pasada por la hermenéutica, da la hermenéutica analógica y la ética atingente.

Ésta ética, y en el contexto convocado en este punto, tomará como centrales las morales que se han planteado como de las leyes —necesarias búsquedas univocistas—, y las de la virtud —que tendencialmente puede ser equívocas—, para proponer una analógica, que afirma la necesidad de la ley, mediada por la virtud, según las circunstancias de tiempo, lugar y relaciones que primen; proporción o término medio (o de mediación), que debe estar inspirado por el bien común, y la dicha intercambiabilidad del Bien y del Ser. La proporción según las relaciones establecidas entre los seres humanos.

Vuelve a surgir la tesis de que somos en las relaciones, y a establecerse la necesidad de crear un mundo donde el ser humano llegue a ser tal por costumbre.

En este contexto, tanto directo como general, hay que destacar que el gran ausente de la reconstrucción de la historia de la ética que realiza Beuchot, es el notable ético Karl Marx, quien en la *Ética* sólo recibe una mención de tres líneas: “Karl Marx... centra el bien moral en esa mayoría que es la sociedad, y todo lo que se haga para llegar a ese bien de la sociedad será moralmente bueno” (ps. 50-51).

Las éticas actuales

El edificio ético beuchotiano, propuesta contemporánea, tiene que considerar necesariamente las demás invitaciones formuladas actualmente, y su ponderación lleva a un largo recuento de las éticas o tipos de filosofías morales: “Prescriptiva o normativa”, “de leyes”; “relativa”, “descriptiva”, “de situaciones, de casos”, “de sentimientos, de emociones”, “racionalista”, “empirista”, “de las virtudes”, “de paradigmas”; “formal y material”; “vital”, “discursivas o del diálogo”; “éticas de la igualdad o la justicia”, “éticas del bien”; “de principios”, de “fines”, “ética liberal” y “comunita-

rista”; “éticas teleológicas y deontológicas” y “consecuencialistas” (cfr. el capítulo de Beuchot en *Usos de la hermenéutica analógica y pássim* en su *Ética*).

Estas posiciones son ponderadas desde el mismo patrón filosófico presentado —su ser univocistas y/o equivocistas—, y ubicadas conforme a sus aportes trascendentes y por tanto útiles en la construcción de una ética analógica, que en el planteamiento de Beuchot —situado en la ya dicha recuperación de la historia del pensamiento ético—, debe nutrirse de los bueno que ha quedado de ellas, bondad matizada y re-interpretada en clave hermenéutica.

La formalización ética

En este rubro Beuchot se refieren en lo fundamental al establecimiento de los principios éticos, que deben ser “pocas leyes y bien claras” (*Ética*, p. 38), y el establecimiento de criterios de universalización⁹. El primer tema, hasta el año 2004 y en su producción publicada, tiene un desarrollo incipiente, en tanto textualmente ha dado un solo principio: “«haz el bien y evita el mal»” (cfr. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 55).

No obstante, y yendo más allá del texto, Beuchot permite establecer otros principios, tanto específicos como indirectos. Los primeros pueden concentrarse en la felicidad y en el pindárico (“«Llega a ser aquello que te es proporcionado»” cfr. *Ética*, ps. 110 y 170); mientras que los segundos se concentran en la formulación estelar de Beuchot en la construcción de su ética: su tesis del imperativo categórico analógico.

⁹ Sobre el tema de la universalización, véase: *Tratado...* ps: 129, 132; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ps: 56, 62; *Las caras del símbolo...* p: 53; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, ps: 23-24, *Ética*, ps: 73, 76, 142 (donde refiere: “M. Beuchot, El problema de los universales, México: UNAM, 1981; 2a. edición Toluca: Universidad del Estado de México, 1997, último capítulo “Asedio al problema de los universales”).

Sobre este importante tema debemos transcribir este texto central:

El imperativo categórico analógico “es mixto, como todo lo análogo. Es híbrido o mestizo... lo cual tiene más inviscerada la condición de vivir en la mediación” (*Ética*, p. 109); “parte del principio aristotélico de la sindéresis: «Haz el bien y evita el mal», [y] dándose cuenta de que es demasiado formal, y de que hay que dotarlo con contenidos materiales, los cuales vienen dados en gran parte por las inclinaciones naturales del ser humano, principalmente las de la autoconservación, de la conservación de la especie y del cuidado de la prole, intenta concordar la regla de oro: «Trata a los demás como quieres que te traten» y el imperativo categórico kantiano: «Trata a los seres humanos como fines y nunca como medios»” (*Ética*, p. 110).

Este imperativo categórico analógico busca promover al *ser humane*¹⁰ analógico, o al ser humano análogo: “Así, el análogo, u hombre analógico, proporcional, tiene la proporción o equilibrio que le da la virtud. Es, eminentemente, alguien que cultiva las virtudes, al menos un pequeño número de virtudes que se desarrollan con cierta armonía, y dan a la vida una especie de concierto armonioso. En ese despliegue de virtudes se realizan los valores principales que se tienen, con ellas se cumplen las reglas o leyes morales, y en ellas se da vida a los principios que se han adoptado como guías” (*Ética*, p. 112).

¹⁰ Escribo “ser humane” para continuar promoviendo la “campana de la «e»”. Esta expresión y otras similares —más adelante usaré *lectore*, por lector—, quizá logren validarse si en las modificaciones históricas requeridas por el idioma español —o más precisamente castellano—, comenzamos a introducir adaptaciones fonéticas y gráficas para evitar el barbarismo de colocar el signo de @ para aludir escribir “todas y todos”, “ellos y ellas”, etcétera, como un legítimo esfuerzo para reconocer a varones y mujeres en la presencia activa del género humano. En la frase ahora resaltada, más se amerita esta precisión. Hace años encontré (seguro que a finales de los 70’s o iniciando los 80’s) en una *Gaceta de la UNAM*, una formulación similar a esta, sin embargo, perdí la referencia en el tráfago de los años y los días. Agradeceré que alguien me suministre el dato.

La búsqueda de la universalización es clara, en tanto “es sabido que la prescripción va asociada a la universalidad. También lo es que ahora uno de los debates que más se plantea es el debate entre universalidad y particularidad. Pues bien, la hermenéutica no tiene por qué renunciar a todo tipo de universalidad. Hay varios tipos de ella. La hermenéutica renuncia a la universalidad univocista que pretende imponer ciegamente lo mismo para todos, sin atender a la circunstancia, esto es, a la situación histórica, tanto social como personal. Por eso, no se queda en dar leyes, sino que avanza a rescatar las virtudes, en las que lo principal es el término medio. Se trata, pues, de una universalización prudencial, analógica, no unívoca” (*Tratado...* p. 128).

Esto es: Beuchot plantea una ética con “rostro humano” (*Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 63), basada en las proporciones entre “la situación histórica, tanto social como personal”, y esto abre un amplio campo de reflexión, que puede ser muy productivo.

Resumiendo: la universalización ética puede conseguirse según las descripciones que se consigan de situaciones particulares, que deben ubicarse en las partes dichas y las relaciones que las definen (en una situación ética concreta), y el uso de los principios éticos, ejercidos analógicamente y por tanto, con la “puerta de las virtudes”: la prudencia (cfr. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 56).

La axiología en Beuchot

El ejercicio de los valores y la correlativa teoría, es un asunto íntimamente vinculado a la reflexión ética, y siendo Beuchot plenamente consciente de ello y de su totalidad, o *ecología*, trata el tema de forma específica en un anexo de su libro *Ética*, el primero: “Sobre los valores: el contenido material de la ética formal”.

En tanto en esta apretada síntesis de la ética del padre de la hermenéutica analógica es imposible extendernos en esta tema,

tenemos que optar por presentar la piedra fina del asunto, diciendo que Beuchot referirá al valor como un contenido de la vida humana, que habrá de ser simbolizado, pero siempre estará encarnado en el ser humano y su actividad, lo cual le permitirá optar por una ética “material” y/o “vital” o vitalista, como finalmente se plantea la ética de la hermenéutica analógica. Al respecto véase esta frase: “No podemos dispensarnos de un contenido material, y hemos adoptado [por] el de la vida, esto es, el del respeto y la promoción de la vida, concretamente la de las personas. El respeto es necesario, pero insuficiente; en cambio, la promoción es necesaria y además suficiente” (*Ética*, p. 93).

Las virtudes en la ética analógica

Al visualizar o tratar de obtener los volúmenes y contornos de la ética beuchotiana es difícil establecer jerarquías en tanto la analogía es una energía simbólica dinámica que cambia según sus objetos de aplicación. No obstante sí podemos asumir algunas ponderaciones para decir que una tesis estelar del aporte ético de Beuchot se concreta en el ya resaltado imperativo categórico analógico y en su tratamiento de las virtudes, especialmente de la prudencia, que ya señalamos llama “puerta de las virtudes”.

Esta relevancia hace más difícil sintetizar la teoría beuchotiana de las virtudes, que las ha clasificado como “las virtudes del análogo” (*Ética*, ps. 112-119), por lo cual hemos de sacar su definición central de virtud, conceptuada según estos textos: “Las actividades [personales] constituyen hábitos que, si son buenos, se llaman virtudes; y, si malos, vicios”; de ahí que “la finalidad o teleología crea virtudes en el hombre, como disposiciones para alcanzar el fin perseguido” (*Ética* ps: 16 y 90), por lo cual “la virtud es un hábito, una cualidad disposicional, que acondiciona para actuar en una línea de acciones y conservarla, e incluso la favorece y la facilita... El que llega a adquirir una virtud, realiza

su contenido, es decir, los actos que contiene, de una manera rápida, fácil y con disfrute” (*Ética*, ps. 112-113).

En resumen: para la ética de la hermenéutica analógica las virtudes son los recursos para su realización, y son cualidades disposicionales que deben ser aprendidas, lo cual hace susceptible su enseñanza, en cuya ejecución consistiría propiamente la educación ética, o la educación en la ética.

Diagnóstico de la situación moral contemporánea

Para Beuchot “nuestra cultura está deprimida, sufre una severa depresión” y “ciertamente está angustiada” (*Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 65), pues ha llegado a una “pérdida de sentido” (igual, p. 64), lo cual conlleva una “crisis ética”, que puede incluso remitirse a una “crisis de la modernidad” (*Las caras del símbolo...* p. 14), asociada al carácter que asume la racionalidad en nuestra época, en tanto “la crisis que actualmente se da es sobre todo una crisis de sentido. No sólo se da en el pensamiento; es también una crisis de valores. Es una crisis que afecta a la ética, pues los valores son parte del sentido de la vida” (igual, p. 51).

“La crisis actual, pues, no es sólo económica, social o política, sino, sobre todo, de sentido... Pero, ¿cómo responder a esa crisis? ¿Cómo dialogar acerca del sentido? Tal vez es la más fuerte y dañina. Es una crisis existencial, no sólo psicológica sino eminentemente filosófica. Y aquí es donde se da la mayor aporía en la ética, tanto de las éticas del discurso o formales como de las éticas de valores o materiales. En cuanto al sentido es donde hay mayor[es] divergencias. Es como la relación entre las teorías del bien o de la vida buena, que son muy diversas, y las de la igualdad jurídica, que son más homogéneas” (Igual, p. 52).

El texto citado enseguida es central y dice: “Es precisamente [la definición de la crisis] la tensión entre lo particular y lo universal. Y aquí siguen varadas tanto la ética del discurso como la ética axiológica. Hay muchas paradojas o, por lo menos, apo-

rias, que todavía no se disuelven. Y esto por parte tanto de una como de otra postura. La busca del sentido ¿está indicando que no basta lo formal y procedimental, y que se necesita buscar una aproximación entre todos tocante a lo axiológico, esto es, más material y de contenido? ¿O hemos de desesperar de conseguirla y hundirnos en el relativismo del sentido y del bien, de la vida buena? ¿Cómo universalizar el sentido, la captación de un sentido que nos unifique y reduzca la fragmentación sin romper el pluralismo? Falta estudiar más los diversos modos de universalizar, los diversos procedimientos posibles de universalización” (p. 53).

Estas tesis filosóficas, de intención de comprender y ordenar al mundo, perfilan muy bien la propuesta ética del filósofo analizado, y lo conducen al tema de la justicia, que será otro de los factores para concretar su ética al tiempo que otro elemento para bosquejar su filosofía social, por lo cual concluimos:

La ética analógica busca lo concreto y critica la crisis establecida en la modernidad, y se dinamiza con una intención productiva que puede ser muy útil; especialmente cuando planteará la necesidad de una “dia-ética”: “Más que una metaética... hay que buscar una dia-ética (de dia-filosofía, no de meta-filosofía sospechosa y poco creíble)” (*Las caras del símbolo...* p. 54).

El resumen final

La sistematización presentada acerca del pensamiento ético beuchotiano busca sintetizarlo para acercarnos preliminarmente a su estructura u organización y poder acceder con mayor provecho a su desarrollo extenso, que podemos encontrarlo en los libros indicados, que para el año del 2004 suman un total de siete.

La reconstrucción ofrecida de la filosofía moral beuchotiana ha sido cuidadosamente elaborada, y pretende conformarse como una introducción a la invitación ética del padre de la hermenéutica analógica, concebida en su mismo espíritu dialógico: en la comunicación amplia, proporcional y regida por el bien común,

y realizada virtuosamente, podemos conseguir sentidos éticos que nos lleven más allá de la crisis de la modernidad y de la angustia de nuestro tiempo.

Deseando haber contribuido con un buen acercamiento a la ética beuchotiana, concluyamos para dar paso a la segunda parte de este libro, que tratará la obra de Beuchot en los años 2005-2006, en los cuales su ética encuentra mayor definición y por tanto sustancia.

Capítulo 2: La ética hermenéutica de Mauricio Beuchot en los años 2005-2006

Los epígrafes sirven para orientar una lectura y en la obra ahora considerada de Mauricio Beuchot¹ encontramos uno para enmarcar su pensamiento ético:

La hermenéutica analógica es ya un deseo de no despreocuparse de esa dimensión [la política], en vista de que muchos hermeneutas han dejado de lado esa parte del hombre tan importante. Y no sólo es una voluntad de no dejar de lado ese aspecto político, sino que también lleva a asumir la obligación de que la hermenéutica misma sea no sólo interpretadora de la realidad, sino transformadora de la misma, según la célebre tesis de Marx sobre Feuerbach.”

De *Puentes hermenéuticos...* p. 107

La exposición referida a la ética de Mauricio Beuchot en su período hermenéutico, publicada en el libro *Significados y posibilidades de la hermenéutica analógica*, y actualizada en la primera parte de este libro, recupera las siete obras centrales de ése primer tramo y se extiende hasta el año 2004, conformando una sistematización de la filosofía moral del creador de la hermenéutica analógica, que desde la Tercera Jornada de Hermenéutica Analógica —11 de octubre del 2006—, puede llamarse *clásica*, si consideramos que la sustanciación alcanzada por la obra de Beuchot, se corresponde con desarrollos que la hacen acorde con las logradas por los grandes filósofos de Occidente y es análoga con las formas y arquitecturas usadas por ellos, lo cual la lleva a ser

¹ Nos referimos a los libros aparecidos durante los años 2005 y 2006, y en los cuales concentramos esta exposición: 1. *En el camino de la hermenéutica analógica*; 2. *Interculturalidad y derechos humanos*; 3. *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*; 4. *Filosofía política*; 5. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*; 6. *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*; cuyas referencias pueden consultarse en la bibliografía.

permanente, reconocida, de referencia obligada y enriquecedora, lo que explica que sea tan utilizada².

La ética beuchotiana hasta el año 2004 es la sistematización dicha que en los años 2005 y 2006 se cualifica dando un giro para ser más crítica y anagógica, como señalamos en los epígrafes e indicamos en el título de esta comunicación, que recupera los avances señalando los logros y estableciendo bases para desarrollos críticos futuros.

En la intención de organizar los recordatorios, avances y el giro indicado, recuperemos los planteamientos éticos de los seis libros producidos por Mauricio Beuchot en los años nombrados.

De En el camino de la hermenéutica analógica (2005-1)

En la página 53 de este libro inicia el apartado “La vuelta de la metafísica a la ética”, situado en el capítulo “Hermenéutica analógica y crisis de la ontología”, del cual resalto esta primera frase: “La necesidad de la metafísica para la ética, que sostiene Levinas³ se ve en la necesidad que la ética tiene de la universalidad, la cual le es garantizada por la metafísica, más que por la ontología. Ella se encarga de estudiar los rasgos más generales de las cosas, y, aplicada a la antropología filosófica... o concretizada en esa forma, se particulariza como ontología o metafísica de la persona, y nos prepara para abordar las características principales del ser humano, de la naturaleza humana. En su forma de antropología filosófica, o psicología racional, la metafísica u ontología resulta un estudio del hombre, el cual es imprescindible para plantear una ética. Y no es falacia naturalista; más bien, sin un estudio así, se corre el riesgo de construir una ética puramente abstracta, sin

² Esta caracterización surgió a partir de la ponencia de Juan Tuber-Oklander en la Jornada dicha, “*El museo y el taller: algunas reflexiones sobre la vitalidad de los textos*”, que permitió la caracterización destacada.

³ Cita *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, ps. 66-71.

asiento en la realidad, sin fundamento en las necesidades y aspiraciones del ser humano. Hay que llegar al universal concreto, al ícono de ser humano que nos servirá para construir la ética, al modelo de hombre que revestirá la moralidad que establezcamos. Así, solamente ayudados por una antropología filosófica, que es una ontología o metafísica del hombre, podemos tener las bases para construir una ética ajustada a la realidad humana.” (ps. 53-54).

Esta tesis resume los argumentos centrales de la ética básica de Beuchot, y nos recuerda la necesidad de recuperar la ontología y/o metafísica para vincularla con la antropología filosófica, superando la falacia naturalista e impulsando una ética que recupere los universales, para fortalecerse en su genericidad y articulación con lo concreto, lo *referencial*. De ahí que la ética de Beuchot en el período considerado comience a ser cada vez más concreta, práctica y anagógica, y vaya girando a ser más crítica, transformadora y material.

En la página 54, encontramos una nueva referencia a la ética en Levinas, cuando escribe: “su paso a la metafísica obedece a un deseo de resaltar la dimensión ética de la filosofía como la más perentoria y que incluso debería erigirse en filosofía primera. Para él, la filosofía primera no debe ser, como siempre se ha querido, la ontología, sino la ética (con su metafísica).”, ética levinasiana que en la interpretación de Beuchot, también permite acercarse a lo concreto, pensado como “óntico”: “Por otro lado, eso me permite hacerlo Levinas, con su insistencia en dejar el lado puramente ontológico, el del ser o existir, para pasarse al lado de lo óntico, el del ente o existente,⁴ de lo metafísico, que ha sido relegado, menospreciado, y que es el lado que nos puede ayudar a plantear una ética, al conectarnos no con el ser abstracto y puro, sino con el ser humano, con el ente que es el hombre, más bien concreto e impuro.”

⁴ Cf. E. Levinas, *De la existencia al existente*, en ed. cit., ps. 36 ss.

Y agrega, en esta misma página 54:

“Solamente conociendo el Ser conocemos el Bien. En la actualidad, el olvido del ser ha conllevado un olvido del bien, tanto o más terrible; porque nos deja inermes frente a los problemas morales. Por eso, ahora que se ha querido abandonar o superar la metafísica por motivos éticos, como lo dicen Vattimo y otros, han sido motivaciones éticas las que hacen volver a la metafísica. Si una cierta ontología o metafísica condujo a acciones inmorales, sin metafísica nos hundimos en lo inmoral completo. En efecto, Vattimo ha dicho que su crítica a la metafísica no es tanto teórica cuanto práctica, o ética, pues la metafísica ha sido violenta o impositiva —ha llevado a Auschwitz—;⁵ pero también se ha visto que la antimetafísica es violenta, y acaso más, pues nos conduce a un individualismo y relativismo extremos más peligrosos”.

En esta recuperación de Levinas hay un resaltar la ontología analógica planteada por Beuchot, que permite cuestionar las posiciones éticas postmodernas, que con su equivocismo llevan a “un individualismo y relativismo extremos” tan peligrosos. Desde estas tesis ontológicas, onto-antropológicas y lógicas —como formas de organizar y formalizar el pensamiento—, Beuchot va avanzando a radicalizar su pensamiento ético para hacerlo girar como vamos indicando.

En la página 65, damos con otra frase de Beuchot, que busca analogar la ética, sacándola de su formalismo abstracto y tendencialmente unívoco, cuando escribe: “Y [Kant] buscó, más bien, la salida —como muchos— en la mística. En eso que Wittgenstein dijo que era lo más interesante para el hombre: la ética, la estética y la mística, lo que no se puede decir, sino solamente mostrar”⁶ esta ética analogizada, útil para la crítica, le permite referir la ética abstracta y especulativa del positivismo: “Así, muchos pro-

⁵ Cf. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 102.

⁶ Cita: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, 4.1212.

blemas filosóficos se mostrarán [para el positivismo lógico de R. Carnap] como pseudoproblemas, como los de la metafísica y los de la ética, que son puramente emocionales, sin contenido cognoscitivo” (p. 95), cuando desde otras comprensiones en verdad son relevantes, como la avanzada por Beuchot, fundada en una antropología filosófica que ubica al ser humano en una necesaria dimensión cósmica; de ahí que escriba:

“Era también [vigente en el *êthos* barroco] la idea del hombre como ojo del mundo, porque en el hombre el mundo se hacía consciente de sí mismo; es también espejo del universo, porque el orden cósmico se reflejaba y se reproducía en él, sobre todo en lo moral; es, asimismo, el nudo o himeneo del mundo, porque en él se anudan todos los órdenes de la realidad, y en él se casan y cohabitan todos los aspectos del ser. El hombre lo recoge todo en sí, en él se diluye la multiplicidad, en él se reúnen todos los fragmentos dispersos, recobra su unidad el todo, en la medida en que él se realiza en sí mismo esa unidad perdida.” (p. 153).

Esta tesis de Beuchot vuelve a la presentación recurrente del ser humano como “microcosmos” y facilita entender que en la página 159 encontremos una referencia al creador de la analogía: “Por eso Pitágoras, a quien se atribuye la invención de la palabra *filosofía*, consideraba esta actividad de pensamiento [la concepción cósmica y mística, proporcional] no sólo como teórica, sino también como práctica —moral y religiosa o mística”. En la página 161 resalta lo dicho, escribiendo: “Fueron [los pitagóricos] grandes estudiosos y aplicadores de la analogía o proporcionalidad, tanto en la aritmética como en la geometría y en la música, pero también la trasladaron a la estética, la ética y aun a la ontología”. En la 165 redondea su tesis escribiendo: “Igualmente, en la ética [pitagórica], la proporción o armonía daba una vida buena y constituía las virtudes, ya que la virtud es proporción, medida, límite en el uso de las cosas”; señalando la búsqueda de lo concreto que resaltamos, que hay que entender en el contexto de su idea

del “microcosmos”, que permite singularizar lo universal en lo particular.

De ahí que en la página 179 leamos: “también ayuda [la idea del microcosmos] a confeccionar la moral y hasta la utopía que le es propia, con base en esos aspectos que son todos suyos, y que no se pueden descuidar ni relegar, so pena de desequilibrar el todo humano.” Por si hay dudas a pesar de lo resaltado, en la página 181 escribe: “Y no sólo nos conducirá [la idea del microcosmos] a una antropología filosófica diferente de la que ahora campea, sino a una nueva ética y hasta a una nueva metafísica, más acorde con el hombre mismo. Más humanas, con más sentido para dar al ser humano en su vida, en su camino por el Misterio, hacia el Absoluto.”

Con esta frase concluimos de transcribir los textos del primer libro del año 2005, y podemos pasar al segundo publicado en este tiempo.

De Interculturalidad y derechos humanos (2005-2)

Esta importante publicación comienza esbozando el acercamiento a su tema central, pues Beuchot escribe: “A mí me interesa aquí su abordaje filosófico [del multiculturalismo]. Y, en el caso de la filosofía, su estudio se ubica en una intersección de la filosofía de la cultura, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Trataré de satisfacer todas estas perspectivas; pero para desembocar en la consideración ética y jurídico-filosófica, pues quiero reflexionar sobre las culturas para ponderar las relaciones de los derechos particulares o grupales con los derechos humanos o universales.” (p. 13).

El acento proporcional en la ética está planteado y por si pasó desapercibido, en la p. 17 lo reitera: “Aquí [en la reflexión sobre el multiculturalismo] se reúnen la filosofía de la cultura, la antropología filosófica o filosofía del hombre, la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, y tal vez otras más”; destacando

que “La perspectiva moral⁷ choca con la política y la jurídica, la antropológico-filosófica parece chocar con todas. En efecto, muchos consideran que estudiar los problemas culturales desde la antropología filosófica, para después aprovechar sus enseñanzas en la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho, esconde falacia naturalista. Asimismo, otros consideran que las consideraciones de la ética no tienen nada que ver, antes entorpecen, las de la filosofía política y las de la filosofía del derecho”.

Estas precisiones resaltan la posición de Beuchot, quien se acerca al estudio del multiculturalismo —central en este segundo libro del año 2005—, desde el entresijo de las concepciones mencionadas, entre las cuales destaca la ética, en tanto pareciera ser que en el fondo, la hermenéutica analógica es una ética.

Quizá desde esta tesis pueda entenderse adecuadamente la frase siguiente ubicada en las páginas 17-18: “También la modernidad se esforzó mucho por separar la ética de las demás disciplinas sociales: de la política, del derecho, de la economía, etc., y ahora precisamente se ven esfuerzos por todas partes para volver a introducir las consideraciones éticas en todos esos campos, diciendo que la economía funciona mejor si es justa, la política si es democrática, el derecho si atiende a las ideas morales de quienes han de cumplirlo, etc.”

Y por si hay duda sobre la tesis que vamos resaltando, en la p. 20 leemos: “Aquí [en el entresijo del multiculturalismo] el filósofo tiene un papel importante, de educador cultural. Desde la antropología filosófica y la ética, tiene que saber enseñar a las culturas a tratar de comprenderse y de valorarse. Y, en relación con los derechos humanos, tiene que ayudar a ciertas culturas a comprenderlos correctamente, y a otras a valorarlos adecuadamente. No todas las culturas los ven igual, y eso causa conflictos. El filósofo, desde su reflexión sobre los derechos humanos, se da a la

⁷ Esta nota de pie de página recuerda que para Beuchot los términos *ética* y *moral*, son sinónimos.

tarea de captarlos y apreciarlos.” (...) “Parodiando a Kant, puede decirse que una hermenéutica sin cierta universalidad ética, es ciega; pero, sin cierta diversidad cultural, es vacía.”

Un poco más adelante, en la página 23 insiste: “Hay en esto [en la realidad del multiculturalismo] un aspecto moral o ético, ya que muchas veces las culturas dominantes —o la cultura dominante, como la que trae la globalización neoliberal que vemos hoy en día— ponen en peligro inclusive de desaparecer a las culturas minoritarias —que podrían llamarse dominadas”.

La fuerza gravitacional de ícono ético es fuerte y obliga a Beuchot a abordar “el plano ético-social, o de filosofía política” para distinguir “dos teorías extremas que ven de manera distinta las crisis culturales. Son el liberalismo —o individualismo— y el comunitarismo —o igualitarismo—” (p. 25), teorías que le guiarán en el análisis emprendido en este libro, y perfilarán las tesis que encontraremos en su libro *Filosofía política*, que examinaremos más adelante.

Por esto en la página 26 leemos: “El liberalismo ha permitido que no haya suficiente igualdad o equidad, es decir, justicia. No tanto a nivel de la justicia legal o general, esto es, como igualdad ante la ley, pues ésa más o menos se ha cuidado en el sistema liberal. Pero sí al nivel de la justicia distributiva y, por ende, la conmutativa. La (re)distribución, como lo han hecho ver muchos críticos del liberalismo, ha brillado por su ausencia en él, e incluso se ha visto como algo inmoral —así lo ha visto, por ejemplo, Robert Nozick—⁸ o indeseable. Falta la igualdad de recursos y de oportunidades... hace que la justicia conmutativa también falle, pues pocos tienen el acceso a una conmutación equitativa, y el consumo lo tienen que hacer obligados por instancias —empresas— que a veces escapan al control del estado”.

⁸ Cf. R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 210 ss.

Esta frase afirma una crítica fuerte a uno de los pilares políticos de la actualidad, y lo hace desde una posición ética, que en los libros de estos años 2005-2006 se va radicalizando hasta llegar a un interesante giro en la obra de Beuchot, que seguiremos caracterizando.

El desplazamiento distinguido se organiza sobre la fuerza gravitacional señalada del ícono ético, que inspirado en la filosofía de la hermenéutica analógica, comienza a reunir elementos para alejarse de los extremos del univocismo y del equivocismo —los demonios de la modernidad—, y escribir: “Roberto Rodríguez Guerra, citando a Isaiah Berlin, dice que muchas veces los dilemas ético-políticos o casos difíciles y conflictos de intereses no tendrán una solución absoluta, universal y única, y que incluso la idea de que la hay es *muy peligrosa*. Es mejor dejar que haya conflictos culturales, y tratar de llevarlos a una solución, la cual puede quedarse no en consensos satisfactorios, sino en compromisos responsables. Eso requiere la idea de «hombre maduro» de Weber —y hasta una ética de la responsabilidad, en la línea de Jonas—, en cuanto que los acuerdos, que no serán para nada unánimes, sino si acaso mayoritarios, llevarán a ceder, a renunciar a ciertas reivindicaciones de intereses propios —individuales o grupales—... Vemos en ello una postura analogista como la que aquí se intenta, a saber, que supere el mero univocismo de la «voluntad general» de Rousseau y el equivocismo del mero agregado que se da en la «voluntad de todos», para llegar a una postura analógica en la que, sin pretender universalidad y necesidad, tampoco se quede en lo puramente instrumental y estratégico, sino que se base en razones éticamente relevantes, pero realizadas de manera histórica y deliberativa. Tal es la idea de principios éticos y derechos humanos que se dan no en abstracto, sino encarnados en lo concreto, según lo debe visualizar ese hombre maduro que Aristóteles llama *phrónimos* o prudente” (p. 29).

En esta frase de Beuchot aparece su posición ética tradicional —la norma para el buen comportamiento debe ser analógi-

ca—, y otro elemento nuevo y en nuestra interpretación extremadamente importante: la tesis de la madurez ética; del ser humano “maduro”.

Este concepto estaba ausente en la producción ética de Mauricio Beuchot, si bien como término aparece en tres libros fundamentales para nuestro seguimiento⁹.

El concepto de ser humano maduro, será central para avanzar en la consolidación de una ética analógica y anagógica como la planteada en la literatura beuchotiana ahora considerada, y un nuevo ícono por asumir en la lucha contra las fuerzas idólicas que tratan de dominarnos.

No obstante la importancia de este concepto, los contextos éticos que encontramos avanzan a otros desarrollos sin profundizarlos, así lo amerita la dinámica de los argumentos construidos, y avanzan a construir un horizonte ético para el análisis del multiculturalismo que armonice a Aristóteles con Kant.

Así, encontramos que en la página 31 escribe: “Ferrara lo llama el *juicio de justicia* [al “instrumento epistemológico para lograr” un “universalismo que sea compatible con nuestras intuiciones y experiencias”, que *compatibilice* a Aristóteles y a “Kant-Gadamer”, cfr. p. 30], y dice que es una especificación de este universalismo normativo en filosofía moral y política.” (...) “Esto [la posición reseñada de A. Ferrara] tiene un carácter analógico, pues la prudencia o *frónesis*, según Aristóteles, no es otra cosa que analogía aplicada o puesta en práctica; pero también tiene un

⁹ En el *Tratado...* aparece una sola vez dentro de una cita de Gadamer (cfr. p. 145, n. 13 de la Tercera Edición); en *Antropología filosófica*, surge en las ps. 14, 32, 50, 73, 88, 90 y 93; en su *Ética* lo encontramos una sola vez y dice: “De hecho, toda persona tiene que hacer esta evaluación [del “estudio crítico de las costumbres al uso”] al llegar a cierta madurez” (p. 71). Ninguna de estas apariciones del término connota el concepto ético de madurez que encontramos en esta p. 29 del libro *Interculturalidad y derechos humanos*. Véase otras apariciones del concepto en este libro en las ps: 26, 29-30 y 72. En el resto de los libros ahora examinados solo reaparece el término en *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, p. 51, en un contexto de psicología del desarrollo.

carácter icónico, pues acude al *ejemplar*, esto es, pone como modelo un modo de vida humana bien llevada a cabo, para ponerla como ideal regulativo que servirá de freno ante la dispersión que se suelta con los pluralismos que corren el peligro de llevar al relativismo”.

Este contexto le permite a Beuchot escribir en la página 32, un argumento que vuelve al “entesijo beuchotiano”, a su vincular diversas disciplinas en sus puntos de contacto, en sus límites mestizos, especialmente las que ahora convoca: “Corresponde al filósofo, desde la filosofía de la cultura, la antropología filosófica, la ética y la filosofía política —e incluso desde la filosofía del derecho—, abordar el problema de los conflictos culturales, sobre todo los que son tan ineludibles como los relativos a los derechos humanos. En esto tiene cabida muy grande esa herramienta filosófica que sirve para comprender y valorar, esto es, para interpretar, que es la hermenéutica”. Comprensión y valoración de necesario compromiso ético como dice enseguida: “Con todo, el filósofo o hermeneuta no puede resguardarse en un relativismo simplista y despreocupado: eso sería criminal. Tampoco en un absolutismo que imponga recetas o soluciones buenas para todos sin distinción: también sería criminal. Lo primero es equivocismo, lo segundo univocismo” (p. 32).

Más adelante, en la página 39, avanzando en el modelo ético implícito que formula para el análisis del multiculturalismo, afirma: “En realidad, eso [establecer un “primer analogado” en “un modelo abstracto” o un “paradigma de cultura que se desea como lo mejor para el hombre”—p. 38] es lo que ha hecho el filósofo moral o filósofo político desde siempre. Aunque siempre ha sido discutido. Más aún, siempre estará puesto a debate”. Por lo cual se requiere una epistemología ética que permita ése análisis, y resuelva problemas para avanzar en la construcción del mundo que necesitamos; de aquí que escriba, página 40: “Esto [la necesidad de una epistemología para resolver el vínculo universal-particular] nos acerca a ese principio que rige la frónesis. Gadamer, MacInty-

re, Ferrara, han privilegiado la *frónesis*, de la *Ética Nicomaquea*,¹⁰ pero creo que aquí, en los casos conflictivos, hay que potenciar también la *epiqueya* o *epiquía*, de la *Magna Moralia*.¹¹ Esto tiene que ver con la manera de aplicar un derecho, que es universal, al caso particular y concreto”. Insistimos en la tesis que la hermenéutica analógica es una ética, y que como tal es una formulación precisa y documentada que avanza sobre la sistematización de filósofos tan importantes como los acabados de mencionar.

En la construcción del modelo ético implícito que encontramos para el análisis emprendido, recupera tesis de la filosofía del derecho al mencionar a Luis Recaséns Siches y a Eduardo García Máynez (p. 50), y recordar que “la teoría llamada axiología jurídica era una postura que se centraba en una visión de los valores. Según este punto de vista, no se puede sustentar una ética sólo formal, de pura racionalidad dialogante, sino que además se tenía que sostener una ética material o de contenidos. No sólo una ética de corte kantiano, sino una ética al estilo de Max Scheler. Ésta hace que se deba postular un contenido axiológico en el que se apoya la ética. Pero, además, en esta ética axiológica o valorativa se funda el derecho. Llega a ser, por ello, una axiología jurídica, esto es, una iusfilosofía que hace que el derecho no desconozca valores universales que rigen la estructuración del actuar humano”. Esto es, que la ética está y debe estar presente, incluso en la formalización del derecho, que en últimas debes tener un rostro humano, el cual le da la humanización y racionalidad. Al menos es la tesis impulsada por Beuchot, contraria a la separación de derecho y ética, como se apreciará en la tercera parte de este libro, escisión propia del desarrollo de la modernidad, con sus enajenaciones y fetichizaciones.

¹⁰ Cf. A. Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London – New York: Routledge, 1998; igual: *Justice and Judgement. The Rise and Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London: Sage, 1999.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Gran ética*, lib. II, cap. 2.

De aquí que en la página 58 leamos: “Ciertamente, aquí [en la “tensión dialéctica entre el univocismo de la igualdad y el equivocismo de la diferencia] tiene un papel fundamental la noción de racionalidad, y no se puede hacer tan universal que no permita diversidad, ni tan relativa a contextos que permita injusticias. Sobre todo, tiene que haber un conjunto de elementos o principios morales que se comparten. La mayoría de ellos están sujetos al diálogo, pero hay algunos muy básicos que no lo están; antes bien, al igual que otros principios teóricos, se suponen para que haya diálogo, incluso para poder dialogar. Son condiciones de posibilidad del diálogo, por ejemplo el respeto a la vida, la veracidad y la razonabilidad”.

Este llamado a la razón en su dimensión analógica le permite aplicar su tesis, suficientemente dicha y mostrada, para ejecutarla en análisis específicos en su contexto de análisis. Así refiere a autores como M. E. Orellana Benado (p. 62 y 63), para retomar sus consideraciones éticas, y subrayar el horizonte moral fundamental desde donde piensa: el bien común, que sirve para oponerse al “relativismo extremo” pues “es insostenible, porque hace igualmente buenos todos los patrones morales, esto es, los hace igualmente malos. Anula la distinción entre el bien y el mal... Hace creer que todos los que trataron de responder a la pregunta moral estuvieron igualmente equivocados. Pero también ellos (los relativistas extremos) deberían estar equivocados, porque hacen desaparecer toda separación entre lo correcto y lo errado. Por otra parte, también el universalismo extremo es insostenible, porque es abusivo pensar que sólo una forma de comportarse es válida. Del relativismo recuperamos su intuición de que no hay una sola forma válida de conducta, y, del universalismo, su intuición de que no todas pueden ser válidas”.

Otro análisis específico realizado desde el horizonte ético perfilado, se refiere a los derechos humanos, a una mención a “K.-O. Apel” y “de la ética europea establecida” para resaltar que “los derechos humanos han tenido un modelo liberal, es decir, indivi-

dualista. No en balde se los ha considerado y proclamado como un logro del liberalismo” (p. 69), que han dado el predominio del “valor” de la libertad, que se hegemoniza sobre otros. Esta tesis le permite afirmar: “Hasta la fecha, en nuestra historia actual, bastante hemos alcanzado de libertad; pero hemos avanzado mucho menos en igualdad; y, francamente, muy poco (casi nada) en fraternidad. Y allí están las filosofías políticas recientes: la libertad la ha promovido el liberalismo, aunque con las paradojas consiguientes, de libertad para pocos y una casi esclavitud para muchos; la igualdad la promueve el igualitarismo, aunque con las restricciones que eso implica de la libertad, en puntos en los que entran en conflicto; y ha faltado una postura que tal vez no podría ser de filosofía política, pero sí de filosofía moral, de actitudes éticas, de promoción de la fraternidad, de la tolerancia, el respeto y la solidaridad. Quizá es ahora por el camino de ésta por donde hace falta avanzar, para fortalecer y desarrollar una cultura de los derechos humanos. Curiosamente, libertad, igualdad y fraternidad, en ese orden, se muestran como una secuencia de menor a mayor dificultad, y reflejan un proceso de maduración social. Tal vez la fraternidad exija una madurez social casi inalcanzable, pero, por lo menos, debemos tender a ella como ideal regulativo.” (p. 72).

Es nítido el nivel de predicación ético de Beuchot, y en él re-aparece el concepto destacado como novedoso, llevado a un significado estelar: “madurez social”, requerida para alcanzar el valor más alto de la herencia Ilustrada: la fraternidad.

Las aplicaciones del modelo ético encontrado continúan y en la página 74 recupera los aportes del “liberalismo y el comunitarismo” para proponer “una perspectiva moral según la cual podamos aprender de la moralidad de la otra cultura a la vez que podamos criticarla. Sin estos requisitos se dará un diálogo de sordos”; en la 75 toca el asunto de la distinción “entre ética de la justicia y ética del bien o de los bienes. La justicia iguala a todos; los bienes, o la vida buena, o la calidad de vida, se restringen a grupos, a veces a minorías, como lo señala Walter”... para acceder

a su posición ético-icónica: buscar la analogía entre lo justo y lo bueno, pues “lo más difícil es combinar ideales de buena vida o de calidad, propios de grupos [diversos]”.

Las aplicaciones que ahora resaltamos, que permiten hacer palpable el modelo y más adelante hacer más expedita esta exposición, se hacen sobre el modelo mayor de la hermenéutica, y por si de pronto el lector lo olvida, Beuchot escribe: “La hermenéutica se centra, además, en propuesta ética y política, pues sólo en cierto tipo de situación política (la democrática) deviene posible la hermenéutica, ya que en una situación de opresión no se puede interpretar, se impone un dogma. El del poder tiránico cree que él percibe, no interpreta; llega a creer que no hay interpretación, sino captación inmediata y pura de la verdad, y la impone.” (p. 87).

Este texto hay que transcribirlo completo, por su vigencia en lo que he llamado “sociedad postlegal”, como también hay que resaltar este, de mucha claridad: “También la hermenéutica tiene presupuestos éticos, ya que implica verdaderas virtudes, que hacen posible la buena interpretación, como la curiosidad ante los significados múltiples, el arrojo ante el texto, pero, a la vez, la humildad frente a la propia interpretación, la veracidad al mismo tiempo que la honestidad con nuestros errores interpretativos, etc... Hay cosas, no sólo metodológicas o epistemológicas, que son condicionantes de la interpretación” (p. 87), como las morales, que fundamentan la hermenéutica analógica, que cada vez aparece más claramente como una ética.

Por si hay duda de esto, hay un nuevo texto por compartir: “Por eso la hermenéutica nunca ha de perder la advertencia de la intromisión de las relaciones de poder en la situación interpretativa. Pero tampoco ha de perder la advertencia de nuestra propia capacidad de autoengaño, y estar vigilante. Ejercer la sospecha, pero hacia todas partes. Y, sin embargo, como nos lo enseña Guillermo Hurtado, una sospecha analógica, que no nos ate ni nos

abrume, sino que nos haga avanzar cautelosamente, pero sin perder toda confianza en el hombre.¹² (p. 87).

Hay pues el matiz de una ética para la persona, articulada con los grandes parámetros de referencia. De aquí que escriba: “En el fondo de la teoría de los derechos humanos hay una base antropológica, que conecta con una base ontológica, doble fundamento que viene a ser el mismo, idéntico en su radicación en la realidad constituyente de lo humano. La idea de los derechos humanos involucra una idea del hombre como ícono del universo, como microcosmos, como dechado y prez de todo, pero también como guardián del mismo, con la obligación bio-ética y bio-jurídica de proteger las cosas. Es el hombre pastor del ser, como quería Heidegger; pero eso lo manifiesta también como guardián del orden natural, evitando la extralimitación; pues, si no, lo que haga se tornará antinatural, enemigo de la naturaleza, y acabará por dañarla. Mas con ello la daña y se daña a sí mismo, pues todo está iconizado con él, lo refleja, lo representa, y lo pone en todas partes; pero también el hombre tiene que iconizarse con lo natural, guardarlo y respetarlo, para no romper sus límites, para conservar en una medida conveniente el orden. Esto lo vemos elocuentemente en la ecología, que nos obliga a respetar los derechos que tiene el hombre de tener un mundo circundante, un medio ambiente que le resulte habitable.” (p. 90).

La urdimbre ética de Beuchot se organiza entre la persona y lo genérico, y esta analogía, le permite otra aplicación analítica, esta vez sobre conocidos filósofos de la ética contemporánea, que finalmente son criticados, en un punto extremadamente sensible del razonamiento ético: el concepto del otro, la realidad de la alteridad. En las páginas 94-95 Beuchot escribe: “Sin embargo, frente a un otro univocista, como puede pensarse que es el de Apel y

¹² Cf. G. Hurtado, "Hermenéutica analógica y sospecha", en A. Velasco (comp.), *Jornadas de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2003.

Habermas,¹³ que es un otro que simplemente está ante nosotros en el diálogo, y frente a un otro que suena bastante equivocista, como da la sensación en Levinas y Derrida,¹⁴ al ser un otro que se nos escapa, al que no podemos acceder cognoscitivamente, sino por vías éticas o místicas, en una especie de teología negativa aplicada al ser humano con el que se tiene que convivir, creo que conviene plantear un otro analógico, al que ciertamente no se puede agotar cognoscitivamente (siempre la persona se ha pensado con cierto misterio que no se puede apurar, ni siquiera abarcar con alguna holgura), pero al que uno se puede acercar con un conocimiento suficiente, con una aproximación aceptable, lo bastante para tener con él un vínculo estrecho y profundo”.

Esta tesis vuelve a los vínculos de la ética beuchotiana con su antropología filosófica, especialmente su idea del “personalismo”, que es central y amerita una larga cita: “Por eso el personalismo tiene que brindarnos una cierta idea de sujeto; pero no el sujeto sin más, o el que se confunde con el sujeto moderno al estilo de racionalistas e ilustrados. No se puede pretender la vuelta a ese sujeto cartesiano autopoiseído, omnipotente, transparente y translúcido, sino que hay que buscar un sujeto distinto. De hecho, no parece que el sujeto haya muerto, como nos ha dicho la posmodernidad, en seguimiento de Nietzsche y de Foucault, como fue proclamada la muerte de Dios y luego la del hombre. Ha permanecido vivo, al menos en sus rescoldos, y levanta cabeza a cada momento. Se replantea de múltiples formas, como actante o actor o agente en la sociedad, en la democracia, como sujeto ético, como sujeto de derechos, etc.; y tal vez hay que replantearlo, aun sea de modo menos pretencioso, más humillado y abajado; pero lo suficientemente resistente como para que pueda aguantar el peso de la

¹³ Cf. N. Esquivel Estrada, *Racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Toluca: UAEM, 1995; M. Urrea Carrillo, *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en J. Habermas*, México: Universidad Pontificia de México, 2001.

¹⁴ Cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 195 ss.

atribución de derechos, sobre todo derechos humanos; porque ésa es una de las lecciones de la cultura de los derechos humanos, el entregarnos un sujeto de derechos fundamentales, que nos replantea la cuestión del sujeto, y nos lleva a una idea diferente del mismo. No ciertamente dura y prepotente como la que se quiso en el contexto de la modernidad; pero tampoco tan blanda y exigua como da la impresión de que se ha querido hacer en la posmodernidad o tardomodernidad. La cultura de los derechos humanos nos puede dar la ocasión de un nuevo modelo del sujeto, un sujeto analógico; un sujeto a la vez narrativo y substantivo, narratológico y ontológico a un tiempo, conjuntando lo ético y lo metafísico de un modo nuevo e inédito.¹⁵ (p. 95)

Esta larga cita es indispensable, y luego de transcribirla, registramos que Beuchot, después de aplicar el entramado resaltado en la página 103 recuerda a J. Piaget, a Gilbert Ryle y a Wittgenstein, en una referencia a la formación de las virtudes y valores, que desemboca en esta afirmación: “Él [Wittgenstein] diría que la formación de valores se efectúa mostrándolos, pues lo que no se puede decir sólo se puede mostrar, y en la ética casi todo se plantea desde este punto de vista” icónico, pero suficientemente estructurado u organizado en el entresijo señalado, que vuelve a aplicarse en esta frase larga que debemos transcribir completa, dada su relevancia:

“Pues bien, sólo si se estudia, si se analiza y se interpreta, la naturaleza humana, se podrán tipificar las exigencias y aspiraciones que tiene, sus necesidades y deseos, pues la máxima necesidad es la que surge de la esencia. De esta manera, sin falacia alguna —pues es un procedimiento que se efectúa a todas horas en la construcción de la ética y del derecho—, se pasará del conoci-

¹⁵ Alguien que ha usado el personalismo en su reflexión sobre los derechos humanos ha sido J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001, pp. 19-44.

miento de lo que el hombre es de hecho a lo que es su derecho.¹⁶ Más aún, en el mismo núcleo de la ontología está la posibilidad de hacerlo, ya que una de las propiedades trascendentales del ente es el bien, y, al pasar del ser al deber ser, lo único que estamos haciendo es explicitar esa carga de bien que ya se encuentra en el ser. Lo que es un fin entitativo del hombre se constituye por ello mismo en un bien para él, y lo que es un bien para el hombre es también una fuente de legitimidad para su acción. Más bien, la acusación de falacia naturalista es un olvido de la diferencia ontológica entre el ser y el bien, que, a pesar de ser distintos, están interconectados; por eso, entre uno y otro hay un paso válido; y, sobre todo, el comienzo es el ser, por lo que éste es camino hacia el bien: si conocemos lo que es bueno para un ente, conoceremos lo que es para él objeto de derecho (porque en el fondo es estar conociendo lo que es el ser de una cosa, y ella nos revela su bien; no podemos conocer el bien de algo si antes no conocemos su ser). Como se ve, la hermenéutica analógica, al unir la esencia con la acción, la natura con la cultura, nos conecta el ser con el deber ser, la descripción con la valoración, el hecho con el derecho.” (ps. 104-105).

Desde este horizonte ético sigue resaltando el vínculo de los derechos humanos con los valores (p. 108), el tema central del libro ahora investigado, el multiculturalismo (p. 111), para proponer “una ética multicultural en una sociedad o estado multicultural y cómo se pueden realizar en ella los derechos, entre ellos los derechos humanos” (p. 111), y concluir: “la ética y la filosofía política se unen para hacernos ver que distintas concepciones de lo bueno tienen que tratar de convivir dentro del margen de lo justo”.

Las líneas de fuerza de los desarrollos éticos de Beuchot en estos libros de los años 2005 y 2006 están trazadas y su punto

¹⁶ O. Höffe, “Derecho natural sin falacia naturalista: un programa iusfilosófico”, en el mismo, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona-Caracas: Alfa, 1988, pp. 105-132.

de cruce está anunciado: el límite entre lo justo y lo bueno. Entre la política y la moral.

Pasemos a entresacar la ética encontrada en el libro:

Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura

Siguiendo su interés en la confluencia indicada —entre la filosofía política y la ética—, Beuchot escribe: “Sobre todo se aplicaba la analogía y la *phrónesis* en la justicia, y principalmente en la justicia distributiva, donde puede tener un papel muy relevante la hermenéutica analógica, para que los fenómenos sociales o de las colectividades pueden ser interpretados de manera que ayuden a la ciencia de la sociedad a disminuir la exclusión y apoyar la igualdad en la calidad de vida” (p. 18). Ya reseñamos las referencias bibliográficas al tema de la justicia distributiva y conmutativa, y este nuevo texto ilustra la confluencia dicha, que resalta la importancia que Beuchot le va dando a temas sociales y de la calidad de la vida que debemos tener.

En la página 21 insiste en que la “hermenéutica mantiene relaciones con la ética”, y refiere para ilustrar su acierto a Gadamer, Aristóteles, “Ricoeur y a Levinas para ver la injerencia de la ética en la hermenéutica. Y, en la línea de la hermenéutica analógica, se puede hablar de una ética hermenéutica y, además, proporcionada o que realiza un equilibrio difícil, pero que es lo único que nos puede dar una ética que se libre del absolutismo y del relativismo entre los que se debate.” De este texto surge una sutileza importante, un matiz relevante, pues Beuchot escribe “la hermenéutica mantiene relaciones con la ética”, es decir: una entidad conceptual y/o cultural —la hermenéutica—, mantiene relaciones con otra —la ética—, y por tanto no son dimensiones prácticas. De este mismo texto se desprende que la moral sí lo es, pues “la ética de Aristóteles... nos ayuda a vincular la conducta moral con...”: una entidad conceptual vinculada con una realidad práctica, “la analogía o proporción”.

