



Ju'anea

Revista de Investigación

**Homenaje a los 75 años de vida
de Mauricio Beuchot**

Dossier, año 10,
número 2, 2025

 **Universidad
La Salle®**
Noroeste

Comité Editorial

Dra. María Anabell Covarrubias Díaz Couder
Lic. Angela María Cisneros Orozco
Lic. Isabel Fuente Navarro
Lic. Alejandra Valenzuela Ibarra

Dossier
Año 10
N° 2
2025

Directorio

Rector:

José Antonio del Coss Zorrilla, fsc

Vicerrector Académico:

Mtro. Mónica Vívian Mascareño

Coordinadora de Investigación:

Dra. María Anabell Covarrubias Díaz Couder

Coordinador de Área de Ciencias Económico-Administrativas:

Mtro. José Luis Domínguez García

Coordinadora de Área de Ciencias de la Salud:

Mtra. Haydée Juárez Calderón

Coordinadora de Licenciatura en Médico Cirujano:

Dra. Leticia Abundis Castro

Coordinadora de Área de Arte, Arquitectura y Diseño:

Lic. Mónica Merelles Lourido

Coordinador de Área de Ingeniería y Tecnología:

Dr. Eduardo Núñez Pérez

Coordinador de Área de Ciencias Sociales y Humanidades:

Mtro. Jaime Alberto Castro Fontes

Coordinador del Área de Pastoral Universitaria

Mtro. Luis Alberto Armenta Grajeda

Coordinadora del Área de Comunidad Multicultural

Mtra. Ana Laura Mendoza Argomaniz

JU'UNEA Revista de Investigación, Dossier, Año 10, número 2. 2025. Es una publicación semestral editada por la UNIVERSIDAD LA SALLE NOROESTE, a través de la Coordinación de Investigación, Calle Veracruz #1800 Norte, Fraccionamiento Obregón Norte, Código Postal 85019; teléfono (644) 4-10-60-00, ext. 6025. <https://lasallenoroeste.edu.mx>. E-mail: anabell.covarrubias@lasallenoroeste.edu.mx. Editor Responsable: Dra. María Anabell Covarrubias Díaz Couder. Reserva de Derechos de Autor al uso exclusivo No. 04 - 2014 - 090914140400 - 102 ISSN 2395 - 9231, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Dra. María Anabell Covarrubias Díaz Couder, calle Veracruz #1800 Norte, Fraccionamiento Obregón Norte, Cd. Obregón, Sonora México, fecha de última modificación marzo 2025. Las opiniones expresadas por los autores, no necesariamente reflejan la postura del Editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación, sin previa autorización del Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Editorial

Contenido

- 5** Palabras del Rector
José Antonio del Coss Zorrilla
- 7** Prólogo. Más aportes sobre la luz
Luis Eduardo Primero Rivas
- 19** Respuestas de Mauricio Beuchot sobre su obra:
entrevista efectuada
Luis Eduardo Primero Rivas
- 30** Entre el fragmento y el sentido: el legado filosófico de
Mauricio Beuchot
Alejandro Méndez González
- 44** La contemplación como distingo hermenéutico analógico
Joel Hernández Otáñez
- 51** Una interpretación desde la Hermenéutica Analógica del
símbolo de la luz en las catedrales góticas
Diana Alcalá Mendizábal
- 68** Las posibilidades heurísticas del proceso de significación
de la Hermenéutica Analógica
José Humberto Salguero Antelo
- 79** Hermenéutica Analógica e interculturalidad. Notas para
un pluralismo cultural analógico
Arturo Mota Rodríguez
- 93** Elogio del silencio
Luis M. Baliña
- 100** Troya, aquel árbol: interpretación de un símil virgiliano
a partir de la Hermenéutica Analógica de Mauricio
Beuchot
Felicitas Castillo
- 111** Ética y sistema de valores de los docentes especialistas
en formación ante el Modelo del Humanismo Mexicano
Alfonso Luna Martínez
- 131** Educación y hermenéutica analógica. Caminos hacia otra
racionalidad formativa en la Transformación nacional
María Elena Gaitán Herrera
- 145** La naturaleza de la Hermenéutica Analógica
Mauricio Beuchot

Estimado Lector,

Es un honor para la Universidad La Salle Noroeste presentar este dossier conmemorativo de Ju'unea Revista de Investigación en homenaje al Dr. Mauricio Beuchot con motivo de sus 75 años de vida y más de cuatro décadas de fecunda producción intelectual.