Resaltar este matiz es importante pues Beuchot ha insistido en la sinonimia entre la ética y la moral, y aquí pareciera que comienza a diferenciarlas, como es lo correcto. Al final de este libro, que recupera *La ética analógica de Mauricio Beuchot*, encontraremos que este matiz se diluye, y hasta el 2010, Beuchot considerará como sinónimas la ética y la moral.

Más allá de esta sutileza, en la página 23 encontramos otro texto que sin ser explícitamente ético puede ser interpretado, *matizado*, de esta forma: “Allí resalta lo que intenta conseguir la hermenéutica analógica, a saber, un punto medio móvil, prudencial o virtuoso. Pero, como en el caso de los virtuosos en la música, no se trata de un punto fijo, sino que exige un gran dinamismo y trabajo, realizable por la concentración del intérprete y por su destreza o sutileza para interpretar. También se ve en los dos aspectos que pueden caber a la hermenéutica, a saber, el de la purificación del sentido y la del entendimiento mutuo”. Esto conduciría a avalar la tesis de fondo de esta comunicación, la cual resalta que la hermenéutica analógica es una ética. En esta misma línea, en la página 24 damos con otro texto análogo: “Finalmente, se puede ver la hermenéutica analógica como proyecto de autoconciencia. Pero no podemos perder la advertencia de que es muy difícil llegar a una autoconciencia analógica. Pero creo que ya mucho será que logremos concientizar a algunos cuantos. Ese poco haría que valiera la pena nuestro esfuerzo. De todas maneras es muy importante el diálogo, ya que así es como se edifica el pensamiento filosófico”.

Este texto ilustra nuestra tesis de fondo y nos lleva a la novedad ética hallada en estos libros beuchotianos de los años 2005-06: el concepto de madurez ética, para pensar en su tesis de la “hermenéutica de sí”¹⁷, y concebir que si “la hermenéutica analógica” es un “proyecto de autoconciencia”, entonces es tam-

¹⁷ Cfr. *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2003 (ISBN 968-5554-04-8), §58, p. 75.

bién un recurso para alcanzar la madurez ética, que tan útil será en lo personal y en lo social. Mas, mientras se realiza este Bien, podemos analogarnos con lo inmediato: debemos considerar “la advertencia de que es muy difícil llegar a una autoconciencia analógica. Pero... que ya mucho será que logremos concientizar a algunos cuantos”.

Los razonamientos éticos de este libro continúan en la página 35, donde recupera los vínculos entre la psicología, la filosofía, la antropología filosófica y “la ética o filosofía moral”; la 36 vuelve sobre la “noción de iconicidad” de Peirce, y la utilidad del ícono para el “mejoramiento psicológico y moral”, incluso en los tiempos postmodernos, cuyas “corrientes éticas” en su mayoría “propician” el “relativismo, subjetivismo y hasta nihilismo en los valores y en la moral”. Por esto hay que recurrir a la hermenéutica analógica-icónica, y sus beneficios. Ésta, incluso puede servir para la psicoterapia, pues desde ella “ciertamente no se impone ningún criterio ético al terapeuta para que lo inculque al paciente, pero sí una guía más equilibrada, pues, aun cuando se pretenda no seguir ninguna línea ética en la terapia, se está haciendo eso subrepticamente, ya que hay siempre un supuesto antropológico y ético, aun sea el del momento, y se está favoreciendo y propiciando, si no es que fomentando. Por ello, conviene atender, al menos proporcionalmente, la ética en relación con la terapia psicológica”.

En la página 37 reitera el aporte de la iconicidad a la psicoterapia, y escribe: “Ya de suyo la ética o moralidad no ha sido tan excluida de la psicología como en un tiempo se hacía, y se trabaja por no desconectar la ética del estudio psicológico¹⁸, aunque tratando también de no inmiscuirla en la terapia psicológica. Y es nuevamente la noción de iconicidad la que está sirviendo para que pueda señalarse, indirectamente”. Estas tesis son relevantes para seguir pensando en el concepto de madurez ética y su vínculo

¹⁸ Cita a Albert Plé, *Freud et la morale*, Paris: Cerf, 1969.

con la “hermenéutica de sí”, y la tesis ahora resaltada de “la hermenéutica analógica como un proyecto de autoconciencia”.

En la página 70 aplica su horizonte ético al vínculo entre el derecho y la ética, resaltando su importancia escribiendo: “El derecho lleva ya mucho tiempo desconectado de la moral, y, sin embargo, los estudios recientes muestran que adjuntar la ética al derecho conduce a una práctica jurídica mejor y más satisfactoria. Además de que ya ha pasado el tiempo de ese positivismo tan extremo que eliminaba toda relación con la ética, la misma fuerza de las cosas ha mostrado que una enseñanza del derecho que esté guiada por principios éticos es más provechosa y benéfica. Inclusive para la misma práctica jurídica, esto es, para el desempeño tanto teórico como práctico del jurista”. Esta tesis es especialmente relevante, cuando estamos en los tiempos de la sociedad post-legal, como ya señalamos.

En la página 74, de este libro que trata acerca de los *puentes hermenéuticos hacia las humanidades*, damos con el *punte* hacia la antropología, tendido desde la epistemología comunicativa y ética de la hermenéutica analógica, la cual afirma: “el investigador no puede quedarse sin tomar partido, sin enjuiciar críticamente. Sobre todo desde una perspectiva moral”, y aplica esta tesis a la necesidad de la ética en la práctica antropológica. En la página 75 encontramos contextos análogos vinculados a la globalización, los derechos humanos y a la necesidad del “pluralismo analógico”. Este tipo de razonamiento continúa en la página 81 donde se resalta el “diálogo intercultural”, los “principios que rigen el diálogo” y una “noción de cultura que incluya a la política y a la ética, de modo que propicie la existencia de derechos humanos, los cuales tienen que estar por encima del relativismo cultural, tan extendido hoy en día”. En la 83 damos con tesis que regresan al tema del “multiculturalismo” y sus parámetros éticos. En la 86 recupera el “iusnaturalismo” articulándolo con “la ecología, la bioética y la ética social [pues ellas] nos han hecho darnos cuenta de la vigencia que tiene”. En este recuento de *puentes* de la her-

menéutica analógica hacia las humanidades, damos que en la página 91 se reitera la articulación de “diversos campos, como el de la hermenéutica, el de la epistemología, el de la ética de los derechos humanos y el de la metafísica”, y en la 97 daremos con afirmaciones de Beuchot que comienzan a ubicarnos en el tema central del próximo libro por recuperar —*Filosofía política*— pues refiere “tres ejemplos de aplicación de la hermenéutica a los fenómenos sociales”, refiriendo a autores como “Jesús Conill y Adela Cortina... Francisco Arenas-Dolz y el de Guillermo Michel”.

En la 98 refiere a “Adela Cortina” caracterizándola como “una filósofa moral y filósofa política que ha tenido gran repercusión en la filosofía mundial, sobre todo en España y en América Latina”; señala “la ética aplicada” de A. Cortina, y sus “tres modelos de aplicación” y en la 99 presenta una afirmación que nos hace pensar en los aportes que la hermenéutica analógica puede dar sobre el modelo de A. Cortina: “Las situaciones concretas [las que parece buscar el modelo ideal de A. Cortina] con las que nos tomamos en nuestro actuar ético y político no son meras particularizaciones de principios universales, sino más bien el suelo en el que se desvelan los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente”, tesis que nos hace pensar que la hermenéutica analógica aporta al modelo ideal para la ética aplicada, pues de alguna forma, además de comunicativa —dialogal gusta decir Beuchot—, es también una ética que puede llevarse hasta lo cotidiano.

Como sabemos el modelo de la hermenéutica analógica vincula al aristotélico y al kantiano, y esta tesis vuelve a reaparecer en esta página 99, cuando Beuchot escribe: “El modelo kantiano también tiene sus limitaciones. Por eso, los modelos éticos aristotélico y kantiano tienen que complementarse entre sí, y el modelo de la ética discursiva puede fungir como mediador. La ética del discurso es capaz de hacerlo porque señala un momento aristotélico y un momento kantiano en esa ética aplicada. Esto

implica complementariedad e interdisciplinariedad. De acuerdo con ello, Cortina expone la estructura de la ética aplicada ni sólo como deductiva ni sólo como inductiva, sino como teniendo una circularidad que es la propia de la hermenéutica. Aquí será una hermenéutica crítica, ya que tenemos que ir a los contextos concretos de la vida social para encontrar un principio ético... que se modula de forma diferente según el contexto en que nos encontremos. Así, cuando se habla de «aplicación», en la ética aplicada, no se trata de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir máximas desde las decisiones concretas, sino de encontrar en los distintos contextos la modulación que exige el principio común en cuestión”.

En la página 100 sigue con el tema de la aplicación de la ética, y al respecto dice: “En realidad, la ética aplicada tendría como función deliberar acerca de qué virtudes y valores se requieren para alcanzar los bienes internos de cada caso. La deliberación conduce a la toma de decisiones, y para tomar decisiones justas se requiere ciertamente atender al derecho vigente, a las convicciones morales imperantes; pero eso no basta: hay que ver también qué valores y derechos han de ser racionalmente respetados. Esta búsqueda conduce a una *moral crítica*, que tiene que brindar algún procedimiento para decidir cuáles son esos valores y derechos”.

Desde estas tesis comienza a aparecer lo que hemos señalado como una ética profética y/o anagógica, vinculada con la hermenéutica crítica, y el giro ético que encontramos en Beuchot en estos libros del 2005 y el 2006.

En esta página 100 se insiste en el modelo híbrido aristotélico-kantiano, mediado por el aporte de la ética comunicativa, “la modulación del principio dialógico en esa actividad concreta”, y lo que perfilamos como una necesaria *ética de lo cotidiano*, “los *datos* de la situación o caso, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible; y las consecuencias de las distintas alternativas, que pueden valorarse desde diversos criterios”, para concluir: “Sólo de esta manera se habrá realizado satis-

factoriamente la justicia y además el bien, se habrá cumplido con la obligación y se habrá llegado a la consecución de la felicidad humana”.

Esta parte tan relevante cierra con esta frase que da paso a seguir sustentando una de las tesis de esta comunicación: *la hermenéutica es una ética*: “Tal es la hermenéutica crítica, que Adela Cortina y Jesús Conill aplican a la interpretación evaluativa de la sociedad, tanto en la perspectiva ética como en la perspectiva política. Eso los ha llevado a resultados excelentes, pues ofrecen una alternativa viable y además muy completa, que satisface el ideal de imperativo de Kant y el ideal de buena vida de Aristóteles. Veremos en seguida cómo la hermenéutica crítica se puede conjuntar con la hermenéutica analógica, de modo que resulte una hermenéutica crítico-analógica o analógico-crítica” (ps. 100-101).

Este libro continúa examinando la hermenéutica crítica de F. Arenas-Dolz (ps. 101-104), con aseveraciones importantes como estas: “En síntesis [es posible] una hermenéutica analógico-crítica, que sea capaz de hacer una crítica analógica de las instituciones y de la misma cultura, de modo que consigamos mejorarlas y hacer que en verdad sirvan al ser humano. Así cumpliremos el *dictum* de Marx de que no sólo hay que interpretar la realidad, sino también cambiarla.” (p. 103). “Pero, además, [la hermenéutica *general*] encuentra su complemento ideal en la hermenéutica crítica, ya que se ha acusado a muchas escuelas recientes de hermenéutica de abandonar la dimensión social, ética y política, para dedicarse a discusiones que apartan de la realidad y encierran en una torre de marfil. Lejos de ello, la hermenéutica analógico-crítica dispone de instrumentos afinados para la interpretación de la realidad, y sobre todo para los que pertenecen a la realidad social, que tanto nos interesa y nos reclama”.

Después de examinar a Arenas Dolz expone a G. Michel, quien también resalta “la vocación ética que tiene la hermenéutica” (p. 107), la cual se realizará a través de la vinculación de la ontología con “la filosofía política a través de las implicaciones

que tiene el estudio del ser humano y que nos empujan hacia la realización de los valores que contiene, mediante las leyes que establece y las virtudes que cultiva. Es algo que inevitablemente se nos presenta, a saber, la cara ético-política de la filosofía”.

Las tesis éticas de este libro concluyen con una afirmación antológica: “La hermenéutica analógica es ya un deseo de no preocuparse de esa dimensión [la ético-política], en vista de que muchos hermeneutas han dejado de lado esa parte del hombre tan importante. Y no sólo es una voluntad de no dejar de lado ese aspecto político, sino que también lleva a asumir la obligación de que la hermenéutica misma sea no sólo interpretadora de la realidad, sino transformadora de la misma, según la célebre tesis de Marx sobre Feuerbach” (p. 107).

El libro siguiente ahondará en el giro discursivo a la izquierda de Mauricio Beuchot. Examinemos sus aportes en:

Filosofía política

En este libro difundido en mayo del 2006, encontramos de inicio, en la página 7, la vocación ética de la hermenéutica analógica: “Ella [la hermenéutica analógica], al tener esa estructura de la proporción y la atribución, recoge lo que los filósofos griegos querían para ella. Por eso tendrá como elementos principales la búsqueda de la justicia, la construcción de una vida buena, el estado de derecho, los derechos humanos, y algunos más”.

En la página 13, en la parte del recuento histórico que Beuchot hace de las filosofías políticas de Occidente, damos con una referencia a los sofistas, quienes “se dieron mucho al estudio de la cultura, la moral, la política y el derecho. Sus mismas investigaciones y consideraciones produjeron un humanismo muy peculiar, que daba más peso al punto de vista subjetivo del hombre sobre el objetivo de la naturaleza, llegando casi a poner como contrarias *physis* y *nomos* [la ley; cfr. p. 23; en p. 27 traduce “pacto”], o *physis* y *polis*.”. En la 14 encontramos una referencia a

“Arquelao de Mileto, que floreció hacia 450, discípulo de Anaxágoras que sirvió de transición desde la cosmología hacia la sofística. Lleva el subjetivismo de su maestro al plano de la *praxis*, de lo moral, lo político y lo jurídico. Sostenía que el conocimiento de lo bueno y de lo malo resulta del punto de vista del individuo y de las convenciones que se dan entre los hombres¹⁹”. Recordatorio que sirve muy bien si comenzamos a pensar en el concepto de sociedad convencional, como un parámetro correcto para entender a la sociedad dominante actual y sus paradojas²⁰.

El recuento de Beuchot nos lleva a Protágoras, y su “escepticismo moral” (p. 14), a Gorgias de Leontinoi (p. 15) con un equivocismo *avant la lettre*, a Calicles, quien “se hizo célebre por entender esa ley natural como la ley del más fuerte, según se veía en los animales de la naturaleza, y por la que se justificaba moralmente que el poderoso se impusiera al más débil. Así, su ley natural era la ley del más fuerte” (p. 15), a Platón (ps: 17, 19,), a Aristóteles (ps. 26-33), a Cicerón (ps. 37-41) para pasar después a los autores medievales que trata en su historia de la filosofía política, y que han realizado contribuciones a nuestro tema: el pensamiento ético.

En la página 45 menciona a Agustín de Hipona: “Según Antonio Truyol Serra, «la aportación de San Agustín ha de considerarse como decisiva con respecto a los puntos de vista gentiles y patristicos. Es decisiva, porque, fundando la ley eterna en la razón y la voluntad del Dios personal del cristianismo, aseguró al orden moral una gravedad antes no conocida, que se manifiesta en el alcance mayor que para el santo tiene la infracción de la ley eterna

¹⁹ Cf. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.), 60 A 4.

²⁰ Cfr. un desarrollo de esta tesis en mi ponencia citada acerca de la “La pedagogía analógica de lo cotidiano y las educaciones para-escolares en la formación de la ciudadanía”, capítulo en el libro *X Jornadas pedagógicas de otoño – Memoria*, UPN Editor (Col. Archivos # 18), México, 2007 [enero], Tomo II, ps. 9-23 (ISBN 970-702-218-3).

por el hombre: esta infracción es el pecado, definido como acción, palabra o deseo contrario a la ley eterna. Y la afirmación del libre albedrío humano acentuaba inequívocamente la responsabilidad. Pero San Agustín representa también un paso decisivo más allá de los puntos de vista patristicos, porque, al asentar la ley natural en la ley eterna, pone en conexión el orden moral natural con la totalidad del orden cósmico, del que aquél no es sino una parte. Por todo lo cual, podemos proclamar, sin temor alguno, que fue San Agustín quien llevó a cabo la primera formulación acabada de la teoría cristiana de la ley eterna y la ley natural, es decir, de aquella grandiosa construcción que tuvo en Santo Tomás de Aquino y en Francisco Suárez sus otros dos señeros artífices». ²¹

Esta es una referencia importantísima al concebir la historia de la ética Occidental, que Beuchot nos ayuda a reconstruir con estos libros, y que nos será sumamente valiosa en exposiciones posteriores del estudio que realizamos acerca del pensamiento ético del padre de la hermenéutica analógica.

En la página 47 cita a Tomás de Aquino; en la 58 a Maquiavelo (“Es famoso por su realismo político, que llega a tipificarse en la conocida frase: «El fin justifica los medios». Separa la ética de la política...”); y en la 58-59 Beuchot hace un señalamiento relevantísimo, en el contexto de su recuperación de Maquiavelo: “El príncipe impone la ley, pero está por encima de ella, como su creador, y por encima de la moral, que está en función de la ley. Es la monarquía absoluta, como las que empezaban a surgir en los nuevos estados nacionales”, y lentamente se impondrá en la modernidad, con un breve interregno en el auge de la Revolución Francesa.

En la página 61 refiere a Bodino, en la 63 hay una breve referencia a Grocio, quien es nuevamente citado en la 66; en la 68 menciona a Hobbes, quien “se aparta , más que Grocio, de la teo-

²¹ A. Truyol Serra, *El derecho y el estado en San Agustín*, Madrid: Eds. Revista de Derecho Privado, 1944, pp. 104-105.

logía, y se acerca más a la ciencia en política; pero también se aparta de la moral y se centra más en la física”, recurriendo al “método geométrico” (p. 69) que se expresa “en un mecanicismo metodológico” que “se refleja en su misma concepción del hombre, como algo casi mecánico, artificial” (p. 70), que lo llevará a su famosa sentencia: “*homo homini lupus*” (p. 70).

En la 80 hay una brevísima mención en Montesquieu; en la 85 menciona a Kant, quien “considera la filosofía política como parte de la filosofía moral”. Kant es nuevamente referido en las páginas 86 y 87. En la 102 hay referencias a Mill; Maquiavelo y Rousseau, quienes “con su relativismo ético dejarían la justicia fragmentada en relación con la voluntad del individuo (monarca o ciudadano), [pero, sin embargo] encuentran la manera de reducir esa fragmentación encaminándola hacia la univocidad, por medio de conceptos como la «razón de estado» y la «voluntad general» del pueblo”. En la 110, en un contexto sobre H. Arendt parafrasea: “Los hombres no son ni libres ni iguales por naturaleza, sino por la relación política, que llega a esa convención poco a poco. La labor y el trabajo son actividades privadas del hombre; sólo la acción (*praxis*) es pública y, por tanto, política (*La condición humana*, pp. 21-22).²² Es una acción intersubjetiva, comunicativa, dialógica, que logra acuerdos mediante nuestra facultad de hacer promesas. No tiene una racionalidad instrumental o estratégica, sino crítica o ética”.

Las referencias a autores contemporáneos en este recuento de la historia de la filosofía política, se dan en las páginas 115 (Rawls, también citado en las páginas 116 y 118); 119 (Nozick, igualmente citado en la 120); 122 y 124 (Dworkin), 125 (N. Bobbio: “fue muy atento a la ética, en relación con la política, pero sin perder un fuerte realismo que atendía por igual al aspecto pragmático de la misma”), Habermas (páginas 128, 129 y 130).

²² H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998.

En la 131 cita a MacIntyre: “En *Tras la virtud*, sostiene que el proyecto ilustrado ha fracasado, sobre todo en moral”, quien es vuelto a referir en la página 132. En la 133 refiere a Carole Giligan y la “ética del cuidado”; en la 134 cita a “Taylor, con la idea de una ética de la autenticidad y una política del reconocimiento”; y en la 137 comienza a concluir su recuento histórico, escribiendo: “Mucho de lo que encontraremos en filosofía política tendrá implícito el problema de relacionar la política con la ética. En efecto, la modernidad trató de desconectar la ética de la política, y ahora se busca por todos los medios volverla a conectar. Así, en nuestra construcción de la filosofía política se verá en gran medida la búsqueda de que la política se vuelva ética, o acorde a una ética adecuada, humanizadora. Además, lo que construyamos en filosofía política tendrá como característica la búsqueda de la justicia, algo que también se ha querido desechar, pero ahora vuelve cada vez más por sus fueros”.

En la página 138 leemos: “El hacerla una filosofía política pasada por la hermenéutica le confiere una condición de buscadora de la armonía de la sociedad, y el que la hermenéutica que se le propone sea analógica implica el que va a conectarse con la ética y va a desembocar en una búsqueda de la justicia y la equidad (que, ya para los griegos, eran virtudes modeladas por la analogicidad)”. Pues, “en efecto, no basta la justicia, que apenas asegura las condiciones mínimas de la convivencia; se necesita además la búsqueda de la calidad de vida, la cual se cumple en la consecución de la buena vida o vida buena; por eso se dice ahora que las éticas de la justicia deben completarse con las éticas del bien. Esto es lo que trataremos de integrar, al igual que otros elementos o aspectos que frecuentemente se hallan polarizados en demasía, como la ética formal y la ética material, o el individualismo y el comunitarismo”.

Y para regresar a tesis que valida la argumentación de fondo de este capítulo, en la 139 damos con esta frase: “Por otro lado, no podemos evitar que nos resuene internamente la muy

célebre 11ª tesis de Marx sobre Feuerbach. En ella dice textualmente: "Hasta ahora la filosofía se ha dedicado a interpretar la realidad; de lo que se trata es de transformarla".²³ Interpretar y transformar se han visto como contrarios. De hecho, interpretar la realidad ha sido considerado como necesario pero insuficiente. Transformar la realidad es lo que más se requiere. Pero hay ocasiones en que interpretar y transformar pueden alcanzar a tocarse. Es cuando se interpreta para transformar. Hubo un autor que llegó a sostener que ya el interpretar es transformar. Fue Juan David García Bacca, quien usaba la palabra "transubstanciar".²⁴ Ya el llevar las cosas a la teoría era transubstanciarlas, a nivel intelectual, para después plasmar esa transubstanciación en la realidad, con la praxis" (...) "Hay interpretaciones transformadoras. Una de ellas es la utopía. Y la utopía tiene de fondo el empeño de hacer que la política sea acorde con la ética, con una ética adecuada al hombre".

En la 140 leemos: "En la interpretación de la realidad se ha sabido ver, además, lo que le falta, lo que necesita, lo que debe haber. A pesar de que se ha acusado al paso del ser al deber ser, al tránsito de la descripción de la realidad a la prescripción de lo que ella necesita, de lo que el hombre es a lo que le conviene, como falacia naturalista.... aquí no sólo se puede hacer, sino que se necesita. Es necesario hacerlo, practicarlo. Y, así, se impone ese paso. Se pasa del ser al deber ser, sin falacia naturalista, pues se sabe encontrar en el ser lo que tiene en sí mismo de deber ser, sobre todo por lo que le falta, por lo que está mal en él, por lo que

²³ K. Marx, "Thèses sur Feuerbach", en *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefebvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I, p. 164. Véase en español las múltiples ediciones de las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente la primera edición española, en *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 635.

²⁴ J. D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo*, México: FCE, 1974 (2a. ed.), p. 17.

tiene de exigencia. Y, de esta manera, casi insensiblemente, la interpretación del mundo deviene transformación del mundo”.

En la 142 damos con otra afirmación antológica: “Hacemos utopías, es algo humano. Ellas son la prueba contra la falacia naturalista, pues pasan del ser al deber ser. Y lo hacen porque ejercen una interpretación de la realidad para buscar la transformación de la realidad misma”. También encontramos una clarísima presencia de lo icónico: “Tiene [la utopía, y lo dice en un contexto donde cita a Ricœur, en *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 1989, pp. 136] una parte teórica y una parte práctica. Se muestra con la estructura dual del símbolo. El símbolo une dos partes y las conecta, indefectiblemente. Aquí la utopía muestra dos lados: uno es el lado de la interpretación teórica, otro es el lado de la aplicación práctica; una cara viendo hacia la hermenéutica, otra hacia la política. La misma utopía es una interpretación transformadora, pues aún no llega a la praxis, pero la posibilita. Es una hermenéutica utópica que puede llegar hasta una utopía hermenéutica”.

Esta afirmación nos recuerda uno de los subtítulos de esta parte del libro, que plantea directamente la idea de una “hermenéutica utópica transformadora”. En la 143, insiste en la validez de la utopía y la sabiduría: “Sí; puede hablarse de una utopía hermenéutica. No en el sentido de que la hermenéutica domine y se imponga, sino en el de que todo reciba la interpretación o comprensión requerida, resultado máximamente de la intelección o intuición intelectual (por supuesto que acompañada por el raciocinio). Toma el lado de la comprensión intelectual, que tiende a lo sapiencial, ya que en la sabiduría predomina la intelección sobre el raciocinio. Ello hace que la ontología encuentre aquí un lugar, y por cierto muy principal, ya que la ontología es la que máximamente señala el orden (que es propio de lo sapiencial). Una hermenéutica abierta a lo sapiencial admite una ontología, desemboca en ella. Y la usa —porque la necesita— para transformar, para

encauzar las fuerzas prácticas que nos llevan a moldear la realidad, sobre todo la realidad social”.

Y brillantemente profundiza: “Y, así como se trata de una utopía hermenéutica, también se trata de una hermenéutica utópica; no en el sentido de que se oponga a una hermenéutica científica (como antes se opuso un socialismo científico al socialismo utópico, al que despreciaba), sino en el de que es una hermenéutica no científicista, sino —como ya se dijo— abierta. No reduccionista, sino con apertura, emergentista, superviniente. Que acepta la superveniencia o el sobrevenir de algo que se gesta a partir de sus propios principios y virtualidades. Eso que sobreviene, que resulta, que surge, es algo distinto y nuevo; un análogo, un producto utópico, que no corresponde a nada anterior, que lo sobrepasa y lo transgrede, que lo trasciende, que sobrepuja todo lo anterior, y se aboca osadamente a lo inédito y anecdótico, es decir, a lo que todavía no ha sido dicho ni publicado, a lo que sólo tiene lugar por la inventiva del hombre, por la conjunción de su intelecto y de su raciocinio, más aún, de su entendimiento y su voluntad, de su teoría y de su praxis”.

Desde estos nuevos desarrollos, en la página 144 incluso perfila una ética del filósofo: “Y esto viene a ser una obligación del filósofo, según la cual actúa como hermeneuta, pero en funciones de filósofo social o político, al modo como muchas veces, semióticamente, encontramos la metáfora en funciones de metonimia, fungiendo la utopía como indicador de la realidad, haciendo que se entrecruzen lo metafórico y lo metonímico.²⁵ Es precisamente la analogía... la que puede conjuntar ese lado metafórico y ese lado metonímico del discurso humano. Por ello, es la que puede reunir y acordar utopía y realismo, hermenéutica y política”: En

²⁵ Cf. M. Beuchot, "Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora", en M. Beuchot - A. Velasco (comps.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermenéutica (1999)*, México: UNAM, 2001, pp. 77-85.

tanto: “El tiempo actual se ha encargado de re-conectar la ética con todas aquellas cosas de las que la modernidad la había desconectado: entre ellas, la política. Es preciso reencontrar, como lo avisa Charles Taylor, las fuentes de la ética; pero también, me parece, las fuentes éticas de la política. Esto es algo que tenía muy claro Aristóteles, y se han encargado de hacerlo recientemente la hermenéutica —Ricœur y Vattimo— y el comunitarismo —McIntyre y Taylor”.

En las páginas 114-5 leemos: “Asistimos aquí a la lucha entre la justicia y el bien, semejante a la que se da entre éticas formales y materiales. La ética puramente formal no cumple bien su promesa, y, al final, tiene que tomar en cuenta contenidos materiales, axiológicos. En concreto, la ética formal contemporánea, que se da en la forma de ética discursiva, como la de Apel y Habermas, está llena de presupuestos lógicos, metodológicos y hasta ontológicos, pero también tiene presupuestos antropológicos y éticos de índole material. Simplemente, como lo dice “Levinas... está el valor de la vida, el respeto y promoción de la vida” (...) “Este presupuesto ético-material del respeto por la vida parece ser el más fundamental. Y se entrelaza con la ética formal, es decir, exige también esclarecerse o precisarse mediante el diálogo argumentativo, ya que se va a tener que discutir qué se entiende por «vida». Es verdad que nuestro entendimiento de ella no se reduce a la vida puramente biológica, sino que incluye lo que ahora solemos llamar «vida buena» o «vida de calidad».

“De esta manera confluyen y se juntan la ética formal y la ética material; es decir, la ética formal no está exenta de contenidos materiales o axiológicos, y la ética material —que parece subyacer a la formal o, por lo menos, serle anterior— necesita, para su esclarecimiento, de la ética formal o discursiva, para precisar sus mismos contenidos axiológicos. Y esto es lo que resulta de una perspectiva analógica: la confluencia de esas dos perspectivas parciales en una más general y abarcadora, que las contenga y las integre a las dos”.

Y por si hay alguna duda, en la página 147 afirma: “hay algo más [que la vigencia de un “estado de derecho”], algo que, como dice Michel Serres, es metonímico y meta-nómico, esto es, va más allá de la ley, está más allá del derecho y de la justicia, que es el ámbito de los valores e ideales de vida que cada individuo quiere realizar. Y, por lo general, son los valores e ideales que le inculca su tradición, su grupo, su comunidad, pudiendo abarcar más aspectos, hasta llegar a ser algo universal o mundial, esto es, incorporar ideales cada vez más abiertos y plenos, de modo que alcancen una dimensión cosmopolita, mundial o universal en ese sentido... hasta llegar a ser ciudadanos del mundo, un poco como se ha sostenido ya desde los antiguos estoicos —sobre todo Panecio de Rodas, que tanto influyó en Cicerón”.

En la 155 regresa a los filósofos actuales de la segunda Escuela de Frankfurt escribiendo: “Apel y Habermas han contrapuesto la razón ética a la razón tecnológica o estratégica; la primera es humana, la segunda es calculadora y opresora, es usada para imponer. Y, según se encargó de señalar Foucault, el poder está presente en nuestras relaciones, sobre todo en la política, y debemos tenerlo claro para resistirle”.

En la página 164 resalta su puerta de las virtudes, su tesis para operar la ética, escribiendo: “En efecto, la *phrónesis* aristotélica es una opción de equilibrio. Según los escritos de ética de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *Gran Moral*), la *phrónesis* o prudencia es una virtud que nos hace ponderar bien y equilibradamente los elementos de las acciones. Tiene como medio el consejo, que es tanto monológico o reflexivo, como dialógico o deliberativo. En verdad, la reflexión es una deliberación consigo mismo, y el diálogo es una deliberación con otros. Y se llega al juicio prudencial, que es el que entrega el esclarecimiento de la acción. Así, el juicio prudencial o fronético es el que se plantea los fines que son convenientes para el individuo o la sociedad, y, sobre todo, los medios que son conducentes a esos fines”.

En las páginas 166-7 vuelve al vínculo entre los modelos éticos de Aristóteles y Kant, en una referencia al “gran aristoteliasta francés Pierre Aubenque”, tesis que también “nos lo hacen ver Arendt y Rawls”, y “en la línea liberal y feminista, Martha Nussbaum,²⁶ y, en una línea distinta, Eugenio Triás.²⁷ Esto monta tanto como los acercamientos que se han hecho entre el comunitarismo, de cuño aristotélico, y el liberalismo, de cuño rousseauiano-kantiano; entre la ética de virtudes, de cuño aristotélico, y la ética de leyes o imperativos, de cuño kantiano; la ética de la felicidad, de cuño aristotélico, y la ética de la justicia, de cuño kantiano; y la ética material, de cuño aristotélico, y la ética formal, de cuño kantiano. Todo eso indica que se pueden hacer síntesis, complicaciones o analogías interesantes, entresacando lo que es compatible de una y otra posturas. Eso abrirá la discusión, que ya se halla muy atrapada y trabada”.

Esta misma tesis estelar es tocada en la página 167, y en la 168 concluye: “De cualquier manera, se están buscando, en filosofía política, las raíces más hondas, antropológicas y éticas, de la praxis sociopolítica”, que en el libro siguiente, se resolverá en la tesis de la hermenéutica anagógica.

Veamos este otro libro del 2006, que recupera argumentos formulados desde el año 2004.

Hermenéutica analógica y hermenéutica débil

Este cuidado y elegante libro aborda de inicio la relevancia de la analogía y en la página 16 leemos: “En la filosofía griega, sobre todo con Aristóteles, la analogía estaba muy conectada con la *phrónesis*, la cual no era otra cosa sino la analogía puesta en

²⁶ Cf. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995, pp. 371 ss.

²⁷ Cf. E. Triás, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, p. 36.

práctica, hecha vida”, lo cual constituye un claro recordatorio de lo ya destacado suficientemente.

En la página, 53 damos con la búsqueda de una “ética lo más universal que se pueda”; y en la 54 surge el tema de la anagogía: “En cuanto a la falta de anagogía [el señalamiento principal de Vattimo sobre la hermenéutica analógica], esto es, a una hermenéutica que nos dé un proyecto a futuro, que nos abra una esperanza, sobre todo inmanente, es decir, política, creo que la hermenéutica anagógica a la que alude Vattimo puede ser el culmen y coronación de la hermenéutica analógica. En efecto, retomando el verso al que él alude acerca de la interpretación de la *Escritura*... se puede ver que el sentido analógico o ético es camino para el anagógico o político... una hermenéutica analógica está llamada a ser anagógica en su culminación”.

En la página 55 va incluso más allá y dice: “A la hermenéutica analógica le es necesaria la anagogía, tiene que desembocar en una hermenéutica anagógica. Es curioso comprobar que, en la hermenéutica bíblica, a la que acude Vattimo para entresacar la anagogía, había un sentido analógico, que era el de la esperanza, el de la utopía... Claro que la ética conecta con la política, es lo que resulta deseable después de tanto tiempo en que se desconectó la ética de la política”. Desde este contexto, en la 57 concluye: “Finalmente, en relación con el trascender lo epistémico y llegar a lo axiológico, tanto ético como político, de manera plural, me parece que la hermenéutica analógica tiene una vocación ética y política, a la que no tardará en llegar...”.

La argumentación básica que desarrollamos en esta comunicación está claramente comprobada, y solo nos resta examinar el libro final a considerar:

Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano

Retomando la fuerza gravitacional del horizonte ético claramente recuperado en lo que antecede, Beuchot en la página 18 de este

libro afirma como una consecuencia insoslayable de lo argumentado hasta ahora: “Una hermenéutica analógica se da cuenta de que no es neutra moralmente, y por ello auxilia para superar la polaridad entre hecho y valor, esto es, a superar la acusación de falacia naturalista en el paso del ser al deber ser. Aquí se ve que la interpretación casi siempre es transformadora —para bien o para mal”. Y agrega: “[La hermenéutica analógica] favorece, además, un diálogo analógico, es decir, un diálogo en el que hay presupuestos, no se va a negociar todo, sino que se aceptan presupuestos metodológicos, epistemológicos, morales e incluso antropológicos. Por ejemplo, seguir ciertas reglas y principios, ofrecer argumentos válidos, no mentir, y ver al otro como libre e igual, esto es, como digno”.

En la página 79 afirma: “[La educación de los sentimientos] es un tema muy necesario en la pedagogía y la filosofía de la educación, y que también se conecta con la ética, o con la educación moral”; pues (p. 88), “son [las virtudes], si se presiona, pretensiones no tanto metodológicas, cuanto axiológicas o éticas, [y] también prerrequisitos para el diálogo. Y, como llegó a insinuarlo Popper al final, todo ello hunde sus raíces en los sentimientos, de modo que ellos —como lo sabían bien los retóricos de antiguo— están presentes en el diálogo, actúan e interactúan, hacen y padecen, y por ello tiene que recobrase su conexión con la razón, para que no tengamos que lidiar con pasiones, emociones y sentimientos desligados de la razón, y desbocados, porque entonces perdemos todo límite, y marchamos hacia el caos y el vacío, hacia una especie de guerra total, o suicidio colectivo, como es el que nos señalan y al que nos empujan muchas voces nihilistas que se escuchan en la actualidad”.

En el contexto de la educación de los sentimientos, y su guía ética, escribe en la página 89: “Hubo un tiempo en que los sentimientos, en el siglo XVIII, llegaron a suplantar a la razón. Hume basaba la ética en un sentimiento moral, no en la razón. Es ese sentimiento moral el que puede decirnos cuál es el bien y cuál

el mal. Él mismo dice que se le añade un juicio racional con la distinción entre bien y mal.²⁸ Por relegar la razón práctica, tiene que acudir al sentimiento, porque sólo le quedaba la razón teórica, que no veía el bien” (...) “Las virtudes son formadas por los sentimientos.²⁹ Son los sentimientos, y no los argumentos, los que nos hacen seguir la virtud. Las virtudes son cualidades morales que son útiles y convenientes para la propia persona y para los otros. Sirven al principio moral supremo: es el amor propio y la benevolencia.³⁰ Por eso Kant contestará a Hume que solamente la razón es el criterio de la moral —lo malo es que cae en el formalismo: la autodeterminación de la voluntad por parte de la razón es el criterio”.

En las páginas 89-90 realiza una indicación precisa sobre la enseñanza de la virtud: “En cuanto a la enseñanza de la virtud, el mejor para hacerlo es el virtuoso, pues, además del juicio de inclinación, tiene el juicio de conocimiento; en efecto, tiene este último juicio, el de conocimiento, el instruido en la ética, aunque no tenga la virtud; pero el virtuoso tiene una especie de «sexto sentido» o «inclinación» para conocer lo que es virtuoso, por cierta connaturalidad que ha adquirido... Pero, además, el virtuoso tiene cierto conocimiento del método, es decir, del camino hacia la virtud... Así, no solamente puede definir la virtud, sino decir algo acerca de su adquisición. Tal es el juicio que puede dar el filósofo moral, pero, por supuesto, el hombre virtuoso dará mejor los señalamientos, pues conoce el camino, y, por ello, conoce de alguna manera los criterios”.

En la página 90 inicia el apartado “Sentimientos y ética” y aquí mismo refrenda la confianza que tiene en su modelo: “En cuanto a la ética, la hermenéutica analógica ofrece un camino para

²⁸ D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777), ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1902 (2a. ed.), § 133 ss.

²⁹ *Ibid.*, § 136.

³⁰ *Ibid.*, § 139.

construir el edificio filosófico-moral”, en tanto “aporta el andamiaje metodológico-epistemológico para proceder en su edificación”; construcción que enfrenta “una pugna de intencionalidades, a saber, la del individuo y la del moralista —o guía moral, ya individual, ya social—. Asimismo, en la ética se da el conflicto entre el principio, la regla o ley y el caso, esto es, el legalismo y el casuismo —la casuística—. De lo que se trata, en una ética analógica, es de evitar el legalismo sin caer en el casuismo; incluso, privilegiar la atención a los casos, concretos y movedizos, sin perder la posibilidad de alguna legalidad —tal vez por medio de principios... Parecerá un relativismo moral, y quizá debamos aceptarlo, pero será un relativismo moderado o analógico, no equívoco y extremo. Hay que combatir un relativismo excesivo” (ps. 90-91).

Y esto es más urgente pues “La ética requiere responsabilidad, y ella requiere algún tipo de sujeto. Pero hace falta un nuevo concepto de sujeto. Se trata del sujeto analógico. Procurando evitar tanto el racionalismo como el irracionalismo, que compagine intelecto y voluntad³¹. Ambos se necesitan, para que haya libertad. Nuestra experiencia humana es que suele pesar más la voluntad que la inteligencia, pero sin el desencanto que tenía Hume, al decir que *siempre* gana la voluntad a la inteligencia. Hay, siempre, el amarre suficiente de la inteligencia para que la voluntad no se desboque”. (p. 91)

Esto se logra si “se sigue una ética de virtudes” regida por “normas morales analógicas, más de tipo principios que de tipo reglas. No tanto reglas constitutivas, sino formulaciones más con-

³¹ Es importante recordar en este contexto la definición de “voluntad” de Beuchot; en el libro reseñado en este momento (*Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*), leemos: “La psique del ser humano no está únicamente orientada hacia el lado cognoscitivo, esto es, intelectual o racional, que es el que se ha privilegiado hasta ahora, sino también hacia el lado apetitivo, que en su nivel más alto o racional es la voluntad, pero que en su nivel más bajo tiene forma apetitiva, y se manifiesta en los apetitos sensibles... En ellos se estructuran las pasiones, las cuales constituyen lo principal de la vida emocional humana. Cfr. § 37, p. 80.

cretas de los principios, que son más abstractos” (p. 91). La aplicación de estas reglas se hace a través de la “sutileza” y correlativamente de la “distinción”; lo cual lleva a dar “atención al caso, situación o circunstancia. Es atención al contexto, no solamente al texto de la norma o principio moral” (ps. 91-92). “La hermenéutica analógica puede ayudar a acercar las éticas teleológicas y las deontológicas; es decir, hace que se toquen la ética aristotélica y la kantiana... Ya ha habido intentos de esto. Hannah Arendt habla de una ética desde la prudencia, entre Aristóteles y Kant. No es puramente formal, como la kantiana, ni tampoco material, como la aristotélica; trata de juntarlas. La prudencia nos da imperativos proporcionados a los fines, se convierte en un imperativo proporcional a un fin, o un fin proporcional a un imperativo. Y, como la proporción es analogía, son imperativos analógicos. Orientan a lo que es proporcional al hombre” (p. 92).

Y ofrece otra recomendación de ética aplicada: “Eso [actuar proporcionalmente al ser humano] tiene un gran sentido analógico, que busca la proporción. Inclusive, la proporción favorecerá a la teleología sobre la deontología. Pocas leyes, pocas normas, pocos imperativos, como son pocos los principios, y más moción para los fines, más búsqueda del bien humano, más empeño en la construcción de la virtud. Las normas o imperativos corren el peligro de la univocidad, y los fines corren el peligro de la ambigüedad, de la equivocidad. Para evitar fines equívocos —es decir, malos— y medios equívocos (es decir, medios malos para fines incluso buenos, como dicta el maquiavelismo), hay que hacer aplicación de la analogía, una ética analógica, que impida la exigencia extrínsecista y farisaica de la ética unívoca, pero también el descontrol de una ética equívoca, ambigua, como suele presentarse hoy en día.” (p. 92).

En la página siguiente, 93, damos con un concepto que resulta relevantísimo y sumamente pertinente: lo razonable como diferente a racional: “En este sentido la ética analógica se va más a lo razonable que a lo puramente racional... Evita la univocidad del

racionalismo, pero también la equivocidad del irracionalismo, y se coloca en lo razonable, que es algo intermedio. Lo razonable en el sentido de implicar una ética, es la razón ética de Habermas y Apel, o la recta razón de los escolásticos. O es la razón moral, de Perelman. Lo razonable siempre es contextual, según el auditorio, es prudencial —*phronética*”.

De aquí, que, “[el ejercicio de la razón ética] nos hace ver que se trata de una educación moral, ética, la que tiene relación más directa con las pasiones y el mundo sentimental del ser humano” (p. 94).

El resumen necesario

En este capítulo me propuse continuar el estudio acerca de la ética en el período hermenéutico de Mauricio Beuchot, concentrándome en los libros publicados en los años 2005 y 2006, hermeneutizados en la línea de especificar su ética, en un diseño expositivo que permitiera concentrar los textos morales de éstos libros para facilitar su reflexión y resaltar su principal variación sobre el primer período analizado —que concentró los libros de la hermenéutica analógica desde el *Tratado...* hasta la *Ética*— que nos lleva a una variación discursiva hacia la izquierda de Beuchot, que se acerca a una hermenéutica crítica e incluso de lo cotidiano.

Los resultados alcanzados en esta exposición permiten apreciar la vitalidad del pensamiento ético del creador de la hermenéutica analógica, y benefician un análisis favorable a su aplicación pragmática en diversos ámbitos del trabajo investigativo y cotidiano, que seguramente usted podrá enriquecer con sus aportaciones críticas.

Seguros de potenciar la continuación de la investigación acerca de la ética beuchotiana, concluimos para dar paso a la reflexión sobre las sugerencias que le hayamos despertado, que ahora tendrán que pasar al último tramo temporal de la ética analógica, contenido en los libros publicados entre el 2007 y el 2010, en

tanto concluyo de escribir esta producción comenzando el año 2011.

Capítulo 3: La ética beuchotiana de 2007 al 2010

Presentación

Los libros a recuperarse en esta parte son trece, estos:

1. *Lineamientos de hermenéutica analógica.*
2. *Filosofía del derecho.*
3. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía.*
4. *Phrónesis, analogía y hermenéutica.*
5. *Ciencia mestiza – Hermenéutica analógica y psicoanálisis.*
6. *Filosofía mexicana del siglo XX.*
7. *Hermenéutica analógica y educación multicultural.*
8. *Breve historia de la ética.*
9. *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología.*
10. *La hermenéutica analógica en la historia.*
11. *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión.*
12. *Hermenéutica, analogía y derechos humanos.*
13. *Hermenéutica analógica y derecho desde una perspectiva trágica.*

Iniciemos el largo camino por recorrer, seguramente pródigo en información, sugerencias y tesis constructivas.

De *Lineamientos de hermenéutica analógica*

Este libro publicado en el año del 2006 —y que formalmente debería de haber estado ubicado en la segunda parte de este volumen—¹, fue terminado de imprimir en septiembre de

¹ *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Consejo para la cultura y las artes de Nuevo León [CONARTE] (Ideas mexicanas), Monterrey, 2006, 143 ps. ISBN 968-5724-63-6.

ése año, y seguramente distribuido cuando había concluido el recuento del período de la ética de Mauricio Beuchot acabado de exponer.

Los textos que permiten encontrar la ética ahí contenida son muchos y de entrada recuperan el centro conceptual de la ética de Beuchot, pues afirman:

“Los pitagóricos pasaron esta idea [de la analogía] a Platón, que tuvo muchos maestros de esta corriente, como Timeo de Locres, Lisis, Teeteto, etc. Platón recoge, sobre todo, la aplicación moral de la analogía o proporción, en forma de virtud (*areté*), en la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, según se ve en su diálogo sobre la *República*. Pareja utilización moral de la analogía o proporción, en el ámbito de las virtudes, se ve en Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*.”² Esta referencia histórica — tanto a los pitagóricos como la virtud— estará presente reiteradamente en los textos encontrados, y su significado será activo permanentemente, pues la ética de Beuchot también se presentará como de la virtud y del diálogo, como cuando leemos: “Igualmente, una hermenéutica analógica nos hará combinar y equilibrar proporcionalmente lo monológico y lo dialógico. Es cierto que se necesita el diálogo, y no lo hemos de negar; pero en este tiempo en que tanto se resalta el diálogo, se tiende a olvidar, como lo señala bien Javier Muguerza, que las principales decisiones —morales, políticas, etc. —, las tomamos en momentos de reflexión, de monólogo, o de diálogo sólo con nosotros mismos. Se trata de la reflexión compartida en el diálogo, y del diálogo sustentado en la reflexión: una reflexión dialogada y un diálogo reflexivo”; “Además, una hermenéutica analógica *nos ayudará a superar la dicotomía entre descripción y valoración*, cosa tan importante para la ética y la política, pues corresponde a la dicotomía tan tajante

² Véase la página 16 de *Lineamientos de hermenéutica analógica*, y téngase en cuenta que en los sucesivos citaré este libro dentro del texto, indicando su nombre —*Lineamientos...*— seguido por la página o páginas citadas.

entre hecho y valor, la cual lleva a establecer la llamada *falacia naturalista*, que establece como inválido el paso del ser al deber ser, de los enunciados descriptivos a los valorativos, lo cual impide una fundamentación de lo moral y político en el estudio de la naturaleza humana. La hermenéutica analógica nos hace ver que no hay tal falacia, sino que, como lo enseñan la retórica —y la pragmática—, todo enunciado descriptivo tiene una fuerza ilocucionaria valorativa —como lo mostró Searle— y, por lo mismo, no se infiere más de lo que tiene, sino que sólo se explicita el contenido que ya posee en sí mismo.”(*Lineamientos...* p. 25).

Tal como indiqué esta parte antológica es básicamente descriptiva, no obstante, la tentación de ir más allá de la mera presentación es grande, pues en párrafos como el recién transcrito surgen textos relevantes, tanto del significado de la analogía, como de otro tema recurrente en el periodo 2007-2010: la crítica a la falacia naturalista, que tanto mal hizo para distintas líneas del trabajo intelectual, especialmente el ético.

Continuando con la descripción recuperamos la siguiente aseveración, situada en el paso de las páginas 25-26: “Finalmente, una hermenéutica analógica *ayuda a superar la dicotomía de Wittgenstein entre el mostrar y el decir*. Wittgenstein separaba demasiado, sin punto de conciliación ni solución de continuidad, el decir y el mostrar. El decir era lo científico, y el mostrar lo místico. Lo que no se podía decir, sólo se podía mostrar. Y, según él, las cosas más importantes de la vida, como lo ético, lo estético y lo religioso, no se pueden decir; sólo se pueden mostrar. Sin embargo, la analogía fue usada por muchos místicos para poder decir de alguna manera lo que estaba destinado a solamente mostrarse. Frente a la teología positiva, en la que se pretendía decir mucho acerca del misterio, se estableció la teología negativa —en la línea judía, como en Filón, Maimónides, etc., y en la línea cristiana oriental, como en Juan Damasceno, Gregorio Palamás, etc.—. Pero también se buscó una línea intermedia, como se ve en el Pseudo-Dionisio, cuando no se lo ve sólo como teólogo negativo,

sino buscando la vía de la eminencia; algo parecido sucede en Santo Tomás, en Eckhart, San Juan de la Cruz y otros. La analogía es decir el mostrar y mostrar el decir. Sobre todo tratar de decir lo que sólo se podía mostrar. Pero se sabía que eso únicamente era posible hasta cierto punto, en muy pequeña medida, como balbuciendo, con un gran predominio de las imágenes y las metáforas, sobre el discurso directo y literal. Sin embargo, se consiguió al menos lo suficiente para decir algo del misterio, sin quedarse irremediablemente callado”.

En otro vínculo de páginas, el paso entre las 32-33 leemos: “De acuerdo con ello [la hermenéutica analógica], *puede abrir a una cierta ontología, una ontología analógica, acorde con una hermenéutica analógica...* Esa nueva ontología auténticamente analógica será verdaderamente débil, la verdadera metafísica débil del *pensiero debole* que propugna Vattimo. Al hacernos ver que el símbolo tiene una cara hermenéutica y otra ontológica, nos ayudará a recobrar la simbolicidad para el hombre [léase el ser humano], lo cual repercutirá en la ontología, en la antropología o la psicología, y en la sociología, así como en la ética y la política. Abrirá, primeramente, a un replanteamiento de la ontología o metafísica, y después ello repercutirá en todas las demás ramas de la filosofía y aun en las ramas de la ciencia”.

En la página 33 encontramos: “Así como [la hermenéutica analógica] puede superar la falacia naturalista, y hacer que construyamos válidamente una ética desde nuestro conocimiento del ser humano, de su naturaleza, esto es, desde una ontología de la persona, *también puede ayudarnos a construir una filosofía política que supere los desencuentros del liberalismo y el comunitarismo*, en una síntesis más rica, que privilegie a este último, es decir, que propicie las diferencias de las comunidades, pero sin perder los logros innegables del liberalismo, como los derechos humanos, esto es, que evite la exclusión. Con ello se podrá acceder a una mejor respuesta al problema del multiculturalismo, tan presente en

nuestros países latinoamericanos, esto es, a un pluralismo cultural analógico dentro de un marco democrático”.

Surge nuevamente el deseo de profundizar, de ir más allá de la descripción arribando a la comprensión —en alguna de sus formas—, sin embargo, evitemos este avance y solamente subrayemos el concepto de “ontología de la persona” y la mención a los aportes de la hermenéutica analógica a los estudios culturales, especialmente al multiculturalismo, pues más adelante (en el libro *Hermenéutica analógica y educación multicultural*), tendremos que volver extensamente sobre este tema.

De nuevo en el paso de las páginas 42-43 encontramos otra referencia al tema rastreado: “La idea de analogía es antiquísima, más que su misma teorización³. Pero, como teoría, puede rastrearse desde los presocráticos, señaladamente entre los pitagóricos. Éstos fueron consumados matemáticos, y también místicos. Ya el saber conjuntar ambas cosas fue un acto sumamente analógico, de acercamiento de cosas que parecen contrarias. Sobre todo, introdujeron la *analogía* como proporción, como proporcionalidad. De esta manera abordaron el problema de los números irracionales, que es toparse con el infinito, y también el de la incommensurabilidad de la diagonal, que es encontrar una commensuración aproximada y válida. Para los pitagóricos, la matemática constaba de aritmética, geometría y música, por eso no tuvieron dificultad en plantear la analogía como armonía, pues eso es la proporción; igualmente la encontraron en la astronomía, en la música de las esferas celestes. Pero también aplicaron la analogía a la física, como en el caso del descubrimiento de propiedades mediante proporciones; asimismo, en la medicina, en el equilibrio de los humores. De modo semejante, en la psicología, buscando la paz interior por el equilibrio pasional. Y no sólo la aplicaron allí,

³ En este lugar va la nota 24, donde Mauricio Beuchot escribe: “Cf. Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, p. 19.”. La recupero, en tanto este autor, será central para Beuchot en la conceptualización de la analogía.

sino también en la ética y la política, pues las virtudes son analógicas, al ser proporción, equilibrio, término medio, como es la virtud misma o *areté*; esto es, la prudencia o *phrónesis*, la templanza o *sophrosine*, la fortaleza o *andreia* y, sobre todo, la justicia o *dyke*. Esta última, con sus diversas clases, era la virtud política por excelencia”.

Además de la información histórica contenida en el texto transcrito, debemos destacar la recuperación de las virtudes, que como apreciamos, Beuchot las remonta hasta el aporte pitagórico, centrado en el mismo concepto de analogía, que como interpretación adecuada de lo real —entendido tanto como referencia, como dinámica de lo común para el ser humano, y sus sistemas de relaciones— es certero tanto para comprender lo real como para actuar sobre él, especialmente en el ámbito ético, de especial relevancia para la reflexión que nos concentra.

La frase transcrita enseguida, situada en la página 43, sigue recuperando la historia de la ética tal como la concibe Beuchot, y asevera: “Por su parte, Aristóteles, además de emplear la idea pitagórico-platónica de la analogía como proporción en la ética, mediante las virtudes, da un lugar importante a otro tipo de analogía, el de atribución, que implica un analogado principal y varios analogados secundarios...”. De la mención a Aristóteles, pasa a los tiempos del feudalismo, y escribe: “En la Edad Media la analogía encuentra un gran expositor en Santo Tomás de Aquino, que usa ambos tipos de analogía, de proporción y de atribución, no solamente en su discurso sobre Dios, sino también en cuanto a las cosas humanas, sobre todo en la ética”.

Apreciamos que Beuchot traza la historia de la ética recuperando la formación histórica del concepto de analogía, lo cual lo lleva —en este libro: *Lineamientos...*— a avanzar hasta la modernidad, para ubicarse en un autor que será central de diversos modos en el período ahora recuperado: Nietzsche. Leemos: “Ya el hablar de esa ontología de Nietzsche [vinculada a su “método genealógico” que tiene una entraña analógica que consiste en ir al

logos genésico, es decir, a la razón originaria o que da origen a algo” —p. 56], que él llamó metafísica de artista, es sumamente analógico. Es el conjuntar la ontología y la estética (no reducir la ontología a estética, ni la estética a ontología), sino, a través de la hermenéutica, estetizar a la ontología y ontologizar a la estética. El propio nihilismo activo, a diferencia del pasivo, que es desconstructivo, es reconstructor; nada menos que por requerirlo así la voluntad activa, que se opone a la voluntad reactiva, la cual no es voluntad de poder. Si la metafísica fue una visión del ser estático, Nietzsche le opone la voluntad de poder, la cual sería, en todo caso, una metafísica diferente, que resalta el devenir y la potencia que va con él. Es una ontología del poder, de la potencia que conduce al acto. Si antes la metafísica era un intelecto del acto, ahora es una voluntad de poder, una voluntad que lleva a la inteligencia de la potencia. Abre a nuevas perspectivas, suscita las perspectivas de la realidad que no han podido existir o ser tomadas en cuenta: «En rigor, esta tradición se ha aglutinado en torno al valor del Bien (*tò Agathón*), responsable del dualismo metafísico, religioso y moral, que no ha permitido a la voluntad expresarse más que como voluntad reactiva. Al colocarse ‘más allá del bien y del mal’, y anunciar la inocencia del devenir y, por lo tanto, al integrar lo negativo que representa el equilibrio del Bien, absolutizado por Platón, Nietzsche considera otorgar al hombre una ‘segunda inocencia’, en la que la voluntad puede expresarse sin sentirse amenazada o paralizada por la tarea de lo negativo no integrado. A partir de la integración de lo negativo, y no de la contraposición positivo-negativo, debe leerse, a mi juicio, tanto la muerte de Dios (que no concierne a los ateos) como la transvaloración de todos los valores, o el hombre superior, que nace de las cenizas de la muerte de Dios como símbolo de las ulteriores posibilidades de lo humano con respecto a las expresadas por el horizonte cerrado de la metafísica»⁴.

⁴ La cita contenida en lo recién transcrito es de Katja Galimberti, *Nietzsche. Una*

El denso párrafo acabado de recuperar da para mucho, y es claramente ético, o sirve para hermeneutizar la ética que nos va proponiendo Mauricio Beuchot, con asuntos trascendentales — esto es: que nos llevan más allá de nosotros mismos, de nuestra individualidad limitada— como el Bien, la muerte de la trascendencia fetichizada construida por la iglesia católica, al menos en la interpretación nietzscheana, y el destino humano, como elección vital; el sentido de la metafísica y claro está, su vinculación con el sentido de la vida, una dimensión central en la transvaloración asumida por Nietzsche, en su crítica radical al platonismo y sus desarrollos históricos, que de paso permite re-conceptuar la realidad del valor, para entenderlo y comprenderlo como un significado directivo de la vida, y no como el imponderable sensible, indefinible y esencialista que en el siglo XX formulará Max Scheler y sus seguidores.

En las páginas 60-61 damos con otra referencia importante al Nietzsche: “En épocas últimas de cordura de Nietzsche, entre 1884 y 1888, en los fragmentos póstumos encontramos cosas sumamente interesantes. En los fragmentos de 1884 aparece el azar como principio de las cosas, una metafísica *tíquica* [azarosa] (¿parecida a la de su contemporáneo Peirce?), así como la hipocresía es el principio de la moral... Lo cual preludia su idea de una metafísica de la mentira. Al año siguiente, en 1885, revaloriza el concepto de lo dionisiaco, pero cambiado: «el aspecto orgiástico, exaltado, no constituye ya su núcleo»... Llega a llamarla «filosofía de Dioniso». Llega a tener una voluntad de sistema metafísico muy fuerte, y parece querer sustituir, paso a paso, el de Schopenhauer, de la voluntad de la vida por el de la voluntad de poder. Es una metafísica de la voluntad, de la voluntad de poder. Y lo hace rescatando el mundo interior, de la voluntad de poder, frente al solo mundo externo del positivismo: «Para consolidar esta visión es preciso ampliar la perspectiva de la ‘interioridad’, postular su

validez universal y objetiva, es decir, es necesario completar la operación metafísica»”.

Resaltemos brevemente el talante hermenéutico de Nietzsche y su crítica al positivismo, que en su época ya había alcanzado mucho poder, enajenando a sus seguidores con la mera “objetividad”, como si “el mundo interior” —el simbólico o significativo, hermenéutico al fin— fuera inexistente.

Avanzando a la página 64 encontramos otro texto de Beuchot, donde recupera la ética concebida por Nietzsche, y lo hace en el recuento que efectúa de la analogía en este autor alemán decimonónico: “En quinto lugar [del recuento dicho], por su idea del superhombre no tanto como un inmoral equivocista, ni tampoco, por supuesto, como un moralista ascético univocista, sino como un *phrónimos* o prudente, con la excelencia de la virtud, de la autoformación, en la línea de la «política de gran estilo».” En la página 65 reitera esta tesis: “He dicho que veo a Nietzsche como analogista porque, en primer lugar, fue un adversario de la hermenéutica unívoca, del univocismo. Lo combatió en su filología, al rehusar las interpretaciones claras, pero simplistas, y pugnar por el respeto a la complejidad, lo más posible. Por eso se opuso a lo pura y pretendidamente apolíneo, y resaltó lo dionisiaco; pero solamente para lograr después la concordia, proporcional (y, por lo mismo, analógica) entre Dioniso y Apolo: «El acoplamiento de estos dioses hace que se dispare el relámpago de una intuición, que se sacuda una fantasía que es apenas mediocre y que ahora comienza a hacer reflexionar inclusive a los eruditos»... En esa lucha contra lo meramente unívoco fue que criticó tanto a la metonimia, como mentira en sentido extramoral, y defendió la metáfora, como lenguaje original y verdadero; y, sin embargo, nunca renunció a la metonimia, como amarre de la metáfora, según las exigencias del pragmatismo de la vida.”

En la página 68 insiste en esta tesis, destacando la idea nietzscheana de superhombre, con una re-significación convincente: “Este espíritu analógico de Nietzsche, proporcional, de equili-

brio o armonía dinámica, es decir, no estático sino trágico (en el preciso sentido de conjuntar a Dioniso y Apolo) se percibe en su concepción del superhombre. Como es, sin duda, una oposición al univocismo de los valores asegurados de la moral que acompaña al ideal ascético, se lo ha interpretado en sentido equivocista, y esto las más de las veces. Se lo ve como la bestia rubia, el gran inmoralista que se dedica a un hedonismo obtuso, a los placeres sin término y sin sentido. Pero se olvida que para Nietzsche el superhombre tiene las virtudes más altas, adquiere una disciplina excelsa; es virtuoso, principalmente dotado de la virtud de la prudencia o *phrónesis*. Rescata para él la noción griega de virtud, de *areté*, que es el justo medio inestable y difícil, complejo y sabio, sólo alcanzable con una disciplina superior; ello porque no es estático, sino dinámico, movedizo, complicado. Y esa idea griega de la virtud está montada en la idea de armonía viva, de equilibrio proporcional, es decir, en la idea de analogía. Principalmente lo está la prudencia o *phrónesis*, que no es otra cosa que proporción viviente, analogía hecha vida, incorporada a las acciones de una manera connatural y orgánica. El superhombre (*Uebersmensch*) es el *phrónimos*, el prudente, según los griegos, en la línea de aquella sabiduría trágica que llevaba no a mitigar las acciones, sino a darles la fuerza que les era proporcional, a veces intensísima, como dinamita”.

Redondeando su tesis sobre Nietzsche, en la página 71 escribe: “Por eso me ha parecido conveniente señalar a Nietzsche como una especie de hermeneuta analógico *avant la lettre*, al menos como alguien que la antecedió y, en su práctica, la preconizó. Por lo pronto, tuvo una actitud sumamente analógica, al querer equilibrar extremos y acercar opuestos, tales como Dioniso y Apolo, como la ética y la estética, la «metafísica de artista», y otros elementos. Su misma concepción de la polaridad entre metáfora y metonimia llega a un equilibrio, en el que ciertamente se da la prioridad a la metáfora, pero también se acepta, por el pragmatismo de la vida, la metonimia (sin la cual no se puede hacer ciencia,

así como la otra es parte muy importante de la poesía). Finalmente, su propia idea del superhombre parece haber sido la de un ser que tiene la virtud, en el sentido de la *areté* griega, centrada en el equilibrio pasional y en la utilización de las energías humanas, de manera disciplinada, para la voluntad de poder”.

Más adelante, en la página 88, reflexionando aún sobre Nietzsche, convoca un tema filosófico central que retomaré en la parte dedicada al análisis de la ética beuchotiana: la filosofía de la historia imbricada en la ética hegeliana: “Dice Blumenberg: «Pero no se trata de Hegel; su concepto de historia no ofrece más que el instrumento argumentativo que permite volver al punto de partida que Löwith había establecido con su obra sobre Nietzsche de 1935: poner el renacimiento de la cosmología cíclica, tal como Nietzsche la había proclamado con el ‘eterno retorno de lo mismo’, contra la dominación de la conciencia histórica lineal»... Ésta sí fue una secularización fuerte, ya que el cristianismo tenía esa idea lineal de la historia; precisamente por eso se le atribuye la idea de progreso, notoriamente en Joaquín de Fiore, pero también en San Agustín y Otón de Freysing. En todos ellos se ve una idea de avance, hacia un crecimiento moral, a pesar de las caídas y retrocesos; un avance en el espíritu, a despecho de las decadencias materiales. La historia es la obra de Dios, una historia de la salvación, en la que la Providencia se encarga de impulsar hacia delante, en sentido lineal, y, ya que hay retrocesos, por lo menos habría que decir que como una espiral que avanza, que se despliega, se repliega y vuelve a distenderse, siempre en continuo avance...”.

En el paso de las páginas 88-89 Beuchot insiste en la filosofía de la historia de Occidente, mencionada hace un momento en la formalización de Hegel, quien retomó al cristianismo: “Pero ésta es, en verdad, una secularización del tiempo y de la historia, pues no puede haber cosa tan contraria al espíritu cristiano que la historia cíclica de los griegos y romanos, la fatalidad de los estoicos, que se da en una especie de panteísmo materialista. Aquí sí, de manera más clara que en el caso de Spinoza”. En la página 91,

recuperando la filosofía de la historia convocada por Nietzsche, escribe: “Este analogismo en la filosofía de la historia se ve palmariamente en la conexión del comienzo con el final, o de lo antiguo con lo futuro, es decir, de lo arqueológico con lo escatológico (en el sentido de lo que va a ocurrir al final de los tiempos). Ciertamente el mesianismo y la escatología han influido en la conciencia histórica moderna; pero han sido suplidos por otras ideas, ya secularizadas, como el progreso material y moral. El mesianismo habla de alguien que va a orientar al hombre, y así se han buscado guías en lo material (grandes políticos, economistas, etc.) y guías en lo moral (grandes filósofos, que parecen representar la conciencia del momento, lo que llamaban los románticos el Espíritu de la época). Uno de estos últimos fue Hegel, o creyó serlo, y, lo que es más, lo creyeron sus contemporáneos, hasta que Marx creyó ponerlo de cabeza, y lo que en realidad hizo fue dar un sesgo diferente a su idea de la historia, pero con los mismos ideales de un paraíso en la tierra y una conciencia de clase que igualaría a todos los hombres”.

El tema de la filosofía de la historia es central para reflexión ética, y la mención de Beuchot a Marx, permitirá que en la parte analítica sobre su ética, podamos señalar algunas cosas sobre la tesis acabada de transcribir, y la frase encontrada en las páginas 91-92 insiste sobre el tema ahora recuperado: “Pero Blumenberg nos previene para evitar exageraciones. La escatología, más que un objeto u objetivo, ha sido un medio, en ese proceso que es la secularización. En efecto, los ciclos de los griegos eran algo de la naturaleza, algo que se daba sin la guía de los dioses, mientras que la escatología bíblica es propiamente teológica, obra de un Dios. En la modernidad, a pesar de la fe cristiana, hay un retorno a lo griego clásico, notoriamente de la línea del estoicismo. Así, Descartes toma de los estoicos la primacía de la moral, la supeditación de la física a ella, su lógica de los silogismos hipotéticos más que la de los categóricos, y «su modelo antropológico del sabio como sujeto autárquico inatacable e inaccesible, la inaccesibilidad de la

conciencia por la contingencia física y la incertidumbre empírica»... Ellos tenían idea de la Providencia (*Pronoia*), y la modernidad lo que hizo fue, como dijo Comte, «organizar la Providencia», prever el futuro, para que no ocurriera, como en la Edad Media, que todo provenía de la divinidad, tanto los bienes como las calamidades. De alguna manera, la secularización repite la encarnación, hay que traer lo divino, la providencia, a la tierra, hacerla inmanente. Es algo curioso y hasta paradójico: se retoma la escatología cristiana, pero ahora secularizada. Blumenberg cita a Bultmann, quien dice que la filosofía de la historia de Kant es una secularización moralizada de la teología cristiana de la historia con su escatología, y en la filosofía de la historia de Hegel ve la secularización de la fe cristiana de una manera consciente y consecuente. Y basta recordar las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, de Hegel mismo, para aceptar, al menos en parte, esta tesis”.

Esto es: la filosofía de la historia es relevante para la ética, y de diversas maneras, y en el autor recuperado por Beuchot encontramos señales para profundizar en este tema. En las páginas 92-93 leemos: “Algo del pensamiento apocalíptico, judío y cristiano, se retiene. La escatología, empero, cambia de contenido, adquiere un material diferente, heterogéneo. Es un crecimiento del espíritu hasta alcanzar su estado final. Pero esto implica una contradicción, muy dolorosa, pues en definitiva el alcanzar ese objetivo conllevaría el fin de la historia misma. Pero Blumenberg ve otra contradicción aun peor. La expresa así: «La ley de los tres estadios de la historia de Augusto Comte está todavía marcada por el sello de la presión explicativa que consiste en querer bosquejar, a partir de la tercera fase ‘positiva’ (en el curso de la cual este esquema es proclamado) y en las condiciones de sus restricciones críticas, una totalidad de la historia vuelta del todo imposible. Este tipo de filosofía de la historia encierra una contradicción: ella se excluye de la crítica racional que ella se asigna como característica de su posición histórica. La filosofía de la historia de Hegel es ella misma la tentativa, viniendo sobre la tarde y *a posteriori*, de enla-

zar el modelo histórico de la Ilustración con la comprensión cristiana de la historia y de ponerlas en relación con aquélla de tal suerte que la identidad de la razón que se realiza históricamente pueda encontrarse aún confinada en una constancia subterránea de las ideas realizadas»... Es decir, los críticos no se critican; critican a los demás y no a ellos mismos, y con eso muestran lo malos críticos que son. Tanto Comte como Hegel ponen su propuesta a resguardo de cualquier crítica, y aquí podría uno hacerse la famosa pregunta: ¿quién concientiza a los concientizadores? El criticismo moderno, sobre todo el de la Ilustración, en lo tocante a la historia se quiso inmunizar contra la crítica misma. Y es lo que les está cobrando la posmodernidad o tardomodernidad, a saber, ¿cómo sabemos si la crítica y el racionalismo son lo correcto o, por lo menos, lo que nos va a ayudar, o a salvar, para recobrar la terminología escatológico-teológica de la filosofía de la historia de los modernos. Si lo dice la razón misma, caemos en circularidad, en petición de principio, y, si decimos que algo distinto de la razón, nos contradecemos. Los teóricos modernos prefieren la circularidad, alegando que, puesto que es salvadora, se trata no de un círculo vicioso, sino de un círculo virtuoso; y los teóricos de la posmodernidad parecen haber preferido lo que no es racional, y a veces hasta lo que se opone a la racionalidad”.

Más adelante, habiendo presentado a los filósofos occidentales clásicos, Beuchot avanza a América y en las páginas 101-103 encontramos el apartado “Ética liberadora”, donde leemos con una larga e importante trascripción: “El tiempo actual se ha encargado de re-conectar la ética con todas aquellas cosas de las que la modernidad la había desconectado: entre ellas, la política. Es preciso reencontrar, como lo avisa Charles Taylor, las fuentes de la ética; pero también, me parece, las fuentes éticas de la política. Esto es algo que tenía muy claro Aristóteles, y se han encargado de hacerlo recientemente la hermenéutica (Ricœur y Vattimo) y el comunitarismo (McIntyre y Taylor).

“Asistimos aquí a la lucha entre la justicia y el bien, semejante a la que se da entre éticas formales y materiales. La ética puramente formal no cumple bien su promesa, y, al final, tiene que tomar en cuenta contenidos materiales, axiológicos. En concreto, la ética formal contemporánea, que se da en la forma de ética discursiva, como la de Apel y Habermas, está llena de presupuestos lógicos, metodológicos y hasta ontológicos, pero también tiene presupuestos antropológicos y éticos de índole material. Simplemente, como lo ha señalado Levinas... está el valor de la vida, el respeto y promoción de la vida... Según decía el propio Levinas, sólo puedo dialogar con alguien si está dispuesto a respetar mi vida, si no va a matarme. En seguida vendrá el presupuesto de que no me va a mentir, de que va a respetar las reglas lógicas o argumentativas, etc.

“Este presupuesto ético-material del respeto por la vida parece ser el más fundamental. Y se entrelaza con la ética formal, es decir, exige también esclarecerse o precisarse mediante el diálogo argumentativo, ya que se va a tener que discutir qué se entiende por «vida». Es verdad que nuestro entendimiento de ella no se reduce a la vida puramente biológica, sino que incluye lo que ahora solemos llamar «vida buena» o «vida de calidad». Y lo que se entienda por «calidad de vida» estará seguramente sujeto a discusión.

“De esta manera confluyen y se juntan la ética formal y la ética material; es decir, la ética formal no está exenta de contenidos materiales o axiológicos, y la ética material —que parece subyacer a la formal o, por lo menos, serle anterior— necesita, para su esclarecimiento, de la ética formal o discursiva, para precisar sus mismos contenidos axiológicos. Y esto es lo que resulta de una perspectiva analógica: la confluencia de esas dos perspectivas parciales en una más general y abarcadora, que las contenga y las integre a las dos”.

La recuperación de las líneas recién trazadas, especialmente de la materialidad de la ética y su vínculo con la política,

reaparece en la página 105, y en las páginas 105-106 encontramos: “Uno de esos ejemplos, y muy fundamental, es el de la superación... de la prevalencia de la ética formal sobre la ética material. Se había supuesto, en la modernidad, que las éticas materiales traían una falacia, un círculo vicioso del que no podían salir, y que por ello, para no contaminarse de esas acusaciones y antinomias, había que quedarse en una ética formal, que sólo aludiera a la capacidad racional o razonable de los hombres para deliberar, dialogar, argumentar, etc., sin comprometerse con ningún contenido material que pudiera sobrepasar lo puramente procedimental y metodológico... Pero [podemos pensar] al modo de Levinas, que el formalismo ético tiene un límite, y un límite muy claro: yo no puedo dialogar con nadie si no respeta y valora mi vida. De eso dependerá el que vaya a tener veracidad, validez, simetría, etc., etc., el diálogo....Es cierto que todavía queda en la imprecisión qué entenderemos por la vida, ya que no se trata sólo de la vida biológica, sino también de la vida simbólica o cultural, esto es, lo que ahora se llama la calidad de vida, o la vida buena, superar las éticas de la justicia hacia las éticas del bien... Yo también descreo de esas éticas formales, puras y alambicadas, neutras y vacías de todo contenido material o fáctico-valorativo. Más aún, vemos que la discusión razonable, el discurso formal, cobra sentido solamente a la luz de esos contenidos materiales que se defienden, que se piden, que se exigen. También añadiría... que todavía tendríamos que ponernos a discutir discursivamente qué hemos de entender por la vida, y aquí integramos el aspecto formal de la ética; pero estoy dispuesto a conceder que eso es secundario y posterior, que lo que más nos interesa a todos es asegurar algo ético fundamental que nos detenga, y eso es un contenido tan importante como el de la vida. La discusión, el diálogo, tiene más presupuestos de los que le adjudicamos. Decimos que tiene presupuestos o condiciones de posibilidad metodológicos o epistemológicos, pero también los tiene éticos, y son los más necesarios para establecer”.

En las páginas 106-107 damos con otro texto sobre la falacia naturalista, donde leemos: “La acusación de falacia naturalista, que hace la modernidad, desde Hume hasta Moore... es la de que se pasa inválidamente del ser al deber ser, esto es, que las éticas sólo pueden ser intuicionistas, emotivistas, decisionistas, o contractuales; no pueden partir de bases antropológico-filosóficas, o de consideraciones de filosofía del hombre... Pero ya ha caído en descrédito la acusación moderna de falacia naturalista a este tipo de éticas que se construyen para el bien del hombre; la acusación se ha ido apagando hasta casi desaparecer. Los teóricos recientes de la moral se han dado cuenta de que ese paso del ser al deber ser lo hacemos casi a cada momento, y que en él lo único que hacemos es explicitar lo que ya estaba implícito, pues no hay nada tan descriptivo que no contenga aspectos valorativos. La literatura más reciente de ética en la línea de la filosofía analítica devalúa, desinfla y hasta desprestigia la famosa falacia naturalista, haciendo ver que no hay tanta separación entre lo fáctico y lo axiológico, entre lo descriptivo y lo valorativo. Se puede pasar válidamente de lo uno a lo otro. En efecto, los que agudizaban esa separación, esa dicotomía, eran los positivistas; en cambio, los que disminuían esa separación fueron siempre los pragmatistas, y ahora nos encontramos en una fase de la filosofía, incluso la analítica, post-positivista y marcadamente pragmatista, en la línea, por ejemplo, de Hilary Putnam y Stanley Cavell. La problemática de la falacia naturalista está vinculada a la superación de las éticas formales y la reinstauración de las éticas materiales o con contenido valorativo, y la argumentación a favor de esa materialidad ética redundante en descrédito hacia la acusación de incurrir en falacia naturalista al dar ese paso”.

Beuchot *dixit*. Más adelante y cerca de la conclusión del primer libro de esta tercera parte — en el capítulo llamado “Aplicaciones de la hermenéutica analógica a diversos campos”— damos en la página 132 con una aseveración que amplía los contextos convencionales de la ética a nuevos desarrollos; leemos: “Esta

introducción de la ética en la ingeniería de sistemas es un ejemplo que Mora Espinosa da a los teóricos de otras disciplinas. Ahora se da un gran interés en conectar las diferentes ciencias y técnicas con la ética o filosofía moral. Cada vez son más los estudios que exploran las relaciones de las distintas disciplinas, científicas y técnicas, con los principios morales, las reglas de conducta, la búsqueda del bien y de lo valioso”. En la página 135 encontramos: “Esto ha sido aplicado a varios campos, como se verá en el volumen de estas memorias [del encuentro en Sinaloa, del año 2004]. Ha sido aplicado a la filosofía, por supuesto, destrabándola de ese *impasse* o bloqueo en el que se encontraba, callejón sin salida de los universalismos y los particularismos en pugna, para buscar una universalidad diferenciada, o una particularidad conmensurable, de modo que, respetando la diferencia, pueda alcanzar cierta identidad. Que es lo que se necesita para fundamentar los derechos humanos, a lo que también ha sido aplicada, como al grave problema del multiculturalismo y la interculturalidad. Igualmente, a problemas de la historia, de la antropología, del derecho y de la psicología. Recibe aplicaciones a la estética, a la que puede sacar del bloqueo en que se encuentra, al no poder ya distinguir entre una obra de arte y una tomadura de pelo. Asimismo, a la ética, ya que también se encuentran éticas univocistas, que parecen ser hechas para robots, y que no toman en cuenta la libertad del hombre, y éticas equivocistas, de un relativismo moral a ultranza, en las que ya no se sabe qué es correcto y qué es incorrecto”.

El texto acabado de recuperar cierra con una tesis sugerente la recuperación de las partes referidas a la ética en este libro — *Lineamientos de hermenéutica analógica*—, y nos permite seguir al segundo por presentar.

Filosofía del derecho

La conceptualización histórica de Beuchot —aplicada ahora a recuperar la filosofía del derecho, y que nos permitirá encontrar muchos

textos éticos— nos regresa a los orígenes de Occidente en este rescate de su pensamiento ético, encontramos en la página 22 el subtítulo “El humanismo ético y político de los sofistas”, donde leemos: “los sofistas privilegiaron el examen de la cultura, la moral, la política y el derecho”⁵. En la 23 encontramos: “Traslada [Arquelao de Mileto] el subjetivismo de su maestro [Anaxágoras] al plano de la *praxis*, esto es, de lo moral, político y jurídico. Decía, en efecto, que el conocimiento de lo bueno y de lo malo es producto del punto de vista del individuo y de las convenciones entre los hombres... Protágoras de Abdera (480-410) llega a una postura decididamente subjetivista, diciendo que lo que a un hombre le parece verdadero eso es verdadero para él, y lo que le parece verdadero a otro, eso es verdadero para él: «El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, como son; de las que no son, como no son». A esto añadía un relativismo pragmatista, y sostenía que ninguna opinión es más verdadera que otra; sólo puede ser mejor con relación a diversos respectos o intereses prácticos. Esto lo conducía al escepticismo moral, según el cual no hay un criterio absoluto del bien (como lo había de la verdad), sólo un criterio relativo de utilidad. En contra de cualquier naturalismo, adoptaba el convencionalismo cultural: la opinión común llega a ser ley, pero ésta siempre es sólo convencional. Solamente se puede aceptar, entonces, la ley positiva”.

Y en la 24 encontramos: “No queda, pues, un panorama muy halagüeño para el hombre en el plano de la teoría [en la filosofía de Gorgias de Leontinoi —484-375?—, quien “desemboca en una postura sumamente escéptica”] como tampoco en el de la *praxis*. De hecho, en el plano moral solamente queda seguir lo que uno quiera, y en el jurídico atenerse a la convención o a la ley positiva, para que no se incurra en desgracia. Si hay alguna ley

⁵ Refiero la página 22 de *Filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Facultad de Derecho, SLP, 2007, y en este apartado citaré sobre este libro al interior del texto.

natural, es la del más fuerte; dice, en efecto, en su *Encomio de Helena*: «es ley de la naturaleza, no que el débil cohíba al más fuerte, sino que el más débil sea dominado y conducido por el más fuerte y, en consecuencia, que el más fuerte dirija y el más débil siga» (*Encomio de Helena*, 7)... Calicles (aunque algunos no lo ven como personaje real, otros colocan su muerte en el año 400) fue un caso curioso. No sólo resaltaba la felicidad como entrega a las pasiones, sino que, a diferencia de los convencionalistas, defendió la existencia de una ley natural. Pero se hizo célebre por sostener que esa ley natural era la ley del más fuerte, lo cual señalaba en los animales de la naturaleza, y con ello justificaba moralmente que el poderoso subyugara al más débil. La ley natural era la ley del más fuerte (Platón, *Gorgias*, 483a ss.). Por supuesto que aquí se está entendiendo lo «natural» como lo inferior al hombre, siendo que lo natural que compete a la humanidad es lo que esté de acuerdo con la razón humana, no con las cosas de la naturaleza inferior a ella. En esta idea de que lo justo es la ley del más fuerte, Calicles coincide con Trasímaco (cf. Platón, *República*, 338b ss.)”.

Los textos antologados permiten bosquejar una historia de la ética —y de alguna manera se adelantan a los que encontraremos más adelante en el libro *Breve historia de la ética* (2010) — y en las páginas 24-25 damos con otro, de igual utilidad: “Pródico de Keos —[otro sofista que florece sobre el 430]—, quien ve la ley natural como el esfuerzo y la oposición al vicio, con lo cual se acerca a la moral de Sócrates. Pródico no era escéptico y centraba su teoría en la adquisición de la virtud. Lo mismo se percibe en otro sofista: Antifón o Antifonte. Ambos aceptan el seguimiento de la ley más allá de la convención, por convicción. Con ellos ya se señala la inquietud por salir de la crisis del conocimiento y de la acción, lo cual preludia la actitud socrática. Esto se verá más fuertemente en Sócrates mismo y en su discípulo Platón, que expone las doctrinas socráticas mezcladas con las suyas”.

Beuchot bosquejando la ética de los sofistas, nos acerca a la socrática y por ende a la clásica griega, o del período ateniense, y en el paso de las páginas 29-30 leemos: “La filosofía jurídica aristotélica está en estrecha conexión con su ética de virtudes, la cual culmina en la justicia. Todo el derecho está al servicio de ella. Aristóteles entiende la justicia (*dike* o *dikaioσύne*) como la virtud más perfecta, y la que organiza y en cierto sentido contiene a las demás. Es la que nos hace dar a cada quien lo suyo, según decía ya Platón en seguimiento de Simónides. Aristóteles la entiende sobre todo como justicia política, civil o social (*Gran moral*, I, 31, p. 64)... Pero esa justicia política o general es también justicia legal, ya que es, al mismo tiempo, la virtud que nos hace obedecer las leyes y comportarnos debidamente con los demás hombres considerados como ciudadanos iguales y libres (*Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139b9-11; *Retórica*, I, 9, 1366b10). Sin embargo, debe notarse que se trata de los *ciudadanos*, los cuales son los que resultan iguales ante la ley, no los esclavos ni los extranjeros”.

Hemos encontrado perfiles para avanzar en la historia de la ética, y con ellos Mauricio Beuchot avanza hasta el período romano, y en la página 34 hayamos este texto: “[Cicerón] Cultivó la ética, pero sobre todo la filosofía política, en el diálogo *De re publica*, y la filosofía del derecho, en el tratado *De legibus* —*De las leyes*—”. Y un texto vinculado dice algo interesante: “Más bien tomó de los estoicos —Panecio y Posidonio, sobre todo— la idea de la filosofía como medicina de la vida y meditación de la muerte, por lo cual se vio remitido al estudio de la virtud”.

Esta tesis —la filosofía como “medicina de la vida”— viene desde los estoicos, y obviamente es altamente ética, y sumamente conveniente en la época actual, donde luchamos contra la disolución social vinculada al triunfo generalizado del capitalismo, vía el neo-liberalismo, y en algunas regiones del mundo —paradigmáticamente México en los tiempos de la derecha en el poder (2000-2012)— directamente contra la muerte, tanto como

destrucción física de muchos en el país, como la degradación simbólica vinculada al poder de la derecha.

Continuando. En las páginas 41-42 hemos avanzado después de los romanos, y Beuchot se sitúa en la Edad Media. Lee-mos: “Según Antonio Truyol Serra, «la aportación de San Agustín ha de considerarse como decisiva con respecto a los puntos de vista gentiles y patrísticos. Es decisiva, porque, fundando la ley eterna en la razón y la voluntad del Dios personal del cristianismo, aseguró al orden moral una gravedad antes no conocida, que se manifiesta en el alcance mayor que para el santo tiene la infracción de la ley eterna por el hombre: esta infracción es el pecado, definido como acción, palabra o deseo contrario a la ley eterna. Y la afirmación del libre albedrío humano acentuaba inequívocamente la responsabilidad. Pero San Agustín representa también un paso decisivo más allá de los puntos de vista patrísticos, porque, al asentar la ley natural en la ley eterna, pone en conexión el orden moral natural con la totalidad del orden cósmico, del que aquél no es sino una parte. Por todo lo cual, podemos proclamar, sin temor alguno, que fue San Agustín quien llevó a cabo la primera formulación acabada de la teoría cristiana de la ley eterna y la ley natural, es decir, de aquella grandiosa construcción que tuvo en Santo Tomás de Aquino y en Francisco Suárez sus otros dos señeros artífices”.

Es momento de recordar una de las líneas centrales encontradas en el libro precedente —*Lineamientos de hermenéutica analógica*—, centrado en la filosofía de la historia, para ubicar en ella la tesis acabada de leer en la escritura de Beuchot, para ubicar a Agustín de Hipona en la conformación de la filosofía de la historia occidental, y desde ahí —y en la parte analítica de este volumen sobre la ética analógica—, avanzar a consideraciones seguramente constructivas.

Para avanzar en esta línea analítica, recuperemos otra afirmación de Beuchot en la página 44, donde avanza a Tomás de Aquino, y afirma: “También distingue el Aquinate entre derecho y

moral. La moral es más amplia, procura el bien y la justicia de manera amplia. Es decir, dentro de ella, el derecho y la ley sólo tienen que ver con la parte de la moral y de la justicia relativa al débito o deber, aun por la coacción, y no por voluntad —como en la moral— para alcanzar la virtud de la justicia”. En la página 46 sigue la recuperación del pensamiento medieval, en el contexto referido a Tomás de Aquino: “Por otra parte, la ley manda los actos de todas las virtudes, mas no *todos* los actos de todas las virtudes, sino sólo los ordenados al bien común, ya de manera inmediata, ya mediata; así como no prohíbe todos los actos viciosos, sino sólo algunos, así tampoco preceptúa todos los virtuosos, sino sólo algunos. Y la ley no sólo depende de la coacción externa, sino también de la conciencia. Sin confundir derecho con moral, Tomás los vincula. Ciertamente la moral incluye la voluntad de cumplir, pero al derecho eso le es indiferente”.

En las páginas 49-50 damos con una afirmación que puede ser especialmente útil para expertos en pensamiento medieval, o en historia detallada de la ética, pues encontramos el término “moral” en una discusión entre especialista sobre T. de Aquino. Lee-mos: “Villey dice que la ley natural es sólo moral, no jurídica; pero que sea moral no excluye su carácter jurídico. Santo Tomás (I-II, q. 94, a. 3, c.) dice que a la ley natural le pertenecen los actos de todas las virtudes, luego los de la justicia, y, si incluye la justicia, tiene una dimensión jurídica”.

En la página 54 Beuchot escribe: “Francisco de Vitoria (1483-1546) recupera la idea estoica de la unidad moral y jurídica del universo. Pero ya no como idea, sino en la comunidad jurídica internacional, que ve en el imperio de Carlos V. Profundiza la idea de derecho natural de Santo Tomás, pero ya en forma de derechos subjetivos naturales, antecedentes de los derechos humanos”, y con ello nos permite encontrar nuevamente la importancia de la filosofía de la historia para la ética, y vincularla a un desarrollo moderno central: los derechos humanos, con su amplia hermenéutica.

Avanzando en este libro —*Filosofía del derecho*— Beuchot llega a la modernidad, y refiere particularmente a Hugo Grocio (1583-1645), escribiendo en la página 58: “Grocio define el derecho natural como el «derecho de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y por consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza» (*Del derecho de la guerra*, lib. I, c. 1)”, y en la 60 encontramos: “De la tradición tomista Grocio recoge la diferencia entre derecho y moral. El primero tiene un aparato coercitivo, la segunda no; el primero obliga a pesar de que el hombre no quiera cumplir, la segunda no”. En la 61 se insiste sobre este autor: “Pide Grocio la igualdad ante la ley; sin embargo, dice que sólo pueden ejercer derecho (contratos) los que tengan la facultad moral para eso, esto es, los propietarios de algo. Por eso el estado es «la asociación de los hombres libres, unidos por el disfrute de sus intereses comunes» (*Del derecho de la guerra*, lib. I, c. 1)”.

El libro ahora antologado en sus textos éticos, continúa desarrollándose y Beuchot llega hasta Tomas Hobbes, y en la página 64 leemos: “Hobbes se propone, pues, dar científicidad exacta a la moral, la política y el derecho. Parte de una situación hipotética del estado natural del hombre, que es el de la guerra perpetua de todos contra todos. Por eso hay un pacto o contrato por el que los hombres se unen para no matarse, y constituyen el estado, que servirá, ante todo, para asegurar la vida y la integridad; además, permitirá el trabajo y las relaciones cívicas entre los individuos”. En la 65 hayamos: “Por eso tales derechos [“derechos naturales subjetivos o de la persona, que es lo propio del iusnaturalismo moderno”] tienen que ser apoyados, en definitiva, por el derecho positivo. Y es que la ley natural obliga siempre en el fuero interno, pero no siempre en el externo, salvo cuando hay seguridad de que eso no dará desventaja —como vimos al mencionar el cumplimiento de los pactos—. Esto conlleva la separación de la moral y el derecho. De hecho, la doctrina hobbesiana se centra en

el derecho positivo, que es el que va a realizar las necesidades que tiene el hombre de protección y fomento (*Leviatán*, c. XXX). De modo que el iusnaturalismo hobbesiano desemboca en lo que en realidad es una de las primeras posiciones iuspositivistas o, por lo menos, les antecede y les abre el camino”.

En la 66 damos con otro texto que posteriormente —en la parte final de este libro, la analítica—, nos servirá para reflexionar acerca de los vínculos entre la ética y la formación del Estado moderno, que en los tiempos de la burguesía —previos a la formación de los capitalistas, olvidados del proyecto cultural y humano de la burguesía—, tuvo relevancia, dadas distintas razones — como genealogías—, y finalmente su peso. En la época capitalista la ética se irá volviendo una ausencia, y en parte se explica por tesis como la ahora recuperada de la página 66; “Para librar a las ciencias morales de las ciencias naturales, distinguió [“Samuel Pufendorf —1632-1694... influido por Descartes y Galileo”— los entes físicos de los entes morales. Los segundos son solamente modos que afectan a ciertos entes físicos: ciertas personas y ciertas acciones. La ciencia natural describe los entes físicos, la ciencia moral reconoce ciertos valores, principalmente lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Las ciencias morales, y dentro de ellas el derecho, son autónomas respecto de las naturales y aun respecto de la teología”.

En la página 67 damos con una breve pero importante mención en J. Locke: “Locke (1632-1704) recoge el ideal de la ciencia moderna pero por su lado empirista, y quiere aplicarlo no sólo a las ciencias naturales sino a las morales o sociales... En sus dos *Ensayos sobre el gobierno civil* y en el *Ensayo sobre los verdaderos orígenes y fines del gobierno*, ambos de 1690, trata de ello, pero también algo en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado ese mismo año”. Esta referencia a un pilar del empirismo, ayuda para ir apreciando la separación entre “lo físico” y “lo moral”, históricamente vinculado a la conformación de los científismos modernos, íntimamente emparentados con los empi-

rismos, y el surgimiento de la *ciencia natural moderna*, vinculada a la matematización de la realidad, como un imperativo pragmático de la clase social moderna, para dominar la naturaleza, en su desarrollo histórico.

En la página 68, nuevamente en el contexto de Locke, leemos: “Y es que entre las naciones se da una especie de estado de naturaleza, haciendo falta un contrato social entre ellas, para formar una sociedad internacional. Tanto a nivel nacional, como a nivel internacional, el derecho natural debe plasmarse en el derecho positivo. Pero esto va a depender de la convicción de los individuos y de los estados. Su anti-innatismo y su empirismo lo inclinaban a pensar que no había principios morales evidentes, sino que la experiencia histórica los iba descubriendo. Aquí ya se está pasando del derecho natural al derecho positivo; otras veces se comienza en el iusnaturalismo para acabar en el iuspositivismo. Al igual que Vázquez de Menchaca, Locke resalta los derechos subjetivos, lo cual influyó en los derechos del hombre, que fueron incluyéndose en las nuevas constituciones, primero en las americanas y luego en las europeas”.

Beuchot avanza en la recuperación que realiza de la historia moderna, llegando a Leibniz. De ahí que en las páginas 68-69 leamos: “De una manera semejante a Pufendorf, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) combate el monismo de las ciencias naturales y defiende el que las ciencias morales tienen su propia autonomía... A pesar de ser gran científico y consumado matemático, y a pesar de que buscaba un método de tipo matemático para todas las ciencias, trató de defender la distinción de las ciencias morales y las naturales. Igual que Pufendorf, sostiene el derecho natural; pero, a diferencia de él, no lo ve como la sociabilidad simplemente tal, sino como la perfección del hombre en sociedad”. Esto es, a pesar del intento, sigue la tendencia histórica de escindir la comprensión del ser humano.

Situación que puede continuar registrándose, pues en la página 69 encontramos: “[“Christian Thomasius (1655-1728)”]

Separa moral y derecho, al dividir las acciones del hombre en honestas (moral), justas (derecho) y decorosas (usos sociales). Dada la libertad originaria del hombre, en su estado natural, el derecho natural es de una libertad irrestricta, y las leyes surgen para limitarla. De ahí que la ley se caracterice por su coacción; y, como la ley natural no la tiene, es una ley impropia, más bien un consejo. La ley positiva es la que, en definitiva, puede dirigir al hombre. Así, Thomasius hace algo característico de la escuela moderna del derecho natural, a saber, da una gran importancia a la ley natural, pero le quita el contenido jurídico: moraliza la ley natural, la vuelve una especie de moral social”.

En la página 70 hayamos: “Por su parte, Christian Wolff (1679-1754), seguidor del racionalismo de Leibniz, reafirma la recuperación que éste hace del iusnaturalismo al modo aristotélico-tomista, es decir, apoyado en la esencia del hombre y de la sociedad: tiene la finalidad de perfeccionar al hombre en sociedad.... De entre sus muchas obras, sobresalen: *Filosofía práctica universal* (*Philosophia practica universalis*, 1738-1739), *Derecho natural tratado con método científico* (*Ius naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740-1748), *Derecho de gentes tratado con método científico* (*Ius gentium methodo scientifica pertractatum*, 1750) y *Filosofía moral o ética tratada con método científico* (*Philosophia moralis sive ethica methodo scientifica pertractata*, 1750-1753). Se opone al voluntarismo de Thomasius y su idea del derecho natural como libertad ilimitada. Parte de la obligación, a la que corresponde el derecho. Habla de las leyes morales como preceptivas y de las jurídicas sólo como permisivas (por lo cual son más débiles que aquéllas: las primeras son deberes y las segundas facultades)”.

La separación lentamente gestada en la modernidad entre ética y derecho, es sintomática de la escisión general del ser humano en esta época, latente desde la filosofía de la historia del cristianismo, suscrita por los grandes filósofos modernos, y activa hasta Hegel, entendido como un momento paradigmático de la

filosofía occidental. De Wolff Beuchot pasa necesariamente a Kant, quien a pesar de sus avances filosóficos relevantes, y de ser un paladín de la Ilustración oficial alemana, mantiene inercias cristianas, que le impiden dar el paso que se concretará en el excluido de esta historia: Karl Marx.

Encontramos en la página 74: “La obra de Kant (1724-1804) más relacionada con nuestro tema [recuérdese: la filosofía del derecho] es: *La teoría del derecho* (1797); es parte de *La metafísica de las costumbres*; por lo tanto, considera la filosofía del derecho como parte de la ética o moral. Se añade *La paz perpetua* (1795). Kant pretende partir del estudio del hombre, y para ello distingue entre el hombre empírico (*homo phaenomenon*) y el hombre racional (*homo noumenon*). Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, presas de su naturalismo, sólo llegaron al primero; sólo Kant habría señalado al segundo. Pero no se puede llegar a él, por lo que la ley natural depende del imperativo categórico de la razón práctica. Con esto Kant separa nítidamente el plano del ser y el del deber ser o de la moralidad, que no se tocan, no se conectan (según había alegado Hume). Por eso hay que situarse en el plano de la moralidad. Y la moralidad tiene dos reinos: el del derecho y el de la moral propiamente dicho. Los deberes externos pertenecen al primero (son del *homo phaenomenon*) y los internos al segundo (son del *homo noumenon*). Sólo un gobernante, en el estado, puede doblar la voluntad empírica y hacer que obedezca a la voluntad universal.”

En la 75 leemos: “Lo nuevo y propio de Kant es que se pasa del estado de naturaleza al civil no por utilidad, sino por obligación, deber o imperativo moral de la razón práctica. Esta última desecha la guerra, por lo que hay que lograr la paz entre los individuos y las naciones, estableciendo leyes”. En esta misma página 75 inicia el apartado “Moral y derecho”, de donde tomo, especialmente un largo y significativo texto: “Vuelve a verse el moralismo de Kant en su teoría del derecho. El derecho penal establece castigos, penas; y éstas sólo pueden ser retributivas. Es un castigo

por haber delinquido. Aduce su principio de que el hombre nunca es medio, sino siempre fin. Nunca es un instrumento. No se puede pensar en su utilidad ni en la del estado. Hay que castigarlo por sí mismo, incluso con la pena capital. Sólo así no se ofende su dignidad. Al que ha matado, sólo se le puede castigar con la muerte; darle un castigo menor es tratarlo como objeto, ir en contra de su dignidad humana.

“Kant identifica derecho y ley, sin dar al primero el carácter de lo permitido y a la segunda el de lo obligatorio. El derecho siempre remite a una obligación, que es su aspecto moral. El derecho y lo justo es lo que no va contra la libertad de los demás dentro de las leyes universales...”

En la página 77 Beuchot sigue perfilando la ética kantiana, central para el análisis de la parte final de este libro: “Con su concepción moral, Kant busca el perfeccionamiento del hombre, pero no el del individuo, sino de la especie humana; es la creación de un reino universal de los fines de la razón” y en la 78 encontramos el primer texto escrito sobre Hegel: “En su obra [*La filosofía del derecho* —1821—], aborda primero el derecho, luego la moral y, finalmente, la ética. Al derecho lo llama «derecho abstracto», ya que la moral es una mayor concreción del mismo, con la vida familiar, y la ética es una concreción aun mayor, con la vida en el estado. Lo que él llama «derecho abstracto» corresponde a lo que los anteriores (sobre todo Kant) denominaban el derecho natural, pues contiene los derechos que tiene el individuo gracias a su condición autónoma. Acerca de esto, dice: «El derecho en general es algo sagrado, sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el formalismo del derecho (y, en consecuencia, del deber) nace de la diferencia en el desarrollo del concepto de libertad. Frente al derecho más formal —esto es, más abstracto, y por lo tanto más limitado—, la esfera o el grado del espíritu en el cual éste ha llevado en sí a una determinación y realidad a los otros momentos contenidos en su idea, como momentos más concretos y en sí más ricos y verdaderamente univer-

sales, tiene, precisamente por eso, un derecho más elevado» (*Filosofía del derecho*, § 30)”.

Mauricio Beuchot, quien conoce bien gran parte de la historia de la filosofía occidental, cita el texto central de Hegel en su tema del libro ahora considerado, que simultáneamente es igualmente nuclear para pensar la ética de Hegel, y por derivación la de Karl Marx, el autor excluido de la historia de la filosofía alemana —y por ende mundial—, y que por el desconocimiento que muchos tienen de él como gran filósofo, hemos perdido serias oportunidades para oponernos a la barbarie latente en la filosofía de la historia occidental.