El pensamiento del Dr. Beuchot ha iluminado el panorama filosófico contemporáneo, especialmente a través de su propuesta de Hermenéutica Analógica. Esta corriente de pensamiento, que dialoga tanto con las grandes tradiciones filosóficas como con los desafíos actuales, representa una contribución original y necesaria para comprender y enfrentar la complejidad de nuestro tiempo.

Los trabajos reunidos en este dossier dan testimonio de la influencia y actualidad del pensamiento beuchotiano en diversos campos del saber, desde la filosofía pura hasta la educación y la interculturalidad. Cada uno de ellos, a su manera, refleja cómo las ideas del Dr. Beuchot siguen orientando el debate intelectual y proponiendo caminos fructíferos para la reflexión y la acción.

Este homenaje organizado por nuestra institución y plasmado en las páginas de Ju'unea no es solo un reconocimiento a su trayectoria, sino también una invitación a continuar dialogando con su obra, en beneficio de nuestra comunidad académica y de la sociedad en su conjunto. Agradecemos así al Dr. Beuchot por su invaluable contribución al pensamiento contemporáneo y esperamos que este dossier sirva de inspiración para nuevas generaciones de investigadores y pensadores.

La propuesta del Dr. Beuchot nos brinda herramientas para enfrentar problemas crecientes que nos sitúan en peligrosos extremos. Mientras la fragmentación del conocimiento y la polarización de las ideas descartan el diálogo, Beuchot nos invita a buscar puntos de encuentro y conexiones significativas entre las diferentes formas de pensar y de ser. Y cuando la inmediatez y la superficialidad amenazan con dominar nuestro modo de relacionarnos con el mundo, nos recuerda la importancia de cultivar una mirada profunda y reflexiva.

Como institución educativa comprometida con la formación integral de nuestros estudiantes, encontramos en el pensamiento beuchotiano una fuente inagotable de inspiración. Su énfasis en la analogía como método de interpretación y comprensión resuena particularmente con nuestro compromiso de formar profesionales capaces de navegar la complejidad de nuestro tiempo con sabiduría y sensibilidad.

Este dossier representa también un llamado a la acción. Nos invita a no conformarnos con la mera reproducción del conocimiento existente, sino a asumir el reto de generar nuevos significados y construir puentes entre diferentes formas de entender la realidad. En este sentido, la propuesta beuchotiana no es solo un objeto de estudio, sino una herramienta viva para transformar nuestro modo de pensar y actuar en el mundo.

Este homenaje no marca un punto final, sino un nuevo comienzo en el diálogo continuo con su obra. Como universidad, nos comprometemos a mantener viva esta conversación y a seguir explorando las múltiples implicaciones de la Hermenéutica Analógica en los diversos campos del saber y de la acción educativa.

INDIVISA MANENT

José Antonio del Coss Zorrilla, fsc

Universidad La Salle Noroeste

Rector

Más aportes sobre la luz

Luis Eduardo Primero Rivas

Universidad Pedagógica Nacional, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología | lprimero@upn.mx

Quien se adentre en esta publicación conmemorativa de los primeros setenta y cinco años del Dr. Mauricio Beuchot encontrará textos presentados en un orden que le irá guiando por un camino luminoso:

1. Respuestas de Mauricio Beuchot sobre su obra: entrevista efectuada por Dr. Luis Eduardo Primero Rivas.
2. Entre el fragmento y el sentido: el legado filosófico de Mauricio Beuchot, por Alejandro Méndez González.
3. La contemplación como distingo hermenéutico analógico, por Joel Hernández Otáñez.
4. Una interpretación desde la Hermenéutica Analógica del símbolo de la luz en las catedrales góticas, por Diana Alcalá Mendizábal.
5. Las posibilidades heurísticas del proceso de significación de la Hermenéutica Analógica, por José Humberto Salguero Antelo.
6. Hermenéutica Analógica e interculturalidad. Notas para un pluralismo cultural analógico, por Arturo Mota Rodríguez.
7. Elogio del silencio, por Luis M. Baliña.
8. Troya, aquel árbol: interpretación de un símil virgiliano a partir de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot, por Felicitas Castillo.
9. Ética y sistema de valores de los docentes especialistas en formación ante el Modelo del Humanismo Mexicano, por Alfonso Luna Martínez
10. Educación y hermenéutica analógica. Caminos hacia otra racionalidad formativa en la Transformación nacional, por María Elena Gaitán Herrera
11. La naturaleza de la Hermenéutica Analógica, por Dr. Mauricio Beuchot.

Los aportes ofrecidos y seleccionados son valiosos y en esta “Presentación” he de recobrar algunas afirmaciones especialmente significativas de los autores, iniciando con la frase de Alejandro Méndez González que asegura:

A esto [la “felicidad trozada en momentos fugaces”] se suma el dominio de lo emocional como criterio de validación. Vivimos en una cultura que exalta las emociones intensas y desconfía de la razón crítica. Desde el entretenimiento hasta la publicidad, todo está diseñado para provocar reacciones inmediatas, minimizando el espacio para la reflexión. No

se trata de despreciar las emociones, pues son esenciales para la vida humana, sino de reconocer que deben articularse con el pensamiento crítico y la deliberación ética. Sin este equilibrio, las decisiones se vuelven impulsivas y la comprensión de la realidad, superficial.

El profesor Méndez González inicia su contribución caracterizando la época en la cual vivimos y la frase recién recobrada la perfila en uno de sus rasgos: la idea de felicidad que nos venden —tal cual, pues vivimos en el comercio neoliberal— favorable a “una cultura que exalta las emociones intensas y desconfía de la razón crítica”; en realidad, de cualquier racionalidad. El aporte de Alejandro Méndez González también asegura:

Esta fragmentación no se limita al ámbito académico, sino que tiene un impacto directo en la vida cotidiana. La falta de un marco integrador dificulta la articulación de experiencias y conocimientos, afectando la estabilidad emocional y la salud mental. No es casualidad que los trastornos psicoemocionales hayan aumentado en los últimos años: la sensación de desorientación es uno de los grandes males de nuestra época.

Recupero esta frase por el sentido integrador de la filosofía de Mauricio Beuchot: un buen pensar debe identificar y recuperar las diversas partes y/o proporciones conformantes de lo real considerado, en el actual contexto, la época, influyendo en todo, especialmente en “los trastornos psicoemocionales hayan aumentado en los últimos años”, con un impacto innegable. Los razonamientos del profesor Méndez lo llevan a su segundo apartado titulado “La filosofía como necesidad”, que conforma parte de su propuesta para cuestionar los resultados de la época.

El profesor ahora considerado, en el apartado recién nombrado, se permite ofrecer una frase cuestionadora de algún tipo de filosofía, pues asegura:

La filosofía, más allá de ciertas concepciones, desgraciadamente propiciadas por los mismos filósofos, no es un ejercicio abstracto separado de la realidad. Al contrario, su valor radica en su capacidad para orientar la acción. Vivimos rodeados de dilemas éticos y políticos que exigen una respuesta consciente. ¿Qué significa ser libre en una sociedad hiperconectada? ¿Cómo podemos actuar con justicia en un mundo donde las desigualdades se profundizan? ¿Qué sentido tiene la vida en un tiempo de incertidumbre?

Y con ella sugiere una filosofía útil para la vida y no una mera abstracción nebulosa o una filosofía reemplazada por peligrosos sucedáneos que describe muy bien. Con estas frases prepara su síntesis del pensamiento beuchotiano, al cual dedica su tercer apartado llamado “La hermenéutica analógica: una respuesta a los desafíos [de la era descrita]” donde dice:

Queda claro que uno de los desafíos más urgentes de la contemporaneidad es la fragmentación del conocimiento. En su búsqueda de especialización, las disciplinas han perdido muchas veces la capacidad de dialogar entre sí, generando islas de saber desconectadas. La

hermenéutica analógica ofrece una solución integradora al enfatizar la necesidad de establecer puentes entre diferentes áreas del conocimiento. Al permitir la identificación de puntos de convergencia sin ignorar las diferencias, este enfoque promueve una comprensión más amplia y enriquecedora de los fenómenos estudiados. En un mundo donde los problemas son complejos y multifacéticos, esta capacidad integradora es no solo deseable, sino esencial.

Y sobre esta tesis dice:

Así, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot es una estrategia intelectual para afrontar los desafíos de la hipermodernidad. Nos ofrece una vía intermedia entre el dogmatismo y el relativismo, una forma de pensamiento que conecta disciplinas, épocas y conceptos sin perder el rigor ni la apertura. En un mundo donde la incertidumbre y la complejidad parecen reinar, necesitamos desarrollar una inteligencia hermenéutica, capaz de navegar entre los distintos niveles de significado sin perderse en la confusión. La hermenéutica analógica nos brinda esta posibilidad: la orientación hacia un horizonte de sentido en constante transformación.