Beuchot continúa hermeneutizando al *paradigma Hegel* y en la página 80 presenta: “El método dialéctico determina las partes del derecho. Éstas corresponden a las etapas en el desenvolvimiento de la idea del derecho ya que la dialéctica [hegeliana, agregó, para ser precisos (LEPR)] es sobre todo el desenvolvimiento de una idea; y aquí se trata del desenvolvimiento de la idea de voluntad absolutamente libre. La voluntad es, primero, inmediata, y da lugar a la esfera del derecho abstracto o formal; luego está reflejada en la encarnación exterior de ella misma como individualidad subjetiva en oposición a lo universal, y da lugar a la esfera de la moralidad; y finalmente se da como la unidad y verdad de estos dos momentos abstractos, y da lugar a la vida ética. En Hegel se refleja el moralismo de Kant, y su idea de que el derecho es parte de la moral. La tercera de éstas, la vida ética, se subdivide en tres: relativa a la familia, a la sociedad civil y al estado. La del estado se divide en otras tres, según se refiera al estado en sí mismo, en relación con otros estados y en cuanto es una fase de la historia del mundo: «El estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los indivi-

duos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del estado»... Y también se dan obligaciones de los estados entre sí, en el derecho internacional... Hegel supera la ruptura entre el ser y el deber ser, que había dejado Kant. Pero sacrifica al hombre individual, ya que el estado es el que le da tanto el ser como el deber ser. De esta manera, desaparece el derecho natural que limita al estado; y, dado que el estado es el único que dicta la ley, queda sólo como positiva. De hecho, los mismos derechos humanos o fundamentales e inviolables del individuo no le pueden ser concedidos por esa dependencia tan radical respecto del estado”.

De nuevo: Beuchot *dixit*. Esto es: refiriendo la exclusión hegeliana de los derechos humanos, perfila un trazo para una nueva crítica al *paradigma Hegel*, y sin embargo, como notamos hasta ahora, y a pesar de lo dicho al final de la primera parte de este libro, expresa un desconocimiento del Marx filósofo, contradictoria con el significado simbólico de la hermenéutica analógica, que también podríamos llamar su *espíritu*. No obstante, este es un asunto para considerar más adelante, pues avanzando en este libro —*Filosofía del derecho*—, damos nuevamente con textos relevantes.

En la página 81 inicia el apartado “Surgimiento del positivismo”, de donde tomo: “Ya David Hume (1711-1776) había combatido al derecho natural, sobre todo negando validez al paso del ser al deber ser. Con eso el único derecho válido que quedaba era el positivo. Continuator suyo fue Jeremy Bentham (1784-1832), quien en sus obras *Un fragmento sobre el gobierno* e *Introducción a los principios de la moral y la legislación* sostiene que las legislaciones se basan en juicios meramente subjetivos... Por ello se opuso a la teoría contractualista y a los derechos naturales; los derechos subjetivos sólo pueden ser positivos, generados por el legislador y se reducen a la expectativa de ciertas ventajas. En la misma línea iuspositivista de Bentham, pero bajo el nombre de «Escuela analítica», se sitúa John Austin (1790-1859), quien en sus *Lecciones de jurisprudencia* propone la teoría del derecho,

distinta de la filosofía del derecho en que ya no estudia el derecho positivo a la luz de un derecho natural, sino como un hecho o dato, consistente en el mandato de alguien que puede imponerlo a unos súbditos” (ps. 81-82).

En al 82 encontramos: “El culmen de este iuspositivismo se da en Karl Bergbohm, que en su *Jurisprudencia y filosofía del derecho* (1892) sostuvo la imposibilidad del derecho natural... Para esto se basaba en que (i) no hay principios éticos generales, toda ética está condicionada por la situación del pueblo que la tiene”; y en la 87-88: “Así, aunque la moral pertenece al ámbito del deber ser [en la teoría de H. Kelsen], dado que la teoría pura del derecho se aboca al derecho positivo, la moral queda separada del derecho (es la autonomía kantiana). Kelsen resalta el carácter formal de su construcción sistemática, sin contaminarse con elementos materiales o de contenido valorativo. Manteniéndose en su positivismo, atiende solamente al orden legal dado... Como producto de su separación del ser y el deber ser, Kelsen se opone a todo derecho natural, al cual ve solamente como disfraz ideológico para sostener el orden jurídico existente o para criticarlo”.

En las 89-90 escribe Beuchot, en este contexto sobre el positivismo: “Esto [sostener “la necesidad de no definir por género y diferencia específica las nociones jurídicas, sino investigar sus usos lingüísticos”] lo realiza [Herbert L. A. Hart] en dos artículos de 1958 con las nociones de “deber” y “obligación”; uno para distinguir la obligación moral de la obligación legal... y otro para distinguir, en consecuencia con ello, la moral y del derecho para separarlos, utilizando a Wittgenstein.”; y en la 90: “[H. L. A. Hart] En *El concepto del derecho*, de 1961, se plantea tres problemas clave: i) el de la relación entre el derecho y la fuerza, ii) el de la relación entre el derecho y la moral...”, en la 90-91 escribe: “Además, el derecho está conceptualmente separado de la moral [en la teoría de H. L. A. Hart] pues puede haber un derecho inmoral sin que por eso deje de ser verdadero derecho. Con todo, para que pueda subsistir la sociedad, el sistema jurídico debe corres-

ponder a un mínimo de moralidad, que es a lo que llama el contenido mínimo de derecho natural... Es el derecho de todos los hombres a ser igualmente libres”.

Ahondando en la separación entre ética y derecho ahora resaltada en el siglo XX, necesariamente ligada a los desarrollos del positivismo en su forma de neo-positivismo, o positivismo lógico, escribe Beuchot en la página 91: “Por eso [en la teoría de H. L. A. Hart] tiene que analizarse no solamente la semántica de las reglas, sino también la naturaleza de la justicia, y con ello vuelve a la polémica de iusnaturalismo y iuspositivismo. Hart insiste en que el derecho no se confunde con la moral, pero añade que los positivistas extremos que rechazan las relaciones de uno y otra desconocen la verdadera esencia del derecho...”; y también: “En *La ley, la libertad y la moralidad*, de 1963, Hart niega que haya una conexión lógica entre el derecho y la moral. Por más que ha reconocido que hay una relación mínima —y es lo que concede a los iusnaturalistas—, sostiene que no hay una relación mayor, y permanece en el iuspositivismo... Rechaza la relación moderada del derecho y la moral, como la que planteaba Lord Devlin, y también la relación estricta entre derecho y moral, como la que planteaba J. F. Stephen. Esto se ve confirmado por una polémica que tuvo con Kelsen por esas fechas, entre cuyos temas se debatió la relación lógica entre derecho y moral, y Hart señala que la oposición entre una norma jurídica y una norma moral no es, en todo caso, una contradicción, sino una contrariedad lógica...”.

Al ser un tema importante, que permitirá reivindicar el vínculo ineludible entre moral y derecho, como lo formulará la filosofía del derecho analógica, en la página 92 Beuchot dice: “Esto [la polémica con Kelsen] nos hace ver que el positivismo de Hart no es completo, no es como el que se dio a finales del siglo XIX y principios del XX. Concede más vínculos que éste al derecho con la moral y al derecho positivo con el derecho natural, por más que sostenga la independencia del derecho y la moral, y del derecho positivo respecto del derecho natural. Más aún, da una

carga mínima al derecho natural, diciendo que podría aceptar un derecho natural que es muy básico: el de los hombres a una igual libertad. Pero ya se trata de un iuspositivismo muy matizado y no tan enemigo del derecho natural y de la moral como el de poco antes”.

En la página 93 Beuchot ya ha ido más allá de los autores recién tratados regresando a Europa, considerando a un autor que seguramente puede ser considerado de transición, para el caso de recuperar en la filosofía del derecho, los vínculos perdidos entre ética y derecho. Leemos: “Como ideología [la teoría del “positivismo jurídico” de N. Bobbio], sostiene el deber moral de obedecer al derecho, ya sea porque se identifique la justicia con la positividad —versión fuerte—, ya sea porque se considera que la positividad cumple ciertos fines deseables, como la paz, el orden y otros por el estilo —versión débil—”, y en la 94: “Con ello [“en tiempos normales acepta la versión débil, por estar próxima al pensamiento liberal o democrático”] se ve que el de Bobbio es un iuspositivismo moderado. Tiene una parte iusnaturalista, porque el derecho tiene que pasar por valoraciones morales, y otra parte iuspositivista, porque tales valoraciones no pueden establecerse objetivamente, por ejemplo deduciéndolas de la naturaleza humana”, Y en la 95: “Bobbio muestra un iuspositivismo cada vez más moderado, de modo que, como él mismo lo dice, puede aceptar el iusnaturalismo en algunos aspectos; o, si se prefiere, es positivista en ciertos aspectos y iusnaturalista en otros. Asimismo, redujo cada vez más la separación entre el derecho y la moral, hasta abarcar elementos axiológicos o de valores morales en el orden jurídico, los cuales son supra-positivos. Finalmente, después de cierto recelo hacia los derechos humanos, los acogió y defendió, llegando a ser muy favorable a ellos. Es un iusfilósofo paradigmático, por su medida y su sentido de la mediación. Gran teórico de la analogía en el derecho, parece aplicarla en su propia construcción iusfilosófica.”.

En la página 96 regresa a considerar a otro filósofo estadounidense diciendo: “En polémica con Hart, Dworkin sostiene una conexión fuerte del derecho con la moral... Aunque defiende el liberalismo en el derecho, es un liberalismo abierto, como el de Rawls, e incluso trata de ser más comunitario, pues no sólo cuida la justicia, sino también la vida buena. El derecho se legitima cuando lleva su justificación, y ésta no puede ser meramente convencional, sino moral, sujeta a principios. Eso da cabida a la desobediencia civil, cuando las leyes son inmorales. Debe darse un trato igual a todos, es decir, debe haber igualdad ante la ley, que es el derecho más fundamental” En la 96-97 continúa en el mismo tenor. “El libro de Dworkin, *Los derechos en serio*, de 1977, tuvo una resonancia semejante a la de *El concepto del derecho*, de Hart. Frente al fuerte positivismo ambiente, Dworkin señala algunos puntos buenos del derecho natural. Parte de la exigencia de la jurisprudencia, indicando que no se puede dejar todo al arbitrio del juez; no es una actividad discrecional, sino sujeta a principios que guían la interpretación de las leyes... En oposición a Austin y Hart, dice que hay que distinguir entre principios jurídicos y reglas del derecho. Las reglas son directas y tienen efectos jurídicos; los principios no producen efectos jurídicos, llegan a estar en el ámbito de la moral, pero son importantes, porque dan la orientación general en la aplicación de la ley. Cuando falta una ley o regla, el positivismo deja a los jueces decidir discrecionalmente; Dworkin dice que esto es incorrecto: es cuando el juez debe aplicar los principios jurídicos, que son como una ley detrás de la ley. Esta no-discrecionalidad y sujeción a principios se manifiesta sobre todo en los casos difíciles, que es donde tales principios intervienen más... Dworkin retoma la filosofía política liberal de Rawls, y muestra que trata de conducir a la justicia como equidad; pero señala que eso tiene como supuesto un derecho natural: el de que todos los seres humanos son iguales ante la ley... Es decir, además de los derechos jurídicos, hay derechos morales”.

En el avance histórico representado por la filosofía del derecho impulsada por Mauricio Beuchot, es ineludible el vínculo entre ética y derecho, y en países como México se hace imprescindible su urgente recuperación, pues sus *sistemas de justicia*, se basan exclusivamente en La Ley —operada, además con grande discreción, o discrecionalidad—, y los miembros del Poder Judicial buscan cumplir solo con ella, sin interesarles la justicia, y menos los derechos humanos, o mínimamente, alguna ética que proteja tanto a la persona que cae en sus redes, o a la sociedad, a la que dicen servir.

En la página 99, Beuchot concluye sus referencias a Dworkin: “En esta última [la “interpretación científica... es decir, constructiva” que propone Dworkin en *El imperio de la justicia*, 1986], la intención de la ley es donde puede quedar más clara, para juzgar de su moralidad”; y “Podemos decir que en nuestros tiempos han vuelto a plantearse en la filosofía del derecho los problemas tradicionales. La posibilidad de una ciencia del derecho y qué metodología debe tener, si lógica o interpretativa, o ambas; el carácter de norma del derecho y si eso basta; el iuspositivismo y el iusnaturalismo, y, como un problema diferente pero muy conectado, el de las relaciones del derecho y la moral”.

En la segunda parte del libro beuchotiano considerado —*Filosofía del derecho*—, analítica, leemos en la 103: “Hay ciertos temas o problemas que no pueden faltar en una exposición, por breve que sea, de filosofía del derecho. Son imprescindibles y a ese título los abordaremos. En primer lugar, será la misma noción de filosofía del derecho, para precisarla un tanto; luego, la noción de derecho y de orden jurídico —dentro de un estado—; después, el problema de la relación entre derecho y moral, que es la nueva versión del viejo problema de la relación entre derecho positivo y derecho natural, que aquí, como buenos hermeneutas, veremos en la forma de la fundamentación del derecho y, sobre todo, el problema principal para ello, que es el de la falacia naturalista”.

En la 104 ofrece: “Aquí [en las citas realizadas de N. Bobbio y F. Laporta, sobre la vinculación moral-filosofía del derecho] el problema se ve formulado como se hace más recientemente, como el de las relaciones del derecho con la moral”. En la 105: “Hay elucidaciones que el derecho pide a la filosofía desde algunas de las ramas de esta última; así, hay problemas metodológicos o lógicos... epistemológicos, éticos o filosófico-morales... ¿qué legitima un *corpus* jurídico?, ¿qué le brinda moralidad? (problema ético)...”. Y, página 105: “En el presente capítulo [“V: Principales problemas de la filosofía del derecho”] abordaremos sólo el problema de la moralidad del derecho o de su eticidad (esto es, la moral entendida como ética o filosofía moral, no la moral entendida como sociología de las costumbres). Esa conexión con la moral o ética nos conduce, casi inevitablemente, a la pregunta por los fundamentos de la moralidad o eticidad misma, la cual se contesta desde la antropología filosófica o filosofía del hombre, examinando si se puede aducir como fundamento la naturaleza humana o algo distinto (lo cual nos hace llegar a los supuestos ontológicos del derecho mismo)”.

La importancia de este texto para precisar la ética analógica es indudable, y por ahora hay destacar exclusivamente la distinción hecha por Beuchot con esta frase: “la moral entendida como ética o filosofía moral, no la moral entendida como sociología de las costumbres”.

Más adelante, en la página 107 encontramos: “Ése será nuestro tema principal [“ir hacia los supuestos” de la filosofía del derecho]. Sin embargo, ya que la hermenéutica reciente, cada vez más, examina sus presupuestos, sobre todo los filosóficos, la hermenéutica jurídica no puede dejar de lado algunas cuestiones – muy centrales, por cierto— acerca de la relación entre derecho y moral o ética (lo que antes se veía como la relación entre el derecho positivo y el derecho natural)... La hermenéutica busca, pues, sus supuestos o presupuestos, políticos, sociales, éticos, antropológicos y ontológicos, y lo mismo tiene que hacer (al menos

mínimamente) la hermenéutica jurídica. Sus supuestos ontológicos y antropológicos nos remiten al problema de la relación del derecho con su validación o justificación, o su fundamentación filosófica, lo que antes era la relación del derecho positivo con el derecho natural, y que ahora suele plantearse en la línea de los supuestos éticos del derecho, como la relación entre el derecho y la moral o ética. Es la nueva forma de plantear, de manera reunida, los problemas ontológico-antropológico (naturaleza humana) y ético (moral, muy conectado con el social y el político)”.

Y en la 109: “Ambas posturas [las de los “iusnaturalistas” y “iuspositivistas”] han dejado de ser tan duras e intransigentes, y se ha buscado una como vía intermedia, que justifica las normas en la moral. La norma o disposición jurídica es válida no sólo cuando la dicta la autoridad competente en la sociedad a la que pertenece, sino cuando tiene una autoridad moral que la justifica... es decir, cuando tiene una razón para ser obedecida o cumplida, cuando tiene una razón suficiente de su existencia como norma jurídica. Desde una hermenéutica analógica, no se puede ver al derecho como desligado de la moral; es la moral la que le presta esa fundamentación para ser respetado y obedecido... Ya no bastan las razones puramente intra-jurídicas, sino que se va a las razones que pide la misma sociedad civil a la autoridad, y que deben satisfacerla...”.

Nuevamente: Beuchot *dixit*. Y dice bien, especialmente en los tiempos donde la derecha internacional cumple una docena de años en el poder en México, y se han enriquecido de diversos modos inmorales, donde destaca la compra-venta de armas, destinadas a la tristemente célebre *guerra de Calderón*.

En el paso de las páginas 109-110 recuperamos otro texto: “En el fondo [de los avances recientes de la filosofía del derecho], se están rescatando, de manera muy acorde con los tiempos nuevos, varios aspectos del iusnaturalismo, bajo el título de moralidad o principios morales del derecho. Así, ya se habla de pasar del normativismo al principialismo... Si se supera la pura normativi-

dad, se llega al terreno de los principios del derecho. A veces se tiene el temor de que se caiga en el campo de la ambigüedad; pero no es así, ya que los principios requieren, para su aplicación, de la prudencia y de la epiqueya, *epiquía* o equidad, las cuales son virtudes que impedirán ese relativismo”.

En la 112: “El ser democrático ha sido visto como un estorbo para el poder judicial, pero esto va en la línea de la desconexión que operó la modernidad de la moral con respecto a todos los saberes. Desconectó la moral del derecho, de la política, de la economía, etc. Y ahora por todas partes se ven esfuerzos denodados por volverlos a conectar. Es algo muy deseable”.

En la 113: “Precisamente eso que hemos visto en el acápite anterior, acerca de la relación del derecho con la moral o la ética, que es incluso lo más nuclear de la filosofía del derecho, no es sino esa misma conexión del derecho con la justicia... Es lo que dice Habermas cuando insiste en que, para la legitimidad de un estado, no basta con su legalidad; se requiere que las leyes sean morales, es decir, justas...”.

Y en la 115: “La persona es dialogal, dialógica, y hay un arte del diálogo, el cual es medio para lograr la paz en una sociedad plural. Y es que el hombre es eminentemente comunicativa — sic—, con el diálogo reconoce al otro como persona y se relaciona con él de manera ética y también jurídica. Es instrumento para respetar el derecho ajeno y lograr la paz”.

Es importante destacar la referencia a la persona, en tanto la ética beuchotiana, le dará mucho significado, y su sentido directo será imprescindible en la ética ahora tratada.

En la página 117 también encontramos un significado central: la referencia a la racionalidad. “Y vuelve a aparecer la racionalidad analógica como una nueva racionalidad del derecho: la que lo va a sacar del univocismo de lo que Apel y Habermas llaman razón instrumental, sin caer en el equivocismo o irracionalismo de muchos pensadores posmodernos, sino buscando llegar a la razón ética, que es a lo que los medievales llamaban

razón recta (*recta ratio*)”; y: “A pesar de que este problema de la relación entre derecho y moral (que es como se plantea ahora el de la relación entre derecho positivo y derecho natural) pueda parecer a algunos obsoleto y hasta necio, no hay otro más importante y oportuno. Importante, porque es una cuestión clásica y muy profunda de nuestra disciplina filosófica; y oportuno, porque no es un tema muerto, sino que vuelve a discutirse —y muy animadamente— en la actualidad... Me parece que la clave de bóveda de la legitimidad filosófica de plantear un derecho basado en la moral —y, en el fondo, basado en la naturaleza del hombre o en una concepción del ser humano— reside en superar el problema de siempre: la acusación de falacia naturalista o de paso indebido del ser al deber ser en este tipo de construcciones”.

En la 119, sigue redondeando su análisis: “Otros autores, además de Moore, que defendieron la existencia de la falacia naturalista, son Max Weber y Hans Kelsen. En el ámbito del derecho, Kelsen, quien fue el gran sistematizador del iuspositivismo o normativismo jurídico, toma de su formación con los neokantianos la idea de Kant de que los hechos y los valores están separados de manera irreductible. Max Weber lo hace de una forma distinta, pues él dice que no hay nada tan natural que no sea ya cultural, con lo cual pone en entredicho la posibilidad de basar la ética en la naturaleza y, por lo mismo, el derecho”.

Y en la 122: “Una hermenéutica analógica sirve de mediadora entre derecho y moral, pues los textos jurídicos —más allá de las palabras y los enunciados — pertenecen a contextos, y estos contextos son cada vez más amplios, hasta abarcar el contexto social, político, ético y aun antropológico-ontológico. Ya al conectar el derecho con la moral, se está haciendo implícitamente lo otro. Es, de alguna manera, en alguna medida, el examen de los supuestos de los textos jurídicos. De esa manera se podrán interpretar mejor al nivel propiamente hermenéutico... Además, una aplicación de la hermenéutica analógica al derecho natural es que se ha tratado de quitar a éste la impresión de rigidez que siempre

ha dado, y que es una de las cosas que causa prevención en sus objetores. Así, Jesús Antonio de la Torre Rangel ha tratado de inyectar dinamicidad al derecho natural, introducirle la temporalidad y la historia... en esa línea, ha elaborado un iusnaturalismo histórico analógico... En él se trata de compaginar la existencia de hechos y valores que rigen la moralidad y el derecho, pero que se van conociendo en la historia, de modo que su misma existencia se ve historializada por el hombre. Eso nos da un derecho natural no rígido ni unívoco, sino analógico, lo cual no es la disolución del mismo en el equivocismo o relativismo”.

En la 123, en la “Conclusión” de este quinto capítulo, Mauricio Beuchot escribe: “De esta manera, vemos cómo la filosofía del derecho ha cobrado nuevo vigor, estudiando los problemas que tradicionalmente ha tenido como propios. Asimismo, vemos cómo la hermenéutica jurídica se vincula con la filosofía del derecho, ya que la filosofía del derecho tiene una parte lógica o metodológica, a la que propiamente pertenecería la hermenéutica, en cuanto teoría de la interpretación; pero esta parte lógico-metodológica de la filosofía del derecho también está conectada con la epistemología, y ésta la conecta con la ontología. Además, en la filosofía del derecho hay también una parte de ética, la cual lleva a una antropología o filosofía del hombre, conectada con la ontología, con lo que nuevamente llegamos a la ontología”.

En la recuperación exhaustiva que realizo de los textos beuchotianos que puedan servirnos para pensar su ética hasta el año 2010, damos en el vínculo entre las páginas 130-131, una breve mención técnico jurídica: “A esa parte [“la intencionalidad del autor o legislador”] corresponde el sentido o significación de las normas jurídicas, en la que se trata de recuperar la intención del legislador...” De esta manera, “(i) las expresiones lingüísticas de carácter normativo no son en sí mismas normas, sino sólo el signo, el *significans* de las normas morales o jurídicas”; y en las 135-6: “Se aplica [en la “hermenéutica analógica de la filosofía del derecho”, que avanza] la teoría de los actos de habla y también

las teorías interpretativas de Gadamer y Ricœur para conectar con las bases políticas, sociales y éticas. (La base ética conecta con la base antropológico-ontológica, esto es, la filosofía del hombre)”.

En la 149: “Tales sentidos [los de la “analogía del derecho”] pueden jerarquizarse, y así, en esa jerarquía, la que obtiene el primer lugar es la ley positiva, pues es la que, en el uso, directa y primariamente concebimos como ley; pero también da lugar a derechos morales, naturales, etc. La ley es un reflejo de la sociedad que la emite, de su historia y de sus ideales; por ello es un análogo o un ícono de ella. Tiene que interpretarse en la línea de lo que quiere esa sociedad; por ejemplo, si es democrática. Y eso únicamente se logra por la analogía”.

En la 150: “También tiene que verse la conexión que existe entre el argumento por analogía y la interpretación analógica. La aplicación de la analogía, como semejanza imperfecta, supone una visión no dogmática, no tanto en el derecho cuanto en la iusfilosofía que lo acompaña, pues en una visión dogmática no cabe ni siquiera la interpretación. Jacques Lenoble encuentra dos autores que habrían manejado una visión analógica: Kant, en cuanto al juicio moral, y Wittgenstein, en su filosofía del lenguaje”.

En la 154-5 —avanzado el capítulo “VI La analogía en el Derecho...”—: “Veamos una aplicación de esto [“una diferencia gradual” como la creada por la hermenéutica analógica, con] Ronald McKinney [quien] llama “imaginación analógica” a la capacidad de tratar la casuística como intertextualidad, es decir, el poder obtener leyes, o adjudicar a leyes, los comportamientos morales y jurídicos que nos encontramos en la vida. Ve la analogía como un tipo de traducción, pero dentro de la propia textualidad, y dice que la misma posmodernidad, tal vez sin darse cuenta, se apropió de la teoría de la analogía, desarrollada por los filósofos medievales, para hablar de la realidad. Usa la teoría de la analogía (que tiene un analogado principal y otros analogados secundarios relacionados con él) para comparar la dinámica de la casuística y la de la intertextualidad. Afirma que ambas son análogas”.

En la 156, escribe Beuchot: “Como dice Gadamer, la hermenéutica tiene el modelo de la *phrónesis*, es búsqueda de la proporción y de cierta jerarquía, también de acuerdo a cierta proporción. Pero es para hacer la justicia, pues en ello consiste la obra del derecho. Así, la analogía nos conduce, más allá de la interpretación y la argumentación, a la justicia, esto es, a la ética o filosofía moral”.

La recuperación de la hermenéutica, y la continua promoción de la analógica, se nutre en contextos relevantes, lo que le permite a Beuchot preguntar en la 161 (ahora en el capítulo “VII” y penúltimo): “¿Cómo se legitima un estado? ¿Es el derecho el que legitima el estado o es el estado el que legitima el derecho? Muguerza opta por la primera alternativa. Siguiendo a Habermas, dice que no basta la legalidad para que haya legitimidad; además de un derecho positivo, tiene que estar, al interior de ese mismo derecho positivo, la moralidad... De otra manera no se tiene un estado de derecho, y, mucho menos, una democracia. Precisamente la democracia, como la define Jesús Antonio de la Torre Rangel, siguiendo a María Zambrano, es el régimen en el que no está sólo permitido, sino exigido, ser persona... La democracia se caracteriza porque promueve el ser personal, en el sentido de que en ella todas las personas son iguales, y todas son libres”.

En el paso de las páginas 163-4: “Algunos la dejan de lado [a “la fundamentación filosófica de los derechos humanos”], por pensar que viene sobrando en vista de su positivación. Otros dicen que sí hay una fundamentación filosófica de tales derechos, pero que reside, precisamente, en esa positivación misma; es la línea del iuspositivismo o positivismo jurídico. Otros dicen que la fundamentación de los derechos humanos está más allá de la mera positivación; y, para unos, radica en la naturaleza humana, como ha sido para el iusnaturalismo, o en la moral, como ha sido para los que los ven como derechos morales (*moral rights*)”.

Y en la 172 damos con afirmaciones centrales: “La hermenéutica analógica presupone que el ser humano es comprensor,

intérprete; pero, además, presupone que el hombre es analógico. Esto es, que el hombre es un análogo. El ser análogo significa que busca la proporción, cierta armonía, cierto equilibrio. Por una parte, contiene todos los seres de la creación, y los equilibra, los proporciona en su propio ser —es el microcosmos—. Por otra parte, el hombre análogo se coloca en la línea de la *phrónesis*, que tanto reconocía Gadamer, en la línea de la templanza o temperancia, que tanto ponderaba Bobbio, y en la línea de la justicia, que no tiene por qué ser ajena a la hermenéutica. Es decir, cada vez más la hermenéutica se ha introducido en lo ético y político, aspectos que antes no exhibía de manera tan clara... En este mundo de globalización, una hermenéutica analógica tiene como una de sus funciones el aplicar la *phrónesis*, sobre todo en la jurisprudencia de los derechos humanos, principalmente para resolver los casos difíciles en los que entran en conflicto, en los que unos derechos lesionan a otros. Asimismo, la templanza la aplicará como clarividencia con respecto a las relaciones con los demás —Bobbio le daba un papel sumamente social, al verla como una virtud que regula nuestras apetencias de enriquecimiento, redundando en solidaridad con los demás conciudadanos—, sobre todo en el ámbito del multiculturalismo, en el que se dan los derechos humanos; y, finalmente, en cuanto a la justicia, se planteará sobre todo como justicia distributiva, que mueve a repartir y compartir los bienes con los demás. Y todo eso lleva a una actitud que no sólo corresponde a la libertad y la igualdad, sino a la fraternidad, que se necesita mucho para lograr esa convivencia dialogal o dialógica”.

La relevancia de estos textos es indudable, sin embargo, en la parte final de este libro sobre la ética beuchotiana, consideraremos que se requiere de mucha educación —y no meramente escolar—, para alcanzar los desarrollos culturales propuestos por Mauricio Beuchot. Volveremos sobre esto.

Por lo pronto debemos quedarnos con esta antología de sus propuestas éticas, que se nutren en sí mismas y permiten vin-

cularlas con asuntos sociales relevantes y urgentes, en un mundo que corre al caos entre ecuaciones infalibles y máquinas de ignorancias y conformismos. En gran parte producidos por la mala educación, deliberadamente creada por el sistema de la propiedad privada, y agudizadas cuando la derecha toma el poder.

También, por lo pronto, avancemos a la consideración de otros dos libros:

Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía y *Phrónesis*, analogía y hermenéutica

La intención de la investigación realizada sobre la extensa, holística y productiva obra del filósofo de Torreón —el Doctor Sutil, en algunos círculos—, es recuperar sus aportes éticos en sus publicaciones con la forma de libros, y al iniciar el presente subtítulo la expresamos convocando dos volúmenes, en tanto es importante resaltar que en el primero —*Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*—, salvo demostración en contrario, se carecen de referencias a la ética —o moral, como bien sabemos en la filosofía beuchotiana—, a pesar de la hermenéutica desarrollada sobre esta publicación y la técnica de investigación utilizada, que es precisa por tomográfica⁶.

En cambio en el segundo —*Phrónesis, analogía y hermenéutica*— hay muchas contribuciones como apreciaremos a continuación.

***Phrónesis*, analogía y hermenéutica**

El libro ahora considerado está concentrado sobre el concepto de *phrónesis*, ético por excelencia, y en su mismo inicio comienza a

⁶ Véase sobre esta tecnología mi libro *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Colección Construcción Humana), México, 2002, 166 ps. (ISBN 970-92466-7-4), en su Anexo: “Actualización de la técnica tomográfica”.

ser tratado. Así, en la página 13 leemos: “En este capítulo [el primero: “La *phrónesis* en los antiguos”] trataré de señalar por qué Hans-Georg Gadamer da tanta importancia a la prudencia o *phrónesis* aristotélica en el ámbito de la interpretación. Da la impresión de que, para él, es la virtud hermenéutica por excelencia, o, por lo menos, el modelo de la interpretación, ya que lo que ella hace en el actuar moral se corresponde con lo que se hace en el campo de la interpretación de los textos. Tiene muchas características que comparte con esta última, lo cual nos puede autorizar para hablar de una analogía entre la *phrónesis* y la interpretación o actuación hermenéutica”.

En la página 15, acorde con lo anunciado en el título del capítulo, Beuchot vuelve a referir a Pitágoras: “En efecto, la admiración de Pitágoras por la música lo llevó a tratar de comprender la armonía, que vio como compuesta de contrarios que llegaban a la concordancia, al acuerdo. Esto lo condujo a su idea de que todas las cosas contienen números, y de ahí pasó a la idea de que todas las cosas que están armonizadas lo deben a que sus números se pueden concordar. A eso se llama proporción; de hecho, la armonía se basa en la proporción matemática —aritmética y geométrica—. Esto hizo que tratara la idea antigua de los opuestos de una manera nueva: éstos se podían armonizar, era posible la armonía de los opuestos, y era posible precisamente encontrando las proporciones en las que podían encontrar esta concordancia. Los pitagóricos aplicaron esta idea de la armonía a los astros (la armonía de las esferas), al cuerpo —en la medicina, la teoría de los temperamentos, temperaturas o templanzas—, al alma —que en algún momento fue vista como una armonía de las partes del cuerpo—, a la conducta psicológica, a la conducta moral y hasta a la política —la sociedad como un todo armónico—. En cuanto a la moral, esto se vio en la idea del justo medio, que es el equilibrio, la proporción o proporcionalidad, en la cual radicó la *areté* o virtud. Tal fue la idea griega de la virtud como término medio o justo medio. En una nota, Burnet explica: «Aristóteles derivó su doctrina del

término medio del *Filebo* de Platón, donde es expuesta como doctrina pitagórica». . . Y es que Platón tuvo un influjo muy grande de los pitagóricos, cosa bien atestiguada” . . .

Esto es: la recuperación realizada por Mauricio Beuchot de la prudencia, claramente definida como la virtud de la armonía —o armonización de los extremos morales—, tiene una larga historia, olvidada por tantos siglos de mala historia, y retomada en la actualidad por los hermeneutas, para buscar la vida buena a la cual se refería Beuchot en el libro sobre *Filosofía del derecho*, que hace poco examinamos. Libro donde pudimos apreciar que gran parte de la *mala historia* que acabo de referir, se basó, se basa, en la filosofía de la historia objetivada por el cristianismo, que posteriormente, en la modernidad, se expresará como la creciente separación entre la ética y el derecho, a consecuencia de la igualmente gradual enajenación y fetichización del mundo moderno, centrado en el desarrollo del capital, frente a cualquiera otra condición de la vida.

Al avanzar el libro dedicado a la *phrónesis*, damos en el paso de las páginas 17-18 con otra importante aseveración. Dice Beuchot: “Algo que me importa mucho, asimismo, es que esta idea matemática de la analogía o proporción: $a:b::c:d$ es el modelo del silogismo, pues se puede poner como $a:b::b:c$ y se tiene su esquema. Consistía sobre todo en la búsqueda del término medio. Pero no sólo del medio silogístico teórico, sino también del medio en el silogismo práctico, que es el medio para los fines, y además tenía que ver con el medio para la virtud. Y eso es la *phrónesis*, ciencia de los medios, de las mediaciones. —El aristotelismo habló de una analogía entre la lógica y la *phrónesis*—. . . La *phrónesis*, por eso, es como la llave de la virtud, de las otras virtudes, ya que la *areté* consiste en el medio proporcional. Con esta idea de la analogía o proporción, los pitagóricos tienen la idea de *areté* o virtud, que pasará a Platón y a Aristóteles. No se olvide que Platón tuvo maestros pitagóricos, como Timeo de Locres, Teodoro de Cirene y Teeteto. Y ellos dividieron la virtud de una

forma que será heredada en la *República* y en la *Ética a Nicómaco*: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Todas esas virtudes, por ser virtudes éticas o prácticas, buscan la moderación. Se sabe que moralmente toda acción puede ser vicio por exceso o por defecto; en cambio, cuando encuentra la moderación, se constituye como virtuosa. Por ejemplo, la valentía es una virtud, pero, por defecto, puede llegar a ser cobardía, y se convierte en vicio; y, por exceso, puede degenerar en osadía, y también abandona el ámbito de la virtud, para convertirse en vicio.

“Pero no se trata de un equilibrio estático, como perfecto medio entre dos puntos, pues eso no existe. Será un equilibrio dinámico, que a veces tendrá que tender más hacia un lado y a veces más hacia el otro, para que de veras haya una acción virtuosa. En eso consiste el que en la analogía predomina la diferencia. En eso reside o se cifra la proporcionalidad, en que se da siempre un predominio de algunos de los extremos, con lo cual se dinamiza y, como dirá mucho después Schelling, llega a dialectizarse... Buscar la proporción, como los pitagóricos eran amantes de la música, era buscar la armonía, y eso exige respetar y cuidar la diferencia, sin perder totalmente la unidad o semejanza”.

Luego de este largo texto, damos en otro cruce de páginas, las 19-20, con una nueva afirmación que destaca la *phrónesis* en Platón, quien como sabemos, está en el sustrato de lo que posteriormente será el cristianismo, vía la mediación de los neoplatónicos, centralmente Pablo de Tarso, conocido por los cristianos como San Pablo:

“Así, la *phrónesis* platónica es una virtud que prepara para la contemplación de las cosas, sobre todo de las divinas. Tanto en la *República* como en el *Filebo*, es el alejamiento de las cosas terrenales para aspirar y llegar a las divinas... Es la virtud propia del alma racional, la cual es un principio divino en el hombre, por lo que es algo divino en lo humano. También tiene por cometido regular las acciones humanas, como directora de la vida práctica, pero sobre todo para ordenarla a la vida teórica, que es la contem-

plación de las cosas divinas, entre ellas las ideas. Y, entre las ideas divinas, la *phrónesis* o sabiduría orienta a llegar hasta la idea del Bien, que es la más alta y perfecta, el fin de la filosofía. Sin esta idea del bien no se pueden normar las acciones humanas, que reciben de ella su orientación, sobre todo moral”. En la 20 Beuchot continúa refiriendo a Platón; “Como se ve, la *phrónesis* en Platón está en la línea de los pitagóricos, sus maestros, sólo que más inclinada a la teoría, a pesar de que desde ella rige la actividad práctica. Pero recibe un sentido más amplio que en su discípulo Aristóteles, que la hará más abocada a la vida práctica, a la acción moral principalmente”.

En esta misma página 20 refiere a Aristóteles: “Aristóteles, que es el campeón de la *phrónesis*, la ve de manera distinta a como la veía Platón. Trata de desligarla del aspecto socrático-platónico de conocimiento teórico o especulativo, y de acercarla al campo de lo práctico y lo ético. Werner Jaeger, que ha estudiado concienzudamente la evolución del pensamiento aristotélico, señala un proceso en la fijación de la idea de *phrónesis* en Aristóteles... En un principio, como se ve en la obra temprana del Estagirita, el *Protréptico*, tiene esa idea socrático-platónica de la *phrónesis* con el sentido de conocimiento intelectual y especulativo. Pero poco a poco recoge el aspecto práctico y hasta moral que tiene esa virtud, y que era como la concebía el pueblo griego, y tal es lo que se ve en la *Ética a Nicómaco*”.

Beuchot continúa recuperando el significado de la *phrónesis* en Aristóteles, y en la página 21 leemos, sus referencias y una importante clasificación de la virtudes en el Estagirita:

“En esa obra [*Ética a Nicómaco*], Aristóteles divide las virtudes en éticas y dianoéticas, es decir, en morales o prácticas e intelectuales o teóricas. Las éticas son tres: templanza, fortaleza y justicia; las dianoéticas son cinco, dos que pertenecen a la parte opinativa del intelecto-razón: arte —*techne*— y prudencia —*phrónesis*—, y tres que pertenecen a su parte científica: intelecto, ciencia y sabiduría. La prudencia es intelectual o teórica, pero no

pertenece al intelecto científico, como la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, sino al intelecto opinativo, igual que el arte o *techne*. Ambas están en la parte práctica del hombre, pero son distintas. La *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*, está más del lado del actuar moral. Por eso Aristóteles trata de la *phrónesis* sobre todo en sus obras de ética: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran moral*". Aún en el contexto de Aristóteles, vuelve a Gadamer escribiendo en las páginas 24-25: "Gadamer habla de la *phrónesis* a propósito del mismo Aristóteles, al ponderar la actualidad que tiene el Estagirita para la hermenéutica, sobre todo su *Ética a Nicómaco*. De hecho, sostiene que la comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Esto es lo que hacemos en hermenéutica, colocar un texto en su contexto, que es lo mismo que colocar algo particular a la luz de algo general, que lo ilumina y desvela su sentido. Y esto es parecido, también, a lo que hace la *phrónesis* en la ética, que, en lugar de buscar el bien abstracto de Platón, universal pero vacío, busca más bien lo que es bueno para el hombre, en esta circunstancia concreta. Aquí no se alcanza la exactitud del matemático, sino algo mucho más moderado, sólo se alcanza un perfil de las cosas, y con base en él hay que buscar la acción adecuada. Por eso tiene una parte de conocimiento, pero también de praxis concreta; por eso, de alguna forma, es una virtud mixta: teórico-práctica. Es decir, es un saber no vacío, está sumamente relacionado con la realidad. A lo que añade Gadamer: «Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*»... No es un saber objetivo, como el de la ciencia, por ejemplo la matemática; es, más bien, algo que tiene que ver con el hacer. Por eso añade Gadamer: «Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia 'teórica' las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son 'ciencias morales'. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo»".

Es perceptible el significado de lo práctico, incluso de lo pragmático de estos argumentos, de lo que Karl Marx, consumado aristotélico, llamó *praxis*, y que se opone como sabemos —desde la famosa tesis 11 sobre Feuerbach— a la mera interpretación, en el sentido de lo dicho por Gadamer: “una hermenéutica espiritual-científica”, que estaría vacía de contenido moral, o ético, como desea Beuchot.

Y precisamente el padre de la hermenéutica analógica, nos afirma en las páginas 25-26: “Recordemos que, para Gadamer, la aplicación es un aspecto fundamental de la interpretación. Toda interpretación lleva una aplicación, y por ello toda interpretación es, también, una auto-interpretación. Se requiere para poder encontrar el lugar de uno mismo ante el texto y en su contexto. Con esto la *phrónesis* entra en lo más íntimo y hondo de la hermenéutica. En efecto, ella tiene mucho parecido con la decisión moral, de las opciones éticas que se nos presentan; y esto tiene una gran semejanza con el saber para decidir entre las interpretaciones diversas que se nos presentan como posibles para un texto”.

Y en la 26: “Gadamer dice que ya Aristóteles vinculaba la *phrónesis* con la comprensión, de modo que se puede decir que la *phrónesis* es una de las formas de la comprensión. La comprensión no depende de una *teche*, sino de un hombre muy experimentado, que ha logrado conocerse y tener disponible una habilidad para moverse en las situaciones concretas, que ha aprendido de los casos. Pero no es el astuto o *deinós*, sino que el prudente o *phrónimos* añade a su habilidad el actuar moral”.

En un resumen de las páginas 29-30 leemos: “En este paso por la evolución de la noción de *phrónesis* en la filosofía antigua, hemos visto que tuvo su origen en los pitagóricos, quienes la asociaban con la sabiduría de lo particular, con el modelo de la proporción o moderación, que era el paradigma de la virtud moral. Gracias a Sócrates adquirió un carácter más bien especulativo y científico, y así pasó a Platón. Sin embargo, en Aristóteles viene a ser un conocimiento de lo particular, concreto y contingente, por

lo que no puede ser ciencia (la cual sólo versa sobre lo universal), sino [sic⁷] una *doxa*, ni tampoco técnica, estando del lado de la filosofía moral, y llega a denominarse “sabiduría de lo concreto”. Pero con los estoicos, que sí permitían la ciencia de lo particular (en tanto que para Aristóteles sólo podía ser de lo universal), la *phrónesis* vuelve a adquirir ese carácter especulativo de ciencia”.

Más allá del mundo antiguo, avanzando a la Edad Media, Beuchot en el capítulo “La *prudencia* en los medievales”, ofrece en la página 35: “Santo Tomás de Aquino —1225-1274— recoge la herencia aristotélica, de la prudencia como virtud intelectual pero del intelecto práctico, que tiene que ver con lo agible humano, esto es, con lo que el hombre puede moldear en cuanto a las acciones, sobre todo morales. Trata sobre ella principalmente en su comentario al libro VI de la *Ética*, y en la *Summa Theologiae* —II-II, qq. 47-51—, aunque también en otras partes, como en el III de las *Sentencias* y en sus escritos sobre las virtudes —*De virtutibus in communi* y *De virtutibus cardinalibus*—” (...) “Según el Aquinate, podría decirse incluso que la prudencia es una virtud intermedia entre las teóricas y prácticas, ya que su materia es moral, pero su forma es intelectual. O, si se prefiere, es esencialmente intelectual, aunque accidentalmente moral”. En la 36: “La prudencia tiene por cometido encontrar el medio, tanto el medio conducente a un fin como el término medio de las acciones, que es en lo que consiste la virtud misma en general. Para Tomás, a diferencia de los pitagóricos, los estoicos y Spinoza, el medio no es matemático sino moral, no es cuantitativo sino cualitativo. El medio es analógico, en el sentido de que varía específicamente según la virtud” (...) “El funcionamiento de la prudencia involucra una

⁷ La frase dice precisamente “sino”, no obstante, una hermenéutica detallada, indica que debería decir “ni”, quedando la frase así: Sin embargo, en Aristóteles viene a ser un conocimiento de lo particular, concreto y contingente, por lo que no puede ser ciencia (la cual sólo versa sobre lo universal), ni una *doxa*, ni tampoco técnica, estando del lado de la filosofía moral, llega a denominarse «sabiduría de lo concreto»”.

especie de silogismo práctico, con dos premisas y dos conclusiones. La premisa mayor o universal, dictada por la sindéresis o por la sabiduría, y aceptada naturalmente por la voluntad, contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe hacer el bien y evitar el mal; se debe vivir de manera templada, fuerte y justa. La premisa menor o particular es propuesta por la prudencia y las virtudes morales, contiene los fines concretos y particulares en su concreción y particularidad propias: este o el otro modo de conducirme aquí y ahora, según estas circunstancias, es obrar con templanza, fortaleza o justicia”.

Esto es: Beuchot vuelve a plantear la referencia a la lógica como lo hizo al considerar a Aristóteles, y esto nos lleva a una conclusión parcial e importante: para arribar a los desarrollos de la ética, se debe de poseer elementos básicos de las capacidades de formalización —lógicas—, por lo que es difícil que una persona sin ellas, pueda llegar a una buena ética, entendida como concepción de la moral, una manera distinta de cómo la concibe Beuchot. Esta tesis nos servirá para la parte analítica de este libro, donde concentrados en el desarrollo humano, destacaremos la necesidad de una buena formación psico-cognitiva de la persona, para lograr mayores niveles en el desarrollo humano, lo cual supone un buen desenvolvimiento en la infancia, para lograr las condiciones del desarrollo demostradas por las distintas psicologías del desarrollo, en particular la piagetiana; sin excluir a la freudiana. Estos razonamientos son pertinentes en el contexto donde los planteo, toda vez que la hermenéutica conlleva el auto-conocimiento, como quedó dicho líneas atrás, incluso al invocar a Gadamer.

Beuchot tiene claro el peso de la conformación lógica de la persona, de ahí que escriba en la página 37: “Así, la dificultad y la labor de la prudencia está en la invención del término medio silogístico, para conectar la premisa mayor con la menor y obtener la conclusión. Pero, como no es un silogismo teórico, en el que no interviene la voluntad, sino práctico, en el que sí interviene ésta, tiene que ser inclinado a la acción, y esto lo hacen las virtudes

morales. Hay, pues, un dinamismo intelectual y afectivo en la prudencia. Por eso, de los tres actos de la prudencia (el consejo, el juicio y el precepto), el propio y principal es el precepto o imperio, porque tiene que normar y mover a la voluntad, y no sólo iluminar al intelecto. El consejo es la deliberación sobre el medio; el juicio es el resultado de la misma; ambos son intelectivos y el precepto es el mandato a la voluntad para que actúe, y esto es la suma de todos los demás. Según Tomás, también la acompaña de una solitud moderada”.

Yendo más allá de T. de Aquino, encontramos en la 38: “En la decadencia de la escolástica suele colocarse el nominalismo, corriente que, a pesar de que atraviesa la época medieval, con Roscelino y, en alguna medida, Abelardo, llega al final de la Edad Media a un punto muy alto, por ejemplo en Johannes Major — John Mair—, que alcanza las exageraciones terministas de Roscelino. Esto repercute en la ética, en la que se sitúa el estudio de la prudencia, y se llega a extremos que se habían evitado, por ejemplo, en el Aquinate”. En la 39: “La *prudencia*, según Ockham, es un juicio, una proposición; por lo tanto, un conocimiento complejo, que guía la acción. Es un conocimiento —*notitia*— y, por lo tanto, una función de la inteligencia. Asume los principios generales de la acción y los aplica a la situación concreta. Por eso, aunque Santo Tomás daba mucha importancia al hábito de la *sindéresis*, que contenía los principios de la razón práctica, en Ockham ese hábito no es tomado en cuenta. La razón parece ser que, habiendo negado los universales con su nominalismo, deja de lado las esencias, y no puede basar la acción —sobre todo moral— en la naturaleza del hombre, ni hay imperativos que manifiesten la esencia humana —como son los de la *sindéresis*—. Tiene que ser, como en el caso de la ley natural, la voluntad divina (ni siquiera su inteligencia) la que garantice su validez”. En la 40: “Ockham carga casi todo el peso de la acción del hombre —sobre todo el moral— en la voluntad. La razón no puede proponer principios que guíen la acción concreta”. En la 42: “Pero esta idea de solitud,

cuidado y astucia recibe un impulso especial en los nominalistas de la baja Edad Media, corriente que marca la decadencia de la escolástica. Allí la prudencia se inclina y se va del lado de la técnica; predomina en ella ese aspecto técnico o estratégico, más que el práctico o moral, y llega a preparar la noción moderna de prudencia —sobre todo de prudencia política—. Este tipo de prudencia, que cultiva la baja Edad Media, es decir, la escolástica decadente, con su conocido nominalismo, preludia la modernidad y tendrá su eclosión en el maquiavelismo. En el maquiavelismo adquiere un aspecto racionalista y técnico, de razón técnica o estratégica, que no toma ya muy en cuenta la razón recta, o razón animada por la ley moral, lo que Apel y Habermas denominan razón ética, contrapuesta a la anterior, que llaman razón instrumental. Y también la prudencia revestirá un aspecto voluntarista que desembocará en el absolutismo que se encuentra, por ejemplo, en Hobbes”.

Es decir: en la medida del avance de la modernidad, para el caso el surgimiento de Maquiavelo como figura paradigmática del Renacimiento en su aspecto político, comienza a abandonarse a la ética y su racionalidad, para irse imponiendo una “razón técnica o estratégica”, que se dirigirá a la ganancia del más astuto o poderoso, en definitiva el que vaya acumulando más poder, esto es: capital, trabajo acumulado, como demostró Marx, donde la experiencia será central. Experiencia que ahora se alejará de la prudencia moral, para convertirse en una *phrónesis* política, del Poder.

En la página 45 Beuchot comienza a tratar la época moderna, e inicia la sección “La prudencia en los modernos”, donde encuentro esto: “Ya más adelante, en Vico, [la *phrónesis*] estará relacionada con la retórica, disciplina, por lo demás, muy vinculada con la *phrónesis* aristotélica, en su aspecto de deliberación y argumentación situada. Y en Kant vuelve a tener un aspecto de inteligencia o astucia. Sin llegar a ser ciencia, no se relaciona ya tanto con la moral, aunque sí con la política y otros asuntos prácti-

cos de la vida. Pero conserva algo en común con la *phrónesis* aristotélica, y es que es un conocimiento sutil de lo concreto, como lo que toca al juicio reflexionante de la estética y la teleología”.

En la 46 damos con un texto que ratifica el argumento ofrecido línea atrás y leemos: “Esta idea de prudencia [la de Maquiavelo] corresponde a la propia conveniencia o razón de estado, y deja de lado los principios éticos universales, para supeditarlos a la inestabilidad de las circunstancias y lo movedizo de los casos. Es la noción de prudencia como saber de lo particular y contingente, pero llevada a un particularismo y contingentismo como sólo se ve en el nominalismo. Justifica muchas acciones malas. La palabra «*virtù*», que usa Maquiavelo, no tiene un sentido moral, sino de fuerza de ánimo, habilidad, acción calculada y deliberada, con vistas a lograr un fin sin parar mientes en lo demás”. En la 47: “Maquiavelo ha concitado la animadversión de muchos pensadores; pero de hecho son sus continuadores los que endiosaron la razón de estado o la búsqueda de los fines sin importar los medios. Con todo, la noción de prudencia en Maquiavelo se va del lado político —puede decirse que da la autonomía a la política, como Kant la exige para la ética—, y adquiere el sesgo de la astucia y la habilidad poco escrupulosa”.

En esta misma página 47 también refiere a otro autor: “Baltasar Gracián —1601-1658— asume el tema de la virtud en la línea aristotélico-tomista. La *recta ratio* es para él la entereza; es la que guía la moral, y lleva a la virtud. La virtud es término medio, equilibrio. Por eso la prudencia, a la que también llama discreción, es una virtud tan importante, pues tiene que ver con el término medio. Pero también tiene que ver con los medios conducentes a los fines”. Y en la 48: “La prudencia tiene, para Gracián, una base ética, aunque a veces dé la impresión de ser arte, en el sentido de técnica para obtener lo que se desea” (...) “Gracián hace ver que el conocimiento moral es inseparable del ser moral, es decir, el «tacto» moral viene de la experiencia moral, de la vida en las cosas morales. Es algo que se adquiere a modo de hábito, de

virtud. Pero es algo que depende del ingenio, de la discreción. Pertenece al arte de ingenio. Hay una gran similitud entre el estilo literario y el estilo de vivir. «La actitud moral de Gracián está estrechamente enlazada con la literaria y artística. No se puede olvidar que Gracián, a la vez que moralista, fue, en su *Agudeza y arte de ingenio*, el preceptista del Barroco literario, culterano y conceptista. Hay dos prendas, el *ingenio* y el *gusto*, que, procedentes del orden estético, cuentan, para Gracián, entre las más altas ‘eminencias’ o ‘sublimidades’... Vemos a Gracián como alguien que ve la ética como estética, mucho antes que Foucault”.

¡Qué tal podríamos agregar! En otras palabras: el cuidado de sí, incluso como refinamiento bello, estético, puede vincularse a autores de hace siglos, que actualizados por Beuchot y potencialmente asociados con Foucault, podrían ser sumamente provechosos en una época donde vuelve a actualizarse de forma radical el dilema moderno: civilización o barbarie; para el caso, la fealdad del poco desarrollo humano, o un nuevo refinamiento histórico, bello, estético y ético; o ético por estético, de la armonía de la buena racionalidad.

Beuchot, aprovechando más a Gracián, escribe en las páginas 49-50: “La prudencia, pues, está cerca de la sabiduría; pero es de índole práctica, centrada en la moral y la política. Claramente, la prudencia tiene que ver con lo contingente, con lo que hace al caso: «*Vivir a la ocasión*. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión»”.

Y recuperando la actualidad hermenéutica de Gracián en la 50 escribe: “Precisamente Gadamer recupera las disquisiciones

de Gracián acerca del gusto, del cual dice que es más moral que estético. Es un discernimiento, que acaba en un juicio y una elección —de lo virtuoso—. Como se ve, el gusto según Gracián contiene las propiedades de la prudencia aristotélica”.

En la 54 llega hasta B. Pascal y hayamos: “Se separa así [en las tesis de Pascal sobre “razón” y “corazón”] lo propio del intelecto y lo propio de la voluntad, lo de la razón y lo del corazón (“las razones de la razón y las razones del corazón” o “las otras razones”). Obviamente, el espíritu geométrico está del lado del intelecto y de la razón, al modo como el espíritu de sutileza está del lado de la voluntad y del corazón. Los espíritus surgen del modo de relacionarse los hombres con los principios y las consecuencias. El espíritu geométrico o de geometría da la habilidad para razonar a partir de pocos principios; el espíritu de sutileza o fineza da la habilidad para captar los muchos principios que rigen la experiencia común, la vida ordinaria. Este último es típico de la vida práctica, de la moral; por eso es el que podemos equiparar con la prudencia. Pero se necesita algo más”. En las 62-63, refiere a G. Vico: “A diferencia de Descartes, que desconfiaba del sentido común y sólo se atenía a lo indubitable intelectual, Vico se da cuenta de que la mayor parte de nuestros conocimientos son recogidos por el sentido común y por esa sabiduría de lo particular que es la prudencia. Así, retoma elementos de Aristóteles. Gadamer ha reconocido esta reivindicación que Vico hace del sentido común y de la *phrónesis* aristotélica, semejante a la que él trató de hacer... La prudencia tiene que ver con lo particular y lo práctico, con las acciones que perfeccionan al hombre, sobre todo en lo moral. Es, junto con la *techne* o arte —que más bien es acción que sale al exterior del hombre—, la filosofía de la praxis. No se trata sólo de prudencia individual; también hay una prudencia social o comunitaria. Primero hay que saber conducirse en lo personal y en lo colectivo, para poder llegar después a los análisis críticos de la ciencia”.

Los hermeneutas *dixit*. Es decir: volvemos a la filosofía de la praxis, y estimados lectores, les solicito tener presente estas referencias, para la parte analítica de este libro, donde consideraremos —con una cierta profundidad—, cómo K. Marx fue excluido de la historia de la filosofía alemana, es decir, mundial, y argumentaremos que de haber estado presente, otros logros se hubieran alcanzado. No obstante, avanza la recuperación de la filosofía de la praxis, incluso como una hermenéutica de clara raigambre ética, como se desprende del actual libro analizado de Mauricio Beuchot: *Phrónesis*, analogía y hermenéutica.

Avanzando éste libro, Beuchot arriba a la cumbre Kant, y en la página 69 encontramos: “Para Emmanuel Kant —1724-1804—, la prudencia (*Klugheit*, *prudentia*) tiene un aspecto más técnico, más de ingenio respecto de los medios para los fines... Pero es la astucia para alcanzar el interés personal. Por eso le quita el carácter moral; es decir, no tiene necesariamente que ver con el bien. Mas, por otra parte, le reconoce el carácter político... Aunque no porque busque el bien común, sino siempre el interés particular, propio. En este sentido podemos hablar de una depauperación moral o ética de la *phrónesis*... Kant les quita [a los “fines reales”] el carácter moral, y les da uno que es más que puramente técnico o de habilidad”.

Y en la 70: “Hasta se podría decir que son consejos problemáticos [los generados por la *phrónesis* aristotélica], pero tienen carácter de asertóricos, en el sentido de que el fin al que apuntan es real y, como en el caso de la felicidad, no admite duda ni discusión. Los consejos de la prudencia [en Kant], al igual que las reglas de la habilidad o técnica, valen sólo para una voluntad heterónoma, esto es, que se plantea un fin más allá de la sola obligación moral —autónoma—, y por ello no tienen pleno carácter moral. Pertenecen a la razón teórica, y no a la razón práctica. Tal es la ruptura y diferencia de la razón práctica de Kant con respecto a la razón práctica tradicional... Para darle autonomía a la razón

práctica, a la moral, hay que separarla de la técnica y de la prudencia. Por eso Kant rechaza la prudencia como doctrina moral”.

Y en la 71: “Excluida, pues, de la moral, Kant reivindica para la prudencia un lugar en la política. Pero le da un sentido un tanto maquiavélico, como el que se acusaba a Gracián de darle, a saber, de astucia; sin embargo, también le da el sentido de previsión... Tiene una connotación peyorativa de búsqueda del provecho propio. Pero así, según Aubenque, al rechazar Kant la doctrina de la prudencia como moral, y verla sólo como pragmática, se queda sin mediación efectiva entre teoría y práctica, entre naturaleza y libertad”. En la 72: “Pero hay otro aspecto en el que se encuentra en Kant la *phrónesis* y la analogicidad. Se trata del juicio reflexivo o reflexionante, que aparece sobre todo en la *Crítica del juicio*... Es como la parte de su filosofía de la praxis que no tiene que ver con la moral, sino con la estética y la teleología, es decir, con la técnica”.

En la 74 Beuchot llega a la conclusión del actual capítulo y en el “Balance”, la escribe: “[La *phrónesis* en la modernidad] Ha tenido ese matiz de astucia o de listeza para los asuntos prácticos, a veces más del lado de lo político que de lo ético, tomada como acción bien deliberada y orientada al bien común. También se ha visto como la virtud humana que enlaza lo particular con lo universal, el caso concreto con la ley general o abstracta. Tal es la consideración más aristotélica, referida a la buena marcha de la conducta moral y a la equidad en la aplicación del derecho. Y todo ello es sumamente hermenéutico”.

En la 80 —ya en el capítulo “*Phrónesis* en los contemporáneos”— permite otra recuperación de sus referencias éticas: “Éste [“el *equilibrio reflexivo*” conceptualizado por J. Rawls] se da en la filosofía moral y en la filosofía política, que son los dominios principales de la filosofía práctica”. Y en la 82: “Gadamer llega a la recuperación de la *phrónesis* aristotélica. Ello es parte de su reivindicación, en seguimiento del propio Aristóteles, del saber práctico y no sólo del saber teórico (que tanto había recuperado

del Estagirita su maestro Heidegger). Esto se inserta en su insistencia en el saber de lo concreto y no sólo en el de lo abstracto, como una capacidad de juicio, de poder poner lo particular a la luz de lo universal. Es decir, tiene que ver con las circunstancias, lo cual es sumamente hermenéutico, pues es la relación al contexto. Pero añade que no sólo se trata de esto; tiene, además, el sentido de incorporar el lado ético del conocimiento”.

Y en la 84 reitera sobre Aristóteles: “Como ya había dicho Aristóteles, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*. No es un saber teórico, como aquélla; es un saber práctico, como esta última, pero más afín a la moral. Al igual que la *techne*, depende mucho de la aplicación, es más, guía la aplicación, la cual ha de hacerse a la situación concreta.” Y viene enseguida una cita de Gadamer, sobre este asunto: «Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber teórico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica»... y, en este momento Mauricio Beuchot agrega: “La *techne* y la *phrónesis* se aprenden de manera distinta. La *techne*, como da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, que requiere observación y experiencia de vida. Es decir, se aprende a semejanza de una virtud moral”.

Esto es: damos con una importante recomendación para la enseñanza —y aprendizaje— de la ética: “la *phrónesis*... requiere observación y experiencia de vida”. Es decir: experiencia y práctica. O práctica y experiencia. Más bien esto último, pues somos primero sociales, y de ahí nos conformamos, por lo tanto primero es el hacer, genéricamente la praxis, y luego la experiencia: el registro de la acción en la persona (sea social y/o individual).

En la página 86 Beuchot avanza en los contemporáneos y escribe: “Es decir, [Alessandro Ferrara] le da un poder muy grande

[a la *phrónesis*]. No la restringe a la moral, sino que la abre a la estética, la política y otros campos. Y sirve sobre todo para resolver dilemas, y principalmente a la hora de conectar entre esquemas y paradigmas diferentes. Esto es, logra universalizar lo que está encerrado en marcos conceptuales o culturas, para hacerlo transcultural” (...) “Precisamente, según Ferrara, este uso de la *phrónesis* requiere un equilibrio entre lo particular y lo universal. No es, por supuesto, un universalismo, pero tampoco un relativismo. Es una colocación en medio de ambos, sólo se rechaza el universalismo apriorístico y el relativismo exagerado. Cuando hay problemas difíciles en ética, se examinan los esquemas morales de los que participan en ellos, para contextualizar sus juicios de valor, y después poder entresacar lo que tienen de común, para conmensurarlos”.

Y en las 88-89: “De hecho, esta recuperación tiene un doble beneficio para nosotros en la actualidad, como es el de la *phrónesis* como elemento indispensable para la razón práctica, sobre todo en el ámbito de la moral; pero también el de la *phrónesis* como modelo sobre el que se piensa la acción interpretativa, el acto hermenéutico. De esa manera la hermenéutica se vuelve una disciplina de la interpretación viva, que aspira a volverse hábito, virtud, y no sólo una técnica o método que resuelva mecánicamente los problemas de los textos; es algo más cualitativo y orgánico, ontológicamente dado en el hombre”.

En la 94: “Es en Gadamer donde la filosofía cobró mayor conciencia de que la *phrónesis* está relacionada con la hermenéutica, de que la hermenéutica tiene una estructura parecida a la de la *phrónesis*... No es que hagan lo mismo, pero hacen algo semejante. Lo que en la moral hace la *phrónesis* se parece mucho a lo que el acto interpretativo hace en la hermenéutica. Tienen un proceso semejante, constan de un momento deliberativo, que conduce al planteamiento de un juicio, o de una hipótesis; y por la misma deliberación se dan argumentos para apoyar un juicio o hipótesis, quedando las demás relegadas o desechadas. Y esa argumentación

es de tipo retórico en ambas; no alcanza la perfecta demostración, sino solamente lo verosímil, que es lo propio del conocimiento de lo singular, contingente y movedizo... Y es que la interpretación se parece más a la filosofía práctica que a la filosofía teórica y, en ese sentido, más a la *phrónesis* que a la *episteme*. La filosofía práctica siempre se da como situada, frente a una circunstancia concreta que exige algún tipo de acción. Esa acción se da de manera libre, por eso implica una elección, la cual depende de una deliberación, por la cual se sopesan las razones a favor o en contra de la acción que se va a poner en práctica. Ciertamente la deliberación aprovecha principios universales de la razón teórica, pero sobre todo los de la razón práctica, y aun tiene que hacerlos aterrizar en el caso de que se trata, para buscarles la adaptación. Aun cuando muchas veces se ha llamado «*techne*» o «arte» (como conjunto de reglas generales) a la hermenéutica, al modo como se ha llamado así a la retórica, ha quedado siempre más del lado de la *phrónesis*, o saber práctico moral, que implica libertad y riesgo de errar. Más bien es un sacar de la propia experiencia interpretativa algunas constantes que sirvan de guía metodológica, sin llegar a constituir propiamente un método”.

Al buen entendedor pocas palabra bastan, dice el proverbio popular —podemos afirmar en un contexto donde se recupera el sentido común, tan perdido en la época actual—, y refrendando las virtudes de la hermenéutica, encontramos en la página 101: “De nuevo, la sutileza es distinguir, y la distinción es la analogía. Así, en hermenéutica, entre dos interpretaciones rivales de un texto, hemos de ser capaces de encontrar otra intermedia, o simplemente distinta; eso es la sutileza: saber distinguir, adecuadamente. Y esto es deliberar, que es lo propio de la *phrónesis*, para llegar a un consejo o juicio prudencial. Juicio que nos conecta lo particular con lo general, que nos ilumina el caso concreto de la acción práctica-moral. Lo cual viene a cerrarnos el círculo, pues es lo que nos pide Gadamer para interpretar”. Y en las 101-2: “También se ha señalado una analogía o proporcionalidad de la *phrónesis* con

la lógica: lo que ella es al nivel de la razón teórica, que procede deductiva o inductivamente, lo hace la *phrónesis* en cuanto a la razón práctica, moral o jurídica, sobre todo, que es aplicar un principio o regla general al caso particular. Pero no como una aplicación rígida; para eso no se necesita la *phrónesis*, sino como una modulación, en la que se tiene que encontrar, descubrir y determinar el modo en que se adaptan la ley o regla y el caso, de acuerdo con su circunstancia, con su contexto. Es, de alguna manera, conectar lo general, o el contexto, con lo particular, que es el texto, y eso es muy complejo y delicado, dinámico y movedizo. Por eso Gadamer ha encontrado tanta conexión entre la *phrónesis* y el acto hermenéutico o de interpretación. Eso por la parte del descubrimiento, del contexto de descubrimiento, la parte de la lógica inventiva. En cuanto a lo que podría llamarse la parte de la lógica demostrativa, también se aplica la *phrónesis* en la interpretación. En efecto, es la que ayuda a argumentar, de manera muy semejante a la retórica, a favor de una interpretación y, muy a menudo, en contra de otra o de otras. No por nada Popper, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, decía que, a la hora de demarcar o decidir entre una teoría científica y otra, no se hacía propiamente por un procedimiento deductivo, ni tampoco inductivo, sino prudencial, del tipo de la *phrónesis*... Es el modelo de la deliberación, del *consilium* o consejo, que lleva a un juicio decisorio, como el del jurisprudente o del juez, para determinar si una teoría es mejor que la otra o una interpretación mejor que otra. Por lo menos en el sentido de más rica y fructífera. Es el procedimiento discursivo (y aquí parece embonar la hermenéutica con la ética discursiva de Apel y Habermas), pero una discursividad más rica y compleja, no en línea recta, sino circular, o con varias espirales, en cumplimiento de esa circularidad de la interpretación, de acuerdo con el círculo hermenéutico, que nos lleva por más vericuetos que el discurso o razonamiento lógico... La *phrónesis* tiene aplicación tanto para descubrir interpretaciones como para argumentar a favor de ellas. Tanto en la parte inventiva como en la parte demostrativa o, por lo

menos, argumentativa. Así, el consejo o juicio es el objeto de la *phrónesis*, y el medio es la deliberación. Pero también implica el diálogo, la deliberación, en la que se buscan los medios conducentes a los fines establecidos. Es como el pensamiento teleológico que marca Kant en la *Crítica del juicio*, un juicio reflexionante o reflexivo, que busca poner lo particular en el seno de lo universal, en contexto...”.

Beuchot *dixit*.

Ciencia mestiza – Hermenéutica analógica y psicoanálisis

El lector atento comprenderá que cada libro hermeneutizado permite un estudio particular y también que en esta recuperación antológica de los textos éticos de Mauricio Beuchot en su período hermenéutico, es importante realizar el presente trabajo, que seguramente en su oportunidad dará lugar a estudios especializados, con la facilidad de tener *a mano* los textos éticos a considerar, ubicados en diversos libros y contextos. Teniendo en cuenta esta precisión metodológica, podemos avanzar en ofrecer los textos de un libro dedicado a la epistemología y que en principio quizá haga intuir que tenga poco de ética, no obstante, sí ofrece algunos fragmentos de gran interés, que obran para ir precisando la ética analógica de Mauricio Beuchot⁸.

En el actual volumen damos con la primera referencia a la ética en la página 42, si interpretamos el contexto, pues literalmente surge el subtítulo del apartado “9. Presencia del lenguaje y de la interpretación del mismo”, donde Beuchot —en el capítulo “La presencia de la hermenéutica en el discurso epistemológico de Freud”— ofrece un estudio minucioso de “la importancia del lenguaje, de la simbolización y de la interpretación para entender los fenómenos psíquicos y para curar las diversas patologías nervio-

⁸ Cfr. *Ciencia mestiza – Hermenéutica analógica y psicoanálisis*, Editorial Torres Asociados, México, 2008, 218 ps. (ISBN 978-970-9066-70-8).

sas” (p. 43), y con ello permite vincular esta parte tanto con la hermenéutica del sí, en sus vínculos con la obra de Freud, como en todo el tema de ética y psicoanálisis, que tantos frutos ha dado. Esta línea analítica podrá ser aprovechada productivamente más adelante, y por ahora indiquemos que la hermenéutica del sí — asociada evidentemente con el aporte de Foucault—, también se vincula con la tesis del psicoanálisis histórico, que impulso desde hace años, y sobre el que regresaré en la parte analítica del presente libro, en la cual también recuperaré una frase de Beuchot en la parte de *Ciencia mestiza* ahora considerada, donde afirma de “la comodidad de seguir enfermo”, en una persona que se resiste “a la cura” (p. 37). El factor ético de esta aseveración es importante.

El texto directamente asociado a la ética surge hasta la página 128 —en el capítulo “La hermenéutica analógica y el psicoanálisis” — y dice en un contexto donde de nuevo refiere a los pitagóricos: “Así llega [la analogía] a Aristóteles, quien la aplica de manera muy fuerte en la mayoría de sus doctrinas, principalmente en el ámbito de la metafísica, de la ética y la política... La mayoría de los términos filosóficos, por lo menos los más importantes, son analógicos —es decir, se dicen de muchas maneras—, como el ser, el uno, el bien, la justicia, etc.” En la 155 encontramos: “Según él [N. Conde en sus estudios sobre psicoanálisis y hermenéutica analógica], lo que la hermenéutica analógica puede aportar al psicoanálisis... es un *êthos* o eticidad centrada en la prudencia... y en el manejo o educación proporcional de las pulsiones. Y resulta que la *phrónesis* es sumamente analógica, ya que es la proporción o el término medio llevados a las acciones humanas, tanto en lo ético como en lo estratégico”...

En la página 196, sin que aparezca explícitamente el término de moral y/o ética, recupero este párrafo: “En el psicoanálisis, la hermenéutica analógica tiene por cometido ayudar a interpretar sin imponer, pero sin interpretar tampoco lo que sea. En la línea de la hermenéutica de Gadamer, utiliza el diálogo; en la línea de Ferenczi, se centra en el vínculo entre analizante y analista, es

decir, es relacional; y en la línea de la proporción analógica, ayuda a buscar la comprensión y la cura en el equilibrio proporcional de las pulsiones, y, además, trata de buscar la realización plena de las personas, en lo que la tradición ha llamado «búsqueda de la felicidad».

Y recupero este texto en cuando permitirá afianzar la característica comunicativa de la ética beuchotiana, su ser dialogal, y *relativa* —claro está: analógica—, en cuando su antropología filosófica, por aristotélica, supone que *somos en las relaciones*, y que ellas deben fortalecer la «búsqueda de la felicidad».

Con estas nuevas hermenéuticas realizadas, podemos avanzar al siguiente libro:

Filosofía mexicana del siglo XX

Este interesante volumen, que permite tanto seguir reconstruyendo las tesis éticas de Mauricio Beuchot, como avanzar en una escritura de la historia de la *ética académica* en México, presenta el primer texto ético en la página 24 donde encontramos: “Sierra ocupó un lugar muy interesante, de transición, pues fue de los que comenzaron a poner en tela de juicio el positivismo, con su cientificismo exacerbado, que casi ahogaba lo propiamente filosófico y lo hacía desaparecer. Así, su pensamiento se presentaba como una especie de escepticismo respecto del positivismo, señalando varios de sus límites, y deseando que se rescataran materias más filosóficas, como la ética y la metafísica”.

Además de la referencia a Justo Sierra, y sus aportes en la lucha contra el positivismo —ya con una historia de más de un siglo—, el texto recuperado permite una posible comparación entre los previos que recuperaban las referencias al positivismo europeo, y su desarrollo en México, siempre destructivo, en cuanto ayudó a la escisión capitalista del ser humano, y el afianzamiento de la separación de la ética de las demás partes humanas, espe-

cialmente del derecho y la política, como anteriormente apreciamos.

En la señalada recuperación de la formación de la ética en el universo cultural mexicano, podemos recuperar la página 30 en la cual leemos: “En 1891 [Ezequiel Adeodato Chávez Lavista] entra como profesor a la ENP [Escuela Nacional Preparatoria], en 1893 es profesor de lógica en ella. Sustituyó la lógica de Bain por la de Mill, para lo cual escribió un resumen de esta última. También enseñó moral, para lo cual resumió a Spencer, y enseñó también psicología, siguiendo a E. Titchener. En 1905 se crea la Secretaría de Instrucción Pública, de la que Sierra era el secretario y Chávez el subsecretario”.

En la 33 encontramos: Chávez publica “*Resumen sintético de los principios de moral de Herbert Spencer* —México, 1894, París, 1898—”, y en la 35: “Por lo que hace al *Resumen sintético de los principios de moral de Herbert Spencer*, de 1894, es un resumen bastante amplio de las ideas morales de este autor. Como el anterior libro [“*Resumen sintético del sistema de lógica de Stuart Mill, con notas complementarias* —México, 1892 y 1896, París, 1897 y México, 1913—”], es una prueba de la enseñanza positivista que se daba en la ENP”.

Redondeando sobre E. A. Chávez, Beuchot escribe en las páginas 36-37: “En su *Ensayo de psicología de la adolescencia*, de 1928, Chávez habla de la educación de los jóvenes... También cita a Watson e incluso a Piaget. Trata la sexualidad de los adolescentes y recomienda remedios morales, pero comprensivos”. Y en la 42: “[E. Chávez, en *Mi credo*, en *Obra filosófica y autobiográfica*, El Colegio Nacional, 2002, Vol. II, p. 186] También aborda el tema de la libertad, contrastada con el determinismo, es decir, las leyes de la conducta frente a las leyes naturales. Todo tiende a la armonía. En el caso de la libertad, es búsqueda del bien. Y es sobre todo el bien común, lo que indica que estamos en sociedad y reconocemos nuestra dependencia respecto de los demás. Es una dependencia universal, que lleva a una sociedad universal, la cual

nos impide sentirnos solos. Eso nos da un gran optimismo, que es de origen divino. Incluso allí encuentra sentido el dolor, el sufrimiento, para defender al ser. El mal nos incita a prevenirlo y a vencerlo. Pero el que cree en la inmortalidad no puede creer en el mal definitivo. Allí se ve el propósito divino, que hace que no toda tragedia sea mísera, sino que también puede haber tragedias sublimes. Es decir, incluso la fealdad tiene una función en la belleza, y ésta la tiene en la ética, pues nos encamina al Creador”.

En las 61-62, en el apartado sobre A. Caso cita entre sus libros a “*Los problemas filosóficos* (Porrúa, 1915), *Filósofos y doctrinas morales* (Porrúa, 1915), otra edición en “Stylo, 1943”, y en las 69-70, en otra referencia a A. Caso afirma: “En sus *Ensayos críticos y polémicos*, también de 1922, en *Doctrinas e ideas*, que tuvo dos ediciones, una de 1924 y otra de 1925, y en *Discursos heterogéneos*, de 1925, Caso expone trabajos misceláneos, que no alcanzan a tener unidad doctrinal; abundan los de tema moral, pero también los hay de tema político, educativo y filosófico, sin que tengan mucha fuerza teórica”.

En la 72, refiriendo nuevamente a Caso asevera: “Considera el arte como fenómeno social. Finalmente relaciona la estética con otras ramas de la filosofía, como la lógica, la metafísica y la ética”.

En las 94-95, en la reseña realizada sobre Vasconcelos, escribe: “También escribió una *Ética*, en 1931. En ella entiende lo ético como lo armónico, la armonía de las pasiones; pero parte de lo pasional, y busca la inteligencia apasionada y activa, un *ordo amoris* agustiniano. La ética es emotiva, no racionalista. Procedemos por atracción emotiva hacia cosas y personas. El hombre tiene que ser con alegría. Hay que dirigir bien, ascendentemente, la energía; más que con la libertad, con el *pathos*. Hay que ascender, pues el mal está en la necesidad de caer... Y el acto más sublime y moral es el del perdón, porque es comprensión de la debilidad y falibilidad humanas. Como ética social, es elitista, y solamente los

hombres superiores (artistas, filósofos, santos) alcanzan la perfección moral”.

En las 99-100, concluyendo con Vasconcelos dice: “Vasconcelos tiene algunos temas recurrentes, como lo estético por encima de lo ético, la emoción por encima de la razón, el superhombre, la raza. Todo eso constituye su aportación”.

En el cruce de las 103-104, en el apartado “Casismo y orteguismo” presenta a otro filósofo: “Alguien que promovió el pensamiento de Ortega en nuestro país fue José Romano Muñoz. Nació en Villa de Cos, Zacatecas, el 9 de agosto de 1890. Discípulo de Caso, Romano se doctoró en filosofía en la UNAM. Fue profesor de ética en la Escuela Nacional Preparatoria desde 1918, y después lo fue en la FFyL... Escribió *El secreto del bien y el mal. Ética valorativa* (1938)... Su orteguismo se ve en su libro de ética. Le preocupan los problemas concretos y prácticos de la filosofía moral, pero de ahí pasa a las grandes incógnitas de la vida, como el sentido de la misma y si hay o no un más allá. Es una ética axiológica cercana a la de Max Scheler y Nicolai Hartmann”.

En las páginas 105-106, en el mismo apartado de los seguidores de Caso y Ortega, reseña a: “Paula Gómez Alonso (1896-1972), de la capital mexicana, puede considerarse también como seguidora de Caso. Estudió en la FFyL, y en ella entró como profesora en 1925. Además de obras sobre la historia de la filosofía dejó una *Filosofía de la historia y ética* (1955)... En ella recoge las ideas sobre esos temas de su maestro Caso. También publicó *La ética en el siglo XX* (1957)”.

La 114, al inicio de la reseña de Samuel Ramos Magaña, da un dato marginal, y que sirve para un posible rastreo de los profesores relevantes en la enseñanza de la ética, pues escribe: “En 1911 estudia en el Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia. Allí fue discípulo de José Torres, positivista, profesor de lógica, psicología, moral y sociología”. Y en la 122, en el contexto sobre S. Ramos, reseña su libro *Hacia un nuevo humanismo...* y escribe: “También sigue a Scheler y a Ortega. Vuelve a

Hartmann para exponer la libertad del hombre. Y aplica a estos autores al tema de la persona y la personalidad. La persona es sobre todo moral, la personalidad es una categoría ontológica, y desemboca en el deber moral de la persona y su personalidad. Termina con la conclusión de que el humanismo no puede ser racionalista ni irracionalista, tampoco materialista ni espiritualista; hay que tender al hombre integral de Scheler”.

Es posible que con esta indicación, podamos rastrear productivamente la génesis, o genealogía, del discurso sobre los valores en México, vinculado a M. Scheler y Hartmann, para precisar cómo llega a convertirse en uno vacío, precisamente por la imponderabilidad sensible de estos autores, además esencialistas. Es igualmente probable, que podamos impulsar una re-definición del valor, entendido y comprendido desde el tipo de ética hermenéutica que debemos impulsar, concebido como un significado directivo de la vida, que como tal es simbólico, cultural, subjetivo, y que para tener potencia, o poder, debe objetivarse, realizarse, como virtud: reiteración de un buen significado vital.

Continuado con este libro de Beuchot acerca de la *Filosofía mexicana del siglo XX*, recuperamos en las páginas 133-4, en el apartado “El neokantismo”, esta frase: “En esta línea neokantiana militó el veracruzano Guillermo Héctor Rodríguez, nacido en Coatepec, Ver., en 1910 y muerto en el puerto de Veracruz en 1988... [quien escribió] *Ética y jurisprudencia* (1947)”. Y en las 135-5, en la reseña de Francisco Larroyo —Francisco Luna Arroyo— Beuchot dice: “Escribió mucho; entre otros, los libros: *Los principios de la ética social* (1934)”; y en la 169, en una referencia a Eduardo García Máynez leemos: “Se licenció en derecho, en 1930, con una tesis sobre las relaciones del derecho y la moral... Ese año enseña filosofía del derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, y ética y filosofía griega en la Escuela de Altos Estudios”.

En las 172-176, continuando con García Máynez, escribe ampliamente sobre otro libro de ética, que debemos citar por extenso:

“En su *Ética*, de 1944, García Máynez, después de las nociones generales de la ética, como disciplina normativa de la conducta, dice que abordará cuatro tipos de ética: la empírica, la de bienes, la formal y la valorativa...

“La empírica es la que no dice lo que se debe hacer, sino lo que se hace. A ella pertenecen el anarquismo, que rechaza el normar, y que sólo describe. También pertenece a ella el iusnaturalismo de Calicles, que sólo se basa en que en la naturaleza se observa que el más fuerte se impone al más débil (ley del más fuerte). Asimismo, se da en el utilitarismo y en el pragmatismo. Igualmente, en el escepticismo moral, que ve tantos cambios en la moralidad, que duda de que haya una moral en sí. Y el subjetivismo ético, tanto individualista como social, que es el relativismo moral...

“La otra ética es la de bienes o de fines, que se propone la consecución de un bien supremo, y la acción moral es la que conduce hacia él. Puede ser Dios o la felicidad (eudemonismo). La moral cristiana es un eudemonismo del más allá, y el eudemonismo griego se da en Sócrates como la búsqueda de la virtud-saber. En las escuelas socráticas ese bien es visto como el placer (cirenaicos) o como la virtud o como el saber (megáricos). Esto se repite en Platón, Aristóteles, los epicúreos y los estoicos...

“Otra ética es la formal o kantiana. Es muy sabido que Kant centra la moralidad en el deber. Es el imperativo categórico. También requiere la buena voluntad. El imperativo categórico es comportarse de tal manera que todos puedan adoptar como norma mi conducta. Es, además, una moral autónoma, porque no busca ningún otro fin más que la misma eticidad, vista como el deber por el deber. Tiene tres postulados que la hacen posible: la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de un Dios justiciero...

“La otra ética es la valorativa. La filosofía de los valores o axiología ha sido cultivada sobre todo por M. Scheler y N. Hartmann. García Máynez los sigue, sobre todo al segundo. Los valores son objetos ideales, por lo que no pueden ser relativos. Tienen una jerarquía. Pueden conocerse tanto por la intuición como por la emoción. Hay un a priori moral, que es tanto emotivo como intelectual. Pero, como dice Hartmann, la intuición de los valores no es cabal ni perfecta; por eso tiene ambigüedades. Y la realización de los valores se da plasmándolos como principios ideales en la esfera ética real y actual. Se realizan, como dice Hartmann, con un acto teleológico; tras la intuición del valor, se realiza de manera personal. Se postula un fin, se eligen los medios y se realiza la acción.

“El libro termina con una amplia reflexión sobre la libertad. Sin ella no hay responsabilidad ni ética. García Máynez acepta una libertad no plena pero sí suficiente; y, dadas las antinomias y aporías que la libertad tiene, ésta no puede demostrarse fehacientemente. Ello no implica que se niegue, sino que es discutible; pero lo que alcanzamos de ella nos hace ver hechos que la atestiguan, como la conciencia de la autodeterminación, la responsabilidad y la imputación, y la conciencia de la culpa...”.

Más adelante, en la 202, al llegar a Leopoldo Zea escribe: “Zea coloca la revolución como conciencia de México [en su libro *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México: Porrúa, 1974], y habla de una revolución permanente. La revolución ha condicionado una conciencia moral. Analiza la conciencia crítica de la realidad mexicana, a través de Caso, Ramos y otros. Y ve al mexicano como posibilidad, ya que el mexicano se mueve al filo de todas las posibilidades, la zozobra y la inseguridad en la que vive lo hacen estar en una permanencia creadora, aunque ahora el mexicano cuenta con la técnica, pero ella sólo le puede asegurar bienes no superiores; más bien su aportación estará en poder ajustar al individuo y la comunidad para que puedan convivir. Y

de esta manera se engendrará una nueva moralidad, desde un psicoanálisis de México, porque con la Segunda Guerra Mundial se dio una verdadera inversión de los valores”.

Luego de esta importante referencia a Don Leopoldo Zea —uno de los dos maestros que vine a buscar a México, cuando llegué en el año de 1973— en la página 217, en un contexto sobre E. Uranga, escribe Beuchot una referencia marginal a la ética, que recupero por buscar la precisión: “En cuanto a la filosofía mexicana, Uranga trata de hacer ver que la filosofía tiene un aspecto universal, ya que la lógica tiene algo del racionalismo griego, pero eso no es su sello definitivo, como la ética no es alemana ni francesa; por eso la filosofía mexicana debe insertarse en el ámbito de la filosofía mundial o universal...”, pues permitirá recuperar la tesis de una ética postcolonial, con un poder mayor que las éticas eurocéntricas. Sin embargo, este es un tema posterior.

En la 233, en el capítulo sobre “Filosofía cristiana y filosofía marxista”, leemos: “Gómez Robledo estudió temas que hacían intersección entre la filosofía del derecho y la filosofía política, muy relacionadas... Así trabajó temas como el de la ética y el derecho, la justicia en el derecho, la democracia, etc. Solía estudiarlos desde los griegos, pasando por los medievales (San Agustín, Santo Tomás, Dante), por los humanistas de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto, Fray Alonso, etc.), y lo aplicaba a la actualidad. Sus estudios sobre esos temas en la filosofía griega eran muy cuidadosos, y partía de las traducciones del griego que había hecho de las fuentes (Platón y Aristóteles). De Platón tradujo *La República*; de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco*, la *Ética Eudemia*”. En la 243, al concluir de referir a Gómez Robledo, escribe: “Abordó la filosofía del derecho y la ética, con gran profundidad”. Y en las 259-260, al comenzar a referir el “marxismo”, refiere a “Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) [que] nació en Teziutlán, Pue. y murió en México, D.F. Enseñó en la ENP y fundó la Universidad Obrera de México. Después de haber sido ferviente discípulo de Caso y pensador cristiano (como se ve en su

texto de *Ética*, de 1922), se acercó al neokantismo y desembocó en la filosofía marxista, como se ve en sus textos escritos desde el año de 1960”.

En la 271, en el apartado referido a “Porfirio Miranda (1924-2001)”, refiere su libro “*Cambio de estructuras. Inmoralidad de la moral occidental* (1971)”, y en las 277-278, al inicio del capítulo final de este libro —“La filosofía analítica”—, escribe: “Un propulsor de esta corriente de la filosofía analítica fue Robert S. Hartman (1910-1973), que venía de Alemania y de los Estados Unidos, y laboró en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, y que fue el que dio a conocer el positivismo lógico, aplicándolo a la axiología. Escribió *Axiología formal: la ciencia de la valoración* (1957), *La estructura del valor, fundamentos de la axiología científica* (1959), *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica* (1965), *La ciencia del valor, conferencias sobre axiología* (1967), *La situación moral, fundamentos de teleología científica* (1971), *La estructura del valor intrínseco, introducción axiológica a la ética y la estética* (1972)”.

En la página 283, refiriendo a F. Salmerón cita su libro “*La filosofía y las actitudes morales* (1971)” y asegura: “Salmerón cultivó sobre todo los ámbitos de la ética y de la filosofía de la educación. En ética fue uno de los que impulsaron la reflexión moral en la línea de la filosofía analítica, tomando como inspiración muchos elementos de la ética kantiana”; y en las 286-289, con un largo texto sobre Salmerón, Beuchot afirma:

“Fernando Salmerón utilizó el análisis filosófico del lenguaje para aplicarlo a problemas de ética o filosofía moral. Tal se ve en su libro *La filosofía y las actitudes morales*, de 1971 [Siglo XXI, 1ª Edición]; y en su artículos “La ética y el lenguaje de la moralidad” (en *La casa del tiempo*, UAM, 1980). Allí utilizaba abordajes éticos de filósofos analíticos tales como William Hart, Ronald Dworkin y Richard Hare. Asimismo, Salmerón analiza el lenguaje de la moralidad para desentrañar sus significados a través de sus usos, y de esta manera poder hablar de su normatividad.

“El libro sobre las actitudes morales es el principal de Salmerón. Esta obra nos muestra cómo él fue uno de los que en México propulsaron la reflexión moral en la línea de la filosofía analítica, tomando como inspiración muchos elementos de la ética kantiana. Así, en esta obra, Salmerón utilizó el análisis filosófico del lenguaje para aplicarlo a problemas de ética o filosofía moral. Allí se beneficia de los instrumentos propios del análisis para hacer sus abordajes éticos, acompañado por varios filósofos analíticos. Principalmente, analiza el lenguaje de la moralidad para esclarecer los significados de los enunciados éticos a través de sus usos, en la línea pragmática, y con ello poder hablar de su carácter normativo.

“En la primera parte del libro, se habla de la investigación en filosofía. Además de examinar algunas directrices que sobre este tema proporcionaron Brentano, Husserl, Russell y Popper, Nagel, Waismann y Ayer. Junto con los fenomenólogos se ven representantes de la primera filosofía analítica, todavía en la línea positivista lógica y de reacción contra ella (como Russell y Popper), pero también se menciona a Austin, Urmson, Strawson y Quine.

“La segunda parte versa sobre la filosofía, la ciencia y la sociedad. En ella Salmerón se manifiesta como uno de aquellos que pidieron para la filosofía mexicana una suerte de profesionalización o normalización, esto es, con una utilización metódica de los instrumentales lógicos y semánticos para filosofar lo más seriamente que fuera posible. Inclusive habla de fortalecer la investigación filosófica acercándola a la científica, en la línea de su amigo Mario Bunge.

“La tercera y última parte del libro es la que propiamente versa sobre las actitudes morales. En ella se examinan los problemas éticos con instrumentos analíticos tomados de Ryle, Alston, Popper, Feigl, Findlay y Bunge, y de otros autores de tendencia analítica, como MacIntyre, aunque también se menciona a Aristóteles y a Kant. La moralidad se despliega en actitudes, más que en

actos aislados; es lo que antes se llamaban hábitos (es decir, virtudes) y ellas determinan el actuar moral. Por eso tienen tanta importancia pedagógica, por formar disposiciones. Allí se ve la preocupación que siempre tenía Salmerón por la educación”.

En 296, en el apartado “Filosofía feminista”, escribe: “hemos de señalar también algo de la filosofía feminista mexicana. En ella descolló Graciela Hierro (1928-2004). Fue profesora en la FFyL de la UNAM y primera directora del Programa Universitario de Estudios de Género de dicha universidad. Escribió *Ética y feminismo* (1985), *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (1989), *Ética de la libertad* (1994) y *Ética del placer* (2001)”.

Y en las páginas 296-297, ofrece una sinopsis de “*Ética y feminismo*, de 1985, [donde] Hierro, después de señalar la condición femenina y el modo como se da en la moral positiva, aborda la ética del interés, es decir, la que interesa a la mujer. El mayor interés es la felicidad, como placer comunitario, no individualista... Este interés social es el que marca la norma moral y le confiere su obligatoriedad. Así estudia las condiciones de la reproducción humana, que tanto ha afectado a las mujeres. También examina la hegemonía que de facto se ha dado a lo masculino. Aborda el importante tema de la educación femenina, tal como ha sido y tal como está cambiando... Y concluye marcando los pasos hacia una ética feminista del interés”. Y en la 298 brinda una de “*De la domesticación a la educación de las mexicanas*, de 1989... [donde G. Hierro] concluye con una ética feminista del interés, que parte de la conciencia de la opresión y la lucha emancipatoria”.

En las 298-299, en la conclusión de su reflexión sobre G. Hierro, dice: “Como se ve, Graciela Hierro hace una historia detallada de la opresión de la mujer en México. Se colocaba en el feminismo de la diferencia. Propone una ética del interés y una ética del placer. No entiende el interés como individual, sino como colectivo o social, y da al placer una acepción muy amplia, sobre

todo como amor. Tal es el placer y el interés en el que el individuo se abre a la comunidad. La filosofía feminista cumple un papel importante en la filosofía mexicana, sobre todo en la línea de las filosofías de la emancipación. Y Graciela Hierro fue uno de los adalides principales de esta filosofía”.

Con la anterior referencia concluyo de antologar los textos éticos de Mauricio Beuchot en su libro sobre la *Filosofía mexicana del siglo XX*, donde extrañamos que a pesar del detalle evidente del libro, omita considerar al principal maestro que busqué en México en el año de 1973: Adolfo Sánchez Vázquez, cuyo libro de *Ética*, lleva incontables ediciones, y a inspirado la enseñanza de esta disciplina en la Universidad Nacional Autónoma de México y en muchos bachilleratos de todo tipo.

Más allá de esta extrañeza, debemos continuar con el próximo libro, especialmente importante.

Hermenéutica analógica y educación multicultural

Iniciando el actual libro⁹, en la página 18 leemos algo como la declaración de intención de Mauricio Beuchot: “Estamos laborando en pro de una aplicación práctica de la filosofía, que a veces se siente tan teórica. Estamos, asimismo, promoviendo la vida buena y la recta convivencia, pues, si el convivir en sociedad diferentes culturas se basa en un mínimo de justicia, no puede dejar de aspirar a admitir lo más que se pueda de máximos de vida buena o de ideales de vida. Además de las éticas de la justicia se requieren las éticas del bien, del buen vivir o de la felicidad; pues, si solamente se da el sustrato de la justicia, sin el logro de los ideales de realización o de felicidad, no tiene sentido la sociedad misma”.

Es tentador repetir el Beuchot *dixit*, en tanto la intención filosófica y ética de la hermenéutica analógica en la palabra de su

⁹ *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, CONACyT-UPN, Plaza y Valdés, México, 2009, 165 ps. (ISBN 978-607-402-021-2).

creador, es loable y sumamente adecuada, y más ahora que comenzamos a entrar en el mundo inter o multicultural, de gran significado en la época de la globalización, que también puede ser llamada de la incertidumbre. En las 25-26 damos con otra aseveración: “Podemos ver la cultura como algo que nos posibilita el diálogo, la dialéctica del hablante y el escucha que se alterna. Sin ella, se provocará la guerra solamente. La cultura, por desgracia, a veces ha llevado a la guerra, pero no la busca —no la debe procurar— directamente. Más bien, la cultura nos convoca al diálogo —a muchas cosas, pero, entre ellas, al diálogo—, un diálogo respetuoso y hasta cordial. Ciertamente tiene un aspecto normativo, incluso primitivo, para que haya justicia; pero, sobre todo, es un momento, ya que el momento que se espera, por medio de la norma, es que el individuo se forme éticamente por sí mismo —o, lo más que se pueda, por sí mismo —”.

Re-aparecen temas centrales de la ética beuchotiana, y destacamos uno de especial interés para uno de los sentidos básicos de este libro: la formación ética de la persona, tanto como “se pueda”. La tesis es válida, sin embargo, recuperando el sentido social de la ética que nos ocupa, debemos destacar que si bien la persona debe hacer esfuerzos para su formación ética, el peso específico de ella reside en el contexto social, tanto a nivel de la familia —como estuvo contenido en la ética de Hegel, vinculada al papel de la “sociedad civil”—, como de la comunidad y de la sociedad genérica, esto afirmado bajo la tesis antropofilosófica *que somos en las relaciones*. Y por tanto, el contexto debe promover y apoyar el buen comportamiento moral, para encontrar relaciones sociales, donde lleguemos a ser humanos por costumbre, como alguna vez escribió el ignorado Karl Marx¹⁰.

¹⁰ Véase la detallada presentación que hago de esta tesis marxiana, en la hermenéutica que realicé sobre su obra ética —más desconocida que su obra filosófica en general—, en mi libro *Contribución a la crítica de la razón ética II – El pensamiento ético en Marx*, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2003, 190 ps. (ISBN 968-5554-07-2), ps: 39, 40, 47, 54, 148, 166 y 172.

En el sentido de la humanidad propugnada por Marx, y en otra coincidencia de Beuchot con él¹¹, y con una buena recuperación de la cultura como espacio vital humano, como *êthos*, leemos en la página 26: “Que no se vea la cultura únicamente como la ciencia y la técnica, sino también como el *êthos*, es decir, lo que abarca, además de aquello, lo ético y lo antropológico, e incluso lo ontológico. Eso implica hacer una filosofía de la cultura y una antropología filosófica”. Y en la 27 insiste en esta tesis: “Es necesario captar el *êthos* de una cultura [en el “estatuto de *crítica de la cultura*”, como lo hizo Nietzsche]. Para él, el *êthos* es, al mismo tiempo, ético y ontológico —o metafísico—. No tenemos otro punto de partida más que nuestro *êthos*, el cual se manifiesta no tanto como ética, sino como moral, en el sentido de Hegel (*Sittlichkeit*), esto es, no tanto como lo que se debe hacer, sino como lo que simplemente se hace, o se dice que se debe hacer, pero sin preguntarse si de veras debe hacerse... Y, con todo, al criticar la moral, que es la principal plasmación de los valores o axiología de una época, estamos haciendo la crítica de la cultura en uno de sus aspectos más centrales —como lo hizo Nietzsche—. El examen crítico de la cultura —en su moral— nos lleva a chocar con el *êthos* que se presupone, y con ello nos lleva a lo que propiamente sería ética, es decir, después de que hemos criticado lo que ha sido nuestra experiencia moral, en la que hemos visto que las normas morales que dañan, matan o lastiman al hombre, y eso es lo que, de la mejor manera —a posteriori o inductivamente—, encontramos lo que de verdad sí se puede establecer como ética, aunque sea muy poco, una ética mínima; pero ya es un punto de partida, una base, y no hay cosa mejor. Y también el *êthos*, desde su cara ética, nos conducirá a su cara oculta, que es lo ontológico, hacia

¹¹ La primera que destacué es sobre sus metodologías, y puede consultarse este aporte en el libro que coordiné con el nombre de *Usos de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2004, 247 ps. (ISBN 968-5554-09-9), capítulo dos: “Metodología marxiana y hermenéutica analógica”.

una mejor comprensión del hombre, hacia una ontología del hombre, o, como otros la llaman, una antropología filosófica o filosofía del hombre”.

En este largo texto encontramos una posición ética estelar de Beuchot, tanto por la ética crítica propugnada —claramente en la tradición del mejor Nietzsche—, como en la tesis estudiada en la primera parte de este libro: la ética mínima, o de los mínimos, que permite generar los consensos posibles, para operar moralmente en esta época de la incertidumbre, donde el mal que nos llega de la historia, nos hace tanto daño, pues entre otras cosas, hemos perdido la *phrónesis*, tan impulsada por Aristóteles, y sus seguidores, entre los que deseo destacar a Marx y Beuchot, autores con parecidos —o analogías— sospechosas, sin embargo, humanas muy humanas.

Avanzando el libro que ahora concentra nuestra atención —*Hermenéutica analógica y educación multicultural*-), que igual recuperamos en sus contenidos éticos, en la página 37 damos con una breve mención a la segunda Escuela de Frankfurt: “Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas tuvieron un momento hermenéutico, a pesar de que después derivaron a la pragmática... Su hermenéutica fue crítica, allegada a la ética del discurso, usando el diálogo y la argumentación. Como lo ha hecho ver una seguidora de ellos, Adela Cortina, más que del diálogo racional o razonable, se dan muchos círculos hermenéuticos en la construcción de la ética; por eso ella habla más bien de una hermenéutica crítica que de una ética crítica o de una pragmática crítica”.

En la página 54 damos con otro texto, convocante de una tesis recurrente de Beuchot, vinculada a sus estudios sobre Wittgenstein: “Ciertamente no basta la ley para aprender, como quiso la modernidad; pero sí influye para orientar la acción y la formación de la virtud; pocas leyes, pero claras y distintas, que sean suficientes para orientar la acción adquisitiva del saber. La virtud tiene una parte racional y otra no racional, una parte consciente y otra inconsciente. En terminología de Wittgenstein... se contrapo-

nen el *decir* y el *mostrar*. Según él, hay cosas que se pueden decir, pero no mostrar, y hay cosas que se pueden mostrar, pero no decir. Se dice lo que es científico, y eso es poco interesante; se muestra lo que toca a la vida, como la ética y la estética, y eso es lo que más importa”. En las 58-59 Beuchot comienza a abordar el tema de la educación, necesariamente articulado con la ética, y encontramos: “Como lo dice su propia etimología del latín, educar consiste en extraer —*educere*— y cultivar —*educare*— posibilidades, potencialidades. Esas potencialidades están fundadas en la intencionalidad, en las intencionalidades del ser humano. Así, es necesario tener un cuadro de las intencionalidades del hombre. A esto trataron de responder las teorías sobre las necesidades humanas —Marx, Ágnes Heller, etc. —; pero las intencionalidades van más allá de las necesidades (aunque las suponen) y llevan al ámbito de la realización o plenitud. Es como la contraposición entre la ética de la justicia y la ética del bien. La primera es de mínimos, y la segunda de máximos... Los mínimos son fácilmente aceptables, los máximos son más difícilmente aceptables. Por eso educar en los mínimos, o necesidades, o valores más básicos, es más fácil. Y educar en cuanto a la aceptación de máximos, o ideales de vida buena, donde hay más diferencias, donde se necesita ser más respetuoso y/o solidario, es más difícil”.