La contribución de Alejandro Méndez González perfila muy bien la filosofía beuchotiana y nos permite avanzar al segundo aporte, el de Joel Hernández Otáñez, llamado “La contemplación como distingo hermenéutico analógico”; en esta contribución el autor vuelve a referir el actual presente para asegurar:

El problema [en la actual era] no estriba en la simple sustitución de potencialidades [para significar la vida]. La dificultad se vuelve grave cuando algunas de ellas menoscaban la relevancia de las que favorecen la comprensión de sí, del prójimo y del mundo en general. Que unas prevalezcan sobre otras, en ciertos momentos de la historia y de las culturas, es consecuencia de los modos de vivir y, por tanto, es entendible; pero que se impongan para negar lo que también somos, sin duda, es maniobra lastimosa. Podemos afirmar que nos enfrentamos a un escenario donde abandonos o descuidos han mermado —como iremos señalando a lo largo de este trabajo—, formas originarias de comprender la realidad y de conducirse en ella.

Y la “forma originaria” de comprender que le interesa recuperar es la anunciada en tu título: “La contemplación”, rescatada vía los aportes de la hermenéutica analógica, y en este contexto asegura: “La analogía figurará como crucial para no reducir nuestro interés a un solipsismo ajeno al mundo. No queremos alejarnos de los episodios que demandan crítica y cambio. Por el contrario, podemos adelantar que la contemplación no es desentendimiento de lo circundante, sino preámbulo a una mejor disposición y modificación del mundo; sobre todo cuando éste muestra hondas injusticias y contradicciones”. En consecuencia, recupera el sentido productivo de la contemplación, que deberá hacerse en la tranquilidad de la persona, para poder potenciar la crítica basada en una recuperación del ser de lo existente, por lo tanto, de la ontología, de ahí que escriba: “(...) para Beuchot no se trata de que el quehacer interpretativo

desdiga al ser, sino que dicho proceder despunte como reafirmación ontológica o metafísica... Beuchot atesorará una hermenéutica ontológica y no una ontología hermenéutica”.

Y el autor, consciente de que debe definir su término central escribe:

Decimos contemplación porque allí se entrevé la relevancia del símbolo y sus diversos significados. La contemplación no es la simple expectación o la observación condescendiente. Por el contrario, implica la templanza de quien busca desentrañar elementos originarios. Es analógica porque no es entrega o mera receptividad del fenómeno; pero tampoco es imposición subjetiva o únicamente decisión personal. Es involucramiento analógico porque es vinculante o, mejor dicho, interpretativamente vinculante. Es la coincidencia entre la simbolicidad humana y lo que el ser deja mostrar de sí. Es un salir al encuentro de quien vive en la templanza, la proporción, el equilibrio.

Es decir: es la disposición para “desentrañar elementos originarios” y es, en consecuencia, un buen camino hacia el conocimiento del ser perfilado de esta forma: “El silencio, la introspección y la entrega, característicos de la contemplación son, simultáneamente, distintivo del interpretar analógicamente. Sin buscar anteponerse o sobreponerse (lo que implicaría romper los límites del símbolo), la contemplación es interpretación que capta, siente, entiende y comprende”, y deberá promoverse para tener una buena actitud de conocer la realidad, ocultada por la prisa del mundo contemporáneo. Efectivamente: hay que des-acelerar para disponernos a la contemplación asociada al “silencio, la introspección”, prácticas poco usuales en la era actual.

El texto siguiente continúa las reflexiones de Joel Hernández sobre el símbolo y se titula “Una interpretación desde la Hermenéutica analógica del símbolo de la luz en las catedrales góticas”, y está escrito por Diana Alcalá Mendizábal.

La autora, en el desarrollo de su aportación de manera inicial establece su meta: “por medio de la analogía llegar a la interpretación adecuada y a partir de ella poder acercarse a uno de los sentidos de la interpretación del símbolo religioso. Por lo que es la metodología adecuada para llegar a la comprensión de un terreno muy difícil de asir por su naturaleza resbaladiza y polisémica”. La autora se concentrará en significar “las catedrales góticas”, tal como afirma desde su título, y asegura: “Se necesita entonces de una hermenéutica, de una metodología de la interpretación, que nos permita analizar filosóficamente al símbolo religioso, concretamente al símbolo de la luz en las catedrales góticas medievales, para comprender una parte de su significado, cuidando siempre no cerrar al símbolo y convertirlo en ídolo”, recuperando un término valioso en la filosofía beuchotiana: “ídolo”, opuesta al “ícono”.

Como Diana Mendizábal se concentra en la interpretación del símbolo, lo define, con esta frase:

El símbolo es un signo lleno de sentido, el cual está dotado tanto de aspectos conceptuales y racionales como de aspectos de afectividad, sentimientos, imaginación, intuición y emociones. Lo que lo hace ser

un recurso lingüístico muy completo, integral y enigmático, evoca por analogía lo que no se puede expresar directamente, lo inefable, lo insondable.

La frase precisa nos conduce a otras y entre ellas es importante recobrar una cita que realiza del autor homenajeado que, en el contexto de recobrar la relevancia del símbolo, asegura: “es el tiempo [la modernidad] en que han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad del símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe a nuestro a priori de simbolización” (Beuchot, 2007, p. 13).

La siguiente frase a rescatar presenta la profundidad de la interpretación sobre un símbolo, aquí el religioso, y dice:

Así el símbolo religioso revela distintos significados simultáneamente y el ser humano puede vivenciar la experiencia del símbolo en una forma recóndita y unificadora; depende del nivel de interpretación en que se lea y experimente el símbolo. Puede hacerse de manera muy superficial o profundizar más en la significación y lograr el nivel metafórico o alegórico o hasta alcanzar la vivencia unificadora llamada por los medievales contemplación o éxtasis místico.

La indicación permite entender la forma de significar ubicada en lo superficial o profundo, que incluso puede arribar a significados más altos, lo cual la hace valiosa, pues señala el sentido del conocer para preguntarnos ¿qué tanto lo hacemos? Diana Mendizábal aporta bastante en la significación del símbolo y sus aportes para interpretar, y en el tema de su significar a la luz en las catedrales góticas dice: “Las catedrales góticas medievales están llenas de símbolos religiosos, como la cruz, la Trinidad, el templo, el cáliz, etc. Ellas son los recintos sagrados más expresivos de sentido y significación. Uno de los símbolos más antiguos presente en las religiones antiguas es la luz, el cual está vivo en las catedrales góticas”. Y: “El tema de «la luz estaba mezclado con la belleza, ya que la luz fue considerada la manifestación de la belleza divina colocada por su propia emancipación en la creación, en cada uno de nosotros, en la interioridad humana, en la chispa divina, en la sindéresis agustiniana, en la conexión del microcosmos con el macrocosmos. He ahí que para conocer a Dios hay que conocerse a sí mismo, conocer en el alma la esencia luminosa»”.

El aporte de Diana Mendizábal ahonda sobre el significado del símbolo y con ello facilita avanzar al otro texto por recuperar: el de Humberto Salguero Antelo, denominado “Las posibilidades heurísticas del proceso de significación de la hermenéutica analógica”, que asegura un buen matiz de la hermenéutica considerada, pues escribe:

La hermenéutica analógica parte de una epistemología realista en donde es posible el contacto con la realidad, pero no hay una sola interpretación, sino que existe un margen de interpretaciones posibles. Para evitar el peligro de la equivocidad, se echa mano de la sutileza a la acción de ir tras el sentido profundo de un texto, o encontrar varios sentidos posibles más allá del sentido superficial sin aceptar cualquier

interpretación posible... Hay una interpretación principal que se acerca a la verdad, lo cual no excluye la posibilidad de la existencia de otras interpretaciones con su respectivo grado de verdad. La analogía reconoce las diferencias y la posibilidad de encontrar semejanzas reconociendo las diferencias...

Y con esta frase nos recuerda la “epistemología realista” que permite operar a la hermenéutica analógica, la “sutileza” —asunto desagregado en detalle por el autor— y de nuevo el fondo del “sentido superficial” que por oposición nos lleva al sentido profundo de una posible interpretación, la mejor alcanzable, y más si actuamos en una disposición heurística: de dar con lo que haya en el ser investigado; de ahí que asegure:

El camino heurístico del momento sintáctico consiste en buscar a los interpretantes adecuados para interpretar correctamente. Éstos interpretantes pueden ser conceptos, conductas o hábitos... La búsqueda de interpretantes correctos se realiza por la vía de la abducción. La abducción es la generación de hipótesis interpretativas que tienen que argumentarse. El principal argumento o tópico es mostrar la validez de la contextualización realizada... La búsqueda de los signos interpretantes se construye de manera heurística, la cual se orienta al descubrimiento más que a la demostración.