Y profundizando en la vinculación dicha, en la 65 escribe: “Hay que dar al educando las virtudes fundamentales para formarse un criterio frente a la realidad. Para la educación superior se necesita mucho más el ejemplo de los profesores. Se necesita, para cualquier ciencia, poder integrarla en algo especulativo y práctico —o moral— más amplio, que es la filosofía, la sabiduría humana. Y una sabiduría bien enseñada es aquella que se transmite para la felicidad del otro, para su vida; esto es, es aquello que no sólo da motivación, sino que es la motivación misma del vivir”.

Esta tesis es relevante, como la encontrada en la 71, especialmente incisiva, pues llega hasta compartirnos una tesis sobre lo cotidiano en la vida de Mauricio Beuchot: “El maestro, es, según

esta perspectiva, más que nada un modelo para el alumno. Yo lo veo sobre todo en mi experiencia viva del salón de clases de la Facultad de Filosofía de la UNAM, tanto en licenciatura como en posgrado. Si el profesor de ética es inmoral, los alumnos lo detectan y pierde credibilidad. Si el profesor de lógica es inconsistente o tramposo, también lo detectan y eso le resta calificación. Más aún, se quejan de que pocos profesores tienen convicciones, y les gusta que uno arriesgue sus convicciones filosóficas en la mesa de las discusiones, sabiendo que no por ello se llegará a la última palabra, pero sí agradeciendo el que se les enseñe a poner a debate las ideas, sin menoscabo de la dignidad de la persona”.

Dignidad de la persona, otros de los significados directivos de la vida, diluidos por el triunfo generalizado del capitalismo. En la 72 Beuchot regresa a Wittgenstein: “También está conectado con lo que Wittgenstein llamaba el decir y el mostrar. Ya en su *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein distingue entre el decir y el mostrar, aunque los contrapone mucho... Explica que hay cosas que no se pueden decir, sólo se pueden mostrar. Pero las que se pueden decir son pocas y poco interesantes para el hombre. Allí se abarcan las cosas de la ciencia, del discurso científico. Y las cosas que no se pueden decir suelen ser las más importantes para el hombre: son las de la ética, la estética y lo que él llamaba la mística”.

Y en las 77-78, recupera “lo importante” para el ser humano, vinculado a la iconicidad, al mundo simbólico — antiguamente llamado *espiritual*—: “Así, pues, en una hermenéutica analógica el papel de la iconicidad es muy grande, ya que la iconicidad misma es analógica, o la analogía icónica. Como se ha visto, es el principio que funciona en el aprendizaje de las virtudes, tanto epistémicas o teóricas como morales o prácticas. Es mayor la presencia de lo modélico que lo argumentativo, incluso. No es que se deje de lado la argumentación, pero se potencia más la iconicidad, porque tiene más fuerza explicativa y persuasiva en el ámbito de la enseñanza”. Y ahondando en esta tesis, en la 83

asevera: “Trataremos de exponer aquí [el capítulo titulado «Hermenéutica, iconicidad y educación de los sentimientos»] algunas ideas acerca de cómo puede la hermenéutica ayudar a orientar en la educación de los sentimientos. Concretamente, se tratará de una hermenéutica analógico-icónica, es decir, una hermenéutica que tenga la capacidad de sortear los extremos del univocismo homogeneizador y del equivocismo relativista. El primero trata de sujetar los sentimientos de manera perfecta a la razón, como han hecho las éticas y aun las políticas modernas, sobre todo positivistas... el segundo entrega todo al arbitrio del deseo, de manera contraria o, por lo menos, «independiente» de la razón, como hacen las éticas emotivistas, sobre todo las posmodernas”.

En las 92-93, damos con un largo e importante texto:

“Para esta educación de los sentimientos por medio de las virtudes, esto es, para esta educación en virtudes, es muy importante lo que Peirce llama la iconicidad, y Wittgenstein, lo paradigmático... Ambas cosas están conectadas con la analogía, pertenecen por derecho propio a una hermenéutica analógica. Peirce nos dice que la analogía es la iconicidad, o que el icono siempre es análogo —y la analogía, icónica—. En la enseñanza de la virtud tiene un gran predominio la mostración, más que la demostración. Es la ejemplaridad del maestro la que mueve al alumno o aprendiz. El maestro es un icono o un modelo para el alumno. Esto concuerda con lo que Wittgenstein llama paradigma, al cual se trata uno de acercar, y, si se atiende a que respecto de él se alcanzan diversos parecidos de familia, se verá que es un contexto analógico, de analogicidad. Lo único discutible es que Wittgenstein separaba demasiado el decir y el mostrar... Es poco lo que en ética se puede decir, abunda más lo que sólo se puede mostrar; y lo que se puede mostrar no se puede decir (y lo que se puede decir no se puede mostrar). Pero a veces, como lo hace ver San Agustín en su genial diálogo *Del maestro*, precisamente sobre la educación, que es lo que aquí nos interesa, no basta el mostrar para enseñar; se tiene que usar el decir... Lo que se puede ver aquí es que, cierta-

mente, el decir será poco y el mostrar, mucho; pues en la educación sigue predominando el mostrar sobre el decir. Con todo, algo se puede decir, aunque sea de manera imperfecta, de eso que se cree que sólo se puede mostrar. De hecho, la analogía es el intento de juntar el decir y el mostrar, o de mostrar el decir, aunque sea de una manera muy limitada e imperfecta”.

Luego de este texto denso e importante, en la 94 damos con una breve mención de los pitagóricos, como si la reiteración impulsara a tenerlos presentes en su gran contribución histórica: “A pesar de su lejanía en el tiempo y de aquel primitivismo que tuvieron, estuvieron dotados de grandes recursos teóricos. Fueron grandes matemáticos, y, al topar con los números irracionales y con la inconmensurabilidad de la diagonal, inventaron la analogía, para reducir la irracionalidad y la inconmensurabilidad. La analogía era el acercamiento proporcional, sólo aproximativo, la búsqueda de la exactitud sin poder nunca alcanzarla completamente. También así se buscaba el equilibrio, únicamente proporcional, aproximativo, difícil y frágil. Y lo aplicaron no sólo a la matemática —aritmética, geometría, música—, sino también a la astronomía, a la física, a la medicina, la ética y la política”.

En las 95-96 continúa en el mismo tenor: “Esas pasiones [las referidas por los pitagóricos], que se recogerán en la psicología de Aristóteles como la concupiscible y la irascible, ya eran consideradas por ellos, aunque bajo el nombre general de *thymós*, en vistas a lograr la armonía del alma... De esta manera también se aplicaba a la ética, pues el *êthos* era el carácter, además del comportamiento. Y ese carácter resultaba del temple hecho en la psicología [una nota quizá impertinente, pero significativa: es relevante tener muy presente la frase “ese carácter resultaba del temple hecho en la psicología”], y se realizaba en la formación de virtudes. De los pitagóricos sale la idea de la virtud como término medio, de ellos la toma Aristóteles. Precisamente la prudencia era la que encontraba el término medio y en ello consistía la areté o la virtud, la que conformaba la vida virtuosa”.

Destacamos la frase colocada en la nota impertinente, en razón de un avance sobre la parte analítica de este libro, en la cual mostraremos —retomando diversas tesis beuchotianas—, que para llegar a una formación ética, se requiere una formación psico-emotiva previa, ya señalamos la vinculación de nuestras tesis con las psicologías del desarrollo, y estos argumentos están presentes desde hace siglos, como ahora percibimos gracias a los aportes de Beuchot.

En la página 109, insiste en la sabiduría, afirmando: “Se escribe la historia y se lee la historia sin una pretensión única de decir los hechos, de establecer las referencias; sino también con la voluntad ideal de encontrar lo que de sentido se encierra en ellos, de modo que puedan orientar moralmente el decurso de la historia por venir. Como en Vico. De esta manera se daba mayor amplitud a la sabiduría humana. No sólo asignándole una arqueología de los acontecimientos, sino una teleología y hasta utopía para abrir un sentido o dirección a los seres humanos”.

Esto es: regresamos a la realidad de la filosofía de la historia, un asunto perentorio, pues cada vez está más vigente la tesis moderna de civilización o barbarie.

En las páginas 110-111, Beuchot insistirá en el aspecto comunicativo, y leemos: “Así, por lo tanto, hay una educación para el diálogo, que tiene que darse sobre todo en la universidad. Como dirían Apel y Habermas... hay que educar para tener una buena competencia dialógica, para mejorar esa competencia dialogal que ya, por ser hombres, tenemos de manera natural. Condiciones lógicas, epistemológicas, antropológicas y éticas del diálogo. En el lado lógico y epistemológico, hay que cultivar virtudes como la objetividad, la parsimonia y la argumentatividad. En el lado antropológico, la libertad y la apertura para arriesgar propuestas. En el lado ético o moral, la seriedad y el respeto, esto es, la relación simétrica entre los interlocutores o dialogantes. Si hay un *a priori* de la comunicación, esto es, algo innato o connatural, su realización, sin embargo, está supeditada a muchas desviaciones y

malentendidos; por ello es necesario someterla a la *techne*, al arte, es decir, a las disciplinas que la orientan de manera artificial/cultural, y por ello es necesario el aprendizaje”.

La indicación es clara y en las páginas 111-112 damos con una reiteración de ella: “Pero no se gana mucho con la formación solamente del aspecto formal o calculístico del razonamiento. Tiene que recibir contenidos, tiene que manejarlos en cierta medida, para poder insertarlos en las fórmulas, en los esquemas argumentales o argumentativos. En realidad, también tienen que fomentarse las virtudes éticas que acompañan a las virtudes dianoéticas o epistémicas pertinentes al diálogo”. Y en las 126-7, insiste: “Un tercer objetivo [en una síntesis de lo que es “esa hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano”—p. 125] es aplicar este instrumental hermenéutico a la pedagogía, en forma de filosofía de la educación. En este momento se conjuntan la antropología, la filosofía de la cultura, la ética y la política, de modo que resulte un estudio sobre el pluralismo cultural que sea útil y bien dispuesto para orientar no sólo la discusión sino incluso la aplicación de las nociones filosóficas al campo concreto de la pluriculturalidad, sobre todo para la pedagogía. Todos somos conscientes de lo necesario y urgente que es esto en muchos ámbitos, pero sobre todo en nuestro país, donde vemos que hay culturas que padecen menoscabo e injusticia. Las reflexiones de esta investigación son, por ello, algo que viene muy a cuento para iluminar esta situación desde la filosofía, la cual, de esta manera, muestra que puede ser aplicada a los problemas concretos y acuciantes, y que no siempre se queda enredada en las abstracciones vacías”.

La indicación resaltada se amplía hasta para avanzar en una filosofía educativa ética, de impacto en la vida cotidiana, y de urgencia por la miseria ambiente donde se desarrollan nuestras comunidades.

Más allá de la referencia a lo cotidiano, y su perentoriedad, en la página 145, Beuchot recupera el asunto y la reflexión sobre los derechos humanos y su ética, ofreciendo un perfil de los

diversos tipos éticos vigentes en la actualidad: “De hecho, como muy bien lo reconoce el profesor José Rubio Carracedo, de la Universidad de Málaga, la ética intercultural tiene como núcleo fuerte o contenido básico los derechos humanos: «Desde la perspectiva del diálogo intercultural las disputas internas en el seno de la ética occidental (entre deontologistas y consecuencialistas, entre la ética del bien y la ética del deber, etc.) se nos antojan casi disputas por bagatelas. A estas alturas no es posible, por un lado, que la ética occidental se unifique más que centrándose en los derechos humanos como contenido básico de la ética intercultural; y, por otro, no me cabe duda de que los derechos humanos resumen lo mejor de la herencia ética de Occidente»...” y Mauricio Beuchot agrega: “Sólo habría que añadir que no sólo es herencia de la ética occidental, sino también de las culturas indígenas, aunque de manera un tanto diferente, es decir, analógica.”

Aquí concluye la importante recuperación realizada sobre los aportes contenidos en el libro *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, y les invito a pasar al siguiente, que por su especificidad, nos concentrará bastante, pues se llama:

Breve historia de la ética

Este importante libro¹², nos obliga a un tratamiento diferente a la exposición hasta ahora adoptada, distinguiendo temas específicos, e iniciando con:

Moral y/o ética, definiciones explícitas

En la página 5 damos con la primera especificación y leemos: “La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal

¹² Cfr. *Breve historia de la ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2010, 107 ps. (ISBN 978-607-00-2500-6).

en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad... Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para adoptar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia”.

La precisión siguiente en la página 6 donde Beuchot dice: “Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesario que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella muy benéfico y aleccionador”. En las páginas 9-10 asevera: “Mucha ayuda recibiremos para esclarecer y criticar las formas de estas posiciones [las surgidas en la historia de la ética] que aún se conservan en la actualidad, pero vistas desde su propio surgimiento, lo cual es bastante aleccionador. Encontramos posturas éticas ya desde los presocráticos, pero, como es claro, sobre todo a partir de Sócrates; así, se nos presenta su lucha contra los sofistas, y además su continuación en Platón, Aristóteles y algunos socráticos menores, como los megáricos, los cínicos y los cirenaicos; pero también hay grandes aportaciones de los epicúreos, los estoicos y los neoplatónicos.”.

Seguimos a continuación con sus tesis, en este libro, acerca de la responsabilidad moral, pues en la página 5 afirma: “Se trata de una responsabilidad moral [la contenida en la “filosofía moral o ética, definida en este inicio del libro], no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía”.

Igualmente encontramos aportes específicos, vinculados al:

Método de la ética

En las páginas 5-6 leemos: “Atender a su historia [de la ética] es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira mucho a su historia, ya que muchos de los problemas siguen teniendo vigencia, y resulta ilustrativo atender a los modos en que fueron planteados y a las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a plantear mejor los problemas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas... El haber sido planteados en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos”.

En la 9 aporta sobre el método resaltado: “Comenzaremos desde la antigüedad, ya que, como se ha dicho en la introducción, la historia de la ética puede ayudarnos mucho para su comprensión sistemática, pues contiene no solamente los enunciados de las teorías que se han propuesto a lo largo de ella, sino también muchos ejemplos prácticos de lo que ha resultado de su puesta en ejercicio en la vida concreta”.

También es importante distinguir la:

Base o fundamento de la ética

Leemos en la página 6: “Como se verá, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está a la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), de obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero re-

cientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricœur, Putnam... Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética vaya basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana”.

Más adelante ofreceremos un apartado especial sobre la falacia naturalista, y ahora recuperamos una de las constantes ya destacadas:

“Filosofía de la historia de la ética”

Desde el inicio del libro surge este tema, y encontramos en las 6-7: “Y, ya que se trata de una historia, pues hemos historiado la ética, trataremos, al final, de aplicar la filosofía de la historia a este recorrido, obteniendo algunos puntos de la filosofía de la historia de la ética en las conclusiones... En esa filosofía de la historia de la ética, intentaremos hacer ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas, de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla”.

Es nítida la promoción legítima de la hermenéutica analógica, refrendada en la página 9, con una referencia ya identificada: “Y, dado que en la filosofía se toma en cuenta su historia, por cuanto que ella resulta esclarecedora, es parte constitutiva de la labor filosófica misma. Por eso trataremos de atender a algunas de las posiciones éticas de los filósofos griegos, comenzando por los presocráticos, lo cual nos orientará no sólo de manera doctrinal, para conocer las teorías, sino también en cuanto a su evaluación al ser pasadas por el tamiz de la práctica en la historia... Algunas de esas doctrinas siguen vigentes (eudemonismo, hedonismo, indivi-

dualismo, objetivismo), aunque de distintas formas, y eso da una gran actualidad al estudio histórico de la filosofía moral...”.

Después de estas determinaciones especiales, podemos regresar al método de exposición adoptado de inicio en este libro, recuperando las:

Tesis éticas de Beuchot en el desarrollo de su *etiquita*.

En la página 11, bien articulada con la tesis recién expuesta, leemos: “En efecto, el movimiento sofístico... del s. IV a.C., significó una crisis cultural y, por lo tanto, ética”, y con ello nos remite a la tesis de la crítica ética vista anteriormente, como propia de la mejor construcción ética.

En la página 29 dice: “Esto [“la razón animada por el bien, la recta razón —*orthos logos*—”] es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello esta reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos resulta tan aleccionadora para nuestros tiempos. Ha habido diferentes consideraciones de esto en las distintas épocas. Los griegos iniciaron esta idea e ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos morales en la actualidad recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, que es lo que se siente que vale y que es lo que ahora se está necesitando... También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser, o pasar de la descripción a la valoración —la falacia naturalista—; pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no sólo un paso posible o válido, sino necesario: conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar. Y en esto

también encontramos la analogía, pues es la sensibilidad para percibir que la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos”.

Se comprende con facilidad que este texto da para mucha hermenéutica, y antes de siquiera perfilarla, destaquemos algo que será central en la parte analítica, pues constituye una línea central de la reflexión que nos acompaña, la tesis que “la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos”, esto es: requerimos haber tenido la formación psico-cognitiva y afectiva ya postulada desde los pitagóricos, y tematizada por las psicologías del desarrollo contemporáneas, y aprovechada tanto por la hermenéutica del sí como por el psicoanálisis histórico, afiliados al viejo postulado del Oráculo de Delfos: conócete a ti mismo.

En la página 37, en la recuperación de la historia de la ética, observamos: “Es una ética de la intención [la de P. Abelardo], en la que muchos han visto, al igual que en Anselmo, un antecedente de la ética de la buena voluntad o recta intención kantiana”. En las páginas 48-49: “Esto [la pérdida del “equilibrio analógico” destacado en T. de Aquino] nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente que es dada por el señalamiento de la

ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes [univocismo y equivocismo], igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética”.

He percibido que algunas personas, al escuchar sobre una ética de las virtudes, se remite al *éthos* del cristianismo, generando un rechazo o resistencia a ésta ética, sin embargo, es importante destacar que la historia de la ética dicha, inicia antes del cristianismo, y que hoy perfectamente se puede plantear a la virtud como la realización de un valor, si entendemos por tal lo dicho anteriormente: un significado directivo de la vida, que por necesidad impulsa la vida buena. Qué sea, es un asunto ético por dialogar, sin embargo, si se pueden encontrar universales analógicos para precisarla.

Por lo pronto avancemos, encontrando que en las páginas 56-57 Beuchot continúa con su historia de la ética, refiriendo ahora a Spinoza: “No hay aquí [el racionalismo ético de Spinoza] el juego más dinámico y dúctil del silogismo práctico y de la *phronesis* para llegar a la acción virtuosa, no hay aquí el recurso a la búsqueda de equilibrio y ponderación que da la deliberación y el «tanteo». Se ha perdido el uso de la proporción, del equilibrio y la equidad. Y se buscan, antes bien, reglas y leyes universales con una normatividad genérica y directa, como en una axiomática geométrica, con un espíritu muy unívoco... Hay un dejo de legalismo, pues, de demasiada legalidad, en esta ética. Se desea claridad y distinción para las acciones. Las opciones son pocas, o casi ninguna, pues el que no acepte el destino necesario está manifestándose como no racional. La ética no es prudencial, como aplicación de lo general a lo particular de manera proporcional, equilibrada, como sabiduría de lo concreto, sino como ciencia general de lo correcto, de lo moralmente bueno, como si se tratara de una disciplina matemática, *more geometrico demonstrata*. Esto nos suena demasiado unívoco, pues es, en el fondo, querer reducir a lo riguroso aquello que se da en el ámbito de lo vivo, y es, por eso mismo, irreductible”.

En la 85, vuelve a Wittgenstein escribiendo, una tesis que se contrapone al tipo de racionalismo unívoco de Spinoza, y vuelve a promover la analogía: “Como hemos dicho, para Wittgenstein, en el *Tractatus*, la ética no se puede decir, sólo se puede mostrar. Sobre esto comenta Javier Sádaba: «Cuando Wittgenstein, en sus conversaciones recogidas por Waismann, afirmaba... que la ética era arremeter contra las barreras del lenguaje, estaba sugiriendo que la ética era juntar al máximo el decir y el mostrar y que si no hay habilidad suficiente en ello chocaremos de tal manera contra las paredes del lenguaje que nos produciremos chichones y, en nuestra ingenuidad, los tomaremos como verdadera ampliación orgánica de nuestro cuerpo»... Esto se acerca mucho a lo que pretende la analogía, el conocimiento analógico: juntar, o por lo menos acercar, el decir y el mostrar”.

En las páginas 85-86, avanza sobre la presentación de otros acercamientos éticos, diciendo: “Pero el emotivismo es discutible [como el del analítico A. J. Ayer]. No parece que, si alguien emite un juicio moral como «la masacre de Acteal fue reprobable», y si alguien replica: «Es verdad», eso signifique algo como «¡Ay!». Queremos significar mucho más que la aprobación o la desaprobación, estas dos son solamente las características que damos a lo que describimos en los enunciados morales, en los juicios éticos. O, si se prefiere, la desaprobación no es aquí como la que se da en el arte, es más radical: tiene que ver con los principios de la conducta humana más profunda: la ético-política”.

Seguramente percibe el nuevo vínculo planteado por Mauricio Beuchot, no obstante, es relevante repetirlo: la desaprobación a la cual se refiere “tiene que ver con los principios de la conducta humana más profunda: la ético-política”, lo que significa que ofrece una ética social, referida a la praxis, y vinculada a “la conducta humana más profunda”, que en definitiva tiene que ver con la vida buena.

Beuchot continúa recuperando la ética de las virtudes, y en la página 87 escribe: “Alasdair MacIntyre ha dedicado mucho

esfuerzo a la refutación del emotivismo. Su refutación es de tipo histórico: hubo un esquema establecido de virtudes, el aristotélico; y se fue fragmentando, hasta que en la modernidad se llegó a enaltecer tanto al sujeto [léase *individuo*] que no quedó lugar para la virtud. Pero una refutación histórica, como la que presenta MacIntyre, no basta para desacreditar al emotivismo, se necesita una más filosófica; y esa argumentación contra el emotivismo trató de ofrecerla Hare con su prescriptivismo”.

En la 99, conclusión del libro —“Corolarios”— afirma: “En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas —demasiado rígidas y objetivistas— o equívocas —demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas— a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas, pero sin caer en el empirismo de las equívocas; y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos” (...) “Algo que también se ha visto en la historia de la ética es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que hacemos y, por ende, lo que debemos hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricœur, Searle, Putnam... Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre se puede edificar esa ética que se le va a destinar”.

Y casi al final, en las 99-100: “Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes, y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar, y tener unas pocas leyes que

guien en la consecución de las virtudes. Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También, hemos podido apreciar que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar, y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías, y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida, las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra, y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética, y la importancia grande que se le debe conceder”.

La clasificación de las éticas, es otro de los aportes del párrafo precedente, que en la página 100 se perfila a una nueva promoción de la ética analógica: “De hecho, la analogía o proporcionalidad, que es equilibrio y armonía, medida y equidad, ha estado presente en todas las etapas de la historia de la ética. Es el constitutivo de la *phrónesis* o prudencia, la cual es la puerta para todas las virtudes morales o éticas. La prudencia es la virtud ética por excelencia, y es la que abre a la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, la templanza es la proporción en la satisfacción de las necesidades humanas, la fortaleza es la proporción que ayuda a preservar y a mantener esa dinámica o proceso, y la justicia es la proporción en las relaciones humanas o sociales. Es omnipresente en la vida ética. Y, como la prudencia es proporción, analogía, hace que el pensamiento analógico sea tan relevante para la filosofía moral o ética”.

En las 101-2 se redunda en ello y Beuchot dice: “Por eso [la presencia en la actualidad de univocistas y equivocistas éticos] hace falta una hermenéutica analógica, que nos dé la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella hace como falacia —haciendo ver que es un paso válido y

legítimo, incluso necesario—. También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phrónesis* o prudencia, y que nos haga buscar la proporción, el equilibrio o mesura, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas”. En la 102: “Si vemos que en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada «falacia naturalista» ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y —por así decirlo— ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Así apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para esto, y, concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado; esto es, se requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

“Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado a muerte las posturas univocistas, esto es, las que tienen una ética rígida, racionalista y legalista, con las posturas equivocistas, a saber, las de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; con ello nos damos cuenta de que ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla; será un proyecto para el futuro”.

“Proyecto para el futuro” seguramente desarrollado por el Dr. Sutil, Mauricio Beuchot, el padre de la hermenéutica analógica, como por quienes avanzamos con su impulso, nutriéndonos de sus logros y del trabajo en equipo, que tanto le gusta a Beuchot, con un reconocimiento compartido.

Luego de la presentación de los textos encontrados en el libro que Mauricio Beuchot gusta llamar *la etiquita* —sea por el libro previo *Ética*—, o porque desea emular a Aristóteles con una *Gran ética*, podemos dirigirnos al siguiente volumen:

Hermenéutica analógica, símbolo y ontología

En esta producción¹, regresamos al método expositivo predominante en esta parte, encontrando en la página 13 una recuperación de su tema central, la ontología —luego vinculada a la ética y la antropología filosófica—: “Algo con lo que se tiene que comenzar en este esfuerzo actual de la recuperación de la ontología es considerar las críticas de Nietzsche a la metafísica. Tanto para comprenderlas como para tratar de responderlas y superarlas. Ya el comprenderlas es la mitad del camino para resolverlas. Veremos que muchos de sus intérpretes las ven como una crítica a la moral y la axiología de su tiempo, más que como objeciones a la metafísica propiamente dicha, e incluso aprovechan esas mismas críticas y objeciones para proponer nuevas ontologías en la línea misma de Nietzsche”.

Beuchot recupera a Nietzsche avanzando en una interesante re-interpretación de su obra, que dará mucho. En la página 15 hayamos: “Parecerá extraño que se quiera hablar de la ontología en relación con alguien que fue tan enemigo de ella como Nietzsche, pero, antes que nada, se ha de entender bien qué es lo que Nietzsche combatió bajo el nombre de «metafísica», lo cual ha recibido diversas interpretaciones: desde la que ve que destruyó la metafísica occidental, pasando por la de que con «metafísica», se refería a la moral establecida, los valores, etc., hasta la de Heidegger, según la cual Nietzsche fue un gran metafísico, el último de todos, por sostener como categorías supremas la voluntad de poder y el eterno retorno...”.

En la 39 sigue con su re-interpretación y escribe: “En esta línea, a Nietzsche se lo ha visto más que como un destructor de la ontología, como un purificador de la misma. Más allá de la inter-

¹ Cfr. *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010, 166 ps. (ISBN 978-607-422-092-6).

pretación que de él hizo Heidegger como el último gran metafísico, la interpretación que se ha aceptado más es la que dice que, cuando Nietzsche hablaba de la metafísica, se refería más bien a la axiología, a la moral, tal como se daba en la cultura, y contra ella iba. Pero eso deja espacio para que se busque otro modo de hacer ontología...”.

La recuperación de la ontología continúa con referencias a Levinas, y en la página 50, en el apartado “4. Levinas recusa la acusación de ontoteología”, del capítulo II, dice: “Levinas critica la ontología, y plantea en su lugar la metafísica, entendida de manera muy específica. Le parece que la ontología, sobre todo como ontología fundamental, según la cultivaba Heidegger, reproduce lo que hacía Hegel con su idea de sistema. Se refería a la totalidad, y la totalidad es en realidad el sistema, el sistema de la identidad; y lo que no pertenece a esa totalidad sistemática, lo diferente, lo otro, no existe, se lo elimina. En concreto, se elimina al otro, al prójimo, que no entra en esa totalidad. De acuerdo con ello, la ontología no es lo fundamental, lo fundamental es la ética. La filosofía primera es la ética, no la ontología, aunque así se ha dado en la historia”.

Esta tesis de Beuchot nos lleva a un tema ético central, inspirado por Levinas —la ética como filosofía primera—, y es importante en la hermenéutica en curso.

Más allá de Levinas, en la página 69, apartado “2. El giro ontológico-metafísico” del capítulo III, escribe: “[Vattimo] Sostiene que, como hermeneuta, es descendiente de Nietzsche. Y, al ser la hermenéutica algo nietzscheano, tiene una carga de nihilismo que inyecta a la ontología. Eso nos da, pues, una ontología tocada de nihilismo. Esa inyección de nihilismo doblega a la ontología y le impide ser fuerte. La debilita constantemente, en una muerte lenta cuyo término tal vez nunca veamos, pues nos extinguiremos antes nosotros. Pero se coloca en la línea de una ontología modesta, como la ontología del presente de Foucault, que es la que sólo podemos tener, para sustentar nuestras valoraciones y

nuestra ética, que es lo que, según él, está en la línea de Nietzsche, lo que él aceptaría, lo que él quería que se hiciera con la metafísica: metaforizarla, hacerla débil, aunque dándole la voluntad de poderío que le confiere la axiología, más allá de la pura ontología”.

Esto es: en la línea del autor italiano quien simultáneamente se reconoce en la tradición de Nietzsche, Mauricio Beuchot asume tesis de la *filosofía débil*, especialmente de una ontología de igual tipo, que conducirá a una ética análoga, en cuanto será de los mínimos, “modesta” —como también en su momento Beuchot plantea a la epistemología—, y “plástica”, si consideramos sus tesis acerca de la racionalidad¹⁴, como moldeable, por dialógica, comunicativa y finalmente hermenéutica, es decir, recuperadora de los contextos donde toma sus decisiones, para hacerla realizable, posible, evitando la rigidez y dureza de lo unívoco.

En la 70, en el mismo contexto dice: “De hecho, Vattimo está sosteniendo algo parecido a lo que vimos en Foucault, el de la última época, una «ontología del presente», y que él denomina “ontología de la actualidad”... Quiere defender una ontología que sirva para dar sustento a nuestras construcciones axiológicas y éticas. Vattimo, en esa búsqueda, añade lo político. Nuestros logros en política necesitan un apoyo que ha de venir de esa ontología débil pero suficiente. No podemos cometer, dice, la irresponsabilidad de hacer una ontología demasiado débil, que no nos alcance para defendernos de la imposición y la homogeneización que trae, por ejemplo, la globalización”.

Vuelve pues Beuchot a vincular la ética con la política, evitando una ética ascética, incontaminada y que, recordemos, plantea como crítica.

¹⁴ Véase para la recuperación de las tesis sobre la racionalidad de Mauricio Beuchot, mi libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, coedición Editorial Torres Asociados-RIHE, México, julio del 2010 (ISBN 978-607-00-3105-2) 176 ps., capítulo 7: “Como nadie escucha hay que estar repitiendo (nuevos avances para aumentar la racionalidad análoga)”.

El libro aquí considerado —*Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*—, al avanzar, en la página 79, apartado “4. La ontología del sí mismo” del capítulo IV, nos ofrece en un contexto sobre Ricœur, esta aseveración: “La ontología del agente es una ontología del sí, que implica temporalidad. Y también implica identidad en el tiempo, pero una identidad no unívoca, por eso la divide Ricœur en identidad-*idem* e identidad-*ipse*... La primera es identidad trivial, sin movimiento; la segunda implica alteración en la misma permanencia; por eso no es una identidad unívoca. Ricœur prefiere la ontología de la ipseidad, la cual requiere decisión... Ello hace que tenga un lado moral... Se señala, pues, en el sí mismo, un lado moral, un lado ético además del ontológico; esto implica el paso del primero al segundo, y se lo caracteriza como un pasar del ser al deber ser.” (...) “Ya en ello hay una estructura ontológica de la alteridad, un *conatus* hacia el otro; en la línea de Spinoza. Igualmente, cabe una estima de sí y una preocupación por el otro, en la línea de Levinas, a quien Ricœur se acercó mucho en su última etapa. Incluso se puede hablar de la praxis como la juntura entre la ontología y la ética, que aporta el fundamento ontológico a la ética. ¿En qué sentido es fundamento? No en el de sostener y detener la acción, sino en el de ser la condición de posibilidad y de apertura para un actuar diversificado, una verdadera analogía de la acción, y no sólo del ser”.

La tesis de Beuchot acabada de exponer es nítida, y por ello exenta de hermenéutica, sin embargo, recuperemos —de su grande riqueza—, dos cosas que a nuestro parecer son centrales. Del aporte que Beuchot toma de Ricœur, dinamiza el ser ubicándolo en su desplazamiento temporal, y en sus modificaciones correlativas —convocando una analogía del tiempo—, e igualmente recupera la praxis, en un significado de primera línea: “la praxis como la juntura entre la ontología y la ética”, esto es, la acción humana, vincula la referencia —en el lenguaje antiguo: la objetividad—, y el mundo simbólico, en idéntico lenguaje, la subjetivi-

dad, la cultura, la energía simbólica donde actúan los significados y sentidos que nos humanizan.

Beuchot, habiendo ofrecido el argumento recién recuperado, y subrayado por su relevancia, avanza en su producción y en la página 85, en el apartado “8. Paul Gilbert” del capítulo IV, encontramos, referido a éste autor:

“Un paso más en la línea de la realidad es el que se da de la noción de acto a la noción de persona. Se trasciende la admiración por obra de la angustia. Se llega a lo más vivo y espiritual de la realidad, que es la personidad. El acto del ser personal nos enfrenta con el otro, el prójimo, y con la moral. Nos hace captar la responsabilidad que tenemos en relación con el ser, sobre todo con el existir de los demás seres humanos. Y la misma captación de la riqueza de la persona nos hace ver su inmersión en la historia, es decir, en el espacio y el tiempo, pero también en la relación con los demás, para poder discernir entre sujeto, individuo y persona propiamente dicha. Ella es la que más necesita de la reflexión para poder ser comprendida, más allá del solo pensamiento y del solo acto”.

La reconstrucción que efectuamos de la ética de Mauricio Beuchot —quien esto expone y usted que lo lee y reflexiona—, tiene una extraña armonía en los diversos libros recuperados: en los distintos volúmenes y en disímiles contextos, pareciera haber una línea subterránea —u oculta— pero permanente, que va hilvanando varias tesis para construir la ética buscada, en sus fundamentos (de ahí que el libro actual aporte sobre la ontología), su posibilidad (cómo puede integrarse racionalmente), su dinámica (recuérdese el aporte de Ricœur), y ahora, del texto recién citado, la importancia de la persona, distinguida del “sujeto” y del “individuo”, para darle la relevancia moral y ética que le corresponde.

Esta parte es especialmente significativa, en tanto la persona —la concreción del ser singular y el conjunto de relaciones sociales e históricas conjugadas en un individuo—, se ha diluido en su significado directivo de la vida en diversas épocas, y en la

modernidad, se ha desdibujado por la enajenación y fetichización propias del desarrollo capitalista, concentrado en la referencia —objetividad—, y cada vez más olvidado de lo simbólico, el universo significativo que nos humaniza.

Es también revelador, particularmente para la parte analítica con la cual concluiremos este libro, en tanto, la dificultad de reconocer a las personas, y a la concreta que nos acompaña en la vida cotidiana, viene de lo dicho (la historia y sus construcciones), pero igualmente de nuestra educación singular, propia, pues si ella nos ha producido retrasos en la maduración, atándonos y evitándonos ir más allá de nuestras condiciones psicológicas primitivas, nos será imposible reconocer real y efectivamente al otro, y a los otros reales que nos acompañan en la vida, y las decisiones morales puestas en práctica serán desastrosas, dañinas, tóxicas y claro, destructivas y necrófilas, pues estarán situadas en la dinámica de nuestros intereses particulares, seguro lejanos de los sociales, y menos del bien común.

Más allá de esta reflexión, motivada por el texto de Beuchot sobre la “personalidad”, en la página 112 leemos: “También hay que atender a la interpelación que nos hace Levinas con respecto a la carga ética de la metafísica, por eso prefiere la metafísica a la ontología —por la fuerte carencia de contenido ético de la ontología—. . . Por eso buscamos una ontología que rescate ese contenido ético. Fue por lo que él criticó la ontología fundamental de Heidegger, porque, diciendo que no trascendía hasta la ética, justificó el nazismo. Pero Ricœur le replica que se necesita la ontología, y que se puede hacer que no deje de lado la ética, que mire hacia ella. . .

“Sería una ontología no egocentrista, como ve Levinas la de Heidegger, sino una ontología del otro hombre. Una ontología (o metafísica) que se base en contenidos éticos, o, por lo menos, no los deje de lado. Levinas criticaba al sacerdote, por su connivencia con el rey, pero señalaba al profeta, como el verdadero crítico. El profeta es el que supera la ontología y va hacia la me-

tafísica; sobre todo, supera la onto-teo-logía, porque nombra a Dios, pero de hecho Él es innombrable. El profeta es el que está del lado de la ética. Por eso ha de ser una metafísica profética, para Levinas, y para mí sería una ontología profética. Ricœur hablaba de una ontología militante; pues bien, la más militante sería una ontología profética”.

Evidentemente el texto da para mucho, y está completado con el que recuperamos de la página 153, situado en el primer apartado del capítulo IX, donde leemos: “En esta búsqueda de una ontología significativa para el hombre, después de haber visto la idea de substancia, que es sostén de los accidentes, llegamos a la noción de causa, que veremos en este capítulo. Trataré de conectarla con la antropología filosófica e incluso con la ética, pues es de ese modo como se percibe la utilidad que puede tener la metafísica u ontología para las cosas humanas”. Y en la 157, Beuchot avanza en torno a la finalidad y la libertad: “La causalidad final, la teleología, se da en el hombre en forma de intención. Es algo muy humano, es lo que hace la diferencia entre lo que en las éticas antiguas se distinguía como actos humanos y actos del hombre. Los llamados «actos del hombre» no tenían intencionalidad volitiva, como el rascarse la barbilla. En cambio, el acto humano era el que tenía conocimiento y voluntad, era libre. Y, por ser libre, es responsable, y, por ser responsable, es el propiamente ético. Es el que es susceptible de calificación ética”.

Este resaltar la responsabilidad, una condición básica de la ética, avanza en las 158-159, donde encontramos un largo texto significativo, situado en el apartado “3. Causalidad final e intencionalidad” del capítulo IX, que asegura:

“Acerca de la agencia del hombre ha dejado algo Heidegger, en su trabajo sobre la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, previo a *Ser y tiempo*, pero que influirá mucho en él. Inclusive, Franco Volpi señala que mucho del pensamiento heideggeriano es una transcripción ontológica de conceptos éticos aristotélicos. Heidegger señala que la noción griega de verdad, *aletheia*, supone que

hay algo que está velado, *lethe*, y el trabajo del *Dasein* o ser humano es desvelarlo. Es un trabajo de *aletheuein*. Este trabajo tiene diversas instancias. Una de ellas es la *techne* o arte, otra es la *phrónesis* o prudencia, otra el *nous* o intelecto, otra la *episteme* o ciencia y otra la *sofía* o sabiduría, que eran las virtudes cognoscitivas o teóricas de los griegos.

“Heidegger se centra en la *phrónesis*, y sólo la conecta esporádicamente con la *techne* y con la *sofía*. La compara con la *techne*, pues ilustra mucho ver los rasgos en los que se distingue de ella. Por ejemplo, la *phrónesis* se distingue de la *techne* en que el objeto de la reflexión de esta última es exterior al hombre, mientras que el de la *phrónesis* le es interior. «El *Dasein* es *arjé* del reflexionar de la *phrónesis*. Y lo que la *phrónesis* reflexiona no es aquello por lo que la *praxis* llega a su término. Un resultado no es constitutivo para el ser del actuar, sino solamente el *eu*, el cómo. El *telos* en la *phrónesis* es el hombre mismo. En la *poiesis* es el *telos* diferente, un ente está enfrentado al *Dasein*, pero en la *praxis* no es el caso»... El hombre tiende al bien, pero se lo encubren la *hedoné* y la *loupe*, el placer y el dolor. Por eso el hombre debe des-cubrirlo de ellas. Esto lo hace con la *phrónesis*; la *techne* experimenta y hasta aprovecha los errores, en cambio, la *phrónesis* no puede darse el lujo de equivocarse ni experimentar; tiene que procurar atinar lo más posible.

“Y en la virtud la teleología o finalidad es lo más importante. «El carácter de ser de la *areté* [virtud] es la *teleiosis*; ella constituye el estar listo de algo, trae algo a plenitud»... La *teleiosis* o finalidad en la *phrónesis* es alcanzar el bien, y para ello debo lograr no equivocarme; no puedo experimentar conmigo mismo. Y es que lo que está en juego es nuestra propia existencia. No podemos desperdiciarlos. Nos va en ello la vida (moral). En la *phrónesis* tiene un papel relevante la deliberación (*prohairesis*), que para Heidegger es la decisión del ser en el mundo. Gadamer calcará su ideal de la interpretación del esquema de la *phrónesis*.

“Aquí lo importante es que la *phrónesis* se nos muestra como la búsqueda de los medios para los fines, está polarizada por la finalidad, por la teleología, por la causa final. Pero también se ve al agente o eficiente buscando la manera de llegar a esa finalidad que se propone. Heidegger toma de Aristóteles el que la comprensión de la ética depende de una comprensión de la existencia humana, y ésta depende de una adecuada comprensión del Ser. Por ello se da una lectura ontológica de la ética. Y por eso aquí hemos querido resaltar el carácter ontológico y ético de la causalidad, porque en ella se da la agencia, la acción, que, en su modo más pleno, es acción moral. Por eso, según Volpi, Heidegger efectúa una ontologización de la ética aristotélica”.

Es un largo texto, sin embargo, era imposible dejarlo pasar o simplemente resumirlo.

En el contexto que nos concentra, encontramos en las páginas 161-162, en el apartado “4. Teleología e intencionalidad” del capítulo IX, otro lugar a recuperar: “Ricœur nos ayuda aquí a conectar la metafísica con la ética, que es una manera de dar sentido a la ontología... Parte de la analogía del ente en acto y en potencia, es decir, entre la *dynamis* y la *enérgeia*... La potencia y el acto se dan en las causas, como hemos visto, porque si bien la materia es la más potencial, la materia y la forma son el ente corpóreo, el agente o eficiente, es decir, el agente o eficiente siempre es un ente compuesto de materia y forma, concretamente lo es en el caso del hombre. Esa unidad substancial, o substancia primera, que es el agente o eficiente humano, ejerce su entendimiento y su voluntad, es decir, su libertad, para llegar a un fin, al cumplimiento de una intención.

“El agente se nos presenta como sujeto o substancia, es decir, como *hypokeimenon* y como *ousía*, y es el núcleo de la acción. Es el que responde a la pregunta ¿quién? Ricœur lo despliega en cuatro instancias principales: «¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto del hacer?, ¿quién es el sujeto del relato?, ¿quién es sujeto de la imputación moral?»... Ya aquí hay una

analogía o multivocidad del sujeto, del quién, que se da, por supuesto, en el ser, pero que Ricœur señala en el hablar, el hacer, la narración y la imputación moral, lo cual nos traza el paso de la metafísica a la ética... Narrar es el principio de la identidad en las vicisitudes, la permanencia en el tiempo, tanto del decir como del hacer del sujeto del relato. Y la imputación moral es el resultado de todo lo anterior, ya que al agente se le imputa el bien o el mal del resultado de su acción, conforme al fin que se proponía y los medios que usó”.

Aportamos otro largo texto que hermeneutizado recuperando su significado ético, da para mucho permitiendo avanzar en la formalización de una ética cada vez más precisa, que ahora, incluso, se plantea como “narrativa”. Efectivamente: hasta ahora la comunicación había aparecido como diálogo, sin embargo, también hay que llevarla a la narración, el contar los actos, las decisiones y la percepción de las consecuencias de nuestros actos, tanto de forma inmediata, como, de ser posible, sus efectos en el mediano y largo plazo, en tanto “la imputación moral” citada por Beuchot, desde un texto de Ricœur, es otra de las acciones éticas, en tanto en la vida juzgamos y somos juzgados. Ojalá por quien tenga la calidad moral para hacerlo.

En esta misma serie de textos largos e importantes, encontramos otro en el cruce de las páginas 163-165, ubicado en el mismo apartado 4: “En el caso del sí o del sujeto, de esa substancia primera que es el hombre, se plantea el problema de su identidad o mismidad, pero también el problema de su relación con la alteridad u otredad. —Me atrevería a decir que la relación del hombre consigo mismo, el problema de su identidad, es el de su referencia, pero la relación del hombre con el otro, el problema de su alteridad, es el de su sentido—. En cuanto a la identidad, Ricœur distingue dos modos: la identidad *idem* y la identidad *ipse*; la primera es la identidad esencial o formal, la segunda es la identidad existencial o propiamente humana. La primera tiene que ver con «la identidad numérica de la misma cosa a través de sus

múltiples apariciones, identidad establecida a base de pruebas de identificación y de reidentificación de lo mismo»... La segunda tiene que ver con la perseverancia no sólo del carácter, sino de la relación con los demás, por ejemplo, en las promesas, en la fidelidad, que es lo que conecta aquí con la imputación moral. Aquí Ricœur resalta la identidad puramente narrativa, pero sabemos que la narratología no puede prescindir de una ontología, antes bien, conduce inevitablemente a ella —recordemos el compromiso ontológico que señalaba Quine en el lenguaje y, por ende, en todo discurso, incluido el relato—. En *Sí mismo como otro*, Ricœur parte de la actividad y pasividad del hombre —es decir, el agente y el paciente, el hombre actuante y el hombre sufriente—, pero hace surgir la categoría de solicitud; ésta puede ser benéfica o maléfica, beneficencia o dominación. Pero aquí se aparta de Levinas, pues éste, con su noción de *desinterés*, hace demasiado distantes a los hombres, siendo que entre ellos se da más reciprocidad. Todo esto está ya preñado de eticidad.

“Así pues, una hermenéutica del sí conduce de la metafísica a la ética. Pero este paso de la metafísica a la moral, del ser al deber ser, fue cuestionado por Hume, con lo que Moore llamará falacia naturalista... Sin embargo, esta mediación de la hermenéutica del sí, que es una antropología filosófica, o filosofía del hombre previa a la ética, disuelve la tal falacia; más bien es necesario atender al ser humano para ver qué ética le resulta apropiada.

“La metafísica le presta a la ética la potencialidad y la actualidad, con la idea de hombre capaz de actuar. «[T]odos los análisis anteriores ubicados bajo la égida de la pregunta ¿quién? —¿quién habla?, ¿quién hace?, ¿quién narra?, ¿quién es responsable de sus actos?— pueden ser reformulados en el vocabulario de la capacidad: capacidad para designarse como locutor, capacidad de reconocerse como autor de sus acciones, capacidad de identificarse como personaje de un relato de vida, capacidad de imputarse la responsabilidad de sus propios actos»... Estas capacidades son el principio de lo que son las virtudes, que son hábitos o disposi-

ciones para la vida moral. Aquí es donde la metafísica entronca con la ética”.

“Hermenéutica del sí”, en mi propio lenguaje *psicoanálisis histórico*, como momento previo al escribirse, al narrarse, al dar una versión de la identidad —*idem e ipse*—, donde la más humana es la segunda, pues conlleva a lo dicho previamente: somos en las relaciones, y éstas conforman al mundo —lo que hacemos los seres humanos—, y debemos hacer un mundo donde llegemos a ser humanos por costumbre —como destacamos anteriormente, en contextos referidos al olvidado de la filosofía occidental: Karl Marx—, que nos permita una identidad *idem* adecuada. Estas condiciones onto-antropológicas y éticas, son especialmente relevantes en la época actual, de la incertidumbre.

Desde los contextos recuperados, en las páginas 165-6, Beuchot vuelve a perfilar la ontología que promueve, mediada por la hermenéutica del sí: “Y esto nos hace apreciar una ontología más significativa para el hombre, más humana, más conectada con sus intereses antropológicos y éticos, a través de una hermenéutica del sí. Eso nos ha hecho ver, ayudados por Ricœur, que la ontología no está desconectada de los asuntos humanos, no se esconde en el hiperurano, no está en las abstracciones, sino que es, al mismo tiempo, lo más abstracto y lo más concreto, o tal vez haya que decir que es lo más concreto y singular precisamente porque es lo más abstracto y universal. Pues lo universal y lo abstracto tienen la capacidad de manifestarse en lo particular y lo concreto”.

En esta tesis se encierra otra recurrente de Mauricio Beuchot, el vínculo irrecusable entre lo micro y lo macro, entre el todo y la parte, entre lo medible y lo inconmensurable, que como hemos apreciado en este libro sobre la ontología, es además dinámico, interactivo y polivalente, en gran parte por el ser el ser humano uno de los agentes centrales del hacer.

Las recuperaciones alcanzadas hacen progresivamente más holística o ecológica la ética analógica de Beuchot, y este recorrido debe avanzar al libro siguiente:

La hermenéutica analógica en la historia

Este volumen publicado en la Argentina¹⁵, regresa a temas encontrados en otros diversos, que nos ayudan a recordar y a darle *una vuelta a la tuerca* mayor que hasta las ahora producidas.

De esta forma en la página 8 recuperamos: “Llega después [de Nietzsche, en el recuento de analógicos que hace en la “Introducción”] Kierkegaard, como pensador analógico-icónico. Lo es en el sentido de que, para él, cada hombre es un ícono de toda la humanidad, un análogo de todo hombre. La posibilidad, por la elección, se hace actualidad; y, por la libertad con la que se elige, el instante se hace eternidad, y de ahí surge la repetición, por la que cada instante en que elegimos nuestro destino rompe la dialéctica, generando paradoja. Mas, para él, es la angustia la que nos educa, la que nos hace trascender, y es la ironía la que la mitiga, permitiéndole orientarnos, hacernos pasar del estadio estético al ético, y de éste al religioso”.

Esto es: aparece el padre del existencialismo histórico —S. Kierkegaard—, y con él Beuchot recupera una de las formas de la dinámica humana (para el caso la angustia), y esto se asociará a la tragedia, próxima a aparecer de manera más nítida en esta ética, cuando resurja Nietzsche, en el recuento histórico realizado en el actual libro.

Así, en la página 12, encontramos un texto importante, también útil para pensar en el método de la ética y ubicado en el apartado 2 del capítulo 1: “Retórica, hermenéutica y analogía en Aristóteles”:

“La pragmática y la hermenéutica coinciden en estudiar el significado no en abstracto, sino como significado del hablante, o intencionalidad del emisor, y esto es precisamente lo que enseña la

¹⁵ Editorial UNSTA [Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino], San Miguel Tucumán, Argentina, 2010, 166 ps. (ISBN 978-987-1642-02-09).

retórica, pues toma muy en cuenta a quién va dirigido el mensaje —i. e. los oyentes o receptores— y, del mismo modo, de quién nos viene el mensaje, esto es, las características peculiares del hablante o del autor de un texto. A diferencia de la sintaxis y la semántica, la pragmática toma muy en cuenta a los usuarios y lo mismo hace la hermenéutica: atiende al autor y al lector, o emisor y receptor, hablante y oyente. Si es para dirigir el mensaje, hay que atender a las características del auditorio, de los oyentes, del público, o simplemente el que me escucha; y, si es para descifrar un mensaje, hay que atender a las características peculiares del que lo emite: su lenguaje, su cultura, su historia, etc. Por eso la retórica tenía que ver tan directamente con la praxis —la ética, la política, la vida cotidiana—. Era sobre todo para llevar a la acción”.

Beuchot claro está, refiere a la retórica clásica, formal o culta, y no a su distorsión contemporánea, donde se ha trastocado en el arte de engañar, de manipular las mentes para obtener ganancias particulares; si tenemos en cuenta este matiz, evidentemente el texto aporta para ahondar en el vínculo entre ética-comunicación y retórica, línea pragmática e investigativa relevante para la luchar contra esta época de la incertidumbre.

De igual manera es útil destacar la vuelta al término de praxis contenido en el texto anterior, en cuanto hay otro matiz a subrayar, pues afirma que tiene que ver con “la ética, la política, la vida cotidiana”, aseveración completamente en línea con la tesis central que propondremos al final de este libro, que avanzará en una ética analógica de la vida cotidiana.

Al continuar con su recuperación de la retórica, Beuchot escribe en las páginas 12-13: “Era lógico, pues, que la retórica estuviera asociada a la ética y la política, con el fin de buscar lo que es bueno para el hombre y la sociedad, lo que les es útil o deleitable u honesto. Sobre todo, tiene que dirigir hacia el bien común. Según la teoría aristotélica de la acción, en la que el hombre busca el bien, la retórica sirve para convencer a los otros de que se tiene que buscar lo que resulta benéfico para la polis: pro-

curar un pacto, iniciar una guerra, castigar a algunos, perdonar a otros, o premiarlos o alabarlos, etc. Sobre todo, ayudaba a hacer justicia... Pero esto requiere que se dirija el discurso no sólo a la razón, sino también a la emoción: va al entendimiento y a la voluntad, al hombre íntegro. Es lo que logrará la persuasión o convencimiento”.

En la página 13 escribe: “Sócrates y Platón habían reaccionado contra ese empleo de la retórica, viendo a los sofistas como una amenaza para la polis, pues el arte de la persuasión estaba al servicio de su relativismo moral. Por eso Platón supeditaba la retórica a la ética, como obligando a buscar el bien, concretamente el bien común, y no cualquier interés. Había que conocer el ser, para llegar al deber ser, y eso lo hacía el filósofo o dialéctico. Y tenía que conocer la verdad para reconocer lo verosímil, que significa lo semejante a la verdad, propio de la retórica, como se dice en el diálogo platónico *Fedro* (273d). Y el filósofo puede hacerlo porque conoce el alma y sus afecciones”.

Y en la 21 concluyendo el primer capítulo, y resumiendo la correlación en Aristóteles, escribe: “La analogía, pues, tiene en Aristóteles el sentido de polisemia o multivocidad. En el libro V de la *Metafísica*, de la mayoría de los conceptos filosóficos —el ser, el uno, el bien, la causa, etc. — asegura que cada uno se dice de muchas maneras —“*pollajós légetai*”— y, sobre todo, lo dice del ser. Pero también dice que esa polisemia no es mera homonimia o equivocidad, sino una predicación o significación ordenada, tomando algún término como principal, y los demás se dicen por relación con él —*pros hen*—. Asimismo, retiene la noción de analogía pitagórica como proporción, según se ve en la ética y en la política, al hablar de la justicia, la cual, en su carácter de conmutativa, observa una proporción aritmética y, en su carácter de distributiva, una proporción geométrica”.

Más adelante, en las 40-41, en el capítulo “IV. Hugo de San Víctor...”, damos con un texto, *indirecto* pero hermeneutizable éticamente: “Hay una enseñanza fundamental en los victori-

nos, sobre todo en Hugo, y se centra en la alegoricidad original del lenguaje —redescubierta por Nietzsche—. La alegoría se halla en todos los lenguajes, es su origen. Mas, a pesar de esa alegoricidad constitutiva, existe un sentido literal, un sentido histórico que debe respetarse. No se alcanza el sentido alegórico —ni el moral o tropológico, ni el místico o anagógico— si no se alcanza primero el literal, al menos tendencialmente. Ciertamente hay textos que no poseen dicho sentido literal, incluso algunos pasajes de la Escritura; pero, en una situación normal, sí se da, y se le debe privilegiar sobre el alegórico. Corresponde a la intención del autor (*intentio auctoris*), que tiene precedencia sobre la intención del lector (*intentio lectoris*), la cual sigue siendo de inmensa importancia, porque de nada vale la palabra, incluso la de Dios, si no se la sabe aplicar a la propia vida, para darle vida a la palabra, que es palabra de vida. Con todo, el sentido alegórico se hace arbitrario si no se sustenta en el literal. Por eso los victorinos, y entre ellos principalmente Hugo, despreciaban a los que a toda costa querían encontrar un sentido alegórico en pasajes que no podían tenerlo, o sentido literal en pasajes que deliberadamente no lo tenían, como en los símbolos y visiones de los profetas o del Apocalipsis”.

Damos con otro significado hermenéutico que es importante recuperar —alegoría—, que debemos colocar vinculado a metonimia (referencia) y metáfora, significados que acercan a la intelección y comprensión proporcional y contextual de lo importante a interpretar, que según el texto *indirecto* acabado de transcribir es “darle vida a la palabra, que es palabra de vida”. Es decir: el género más importante en la ética beuchotiana, o al menos en este contexto, es la vida, claramente presentada como vida buena, digna y humana.

En la página 81 inicia el apartado “Las etapas de la vida: estética, ética y religiosa”, del capítulo VIII dedicado a Kierkegaard, donde inmediatamente aparece la ética: “El romántico parece coincidir con lo que Kierkegaard llama estadio estético, centrado en el interés, en el placer y en la seducción. Es la construcción de

la personalidad, de una personalidad bella, casi suplantando la ética con la estética. (Esto tiene mucho del “cuidado de sí”, que después propondrá Foucault.) Pero Kierkegaard critica al romántico su relajamiento, su fragmentariedad y su infelicidad. Tanto el romanticismo como el estadio estético ocultan la angustia. La angustia puede llevar a la desesperación o a la esperanza, en fases nuevas.

“La fase ética supera esa finitud de la estética y opta por el infinito, por el absoluto. Esto se da en la libre elección. En la fase ética, Kierkegaard habla del «héroe trágico», pero de manera no tan semejante a la que después usará Nietzsche. La idea de la angustia constructiva y de la crítica al mundo convencional, propias de la ética kierkegaardiana, influirán mucho en Heidegger”.

La frase transcrita también es rica en matices, no obstante, ahora recupero solo la afirmación que es central en la dinámica constructiva en marcha: “crítica al mundo convencional”, que nos recuerda que antes Beuchot había afirmado el necesario carácter crítico de la ética, para que sea una buena filosofía moral. Esto da para mucho, pues si evidentemente el concepto de *crítica* ahora convocado está lejos de la crítica formal kantiana, y se asocia a la crítica propia de la Ilustración, también nos permite preguntar: ¿a cuál Ilustración se refiere? ¿a la oficial o a la que desemboca en el materialismo ético de Marx, con grandes dosis de anarquismo, que lo llevan a superar el Estado, re-encontrado su libertad frente a él?¹⁶

Avanzando a la página 82 damos con que Beuchot continúa presentando referencias éticas vinculadas a Kierkegaard, y leemos: “La fase religiosa supera a la ética por el arrepentimiento. «La conciencia de nuestro pecado nos lleva al humor que, según

¹⁶ Esta tesis puede examinarse en mi libro *Contribución a la crítica de la razón ética I – El pensamiento ético en el joven Marx*, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2002, (ISBN 970-92466-9-6), p. 140 y ss., § 79.

Kierkegaard, es lugar de paso entre lo ético y lo religioso, como la ironía lo era entre lo estético y lo ético»... Al igual que el estadio estético, el ético termina en una desesperación. Se supera en el vínculo personal con Dios, con la responsabilidad ante Él. Dado que es vivir la paradoja, supone renunciar a la razón y dar un salto al vacío, a la sola fe”.

En frases como esta, es donde se hecha de menos que Marx —y los hegelianos de izquierda— hayan sido excluidos de la historia de la filosofía alemana, pues su superación de la divinidad oficial del cristianismo, de haber influido en Kierkegaard, le hubiese evitado los desarrollos vacíos que realizó al seguir atado a tal interpretación. Sin embargo, así fue la historia, y sólo nos queda avanzar en corregirla de ser posible.

En la página 85, Beuchot sigue refiriendo a filósofo danés y escribe: “Es decir, un primer momento de la individuación [en la filosofía de Kierkegaard] es distinguirse de la masa, huir de la masificación; pero eso no basta, hay un segundo momento, más decisivo, en el que el ser humano tiene que optar éticamente, ejercer su libertad a cada instante. Y allí es donde Kierkegaard aplica la iconicidad y la analogicidad al ser humano, pues cada individuo representa a toda la especie, y cada momento a la eternidad”.

El actual libro —*La hermenéutica analógica en la historia*— avanza y en la página 94, en el apartado 2 del capítulo IX, dedicado a T. de Chardin, hay una recuperación de una de sus tesis éticas: “Pero también el hombre, en su antroposfera, va evolucionando. Ya no tanto biológicamente cuanto psíquica o espiritualmente. Va avanzando en sus conocimientos, en su manejo de la voluntad y las emociones. Crece en sus virtudes morales, sobre todo sociales. Avanza en cuanto a la solidaridad social y la construcción de la política, y, por ende, en su manejo de la economía y en la estructuración del derecho. Es decir, avanza a estructuras sociales y políticas más justas, más libres, más democráticas. Por eso, más que la reconstrucción que hace Teilhard del pasado, ve-

remos más bien aquí lo que prevé para el futuro, que es otro tipo de evolución, principalmente psicológica y social”.

En la 97, en el índice “4.1. Nuevo Humanismo”, letra “b”, aparece otra tesis de Chardin: “Se precisa, por lo mismo [la presencia del “Mal”], el sentido de nuestra libertad frente al cosmos. Algo muy importante para la ética. La moral laica está ahora desorientada y confusa. Fuera de algunas reglas individuales, nada sabemos acerca de lo «buen» y lo «malo». Pueden sostenerse las doctrinas más diversas por faltar un patrón o arquetipo que defina la línea a seguir. Pero una vez descubierta la verdadera realidad espiritual del hombre, de la Humanidad, encontraremos y nos veremos impulsados a obrar el bien moral auténtico, social, universal... El universo se valora de nuevo, cesa el aburrimiento y nacen nuevas ansias de trabajar por el logro del ideal cósmico. Todo acontecimiento tendrá sumo interés y significado, en orden a esta construcción que avanza. Surge un gran impulso de la ética, como construcción social”.

En el índice “4. 2. Nuevo cristianismo”, hace otra referencia sobre Chardin: “Para la fe y la mística cristianas la aportación de esta construcción espiritual de que antes se habló significa —según Teilhard— el primado físico de Cristo y la primacía moral de la Caridad... El desprendimiento cristiano, por último, no consiste en dejar atrás las cosas, sino en dedicarse, entregarse a la tarea de llevarlas adelante. Y esto en todas las formas de la actividad humana. Teilhard ve, pues, en el futuro un nuevo asumir el compromiso ético frente a las cosas en función de las personas. Eso llevará a una conciencia y a una responsabilidad morales más auténticas y profundas”.

En la 99, en el apartado 5, “Las direcciones y las condiciones del porvenir”, aporta otra tesis de la ética de Chardin: “Según Teilhard, no hay nada, absolutamente nada, que detenga al hombre en su carrera de unificación racial, masiva y universal. Marcha hacia una ordenación política, económica y moral unitaria, para lograr la mayor cohesión de la masa humana. Esto lo conse-

guirá organizándose y, sin sentirlo, se dispone a ello como a una cosa natural. La humanidad se totaliza”.

Recobramos las referencias a este autor cristiano y católico por aparecer en la obra de Beuchot, y en tanto podemos recordar su libro *Filosofía mexicana del siglo XX*, donde construye un apartado recuperador de la filosofía de los cristianos, y eventualmente, desde la ética analógica ahora examinada, quizá pueda examinarse a los cristianos creativos como Th. de Chardin, quienes igualmente permiten una crítica fuerte contra lo que podemos llamar “mundo convencional”, ahora tan falto de “caridad”, como dice el autor recién citado por Beuchot. Dicho de otra manera: *hay mucha tela de dónde cortar*.

Casi al final del capítulo, y en la página 102, en el último apartado, “Recolección”, afirma el Dr. Sutil: “Puede decirse que ya el hombre es capaz de autodirigir su evolución. Muchos se muestran pesimistas y abandonan esta actividad encauzadora que va estrechando el cono del tiempo, de la evolución-historia y lo obliga a cerrarse en un vértice bien centrado. Teilhard los llama a la acción. Existen guías y direcciones que la misma naturaleza presenta y nos impulsa a través de ellas. Pero nos pone muchas condiciones y requisitos que debemos reunir. Aquí es donde se insinúa la intervención más obligada y comprometida del cristiano. En primer lugar, porque sus valores morales y sociales —sobre todo el de la caridad— son los más indicados para programar e impulsar la socialización ultra-humana”.

El libro avanza llegando a los aportes latinoamericanos a la analogía, y en la página 125, en el apartado 3 del capítulo XI, dedicado a J. C. Scannone, encontramos: “Hay algo muy interesante en esto [la tesis citada del autor referido, vinculada al “discurso analógico”, entendido como “teología”]. Scannone dice que, para evitar esa ideologización, la analogía no sólo construye una metafísica analógica y una pragmática analógica, sino que tiene también una dimensión ética, práctica. Ésta mueve a la misericordia y a la responsabilidad por los otros, a la alteridad levinasiana:

nos da solidaridad con la víctima y el pobre. Son sus tópicos, sus lugares hermenéuticos, así como sus lugares dialécticos. Es el desinterés, la gratuidad, la caridad, en definitiva”.

En la 134, en el último capítulo, dedicado a “Mardones y Marion”, encuentro una referencia marginal, que no obstante recupero: “Este trabajo [sobre la segunda escuela de Frankfurt] lo ha continuado [Mardones] hasta fechas recientes, pues se pueden señalar otros artículos y libros en los que Habermas es muy tomado en cuenta, por ejemplo frente a la legitimación del poder y frente al discurso religioso; su teoría del discurso y su ética discursiva son muy conocidas para Mardones y competentemente empleadas por él”, y lo recupero, toda vez que la referencia a la ética discursiva, servirá para profundizar en una comunicativa, más completa que la concebida por Apel y Habermas.

Concluida la antologización del libro *La hermenéutica analógica en la historia*, debemos continuar al siguiente:

Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión

Esta producción es publicada en México¹⁷, y nos aporta otra serie de referencias a la ética. En la página 13 aparece la primera aparición del término “ética”, y se da en el apartado inicial “Planteamiento”, del capítulo sobre Nietzsche, y dice en una repetición necesaria, al haber revisado muchos de sus libros: “La idea de analogía es la idea de proporción, en forma de armonía, y es lo que a Nietzsche le parece más valioso de los pitagóricos. Sobre todo porque, aplicada al ámbito de la medicina y de la ética, produce la noción de temperamento y de equilibrio, esto es, de templanza y de proporción, en el sentido positivo que daba Nietzsche a la ascética, de excelencia que exige disciplina, esto es, de la *areté*. Excelencia esforzada que fue la que él quiso para el superhombre. Es el

¹⁷ Universidad Autónoma de Chihuahua – Col. Textos Universitarios 95), Chi., 2010, 137 ps. (ISBN 978-607-7691-59-4).

legado griego al que Nietzsche fue tan atento, uno de cuyos elementos principales fue el de la moderación, el de la disciplina, el equilibrio, la proporción, la armonía, que se reúnen en la palabra *analogía*".

En la 14 surge la segunda mención al término "moral" y aparece en el apartado 2 de este mismo capítulo 1, "Nietzsche y la analogía", y es marginal, pues afirma: "Hay que superar ambos polos, se tiene que ir, parodiando al propio Nietzsche, más allá de la metáfora y la metonimia, más allá de la verdad y la mentira en sentido extramoral. Lo que nos coloca más allá de la metáfora y la metonimia —nos lo dice el propio Nietzsche—, es la analogía". En la 18, en el apartado que presenta la analogía en los pitagóricos, que resalta lo que Nietzsche toma de ellos, escribe: "Con todo, lo más propio que tenía Pitágoras era la idea de proporción, de armonía, es decir, la de analogía. La analogía o proporcionalidad es la unificación de lo múltiple y la cohesión del devenir, a saber, es la concordia de lo discordante, consiste en lograr la armonía de los contrarios, que es lo que después se llamó *coincidentia oppositorum*. Pues bien, para los pitagóricos la primera oposición, y, por lo tanto, la primera analogía que señalaban, era entre lo ilimitado y el límite... Lo ilimitado es el devenir, pero el límite es lo que lo acota, lo circunscribe, y, para que no mate al devenir ni endurezca la circunscripción, tiene que ser un límite analógico. La proporción era aritmética, geométrica y armónica, y los pitagóricos la aplicaban a la estética, a la ética y aun a la ontología. En la estética, la proporción era medida, equilibrio y orden; en la ética, era moderación y parsimonia; en la ontología, era un orden analógico entre las esferas del ser... Para los pitagóricos, la analogía es límite, modo o moderación... Esta idea de límite, en la estética, era cierto orden; en la ética, era la noción de virtud, término medio de las acciones y en el uso de las cosas; y en la ontología era la forma, lo que daba modo o figura a la materia, y, asimismo, lo que regía el devenir o movimiento, para que no se disolvieran los entes en un continuo proceso sin márgenes ni contornos. La analogía hace

concordar el ser y el no ser en el devenir, en el ser que deviene, o que se da deviniendo. Igualmente, resalta las relaciones, pero sin olvidar los contenidos”.

Luego, en la página 57, en el capítulo sobre Gadamer, apartado “5. Humanismo y política en Gadamer”, damos con un texto especialmente importante:

“En el caso de la aplicación a la política, tiene que ser también un estudio hermenéutico de lo político y un estudio político de la hermenéutica... Si hacemos sólo eso último, volvemos a la crítica de las ideologías del neomarxismo francfortiano, que ya mostró sus limitaciones. Si hacemos sólo lo primero, quedaríamos en la ingenua neutralidad ético-social de la hermenéutica. Tenemos que hacer simultáneamente ambas cosas. Analizar hermenéuticamente la política, pues ésta no es la filosofía primera. Pero también analizar políticamente la hermenéutica, pues contiene supuestos en esta línea, no está exenta de esos presupuestos, y hay que explicitarlos. No porque alguna sea la filosofía primera, sino que son filosofía *a simultaneo*”.

Es una tesis importante, dada la *simultaneidad* atribuida a la ética y la política, además en el contexto signado por la afirmación de la “ingenua neutralidad ético-social de la hermenéutica que reivindica el compromiso moral de la hermenéutica.

Más adelante, en la 61, en la conclusión del capítulo sobre el filósofo alemán, escribe: “Gadamer abre el camino para llegar a la captación del relieve que cabe a la analogía en la interpretación, en la hermenéutica. Por ello, una hermenéutica analógica está en la línea de Gadamer, no se aparta de su camino, transita por su vereda. La *phrónesis* no es más que proporción hecha vida, analogía hecha carne, como lo hace entender Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. La prudencia es analogía, y, por lo tanto, la interpretación, que la toma como modelo —según Gadamer—, tiene mucho de ella, da cabida a una hermenéutica analógica”.

Nuevamente encontramos aseveraciones ricas en interpretaciones, mas en esta parte solo deseo destacar una: de nuevo “la

vida” aparece como el género más extenso, de mayor predicación, el analogado principal desde donde argumenta la ética beuchotiana.

En la 68, apartado “5.5” del capítulo sobre Ch. Taylor, encuentro un texto a recuperar: “Ello implica [el paso del “*para nosotros* al *con nosotros*”, del diálogo intercultural] reconocer sus fuentes morales, sus valores y sus bienes. Lo cual no implica compartirlos, pero sí respetarlos y valorarlos. La dificultad del diálogo intercultural radica en que ponemos prejuicios de los que tenemos que salir, para que nos mueva a una autocritica de nuestras ideas y valores. Sólo así identificaremos nuestros presupuestos y podremos liberarnos de ellos. Nos hace perder certezas, pero nos hace ganar aprendizajes, experiencias. Gadamer dice que reconocemos una verdad como no-verdad, corregimos y cambiamos. Tal es la experiencia intercultural, ya no encasillamos a los otros en nuestras categorías, y además aprendemos a reconocernos como otra cultura más entre las posibles (no como la única cultura posible [o válida]). Comprender al otro nos cambia. Gadamer hablaba de que toda interpretación es auto-interpretación. Taylor añade que toda interpretación nos modifica, nos transforma, es transformadora de la realidad”.

Cuando leí esta tesis beuchotiana, vinculada a Ch. Taylor, recordé la clásica aseveración asociada a la parte buena de la ética hegeliana (“Del yo al nosotros”), pues ahora es evidente el matiz, para formular la tesis del *nosotros al nosotros*, entendiendo los contextos interculturales y éticos ahora recuperados.

Al continuar el libro *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión* —que al menos en este contexto convoca temas futuros, asociados a la ética de los derechos humanos— damos en la página 73, último apartado del capítulo sobre Taylor, con un resumen donde indica: “Hemos visto los contrastes que se dan entre la hermenéutica tayloriana y la hermenéutica analógica, los cuales, como son predominio de la diferencia, han ayudado a detectar, a pesar de todo, sus semejanzas. Podemos ver una gran

medida de pensamiento analógico en Taylor. Tales contrastes, que son diferencias que ayudan a destacar semejanzas, se dan en cuanto a la hermenéutica multicultural... Taylor ha pensado más en el ámbito moral y político, y eso se ha resaltado poco en la hermenéutica analógica, y debería destacarse más. Asimismo, la hermenéutica tayloriana resalta la idea de reconocimiento, que la hermenéutica analógica no ha tomado en cuenta, pero que se puede incorporar en su estructura”.

El “reconocimiento” tanto del otro como persona, como el otro como grupo, como colectivo que puede ser intercultural.

En las 78-79, capítulo titulado “Características de una hermenéutica analógica”, ya de corte analítico, encuentro un texto reiterativo sobre Aristóteles: “Aristóteles toma de los pitagóricos la idea de virtud como proporción. La virtud intelectual de la *phrónesis* o prudencia y las virtudes morales son el término medio proporcional: templanza, fortaleza y justicia. La prudencia es la más analógica, porque es la que tiene como propio buscar el término medio; por eso sin ella no se adquieren las otras. Busca los medios en relación con los fines y en relación con la acción, es decir, busca el término medio prudencial o proporcional, analógico. También la explicación aristotélica de la metáfora es muy analógica”.

En la 85, resumen del capítulo dice: “La hermenéutica analógica ha sido aplicada en varios campos... Solamente daré algunos ejemplos. Se ha aplicado a la ética, para superar la polaridad entre la ética de leyes, como fue la de la modernidad, y la ética de situación, como está siendo la de la posmodernidad. Se llega a una ética de virtudes, como la de Philippa Foot, E. Anscombe, MacIntyre y otros”.

En la 117 y en el capítulo “El estatuto de la metáfora en la hermenéutica analógica”, encuentro una mención a la ética marginal, recuperada para ser precisos y eventualmente hermeneutizable: “Tal se ve en el símbolo [refiere a la “iconicidad del lenguaje”], por ejemplo el emblema, la empresa, el mito y el poema. El

poema juntaba metonimia y metáfora, razón y emoción, conocimiento y deseo, estética y ética, estética y ontología, literatura y filosofía. Es un relativismo analógico”.

En la 130 damos con un texto que también puede servir para la reflexión sobre “el método de la ética”: “De hecho, allí vemos [en la importancia de la formación de la experiencia] que la formación de la inducción, para Aristóteles, tiene el mismo esquema de la formación de las virtudes en su ética. Traducir bien es como formar un hábito; no depende de la sola repetición cuantitativa de actos, sino de la captación cualitativa de formas y estructuras; con ello el traductor llega a cualificarse como tal. Es, también, como el hábito hermenéutico o la *virtus interpretativa*, que es la que nos hace ser buenos intérpretes o hermeneutas”.

Es decir, y usando la misma técnica expositiva —subrayar de inicio lo más significativo en la línea de fondo del argumento en construcción—, que debemos atender a la formación de la experiencia, tanto para actuar en hermenéutica como para tener un buen comportamiento moral.

Avancemos al penúltimo libro a tratar:

Hermenéutica, analogía y derechos humanos

Este libro publicado igualmente en el año 2010¹⁸, nos aporta gran cantidad de textos éticos, iniciando en las páginas 19-20, en el capítulo inicial, “Teoría de la hermenéutica analógica y su aplicación al derecho”, y en el apartado “Hermenéutica analógica y derechos humanos”, damos con esta aseveración: “En primer lugar, por evitar la ya mencionada falacia naturalista, pretendida falacia, y la desenmascara como tal, como falsa falacia, falacia falaz, artificio del iuspositivismo para sacar la consideración del hombre y

¹⁸ Co-edición Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A. C, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Educación para las Ciencias en Chiapas, 2010, 137 ps. (ISBN 978-607-8062-05-8).

de la ética del derecho, pugnando por una ciencia del derecho, esto es, una consideración del derecho totalmente científica, pero deshumanizada. La ciencia tiene que estar a favor del hombre; si no, es una ciencia muy vacía... Recientemente se ha insistido en que la ciencia no es neutral frente a la ética, está impregnada de presupuestos morales, y, por lo mismo, de obligatoriedad moral; hay que reconectarla con la ética, so pena de que pueda ser usada incluso para ir en contra del hombre. Los mismos derechos humanos tienen este espíritu de procurar el bien del ser humano, lo cual era la actitud de fondo en los que pedían que el derecho fuera justo, que el derecho y la ética no fueran separados. Antes bien, la ética hace que sólo pueda ser derecho el que sea justo, el que vaya a favor del hombre. Si la modernidad desconectó la ética del derecho, ahora hay una fuerte lucha para volver a conectarlos, para que el derecho sea coherente con la ética”.

Es decir: en el contexto de los derechos humanos, propio del libro que iniciamos a antologar, surge otro tema relevante: el vínculo ciencia-ética, y por tanto ética y epistemología, que en su oportunidad dará para mucho.

En la página 26, en el capítulo 2, “La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos”, encontramos esta referencia histórica, que nos recuerda textos ya examinados: “En el [siglo] XVII se da una escuela iusnaturalista moderna, con Hugo Grocio —1583-1645—, Samuel Pufendorf —1632-1694— y Christian Thomasius —1655-1728—, maestro de Leibniz y antecesor de Kant en la distinción de moral y derecho”, que puede servirnos en una futura profundización para una historia de la ética occidental, que facilite una re-interpretación de ella, inspirada en el postcolonialismo.

En las 29-31 leemos: “Esto [la sutileza, la “virtud hermenéutica más propia del hermeneuta o intérprete”] se ve, sobre todo, en algunas aplicaciones de la hermenéutica analógica a algunos puntos de la filosofía del derecho, sobre todo al de la conexión entre derecho y ética, que ahora está siendo muy estudiada. Si el

derecho se desconecta de la ética, no buscará la justicia, y esto es algo en lo que insisten mucho los iusfilósofos actuales, como Dworkin. Más aún, se requiere la ética para que la ley nos lleve a la justicia, para que se realice en efecto el bien común de la sociedad que es la finalidad del derecho mismo y de las leyes que contiene” (...) “Se ha dicho que esto [que “se requiere de la ética para que la ley nos lleve a la justicia”] es incurrir en la falacia naturalista, la cual consiste en pasar del ser al deber ser, de la descripción a la prescripción. Pero la misma hermenéutica, al igual que la pragmática, se han encargado de hacernos ver que no hay tal falacia, que no es un paso en falso, sino, antes bien, uno que damos continuamente, y que necesitamos dar, para poder desarrollar una ética o un derecho... En efecto, Hilary Putnam se ha encargado de mostrar que no hay tanta separación entre la descripción y la valoración, y que casi en todo lo que describimos ponemos una marca valorativa. No estamos, como seres humanos, tan escindidos; como si se tratara de dos sectores que son incompatibles e incommunicables. Más bien necesitamos dar ese paso, practicar esa abertura en lo que los positivistas han querido poner como muro infranqueable, para pasar a la valoración y la prescripción, que son aspectos de nuestro humano existir y que, además, tienen que basarse en la descripción del ser humano, para poder darle una ética o un derecho que en verdad le convengan. Se construye el derecho partiendo de una concepción del hombre, de nuestro estudio del ser humano. De otra manera corremos el peligro de construir un derecho que le resulte extraño, ajeno o contrario, es decir, inhumano. Ya sea por falta de rigor, o por exceso de éste. Es decir, un rigor excesivo, como el que se da en algunos racionalismos y positivismos; como el racionalismo de Spinoza, que construyó una ética sin libertad, para robots, inhumana; o como el positivismo jurídico de Kelsen, muy científico pero deshumanizado; pero sin caer en el extremo de algunos posmodernos que hablan de la ley como mera narración, como mera textualidad, sin realidad ontológica. Hay que llegar a una postura intermedia, en la que se tenga

una ley firme, pero abierta, esto es, que supere lo obtuso de la concepción positivista de la ley, puramente normativista; es decir, que permita discernir cuándo hay leyes injustas, deplorables, o que dañan al hombre; pero sin caer en el extremo equivocista de dejar la ley en el relativismo, en el escepticismo o en el nihilismo... Hay que rescatar la idea antigua y clásica de que el derecho tiene como objeto la justicia, de que el *ius* tiene como meta la *iustitia*; por eso había tratados *De iustitia et iure*, como dos cosas que no se pueden separar. Son dos aspectos que han de acompañarse siempre, que están el uno en función del otro. Y con ello se recupera esa dimensión ética del derecho con la que se la quiere volver a conectar. Es el aspecto humano del derecho, con el que se recuerda que el derecho está para servir al hombre, para buscar el bien común, para el bienestar de la sociedad. Con ello no solamente se recupera el lado de la justicia que va con el derecho, sino el lado del bien, de la buena vida o vida buena —calidad de vida o realización, etc.—, que va más allá de la justicia, al bien. Y con ello humanizamos el derecho, lo ponemos al servicio del hombre, para que no esté al revés, como a veces ha estado, el hombre al servicio del derecho, de la ley. Para eso se necesita la intervención de la hermenéutica, y de una hermenéutica analógica; de la hermenéutica, para que se interprete la intencionalidad del derecho, y de la analogía, para que se interprete su intencionalidad humana, justa y benéfica”.

Si bien, en principio las referencias tienden más hacia el derecho, hemos transcrito este largo texto, pues es una nueva promoción de la hermenéutica analógica, en cuanto ética que puede fundar adecuadamente un derecho al “servicio del hombre”, esto es del ser humano. El texto señala otra de las tantas luchas por continuar dando.

En el importante apartado “Los derechos humanos desde la hermenéutica analógica”, página 31, insiste en criticar a la falacia naturalista, y escribe: “De manera especial se muestra fructífera la hermenéutica analógica al ser aplicada a los derechos humanos. En primer lugar, por evitar la famosa falacia naturalista, pre-

tendida falacia, y la desenmascara como tal, como falsa falacia, artificio de los iuspositivistas para sacar la consideración del hombre y de la ética del derecho, pugnando por una ciencia del derecho, esto es, una consideración del derecho dizque científica, pero deshumanizada. La ciencia tiene que estar a favor del hombre; si no, es una ciencia muy raquítica”, con lo cual ratifica la lucha mencionada, fortalecida con la ética analógica.

En la 35, capítulo tercero, “Hermenéutica analógica y fundamentación de los derechos humanos”, encontramos una nueva crítica a la falacia naturalista: “En estas páginas deseo relacionar los derechos humanos con su base en la antropología filosófica o filosofía del hombre. Ya ha pasado el tiempo en que eso era visto como falacia naturalista, y ahora se pide, más bien, con insistencia conectar con ese fundamento tales derechos. Es tan necesaria que de nuestro conocimiento del hombre dependerá la ética, la política y los derechos que estructuraremos para él; y, si no tenemos un adecuado conocimiento del ser humano, la ética, la política y los derechos que le concedamos no le serán adecuados. De ahí la importancia de conectar nuestro conocimiento del hombre con los derechos humanos.

“Esa conexión nos será dada por la hermenéutica, la cual es una buena mediadora. En concreto, una hermenéutica analógica, ya que la analogía es lo que mejor nos vincula con los demás seres humanos, e incluso con toda la realidad cósmica, para hacernos ver la doble hermandad que tenemos con los demás hombres en la sociedad y con la naturaleza. Esa hermandad natural es la que inspira a los derechos humanos. Por eso será una hermenéutica adecuada para lograr esa relación entre antropología filosófica y derechos humanos. Una hermenéutica analógica que nos lleve a hermanar a los seres humanos en el ámbito social y político y, desde allí, a ver el vínculo universal como algo natural, debido naturalmente al hombre por su alta dignidad”.

La doble promoción, el muy merecido fomento a la hermenéutica analógica y a los derechos humanos, está nítido y per-

mite recuperar parte de lo dicho, pasando a la página 38, con el apartado “La base antropológico-filosófica”, iniciado con el tema recurrente de la base de su argumento en la antropología filosófica: “Tanto la ética como el derecho tienen como base una filosofía del hombre o antropología filosófica. Ya se ha desvanecido el fantasma de la acusación de falacia naturalista a esa fundamentación. Tanto en la filosofía analítica, con pensadores como Hilary Putnam, como en la hermenéutica, con pensadores como Paul Ricœur, se ha negado que el paso del ser al deber ser, de la descripción a la prescripción, o del estudio del hombre a la prescripción moral o jurídica, sea falaz. Más bien es lo que se debe de hacer, y esto es particularmente importante en el caso de los derechos humanos, pues se tiene que saber mínimamente lo que es el ser humano, el hombre, para saber cuáles son esos derechos que se le deben por el mero hecho de ser hombre.

“Una idea o imagen, una metonimia-metáfora que me parece muy reveladora de la naturaleza humana es la del hombre como microcosmos, como compendio del mundo, síntesis del universo, que contiene en sí mismo y en él convergen y se reúnen todos los reinos del ser, por lo que puede comprender y amar todas las cosas y, así, ocuparse de ellas y cuidarlas...”

Esta tesis antropo-filosófica de Mauricio Beuchot es valiosa, ya la hemos mencionado, y nos servirá para en la parte analítica profundizar en la antropología filosófica, con desarrollos que quizá le lleguen a interesar, especialmente para avanzar en la construcción de la ética analógica de lo cotidiano.

En las páginas 44-45, “Conclusión” del capítulo, escribe: “Por todo lo anterior, apreciamos que la reflexión filosófica sobre los derechos humanos necesita una base en la filosofía del hombre o antropología filosófica. Así sucede con la ética o filosofía moral, que tiene que partir de un acendrado estudio del hombre para saber qué ética le conviene, y no imponerle éticas que son para robots. Muchas éticas unívocas parecía que estaban hechas para ángeles, y otras éticas equívocas parecían destinadas a animales; el hombre

se coloca en la mediación. Es un límite, un ícono, un análogo: el análogo del universo. Se tiene que buscar el fundamento de la ética en la naturaleza humana. Sólo mediante el conocimiento de ésta podemos saber qué tipo de ética es conveniente para el hombre. De otra manera le estaremos imponiendo una *a priori* y sin preocuparnos si es para él”.

Como lo hemos realizado en otras oportunidades, de lo mucho por decir sobre las frases recuperadas, tomemos un solo elemento, y en esta ocasión el carácter *a posteriori* que Beuchot piensa para la ética, en tanto será una construcción simbólica derivada del conocer al ser humano, y no un *a priori*, inventado para “ángeles” o “animales”.

Avanzando en el libro, en la página 61, capítulo quinto, “Hermenéutica analógica, derechos humanos y justicia en un mundo plural”, encontramos esta frase: “No se deje de lado la otra cara de la justicia, que es el bien. No en balde se dividen las éticas en éticas de la justicia y éticas del bien o de la buena vida o de la calidad de vida. En efecto, el ideal de buena vida es lo que da sentido a nuestra búsqueda de la justicia, pues es el ámbito en el que pretendemos realizar nuestros ideales de vida o de felicidad o de realización. De modo que prácticamente viene a formar parte de esa búsqueda de la justicia que todos tenemos”; y en las 61-62: “Por eso, para aplicar la hermenéutica, sobre todo una hermenéutica analógica, he expuesto algunos puntos esenciales de la filosofía política, como el anhelo de la justicia y búsqueda de una sociedad democrática pues sólo en ella podrían existir los derechos humanos. Después, en coherencia con lo anterior, viene el mundo del derecho, el cual tiene un componente hermenéutico muy notable, y en el cual puede ayudar la hermenéutica analógica, sobre todo para permitir el paso del ser al deber ser, esto es, del conocimiento del hombre al derecho que le resulta adecuado, sin que se hable de falacia naturalista... Esto nos coloca en el punto de encuentro de la hermenéutica y los derechos humanos. La hermenéutica interpreta al hombre, para ver qué ética, qué política y qué derecho le

son convenientes. En el caso del derecho, singularmente tiene que ver qué derechos le son indispensables, son los más básicos o fundamentales, los derechos humanos”.

El texto nos recuerda una frase previa donde Beuchot negaba que la hermenéutica careciera de contenido ético-político, y en él nos recuerda esta afirmación, radicalizándola hasta la defensa de la democracia, y claro está, la promoción de la vida buena, e incluso de la “felicidad” o la “realización”.

Y en la 62: “No se puede olvidar que, desde antiguo, la idea de derecho ha estado vinculada a la de la justicia. Por eso se escribían tratados De *iustitia et iure*. Es decir, el derecho consistía en el cumplimiento de la justicia, reflejada en las leyes. Hay que rescatar esa idea antigua y clásica de que el derecho tiene como objeto la justicia, de que el *ius* tiene como meta la *iustitia*; por eso dichos tratados se llamaban De *iustitia et iure*, como indicando dos cosas que no se pueden separar. Son dos aspectos que han de acompañarse siempre, que están el uno en función del otro. Y con ello se recupera esa dimensión ética del derecho con la que se la quiere volver a conectar”.

Ya al tratar el libro de *Filosofía del derecho*, encontramos esta tesis, que recupera la ley y la justicia, para evitar sistemas judiciales centrados exclusivamente en la ley, y donde se encuentra ausente cualquier tipo de justicia.

En la 63, Beuchot propone como ideal otra lucha — importante pues el positivismo, en muchas de sus formas, sigue vivo, aún cuando maltrecho—, y escribe: “Precisamente el cumplimiento de este ideal [el dejar atrás la falacia naturalista, y sus consecuencias en el derecho] es el que se ve y se plasma en los derechos humanos. Estos tienen una vocación universal, es decir, pertenecen a todo hombre por el hecho de ser hombre. Y se trata de realizar lo que es justo para él, lo que se le debe porque lo necesita. Porque sin eso no se puede vivir y, sobre todo, no se puede vivir como ser humano. A la dimensión de la justicia se añade la de la buena vida, la de la vida digna. Aquí se juntan la ética de la

justicia y la ética del bien. Es la ética de nuevo, que vuelve a los ámbitos de los que fue desplazada durante la modernidad. Ahora se lucha por reconectarla con las disciplinas humanas, con la política, la economía, el derecho, y todos los demás ámbitos en los que el hombre resulta afectado, incluso el de las ciencias naturales, no solamente el de las ciencias humanas y sociales”.

De nuevo: Beuchot *dixit*, y afirma bien, pues propone un papel protagónico de la ética, si somos capaces de recuperarla de la escisión y desdibujamiento producido por el desarrollo del capitalismo, o en otros términos, de la modernidad.

En la página 65 reitera la clasificación de las éticas, escribiendo: “Suelen dividirse las éticas en éticas de la justicia y éticas del bien, o de la vida buena vida, o de los ideales de realización del ser humano. Es importante tratar de juntarlas, pues si bien todos los hombres desean la justicia, las diversas culturas ven de manera diferente la manera en que, dentro de esa situación de justicia, se realizarán los ideales de plenitud o felicidad de los hombres, los cuales suelen ser diferentes, a veces contrarios. Por ejemplo, lo que se considera vida buena para la mujer en algunos pueblos no es compartido por otros”.

En esta frase se introduce, además del asunto del multiculturalismo, ya presente en diversos contextos, otra empresa, de especial relevancia en la actualidad: la realidad de la emergencia histórica de la mujer, y los correlativos estudios de género, esto es, del papel de mujeres, varones, y otras definiciones electivas en el mundo contemporáneo, realidades que igualmente habrán de ser consideradas por una buena ética, y más si se plantea como analógica de lo cotidiano.

En el progreso de este libro —*Hermenéutica, analogía y derechos humanos*— Beuchot ha de considerar, además del univocismo, su contraparte, y escribe en la 66: “Otra postura extrema es la del equivocismo, que piensa que los pueblos o etnias no pueden llegar a acuerdos, por lo que mejor conviene pensar la ética y la justicia al interior de una comunidad. De este modo se ha acusado

a Alasdair MacIntyre, el cual tiene un comunitarismo que ha llegado a ser interpretado como que en él todo gira en torno a la comunidad a la que se pertenezca, la cual establece qué virtudes son necesarias o convenientes dentro de ella... Pero se puede pensar en una ética de virtudes sin que caiga en ese relativismo cultural, como la posición de Martha Nussbaum, que habla de virtudes que son necesarias a los seres humanos en la convivencia social y política, pero no quedándose en lo que determine la comunidad a la que se pertenece, sino atendiendo al ser humano...”.

Esto es: Beuchot vuelve a su tesis de un universal analógico para aplicarlo a las virtudes, en cuanto más allá de las especificaciones culturales y/o étnicas, al fin de cuentas somos seres humanos, y hay comunes denominadores universales, si logramos establecerlos en un consenso internacional. Algo así como el ideal que alguna vez planteó Kant, como *La paz perpetua*, pero con un principio de realidad, que la haga viable. Volveremos sobre esto. Beuchot en la 69, la “Conclusión” del capítulo escribe: “En especial, la hermenéutica, en su vertiente analógica, ayuda a rescatar la idea o ideal de que el derecho sirve a la justicia, refleja lo justo y trata de alcanzarlo, de realizarlo en la sociedad. Se trata de lograr un derecho más humano, y tiene que comenzarse por buscar una sociedad más humana, más democrática y equitativa. En esto se muestra ya fecunda la hermenéutica; no tiene por qué ser vista, como lo fue en algún momento, como apolítica o desinteresada de la dimensión ética del hombre. No en balde Gadamer la ha asociado a la vertiente práctica de la filosofía. Participa de la filosofía práctica, a través de la *phrónesis* o prudencia, que es virtud teórica pero concernida con la praxis, con los asuntos cotidianos del hombre, que suelen ser los más trascendentales”.

Más adelante, en el capítulo sexto, “Hermenéutica analógica y derechos humanos en el diálogo intercultural”, página 78, damos con otro texto útil al trabajo en marcha: “En este sentido, la hermenéutica analógica es capaz de incidir en la parte política. No se le aplica la acusación de ser neutra frente a la moral y la filoso-

fia política. Precisamente la analogía, como lo ha hecho ver Juan Carlos Scannone... se opone al totalitarismo unívoco y al anarquismo equívoco, que son los dos extremos a evitar. La analogía mira hacia la unidad, pero sin absolutizarla; y también mira a la diferencia, pero sin desbordarla”.

La revaloración de la hermenéutica como capaz de asumir posiciones éticas y políticas, es nítida, y en la 79 leemos: “Y tal fundamentación no es otra cosa sino una fundamentación filosófica. Esta fundamentación filosófica trata de ver la moralidad o eticidad de las leyes y los derechos, esto es, que tengan correspondencia con la ética y no se queden, como pretenden algunos iuspositivistas, en que la ley debe ser obedecida aunque sea inmoral o antiética. También se ve el lado que corresponde a la filosofía del hombre o antropología filosófica, por la cual se estudia la naturaleza del hombre. Esta naturaleza humana es la que legitima los derechos humanos, y no propiamente —o solamente— la positivación, sino que tales derechos tienen que corresponder a las necesidades del hombre, brotadas de esa naturaleza humana, y a la dignidad del hombre, surgida de esa naturaleza humana también. De modo que la naturaleza humana está en el fondo de esas consideraciones. Ella es propiamente el fundamento filosófico de los derechos humanos. Su base ontológica”.

Y en la 81, en la “Conclusión” insiste: “Lejos de las acusaciones de falacia naturalista, que se hacían a ese procedimiento [de pensar sobre la “esencia o naturaleza humana”], ahora se es consciente de que sin un estudio profundo del hombre no se le puede dar una ética, ni una filosofía del derecho ni una filosofía política. En lugar de prohibir la antropología filosófica o filosofía del hombre como antecedente y base para esos desarrollos, ahora se exige, y se sabe que sólo con un correcto concepto de hombre podremos satisfacer la construcción de la filosofía práctica que le corresponde”.

Es posible que algún *lectore* esté comenzando a fastidiarse con la reiteración de algunas tesis, sin embargo, la antología en

marcha debe recuperar lo dicho por Mauricio Beuchot sobre sus planteamientos éticos, incluso para *tabular* sus reiteraciones, que más allá de una reacción psicológica y/o emotiva, presentan la tesis donde él insiste, seguramente por la importancia que tiene y/o le atribuye.

En la página 96, damos con una mención marginal en el capítulo octavo —“B. de las Casas y los derechos humanos”—: “Veamos, pues, algunos de los aspectos de la vida y de la práctica de Las Casas que nos muestran sus afanes en pro de los derechos humanos, primero de los indios y luego de los negros, e incluso de los derechos de los europeos, porque a todos concedía la porción que les tocaba. Él los veía como derechos naturales, ahora tendemos a verlos como derechos positivos, pero también pueden verse como derechos naturales o morales, que llegan paulatinamente a su positivación. Todavía nos quedan muchos por actualizar”.

Más allá del *margin*, la referencia es importante por la empresa destacada: “Todavía nos quedan muchos por actualizar”, y más si ya se habla —y escribe— de generaciones de los derechos humanos, e incluso ya hemos pasado a los derechos históricos y sociales de los pueblos y las personas, con lo que queda aún mucho por “positivizar”, es decir, llevarlos a ser derecho efectivo, reconocido y ojalá vigente como justicia y vida buena.

En la página 99 y de nuevo en el contexto de De las Casas recuperamos este otro texto: “No creo que haya sido un moralista demasiado riguroso. Incluso lo acusó Motolinía de que se dejaba cargar en andas por indígenas al pasar ríos, etc. Si en su famoso *Confesionario* es exigente con los que tenían indios en encomienda, y les negaba la absolución si no los liberaban y los resarcían con restitución, era porque así lo exigía la justicia”. Y en la 100: “También creo que Las Casas practicó en grado heroico las virtudes morales de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza”.

Llevar a cabo las virtudes, realizarlas, es el mensaje ético final de este libro, y podemos avanzar al último.

Hermenéutica analógica, y derecho desde una perspectiva trágica

Este volumen, publicado en “en octubre de 2010”¹⁹, es el más reciente que tenemos a mano de Mauricio Beuchot²⁰, encontramos textos de especial importancia, y en la página 18, en el primer capítulo, “Hermenéutica y tragedia griega”, uno *incidental*: “Esquilo (525-456) introdujo otro personaje, además del que acostumbraba a narrar junto al coro, que parecía explicar al auditorio lo que pasaba. Procedía por trilogías del mismo tema. Así *Las suplicantes*, *Los egipcios* y *Las hijas de Dánao*, de la primera década del siglo V. Dánao y sus hijas han huido de Egipto a su hogar en Argos, porque las pretenden unos parientes, cosa antinatural. Es un problema ético”.

Afirmo la *incidencia* de este texto en tanto recupero la indicación de “es un problema ético”, y en cuanto convoca la “naturalidad” o “antinaturalidad” de algunas prácticas morales —para el caso la pretensión amorosa de “parientes”—, que en alguna oportunidad podrán ser consideradas dentro de los estudios culturales, o del multiculturalismo e incluso desde la historicidad de la ética, y dentro del concepto de universal analógico, ya mencionado.

El siguiente texto recobrado, situado en la página 26, avanza sobre el tema de este nuevo libro (la tragedia), ubicándolo, vía un filósofo alemán, en la *escisión*: “Por un lado, entonces, Schiller ve una escisión en el hombre moderno, en la cual consiste su tragedia. Tiene varios conflictos que se le presentan. Uno de ellos es el que se da entre naturaleza y cultura, o entre ley de la naturaleza y ley moral. Esto es herencia de Kant. Pero, sobre todo,

¹⁹ Está editado por Ed. Jus, México, 2010, 289 ps. (ISBN 978-607-412-081-0).

²⁰ Afirmo esto a pesar de conocer su libro *Notas de historia de la lógica*, Torres Asociados, publicado en abril del 2011, en cuanto carece de referencias al tema ahora rastreado.

esto impide la tan ansiada reconciliación que deseaban los románticos entre el hombre y la naturaleza, ya que aquí se muestra la naturaleza como extraña al hombre, como antitética. La escisión es la pérdida de la ingenuidad frente a lo natural, y tal es la tragedia del hombre moderno”.

La lectura que presenta Beuchot —“La escisión es la pérdida de la ingenuidad frente a lo natural”—, es legítima en el contexto donde la fórmula, no obstante, la re-interpretamos para afirmar que esta escisión, es producto de la enajenación y fetichización propias del desarrollo de la clase social que se conocerá como burguesía, y se agravará cuando los burgueses desaparezcan barridos históricamente por los capitalistas, que dejarán atrás el proyecto cultural de sus ancestros, para dedicarse a acumular solo capital financiero, escindiendo —enajenando y fetichizando— crecientemente al ser humano, hasta llegar a los tiempos actuales, que he llamado de la incertidumbre.

Más allá de esta lectura, y avanzando a la página 32 y ahora en un contexto sobre Hegel, leemos: “La tragedia se da, entonces, en lo ético, pero encuentra su reconciliación en lo político. En su «Ensayo sobre el derecho natural» (1802-1803), Hegel describe una pugna entre lo ético y lo económico, que se reconcilia en lo político. «La vida económica aparece, así, como destino de la vida política, aquello ante lo cual el estado y la vida política deben enfrentarse, como ante un destino trágico, y entrar en una lucha de reconocimiento para alcanzar, en este enfrentamiento, una reconciliación»...”.

El actual texto, considerado desde el modo de concebir plasmado en la ética marxiana, formulada contra la hegeliana, dará mucho para decir, incluso en una fuerte caracterización de la tragedia, como prima hermana de la pobreza, esto es, de la carencia en el desarrollo humano, que conduce en gran parte a lo trágico, por falta de desarrollo.

Y nuevamente, dejando atrás esta señal —anunciadora del sentido de la crítica contenida en la parte analítica—, recobremos

lo encontrado en la página 35, ahora en un contexto sobre Nietzsche, que nos da pinceladas para abordar la tragedia: “Como lo ha dicho Deleuze, para Nietzsche trágico es igual a gozoso. Lo cual es una postura estética, no ética ni religiosa”, y en la 79, en un contexto sobre Tirso de Molina: “Es más un drama psicológico que cosmológico. Tanto en lo moral como en lo teológico, es más intimista”; y en la 101, en un contexto sobre Kierkegaard: “Kierkegaard propone un itinerario de tres estadios en la vida: el estético, el ético y el religioso. El estético tiene como valor lo interesante, lo que saca del tedio, se queda en lo superficial y aparente. Ama la diferencia, lo otro, como lo femenino. Por eso es la seducción, el seductor. Sus representantes son los románticos, que centran demasiado la filosofía en la estética (e incluso reducían la ética a estética). Los románticos endulzan la angustia y aun la desesperación con la ironía... Calcada de la de Sócrates, pero con más de melancolía y desesperación, hace buscar la unidad, el camino hacia el interior del hombre. Es cuando la ironía se hace cuestionadora y conductora, como la socrática, más allá de la romántica. De ahí se puede pasar al estadio ético, que tiene como valor la responsabilidad y la estabilidad; su prototipo es el marido, el esposo, que sienta cabeza. Finalmente, se pasa al estadio religioso, donde se da la paradoja. Como en el caso de Abraham, a quien la ética lo obliga a cuidar a su hijo, y la religión lo obliga que lo mate, porque Yhavéh se lo ha pedido en sacrificio. Hay una paradoja, un conflicto de la religión con la ética”, conflicto asociado con la tragedia.

En las páginas 107-108, encontramos un texto atrevido en un contexto sobre Nietzsche, pues leemos:

“Esto [la unión “dionisiaca y apolínea de la tragedia ática”] se da en Esquilo y Sófocles, pero se acaba en Eurípides, que quita el elemento dionisiaco y da su lugar a los elementos intelectualistas y moralistas, de modo socrático. Es sabido que Eurípides sufrió la influencia de la filosofía, que en ese entonces era la de los sofistas y la de Sócrates. Tuvo influjo sofista, pero esa

misma le dejó cierto relativismo, y cambiaba, por lo que no extraña que también recibiera el influjo de Sócrates. En ambos casos, tuvo la presencia del racionalismo. Hay que sujetar la vida a la razón. Sócrates y Platón son decadentes, anti-griegos. Toda esa moral del perfeccionamiento, de Sócrates —y, después, del cristianismo—, es pura equivocación. La vida consciente y prudente, opuesta a las pasiones y los instintos, es enfermedad, y no virtud, no salud, ni felicidad. Sócrates luchó contra lo dionisiaco, dijo «no» a la vida, era un enfermo crónico antes de morir. En cambio, lo dionisiaco reconcilia al hombre con el hombre, y, sobre todo, con la naturaleza, ya subyugada, que hace fiesta por la recuperación de «su hijo pródigo, el hombre». Es la vuelta a la armonía universal —de los pitagóricos—, reconciliados con el prójimo y con la naturaleza, como en un *uno primigenio*”.

Evidentemente hay que escribir “sic”, así está dicho, pues el texto acabado de transcribir, situado en el capítulo “La tragedia en Nietzsche y Unamuno”, es tal cual y dice mucho. Se entiende que está ubicado en el contexto de la crítica ética de Nietzsche, con su radicalidad extrema, pero al escribirlo Mauricio Beuchot, se resignifica para desarrollos que pueden ubicarse en la ética como crítica a la moral convencional —tal como ya destacamos—, y que retomaremos más adelante con desenvolvimientos igualmente críticos.

En el mismo tono damos con otro texto de la página 111: “Por eso Nietzsche proclama la muerte de Dios por obra del hombre, como algo que se sigue de lo dionisiaco, del griego del siglo VI aC, que ama la vida. Es la caída de los valores tradicionales de amor a la vida, a la vida terrena. En ese sentido, el cristianismo ha llevado a la perversión, que es la resignación y la compasión. Es la moral de los débiles. Pero distingue a Jesús del cristianismo. Cristo es el hombre más noble y su cruz el símbolo más sublime que haya existido. Nietzsche acepta que Cristo amó la vida, «lo que dejó en herencia a los hombres fue la práctica de la vida: su comportamiento ante los jueces, los esbirros, los acusadores, y ante...»

Cristo fue un espíritu libre, pero su mensaje, su evangelio, murió con él en la cruz. El cristianismo, la iglesia, son los que han pervertido el evangelio, transformándolo en resentimiento y odio contra lo noble y lo «aristócrata». Aun cuando el Renacimiento quiso recuperar la vida, llegó Lutero, un monje, que restauró la iglesia de la no vida. Por eso proclama la transmutación de los valores”.

SIC.

En la 122, en un contexto sobre M. de Unamuno encuentro: “Para Unamuno la tragedia de la vida es la perspectiva de la finitud. Está en la línea de las lecturas de Kierkegaard y Nietzsche. De ellas toma mucho para su noción de tragedia. Kierkegaard le da el sentimiento y el sentido del salto al vacío de la estética a la ética, y de la ética a la religión. En la religión se vive la paradoja, pues a veces hay contradicción con la ética. Por ejemplo, la ética obliga a cuidar a la prole, y Yavé le pide a Abraham que le sacrifique a su hijo. De Nietzsche toma el interés por lo infinito, por lo grande, lo eterno, la eternidad, como el eterno retorno. Pero les da un giro propio”.

En la 150, en el capítulo penúltimo, “Hermenéutica, tragedia y analogía” y en el apartado referido a Kierkegaard, vuelvo a encontrar: “Hay tres estadios en la vida: el estético, el ético y el religioso. Y hay que pasar del uno al otro, como por un salto al vacío. Es que lo estético entra en colisión con lo ético, y lo ético con lo religioso; por eso se produce la paradoja. Dios ordena a Abraham sacrificar a su hijo. Se da el conflicto entre el deber ético de cuidar a los hijos y el deber religioso de obedecer a Dios, que pide su sacrificio. Hay una elección trágica. Aquí se da la tragedia. La fe es paradoja por esa colisión, y también es tragedia, ante Dios como posibilidad infinita”.

Y en la 168, ahora en un contexto sobre K. Jaspers: “Lo trágico aparece, según Jaspers, en lo que él llama las situaciones límite, como la muerte, la enfermedad y el fracaso. Se da, sobre todo, en el fracaso del hombre... Además, es algo que se interpre-

ta; es objeto de hermenéutica. Porque lo trágico se ha interpretado diversamente, y tiene que adquirir para nosotros su perspectiva... Además, la lucha se da entre el hombre y los dioses... es decir, contra los astros o el destino. Triunfa lo universal sobre lo particular, el orden cósmico y moral sobre la vida del individuo, concreta e histórica. Pero la tragedia exhibe la grandeza del hombre más allá del bien y del mal. La tragedia hace conocer una verdad, como la que conoció Edipo, y por la cual se castigó. Implica una voluntad de verdad... Jaspers añade que la tragedia siempre lleva aparejada una idea de redención...”.

Es decir: los diversos acercamientos recuperados acerca de la tragedia, entendida como condición real e interpretación sobre su dinámica paradójica, antitética e incierta, permiten diversas conclusiones *a escoger*, donde la de Nietzsche y de Jaspers, pueden llevar ventaja, pues conllevan esperanza, conducen a “una idea de redención”. Preferiblemente terrena, cotidiana.

Y en un reaparecer del hilo rojo de Ariadna, señalado anteriormente, el hilo que va corriendo en el sustrato de los libros de Beuchot, en la 175, en la parte dedicada a M. de Unamuno, encontramos un texto dedicado al manejo de la tragedia, que viene acorde con lo acabado de destacar: “De hecho, la actitud frente a la tragedia es la paz del alma, la ataraxia. Es la armonía interior, la analogía de la psique —y en la psique—. Es la proporción aplicada al alma, a la psicología, como lo hicieron los pitagóricos. A semejanza de la música, también en la medicina y en la ética se tenía esa idea de la proporción o equilibrio. Es armonizar las pasiones, como se hace en la tragedia griega, con la catarsis. Ahora lo veríamos, con el psicoanálisis, como el acuerdo, el equilibrio, proporción o analogía en los elementos metapsicológicos del hombre, a saber, el yo, el superyó y el ello... Es el equilibrio o armonía interior, en lo íntimo de la psique, la paz del alma”.

Y continuando. En las 178-179 damos con otro largo texto de cierre al apartado titulado “tragedia y analogía”:

“La aceptación de la tragedia nos da una cierta ética, muy peculiar. El *êthos* trágico no es la desesperación. Tampoco es la esperanza ingenua. No es la esperanza unívoca ni la esperanza equívoca. Es una esperanza analógica. Es la presencia de lo simbólico. El símbolo nos saca de la depresión, nos saca de la angustia. El símbolo da esperanza, nos hace continuar y hasta avanzar...

“En cuanto a la salvación, que se coloca frente a la tragedia, el hombre debe evitar ponerse como salvador. Es una de las cosas que crean la codependencia, que pervierten. La analogía nos hace ver que no hay una salvación unívoca; tampoco una desesperación equívoca, sino una salvación que no se ve claramente, pues se va construyendo entre todos. Tal vez se la podría llamar «esperanza inequívoca»”. De nuevo el ser en las relaciones, en las circunstancias, en la socialidad, en la acción compartida.

Teniendo presente la indicación previa, podemos avanzar a las página 179, donde iniciando el apartado “Interpretar analógicamente la tragedia”, damos con esta aseveración: “Se necesita una hermenéutica para interpretar la tragedia e, incluso, para transformarla. Marx diría que no basta con interpretar la realidad, que hay que cambiarla... Yo creo que no basta con dar motivos para soportar la tragedia, o para paliarla, sino que se puede buscar su superación, su transformación en algo positivo. Incluso se puede aprovechar para sacar algo bueno.

“Hemos de recordar que la tragedia griega tenía un sentido moral y político. Era para ser vista por el pueblo, por los ciudadanos, y aprender el sentido de las cosas que se tenían que hacer moral y políticamente. Una de esas cosas era la venganza, porque los griegos entendían la venganza como una de las formas de la justicia —a saber, la justicia vindicativa o retributiva—”.

Y en la 181-2, recuperamos un texto para una hermenéutica detallada, pues Beuchot escribe: “Me parece correcta la interpretación de la tragedia griega que hace [A.] Marino. La actitud que señala es la reconciliación, la resignación. Pero es un consuelo

insuficiente, pues también nos hace ver que vivir conforme a la moral es algo ilusorio. En efecto, lo real se nos impone, no es algo que deliberadamente podemos escoger, es decir, nuestra libertad se reduce mucho. Tal vez eso es lo más trágico.

“Por eso la tragedia requiere interpretación, hermenéutica. Ya el «ver juntos», el carácter de espectáculo cívico que tiene, es una hermenéutica. Los ciudadanos veían juntos la tragedia para aprender moral y política. Pero ahora nosotros, un tanto en la línea de los románticos, consideramos la tragedia como algo que se opone a lo ideal, y que nos daña... De esta idea romántica de la tragedia participa Nietzsche, para quien la tragedia sigue siendo algo terrible, que hay que paliar con el arte para hacerlo soportable.

“Se necesita, pues, interpretar lo trágico en el contexto en el que se da. Ya no podemos volver a la mentalidad de los griegos antiguos, como señalaba Hegel, hemos pasado a la tragedia judía y a la cristiana, que son muy distintas de aquella... Para nosotros la tragedia o lo trágico es lo que proporciona un sufrimiento terrible y, además, inmerecidamente. Pero solamente podemos hacerlo soportable si no lo interpretamos literalmente, sino con alguna alegoricidad. De manera alegórica fue interpretada la tragedia desde antiguo. Pero ahora requerimos interpretarla de manera no puramente alegórica, sin embargo, si queremos superar su postración y darle algún sentido. Nos hace falta una hermenéutica analógica, que nos ponga más allá de la interpretación literal, unívoca, de la tragedia, y de la interpretación puramente alegórica, equívoca, para hallar una salida apropiada”.

Damos con una sabia recomendación para entender y manejar la tragedia, que aprovecharemos más adelante —sobre todo por el sentido comunitario, o colectivo, o relacional donde se ubica la tesis beuchotiana—, y para refrendar su indicación debemos recobrar de la página 186 esta otra afirmación: “Así, una hermenéutica analógico-trágica nos hace ver la tragedia como un aspecto de nuestra naturaleza humana, pero dada en ámbitos culturales e

históricos. Sin embargo, lo principal que señala es que puede hacerse más llevadera por algo que también forma parte de la naturaleza humana, pero que es algo que a veces impedimos o no promovemos, a saber, el afecto, la amistad o el amor, que es lo que en verdad hace llevadera la tragedia, ya de por sí presente en nuestras vidas. De muchas formas, pero, sobre todo, como la muerte, aunque también de otras maneras, que serían como una muerte moral o psíquica... Todo es cuestión de enfoques, de perspectivas. No con un relativismo desenfrenado, pero sí con un relativismo moderado, que nos haga ver que, de acuerdo a lo que alcancemos a poner en nuestra visión de las cosas, habrá o no una tragedia, habrá o no una salida de ella. Y eso tenemos que buscarlo para nuestra sociedad. No sólo para nosotros, sino para los demás, encargados como están a nuestra reflexión de filósofos. Ya suficientemente Zygmunt Bauman y otros nos han advertido que esta globalización galopante en la que nos encontramos, que todo lo hace líquido, nos quita la libertad, nos quita hasta la conciencia, y en eso reside la tragedia”.

Otra sabia reflexión y recomendación, donde Beuchot recupera las buenas relaciones humanas, como el amor y la amistad, aplicándolas a la sociedad, en un avance que considera “lo líquido” de “la globalización galopante”, situado en el contexto de lo trágico, afirmando una vinculación entre la tragedia y la pérdida de libertad y conciencia, que seguramente podremos vincular a la fetichización y enajenación capitalistas, en una búsqueda para avanzar en respuestas sensatas contra la tragedia, entendida ahora como pérdida de vida, invasión de la muerte, del mal y el dolor, que si bien se puede re-interpretar para encontrar la “salida” sugerida por Beuchot, ha de ser siempre un trabajo en colectividad, pues la racionalidad es social, y debemos impulsar un mundo donde lleguemos a ser humanos por costumbre, situación de mejora que seguirá conteniendo la tragedia, pero que en las nuevas condiciones sociales esperemos sea más llevadera, pues al alejarnos de

la enajenación y fetichización, recobrando conciencia y libertad, estaremos más capacitados para oponernos al mal.

Mauricio Beuchot en la “Conclusión”, páginas 191-192, insiste sobre la importancia de la analogía, con textos de buen cierre: “Por eso le queda [al ser humano frente a la tragedia] una hermenéutica analógica, ya que la analogía, que es la proporción, el equilibrio —no estático, sino dinámico; no suave, sino doloroso—, es decir, la analogía, nos hace que vivamos analógicamente la tragedia, que le demos un cauce y una salida. Cauce y salida analógicos, únicamente, pero con eso basta. Cauce analógico dado por la *phrónesis*, por la analogía, la cual nos hace, en primer lugar, afrontar la muerte pensando que el lapso de vida que nos quede lo podemos disfrutar, lo podemos vivir gozosamente. Aquí embonamos con la *phrónesis* de Nietzsche, que saca del pesimismo y nos coloca en el optimismo de la vida concreta y real, presente, que tenemos el deber de disfrutar y hacer disfrutable para los demás. Cauce, también, de proyectos y de cultivo de potencialidades, en la línea de Heidegger; tal es su *phrónesis*, cumplir lo que podemos cumplir como posibilidad realizable. Cauce analógico en la línea de Gadamer, que coloca la *phrónesis* como esperar lo que asombra, en el sentido de Heráclito... y nos abre la posibilidad a una salida, a través de la pervivencia infinita, una vida eterna, de la que ya hablaba ese presocrático”.

En la 192 Beuchot vuelve sobre la “salida” frente a la tragedia, la “pervivencia infinita” que menciona, y la asocia a la “esperanza”, de la cual dice: “Y yo tengo la impresión de que esta esperanza es analógica, ya que no es inequívoca, pero tampoco tan equívoca. No es inequívoca, como quisieran los racionalistas, los científicos, los positivistas de todas las épocas, que acaban siendo devorados por su ansia de univocidad y con ella derrumban su propia ciencia... Pero tampoco tiene la vaguedad, ambigüedad o equivocidad que le adjudican muchos de nuestros compañeros filósofos posmodernos, para los que todo es oscuro, oculto y desesperadamente nefasto. La analogía es el claroscuro, la analogía es

la aproximación sensible y respetuosa, la analogía es el «entre» que se da a mitad de camino entre el dato y el misterio. Por eso una hermenéutica analógico-trágica, o trágico-analógica”.
Beuchot *dixit*.

Capítulo 4: Recuperar la ética analógica y/o la lucha de humanidades

La ética de Mauricio Beuchot, recuperada minuciosamente en las partes precedentes, se define como analógica por estar asociada a su filosofía —la hermenéutica analógica—, por ser concebida con los “entresijos beuchotianos”, esto es, el buscar situarse en los límites de las realidades consideradas, para recuperar las proporciones que la sustancian, siendo límite y/o de frontera; también “mestiza”.

De aquí surge la íntima vinculación de ésta ética con la ontología o metafísica —según los parámetros de Beuchot—; y su ética también es analógica, por encontrarse vinculada a la proporcionalidad del pensamiento “débil” promovido por G. Vattimo, con una “debilidad”, que en Beuchot es humildad, búsqueda de lo alcanzable y posible, indagado con una disposición cognitiva de sistematización (una epistemología) también planteada como “modesta” y opuesta a la soberbia de la epistemología positivista, que supuso poder alcanzar el saber único, total y de suyo unívoco. También es analógica por basarse en una intelección y comprensión del ser humano, y en consecuencia en la antropología filosófica. Quizá aquí se encuentra la máxima analogía de la ética recuperada, en cuanto el mismo ser humano es, en la filosofía de Beuchot, analógico por ser un microcosmos que expresa la totalidad, y conjuga lo macro con lo micro, expresando la grandeza de la realidad.

E igualmente, por estar conformado de partes y/o proporciones, que lo definen, tanto en sus referencias —lo antiguamente denominado *objetividad*—, como en su mundo simbólico, para el caso sus significados y sentidos, su constitución onto-antropológica de ser humano.

Indudablemente la ética considerada es así mismo analógica por su vinculación dinámica con otros referentes y significa-

dos simbólicos, entre los cuales Beuchot destaca prioritariamente la historia —de ahí su recuperación de la analogía en la historia de la filosofía—, la política, por derivación el derecho, y su separación creciente en la modernidad; la epistemología y, respondiendo a las tendencias epocales, el universo del multiculturalismo, y consecuentemente los derechos humanos.

He insistido del carácter holístico y/o totalizador de la filosofía beuchotiana junto a su interactividad, y lo recuerdo de nuevo, en tanto la afirmación anterior me lleva, nos puede conducir, reiteradamente a la antropología filosófica, y particularmente a la formación de la persona, y en consecuencia a las menciones de las psicologías consideradas por Beuchot, y recuperadas en el recuento realizado, donde cobra especial presencia el psicoanálisis freudiano. En este contexto, podemos igualmente rescatar un concepto que considero estelar en la ética de la hermenéutica analógica, y es el de “maduración”, tanto personal como social.

La ética que retiene nuestra atención es de igual manera analógica en la disposición que Beuchot recomienda para realizarla, el consejo dado para ejercer la conciencia moral: debe ser flexible, plástica, prudente, alejada de los antónimos de estos significados, lo cual la distancia de ser convenenciera, equívoca o acomodaticia, pues está referida a universales analógicos que permite definir lo bueno y lo malo, a pesar de sus ubicaciones concretas y ponderadas.

Es decir: el razonamiento moral de Mauricio Beuchot es consistente, oportuno y altamente recomendable, no obstante, posee insuficiencias explicables de diversas formas, entre las cuales destacamos en primer lugar, el poco desarrollo que el padre de la hermenéutica analógica le ha dado a la vinculación ética-antropología filosófica, carencia considerada en la falta de un estudio detenido de la onto-antropología, que permita considerar desenvolvimientos también específicos tanto en la formación de una ética posible para la vida cotidiana, como por su capacidad de responder a los diversos niveles de integración del ser humano,

incluidas sus pulsiones, según los desenvolvimientos de S. Freud, y quienes han completado sus tesis.

Esta aseveración tiene presente las múltiples referencias encontradas en los textos antologados acerca de la asociación ética-antropología filosófica, pero pretender ir más lejos de lo discursivo aprovechando incluso la antropología filosófica de Beuchot, ya referida por distintos textos, e importante en cuanto marca claramente que la humanidad se basa en el mundo significativo y/o simbólico del ser humano, y su obra permite mostrar la dinámica de este universo, especialmente con la conceptualización expresada en el libro *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, que ha permitido interesantes construcciones del joven filósofo y pedagogo mexicano Hugo Rodríguez Vázquez¹.

Esta línea analítica e investigativa puede ser extremadamente fructífera, en tanto permitiría, con una metodología similar a la de Foucault, su *genética*, recobrar la formación histórica de la ética vigente en la actualidad, o en casos concretos estudiados, para apreciar sus orígenes, su conformación y vigor, determinando si se dinamiza según iconos o ídolos, y de ahí avanzar en estudiar su gramática, de tal manera de entender y comprender de qué manera opera una ética o una decisión moral.

La ética de Beuchot es igualmente analógica en tanto permite pensar que la formación de una ética concreta (la vigente mayoritariamente en un país y/o una época; o la expresada en un acto moral), es mestiza, se aleja de ser pura y/o unívoca, y en verdad —y al menos en nuestros países latinoamericanos que algunos gustan llamar “barocos” —, se ha conformado de manera desigual y combinada, poseyendo diversos y variados niveles de integración y operación, que hacen más difíciles los estudios éticos.

¹ Véase su capítulo “¿Energía simbólica o energía icónica? Apuntes en vías de la claridad conceptual”, publicado en el libro *La hermenéutica analógica desarrollos y horizontes*, Luis Eduardo Primero Rivas y Jacob Buganza Torio, coordinadores, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica – Serie Textos Básicos), México, 2007, ps. 81-91.

El caso es que en la conformación del ser humano, y en consecuencia de las personas que concretan su género, existe una integración de dos grandes niveles o partes (la referencial y la simbólica), a su vez subdivididos en subniveles o integraciones particulares, que permiten dos desarrollos:

1. Pensar un esquema integrado del ser humano, al cual he recurrido muchas veces y enseguida vuelvo a él; y:

2. Pensar en la formación histórica del ser humano, y correlativamente de la persona, según otra tesis que he manejado reiteradamente, identificándola como una teoría de la personalidad, que permite asegurar que nos conformamos progresivamente, en nueve instancias de integración, que también recuperaré más adelante.

Pretendo así completar la parte faltante a la obra ética de Beuchot, en avances investigativos que requerirán profundizaciones, pero se empieza por algo.

Si tenemos en cuenta la antropología filosófica de la hermenéutica analógica y nos concentramos metódicamente en su parte simbólica, podemos incluso llegar a pensar que además de una gramática, los seres humanos poseemos una genética cultural, integradas por genes simbólicos, quizá tan antiguos como los físico-químicos de nuestro ADN, y puede ser importante indagar en esta línea, pues tal vez sea que algún gene esté vinculado a las pulsiones freudianas, o a sus desarrollos, y en un futuro podríamos tener un mapa genómico de nuestra integración moral. Siempre social e histórica.

Mientras avanzan estas posibles indagaciones, recuperemos el esquema integrado del ser humano acabado de referir, de tal manera de tener presente la propuesta de comprensión antropofilosófica que avanzo, para posteriormente asociarla con la ética, para adelantar en una ética de lo cotidiano y del cuidado.

Esquema integrado del ser humano, hacia una antropología filosófica analógica y sutil

#	Tipo óptico		Nombre del nivel	División en pulsiones, instintos y “características ontoantropológicas”				
3	Subjetividad / h	<ul style="list-style-type: none"> ● Dinámico (por estar vivo) ● Imitativo ● Adaptativo ● Expresivo vs. enfermo ● Conformista vs. Expansivo (La expansión afirmativamente es innovación, investigación, avance y puede ser competencia (opción por el crecimiento individual)) ● Depredador vs. social y/o comunitario 	Intelectualidad y/o Racionalidad y/o Conciencia / n	#	Pulsión	Tipo de Conocimiento		
				3	Posesión / q	Filosófico y/o genérico / t		
				2	Tánatos / p	Epistémico / profesional / s		
				1	Eros / o	Cotidiano / r		
				4	Instinto de crueldad			
			2	Características ontoantropológicas / n	Sensibilidad / i	m	Efectividad	
						3	Efectividad	
						l	Percepción	
						2	Percepción	
						k	Percepción	
1	Sensoriedad							
j	Sensoriedad							
1 ^a y/o 2 ^a	Experiencia (entendida como el registro en la subjetividad la <i>poiesis</i> y la de la práctica) / g							
1	Objetividad / a*	Práctica / b	4	Descanso y diversión				
			f	Descanso y diversión				
			3	Educativa				
			e	Educativa				
			2	Moral y/o social (ejercicio de la socialidad)				
d	Moral y/o social (ejercicio de la socialidad)							
1	Económica							
c	Económica							

Las partes, niveles (factores y/o determinaciones) presentadas en éste diagrama pretenden identificar, nombrar y potenciar la intelección y comprensión de los elementos que nos integran

* Esta letra inicia la secuencia (“a” la “u”) elegida para indicar cada uno de los términos utilizados en este diagrama, recurso expositivo destinado a facilitar la presentación del esquema integrado del ser humano. Este diagrama fue publicado en el libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, ed. cit., 84, y descrito en esta misma publicación.

como seres humanos, y en el contexto de este libro permiten profundizar tanto en la antropología filosófica analógica que nos interesa continuar construyendo, como avanzar en la reflexión sobre la vinculación entre la ética y la antropología filosófica, para lograr tesis acerca de la ética y la educación, toda vez que he afirmado que podemos construir la mejor ética —entendida como propuesta conceptual e incluso sistemática de una mente brillante—, pero que si se carece de una educación que la haga posible (incluso como la construcción *a posteriori* señalada por Beuchot), entonces la ética se quedará como una ausencia cotidiana, y será una estrella fulgurante en un universo cultural inalcanzable para las personas sin educación.

Ante esta aseveración, seguramente molesta para quienes sigan concibiendo a la educación como sinónimo de escolaridad, he de recordar la necesaria ampliación del concepto de educación para llevarlo a significar *formación humana*, y por tanto conducirlo a simbolizar todo tipo de construcción humana y todo tipo de sus agentes, de tal forma de tener presente, y ahora hemos de considerar el diagrama precedente, que en la práctica —el primer nivel de lo que somos—, más allá de nuestra sobrevivencia posterior al nacimiento, vamos aprendiendo una manera de estar vinculados a la naturaleza (una economía), una moral (una clave humana para las interacciones cotidianas con los otros), una educación (la manera como nos hominizamos y humanizamos, para citar nuevamente a Hugo Rodríguez Vázquez³), que nos queda en el inconsciente, y una manera de descansar y divertirnos, que nos permitirá conformar el sistema neurológico y fisiológico con el cual actuaremos en la vida, en tanto es una condición natural, o primera, el dormir, para reponer fuerzas y procesar la información recibida en el día. En el mejor de los casos también debemos

³ Estos desarrollos aparecen en su tesis de grado en la Maestría en Desarrollo Educativo en la UPN, titulada “Los efectos contemporáneos de la crisis del sentido de la vida: educación mediática en valores”, y presentada en enero del 2011.

aprender a divertirnos, pues el esparcimiento es parte de la condición humana.

Es decir: la manera como nos conforma el grupo humano donde nacemos, habitualmente una familia, es precisamente la educación con la cual comenzamos a actuar en la realidad, y la práctica a la cual llegamos nos genera una experiencia que inicia la conformación de nuestro universo simbólico, de nuestra cultura, lo que antiguamente llamábamos subjetividad.

En otras palabras, y recurriendo a la tesis beuchotiana de la hermenéutica del sí, que podemos recordar formulada como una propuesta de especificación mayor de la filosofía de M. Foucault. El filósofo francés propuso la *escritura del sí*, y el mexicano argumenta que antes de escribirnos debemos interpretarnos, y le contrapone el concepto de hermenéutica del sí.

Aplicándolo, si asumimos la auto-conciencia, o el conóce-te a ti mismo planteado desde los orígenes de nuestra cultura occidental, debemos realizar un psicoanálisis histórico, esto es, regresar a nuestro orígenes, a la práctica que nos constituyó, para saber de nuestra conformación identitaria como la propuso Ricœur (identidad-*idem* e identidad-*ipse*), pero llevada más allá de lo psicológico y simbólico, para si nos es posible, saber de nuestros sistemas neurológicos y fisiológicos (de nuestro cerebro, nervios, huesos, músculos, circulaciones y fisicoquímica), e identificarnos adecuadamente, en tanto si somos capaces de descubrir que una especificación nuestra, o personal, nos define como un ser humano singular con capacidades especiales —nos vemos obligados a acudir a una escuela para genios pues así nos produjo *la vida*—, entonces debemos actuar conforme a ellas, para ser analógicos con nuestra realidad singular y compaginarla bien (analogarla) con su circunstancia.

En otras palabras: en la infancia recibimos una formación personal, una manera de humanidad, y sería deseable que nos capacitara para poseer una psicología que basada en una experiencia sin traumas irremisibles, generara una gramática sentimental y

simbólica, apta para buenas construcciones sensibles e intelectuales, que a su vez nos permitiera sentir y conceptualizar la alteridad ética, la identificación, el reconocimiento y el respeto al otro y a los otros, en un ejercicio concreto de poseer una ética basada en una buena educación, formación humana que nos permita identificarnos como sociales y pertenecientes a un grupo, a una comunidad, a una nación y/o sociedad, y finalmente, al género humano, a los cuales nos debemos, pues en solitario es imposible existir y además es poco productivo y muy aburrido.

Es posible haber ofrecido un buen argumento para enseñar la necesidad de la educación para la ética, y si es así, el resto del diagrama para entender y comprender al ser humano, puede servir para quedar como una indicación, y aprovecharlo en un punto concreto: el asunto de las pulsiones conceptualizadas por Freud, y la descubierta con el nombre de tercera pulsión, en una producción latinoamericana⁴.

¿Dominar, matizar o moldear las pulsiones?

La ética analógica propone la prudencia y esta recomendación debemos llevarla hasta la *phrónesis* en el conocer, con lo cual recuperamos las enseñanzas de la ética proporcional en lo investigado, nos proponemos comunicar como informes de indagación y quizá, más importante, lo que nos planteamos alcanzar con una hermenéutica en marcha, pues debemos asumir la ética débil, o modesta propuesta por Beuchot, para evitar pretender ir más allá de nuestras fuerzas o de lo que sabemos en un momento dado, asumiendo que *solitos* podemos resolverlo todo, en cuanto también debemos recuperar el sentido social de esta ética, concreto en

⁴ Me refiero al importante libro de la profesora Ana Ornelas Huitrón, de la Universidad Pedagógica Nacional de México, titulado *Eros, Tánatos y Mammón – Hipótesis antropológica de la naturaleza humana*, co-edición Plaza y Valdés – UPN México, 2010.

la tesis que *somos en las relaciones*, y marcarnos objetivos investigativos colectivos o comunes, para avanzar más entre mayor seamos los participantes en una dilucidación.

En el contexto de la pregunta previa sobre *qué hacer con las pulsiones*, la reflexión ética acabada de realizar conlleva, investigativamente meditando, conocer y reconocer las tesis freudianas y de sus desarrolladores, de tal manera de saber y aceptarlas sabiendo que comportan un gran descubrimiento explicativo de una de las razones y/o causas de nuestra acción.

Las pulsiones son fuerzas de nuestra condición humana, provenientes de nuestros orígenes naturales, que nos impulsan a *Eros*, *Tánatos* y a *Mammón*, esto es: a la vida, la muerte o a la tercera pulsión, la posesión, y nos dinamizan irremisiblemente en tanto son partes de nuestra antropología.

Nacemos con ellas y deónticamente es un deber de nuestro entorno de crianza educarnos en su modulación, para llevarnos más allá de la hominización y humanizarnos. Esta tesis destaca un sentido de la ética social que nos ocupa, que se opone con el conjunto de sus significados a la ética surgida con el desarrollo burgués y radicalizada en el capitalismo, que centrada en la falacia del individualismo⁵, plantea un *êthos* para seres humanos singulares, como si éste —dicho en sus significados idólicos: el individuo— fuera real y por tanto autónomo, soberano y autárquico.

Ir más allá de lo que hace tantos años León Rozitchner llamó el “individualismo burgués”⁶, es una meta difícil de alcanzar en cuanto esta energía simbólica idólica, está en los genes de nuestro genoma cultural y creemos sin análisis en esta falacia del individualismo, como un dogma irrecusable.

⁵ Puede verse un desarrollo de esta tesis en mi libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, p. 133, especialmente en el párrafo “Crear la falacia individualista”.

⁶ Cfr. *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XX, México (1ª edición 1972, 2ª corregida y aumentada 1979 y 3ª 1988).

Volver a la hermenéutica del sí

Aceptando y concediendo la tesis de la auto-interpretación para poder escribirnos, y por derivación narrarnos, con lo cual trabajamos en la formación de nuestra conciencia ética, avanzando a ser personas con un saber deliberado, activo y responsable (un buen saber), que nos capacite para ser buenas personas, con una adecuada socialidad consecuentemente favorable al desarrollo común, al aumento de la humanización.

De conseguir el desarrollo humano aquí supuesto, tendremos que reconocer la tesis ontoantropológica de ser en las relaciones, y en consecuencia seres sociales que conjugamos la historia que nos tocó en suerte, la sociedad donde nacimos —con sus mediaciones—, y nuestras características singulares, convirtiéndonos en personas y no en individuos.

La diferencia es sutil pero importante. Reflexionémosla.

El desarrollo de la modernidad y/o del mundo burgués se realizó, más allá de las necesidades inmediatas o infraestructurales, con una construcción simbólica centrada en la formalización matemática, en tanto ésta era indispensable en el dominio de la naturaleza, requerido por los burgueses de forma perentoria, para trazar caminos, construir puentes, calcular las rutas marinas, determinar proporciones químicas para su uso en diversos tipos de requerimientos y no menos importante construir armas cada vez más sofisticadas, aprovechando la pólvora descubierta en el lejano oriente.

El Renacimiento creó diversas revoluciones y ahora distinguimos particularmente la científica, que gracias a Copérnico, Kepler y Galileo, inaugura el despliegue de la matematización del saber científico que recibirá fuertes impulsos con Newton y otros matemáticos y físicos ilustrados, que impactarán a filósofos como F. Bacon, quienes impulsarán el empirismo forma inicial del positivismo, ideología conformada en el siglo XIX y desarrollada de

diversas maneras en el XX, que en conjunto, y bajo el *espíritu* matemático referido, inspiró la falacia individualista, en cuanto en la simbolización formal de una serie, es indispensable el individuo, el uno singular, distinto de cualquier otro, para poder avanzar en la commensurabilidad, el principio matemático por excelencia. La meta de necesaria obtención de los burgueses, requeridos de dominar —de realizar su tercera pulsión— sobre todo y todos, en tanto en esto consistió el surgimiento de la modernidad: en la liberación de la tercera pulsión de los siervos de la gleba emancipados, que se dirigieron a conquistar el mundo a como diera lugar.

La ceguera histórica de la racionalidad burguesa les impidió apreciar las consecuencias de sus procesos económicos —fabriles y luego industriales—, con lo cual crearon el mundo antiecológico que hoy ha dado el calentamiento global, la contaminación físico-química creciente, el peligro nuclear y muchas otras catástrofes latentes, y les impidió percibir que eran personas, requeridas de otras personas al tiempo que los impulsó a la soberbia de autopostularse como individuos, que con su gran poder lo podían todo.

He tratado estos asuntos en otras publicaciones, y ahora deseo insistir en la dificultad de superar la falacia individualista, pues su poder idológico es marcado y el término y concepto de *individuo* sigue permeando el pensamiento y el lenguaje de intelectuales autodefinidos como de “izquierda”, que perpetúan esta falacia, las más de las veces por la carencia de una hermenéutica del sí, o de un psicoanálisis histórico, que les permite el autoconocimiento tan destacado.

Quizá sea bueno pasar a la teoría de la personalidad anotada líneas atrás, tal vez de ayuda si se desea avanzar en el proceso

autocognivo dicho, avanzando otro diagrama ofrecido anteriormente⁷:

Momentos de la conformación de la personalidad

1. Estructura u organización básica de la personalidad, definida por la integración de su carácter psíquico, la potencialidad básica de su carácter moral y sus particularidades anatómico-fisiológicas, donde ocupa un lugar central la estructura cerebral, como queda evidenciado desde la última década del siglo XX, gracias a los estudios de la anatomía y fisiología cerebral.

2. El núcleo familiar de socialización primaria del infante.

3. La condición de la clase social hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza esta socialización primaria, y concreción de la comunidad que alberga al niño o la niña y su familia, del tipo que sea.

4. El momento de desarrollo de la clase social en la que se inserta, conformación siempre existente, aún en estos tiempos de supuesta disolución de las clases sociales y de “fin de la historia”.

5. El estado de las relaciones de producción en la región donde se realizan los anteriores procesos.

6. La situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados.

7. El momento histórico de la correlación de las fuerzas sociales vigentes en la realidad considerada.

8. La praxis del modo de producción y apropiación dominante en el momento de nacer del niño o la niña, esto es: la dinámica cotidiana que se realiza efectivamente en el entorno de la persona analizada; y:

⁷ Remito nuevamente al libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, § 23 p. 37, donde desarrollo este esquema aplicado a la construcción de la personalidad de Karl Marx, para ilustrar la tesis del psicoanálisis histórico.

9. La organización y/o estructuración del modo de producción y apropiación en cuanto tal, y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica.

Más de la ética analógica

Habiendo aprendido de la ética que concentra nuestra atención, seguro podemos sentirnos moralmente impulsados a buscar las proporciones de nuestro saber, tanto de la referencia, como de nosotros mismos, con la finalidad de ponderar nuestros alcances cognitivos, bajo la premisa que *saber es poder*.

Si la propuesta para una teoría de la personalidad avanzada líneas atrás le puede ser útil, seguramente la podemos asociar a la propuesta acerca del diagrama del ser humano, para sugerir otras indagaciones, buscando el ADN cultural que nos anima, concentrándonos en las líneas trazadas.

Sería tentador recuperar del diagrama ontoantropológico el factor de la crueldad —distinguido con la letra “m” y perfilado en la página 93 de *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*—, dado que en alguna oportunidad debemos avanzar en una filosofía de la violencia, mas debemos circunscribirnos en los contextos convocados, regresando a la tercera pulsión, la de posesión.

Según su identificadora: “Aceptando sin conceder que lo anterior [la idea de Freud del control de las pulsiones por él identificadas] se haya logrado por completo, hay que destacar que, no obstante, otras pulsiones han persistido, me refiero específicamente a la tríada pulsional base de esta comunicación (vida, posesión y muerte); particularmente enfocados a la pulsión de posesión, reitero que pese a que no es posible «demostrarla», si podemos observar sus expresiones y consecuencias en la historia, en la formación social pero también en la vida cotidiana y en la individualidad (sic), sin distinción de nivel socio-económico, inserción cultural, religión o nivel intelectual” (p. 89).” y esto conduce a la necesidad

de modularla para hacer posible la convivencia, pues de lo contrario seguiríamos validando la tesis de Hobbes: “*homo homini lupus*”, y acercándonos a una de las tesis de fondo de este libro: la necesidad de tomar posición sobre el dilema moderno (civilización o barbarie), que nos ha llevado a nuevos desarrollos inspirados por el análisis de la ética analógica, y nutridos por los aportes de la ética marxiana.

Antes de considerarlos, es importante cerrar las referencias a los dos diagramas propuestos. Se trata de concebirlos como aportes para construir la hermenéutica del sí que alcancemos, de tal forma de promover la mejor auto-conciencia, para así lograr alcanzar una posición definida, clara y de suyo deliberada, sobre el dilema en mención pues puede ser que el auto-conocimiento realizado nos permita encontrar problemas pre-existentes en nuestra personalidad, como una pobre capacidad de dominio de la tercera pulsión, o una precaria capacidad para prever las consecuencias de nuestros actos morales, resultante de una inestable formación lógica, vinculada quizá, al predominio de la mera psicología sobre (incluso) nuestros sentimientos; o peor, sobre nuestra racionalidad, como examiné en los capítulos seis y siete de mi libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*.

En este punto es importante recordar las diversas referencias recuperadas en los textos éticos beuchotianos, sobre la analogía entre la formación del juicio y de la *phrónesis*, y de suyo, en la formación ética que alcancemos, pues dependiendo de nuestro desarrollo intelectual real, se podrá ponderar el desarrollo humano efectivo que tengamos, tesis que nos conduce a un nuevo apartado:

La lucha de humanidades

El marxismo entre las muchas reducciones realizadas sobre el pensamiento y la obra de Karl Marx, popularizó el concepto de *lucha de clases*, convirtiéndolo en un significado central en su

acción política, distinguiendo entre burgueses y proletarios, como clases sociales enfrentadas a muerte.

Probablemente sea importante reconstruir la génesis de tal concepto en la obra de Marx y luego en el marxismo, para entender las diferencias. El joven Marx lo pensó originalmente como un recurso lógico, de clasificación conceptual, para organizar las fuerzas sociales luchando en su época, y continuó con este sentido a lo largo de su obra, en cuanto efectivamente en su tiempo se consolidaba la burguesía y estaba a punto de desaparecer con su transformación hegemónica en capitalistas, simultáneamente a la emergencia de la clase social que Marx pensó como la que se podría oponer a la burguesía para superarla históricamente, en cuanto podría construir un proyecto humano mayor y mejor que el de sus oponentes históricos.

Marx concibió la lucha proletaria como un gran proyecto humanizador, y llegó a pensar en la lucha política como una acción localizada cuando la emergencia histórica de la nueva clase social, los obreros liberados, la hiciera necesaria por la reacción virulenta de la burguesía, que defendería su Estado, como forma organizadora de su hegemonía social. Efectivamente Marx pensó que el proletariado se haría con el control del Estado burgués, pero lo haría temporalmente, pues su mejor alternativa era la disolución del Estado, para promover la revolución de los productores asociados, que realizaría la utopía de un mundo mejor⁸.

Es importante reparar que Marx pensó en el “proletariado” como una clase social, esto es, una gran parte de la sociedad con capacidad productiva, moral, cultural y sobre todo histórica, y no como el pequeño agente de un partido político que hiciera una revolución de igual tipo, que siempre pensó como insuficiente, especialmente después del fracaso de la revolución de 1848, que lo

⁸ Remito nuevamente a mis dos libros sobre el pensamiento ético marxiano, especialmente el volumen 2, segunda parte “Estudio analítico de la ética de Marx”.

envía a su exilio londinense y a escribir los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*.

Los marxistas redujeron el concepto marxiano de clase social convirtiéndolo en una acotación para la lucha política, y el paroxismo de esta reducción fue alcanzado con el triunfo de V. I Uliánov, alias Lenin, quien convirtió a los bolcheviques en el partido triunfante de la Revolución de Octubre, y posteriormente en el centro del poder de la URSS y más delante del Bloque Socialista, lo que luego, a finales del siglo XX, conocimos con el nombre eufemístico de *socialismo realmente existente*.

En esta época, al comienzo de la segunda década del siglo XXI, podemos registrar la caída del Muro de Berlín como acto paradigmático de la debacle general del *socialismo realmente existente*, y darnos cuenta que el triunfo generalizado del capitalismo, ha destruido la estructura u organización en clases sociales, o la ha ampliado tanto que el número de obreros, empleados, burgueses, sub-empleados, desempleados, pobres, desplazados, migrantes, poblaciones originarias depauperadas o prostituidas (como las pocas tribus nativas del territorio de Estados Unidos, dedicadas al capitalismo), es tan grande y significativo, comparado con los pocos ricos del mundo, que creemos se necesita una nueva clasificación lógica para organizar nuestro pensamiento sobre la población mundial actual, que posea una capacidad intelectual y explicativa fuerte, consistente y dinámica, para servir incluso como ícono político, que sea acogido por las grandes porciones mencionadas de la población de nuestro mundo, muchas de las cuales rechazan el término *clase social*, a consecuencia del deterioro dado por los marxistas.

El término que propongo es de *lucha de humanidades*, donde el concepto central es humanidad.

Es posible concebir que los dueños del poder mundial y sus seguidores tengan una idea de humanidad y desde ella conciban sus estrategias políticas, económicas y sociales, en tanto es importante reconocerlos como seres humanos y considerar sus

tesis; sin embargo, también es posible proponer un concepto mayor y mejor de humanidad, capaz de recuperar, incluso, los íconos de la Revolución Francesa (libertad, igualdad y fraternidad), para matizar la libertad alcanzada en el desarrollo capitalista, la igualdad verdaderamente existente y promover la fraternidad, como la meta inalcanzada en la modernidad, en una re-interpretación de la historia moderna post-convencional, e incluso poscolonial, que fundada en una ética analógica, sea capaz de reconocer la pluriculturalidad actual vinculada a la plurinacionalidad también existente, de tal manera de encontrar formas de convivencia que realicen una nueva humanidad, mayor, mejor y más desarrollada que la construida en el tiempo burgués y capitalista, la cual, por los procesos inmanentes al mundo moderno, ha llegado al mismo dilema de sus orígenes: civilización o barbarie.

De aquí que podemos avanzar al último título:

¿Cuál es la mejor humanidad?

La respuesta contenida en las páginas previas lleva a contestar esta pregunta con una tesis simple: la mejor humanidad es aquella que podamos construir como una opción histórica al mundo de la barbarie, con un plural que platee el del *yo al nosotros moderno* — cfr. Hegel, y por consecuencia Marx— y el *nosotros al nosotros* del mundo actual, plurívoco en culturas, etnias, naciones, mundos subterráneos, que también debemos considerar, en cuanto la humanidad deseable debe ser incluyente, demócrata, post-occidental y en consecuencia post-convencional, lo cual significa post-colonial.

Es deseable que la ética analógica sea una contribución para avanzar en su construcción, considerando que otra humanidad es posible.

Bibliografía

La citada de Mauricio Beuchot:

1. *Tratado de hermenéutica analógica-Hacia un nuevo modelo de interpretación*, co-edición UNAM (FFyL)- Ed. Ítaca, México, 2000 (segunda edición corregida y aumentada), 204 ps. (la 3ª edición se publica en el año 2005).
2. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1997 (citaré sobre la Tercera Edición del año 2002).
3. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col. Esprit # 38), Madrid, 1999, 111 ps.
4. *Hermenéutica analógica y del umbral*, Ed. San Esteban (Col. Aletheia # 34), Salamanca, 2003, 178 ps.
5. *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Ed. Herder, México, 2004, 191 ps.
6. "Hermenéutica analógica y construcción ética", en *Usos de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2004, capítulo 5: "Hermenéutica analógica y construcción ética"
7. *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, 174 ps.
8. *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación E. Mounier —Colección Persona # 12—, Madrid, 2004, 112 ps.
9. "Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora", en M. Beuchot - A. Velasco (comps.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermenéutica (1999)*, México: UNAM, 2001.
10. *En el camino de la hermenéutica analógica*, Editorial San Esteban (Aletheia 41), Salamanca, 2005, 196 ps. (ISBN 84-8260-162-8)

11. *Filosofía política*, Torres Asociados, México, 2006, 200 ps. (ISBN 970-9066-39-0)
12. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM-FFyL (Col. Cuadernos de Jornadas), México, 2006, 59 ps. (ISBN 970-32-2945-X)
13. *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI-UNAM (Filosofía), México, 2005
14. *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, UIA-Ediciones y gráficos EON, (Col. AlterTexto), México, 2006, 126 ps. (ISBN 968-5353-61-1)
15. Beuchot, M., y Primero R. L. E., *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores (Col. Construcción Filosófica – Serie Textos Básicos), México, 2006 (ISBN: 968-5554-15-3)
16. *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Consejo para la cultura y las artes de Nuevo León [CONARTE] (Ideas mexicanas), Monterrey, 2006, 143 ps. ISBN 968-5724-63-6.
17. *Filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Facultad de Derecho, SLP, 2007, y en este apartado citaré sobre este libro al interior del texto.
18. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas (Cuadernos del Seminario de Hermenéutica # 1), México, 2007, 143 ps. ISBN 970-32-3221-3.
19. *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras (Col. Seminarios), México, 2007, 116 ps. ISBN 978-970-32-4525-3.
20. *Ciencia mestiza – Hermenéutica analógica y psicoanálisis*, Editorial Torres Asociados, México, 2008, 218 ps. (ISBN 978-970-9066-70-8).
21. *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, CONACyT-UPN, Plaza y Valdés, México, 2009, 165 ps. (ISBN 978-607-402-021-2).

22. *Breve historia de la ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2010, 107 ps. (ISBN 978-607-00-2500-6).
23. *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010, 166 ps. (ISBN 978-607-422-092-6).
24. *La hermenéutica analógica en la historia*, Editorial UNSTA [Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino], San Miguel Tucumán, Argentina, 2010, 166 ps. (ISBN 978-987-1642-02-09).
25. *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión*, Universidad Autónoma de Chihuahua – Col. Textos Universitarios 95), Chi., 2010, 137 ps. (ISBN 978-607-7691-59-4).
26. *Hermenéutica, analogía y derechos humanos*, co-edición Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A. C, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Educación para las Ciencias en Chiapas, 2010, 137 ps. (ISBN 978-607-8062-05-8).
27. *Hermenéutica analógica, y derecho desde una perspectiva trágica*, Ed. Jus, México, 2010, 289 ps. (ISBN 978-607-412-081-0).
28. *Notas de historia de la lógica*, Torres Asociados, abril del 2011.

Otros libros citados

1. Arent, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998.
2. Aristóteles, *Gran ética*, lib. II, cap. 2.
3. De la Torre Rangel, J. A., *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001.
4. Derrida, J. *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, 1998.
5. Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.), 60 A 4.

6. Esquivel Estrada, N., *Racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Toluca: UAEM, 1995
7. Ferrara, A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London – New York: Routledge, 1998; igual: *Justice and Judgement. The Rise and Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London: Sage, 1999.
8. García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo*, México: FCE, 1974 (2a. ed.).
9. Höffe, O., “Derecho natural sin falacia naturalista: un programa iusfilosófico”, en el mismo, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona-Caracas: Alfa, 1988.
10. Hume, D., *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777), ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1902 (2a. ed.), § 133 ss.
11. Hurtado, G., "Hermenéutica analógica y sospecha", en A. Velasco (comp.), *Jornadas de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 2003.
12. Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977.
13. Marx, K., “Thèses sur Feuerbach”, en *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefèbvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I. Véase en español las múltiples ediciones de las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente la primera edición española, en *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.
14. Nozick, R., *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE, 1988.
15. Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.
16. Ornelas Huitrón, Ana, *Eros, Tánatos y Mammón – Hipótesis antropopedagógica de la naturaleza humana*, coedición Plaza y Valdés – UPN México, 2010.

17. Primero Rivas, Luis Eduardo, “La pedagogía analógica de lo cotidiano y las educaciones para-escolares en la formación de la ciudadanía”, capítulo en el libro *X Jornadas pedagógicas de otoño – Memoria*, UPN Editor (Col. Archivos # 18), México, 2007 [enero], Tomo II, ps. 9-23.
18. -----, *Contribución a la crítica de la razón ética I – El pensamiento ético en el joven Marx*, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2002 (ISBN 970-92466-9-6).
19. -----, *Contribución a la crítica de la razón ética II – El pensamiento ético en Marx*, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2003, 190 ps. (ISBN 968-5554-07-2).
20. -----, *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Colección Construcción Humana), México, 2002, 166 ps. (ISBN 970-92466-7-4).
21. -----, *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, co-edición Editorial Torres Asociados-RIHE, México, julio del 2010 (ISBN 978-607-00-3105-2).
22. -----, “La filosofía analógica y su impacto educativo”, *Memoria electrónica* del XI Congreso de Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia, junio-julio del 2005.
23. Trías, E., *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000.
24. Truyol Serra, A., *El derecho y el estado en San Agustín*, Madrid: Eds. Revista de Derecho Privado, 1944.

Bibliografía

25. Urrea Carrillo, M., *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en J. Habermas*, México: Universidad Pontificia de México, 2001.
26. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

*Lucha de humanidades o de la ética analógica de
Mauricio Beuchot se terminó de imprimir en julio de 2011.*

Tiraje: mil ejemplares