Y, más adelante, encontramos otra frase de Humberto Salguero que presenta bien el asunto heurístico que trata: “En los procesos de indagación de la realidad de corte heurístico no se parte de un marco teórico definido, sino que éste se construye de manera abductiva por el tipo de relaciones con la realidad, a partir de las relaciones de coherencia”.

El aporte de Humberto Salguero se concentra bastante en considerar la metodología de la hermenéutica analógica, de ahí que su conclusión sea precisa, pues asegura:

Las posibilidades que ofrece la hermenéutica analógica como se aprecia en estos ejemplos derivan en la capacidad de superar la subinterpretación por limitar el conocimiento a una acepción de verdad sea esta entendida como coherencia, correspondencia o consenso. Así mismo, permite superar la sobreinterpretación en el equilibrio phronético de las diversas formas de interpretación. Mediante el establecimiento de las adecuadas relaciones de coherencia, correspondencia y consenso es factible la superación de las interpretaciones erróneas mediante la fusión de horizontes que posibilita la interconexión de las tres formas de significar descritas en este escrito.

El aporte que consideramos enseguida es el llamado “Hermenéutica analógica e interculturalidad. Notas para un pluralismo cultural analógico” y está escrito por Arturo Mota Rodríguez, quien ofrece una aplicación de la filosofía beuchotiana a un tema de gran actualidad: la multiplicidad cultural vigente en la actualidad, y desde el inicio indica el camino conceptual que recorrerá: “Aludiremos aquí a dos esquemas que han servido de vehículo para la formulación de propuestas teóricas de justificación de las relaciones culturales

desde un pluralismo: J. Rawls y R. Dworkin. En segundo lugar, plantearemos el aporte de la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, para un pluralismo cultural...”.

Con esta orientación, y en el contexto de fondo de esta publicación —el homenaje a Mauricio Beuchot por sus primeros setenta y cinco años—, recuperaré las frases de Arturo Mota sobre la propuesta de Beuchot, comenzando con esta frase:

Un pluralismo centrado en una interpretación analógica de la identidad puede tener un cierto efecto estabilizador y asegurador de continuidad que se base en un consenso, muy cercano a la propuesta de Rawls. Los principios y los contenidos de la justicia serían partes, agregados, susceptibles de vinculación de las teorías metafísicas, religiosas y políticas grupales. Una identidad icónico-simbólica, en sentido metonímico, posibilitaría una intersección de las convicciones divergentes que compiten entre sí, con sus argumentos y justificaciones propias. Sería un pluralismo que no posee una verdad propia, sería un pluralismo, por decirlo así, débil, porque se alimenta de las verdades doctrinales de las culturas en conflicto, pero un poco fuerte, capaz de vincularlas, distribuyendo las convicciones y sus justificaciones sobre varios hombros.

Dicho de otra manera: la interculturalidad deberá ser conducida por una política prudente que busque la vinculación proporcional y el diálogo entre las diversas culturas, antes que la imposición de la hegemónica sobre las minoritarias, de ahí que el autor sugiera un “pluralismo débil”. De esta manera, la propuesta beuchotiana, “supone una nueva noción de la sociedad, más rica que la teoría de la justicia de J. Rawls, pues ésta no considera posible atender a la sociedad como una empresa racional de cooperación”.

Desde esta posición prudente, Arturo Mota ofrece una recomendación precisa: “Es necesario que la integración [intercultural] implique una distancia de la enajenación y del rechazo culturales, con una racionalidad también diferente. Las afinidades o semejanzas entre individuos es una señal de la posibilidad de generar un discurso consistente con la búsqueda de principios universalistas, generales, vinculantes, y diferentes de la universalización absolutista propia de la modernidad. Puede ser una integración vinculatoria, no unívoca, pero tampoco negativa, sino analógica”. Y, de su frase, es importante destacar la tesis de una “racionalidad diferente”, que es la propuesta más de fondo y actual de Beuchot, que hay que trabajar más a fondo, incluso desde los aportes del materialismo analógico.

El aporte de Arturo Mota permite considerar su tema de manera detallada y ahora recupero lo central, para avanzar a otro texto: “Elogio del silencio” del profesor argentino Luis M. Balaña, quien en su texto refiere directamente al homenaje a Mauricio Beuchot y lo sitúa en un estudio sobre un diálogo platónico y afirma: “Como sugerimos, los megáricos ocupan, en esta escenografía, el lado de la univocidad; los sofistas el de la equivocidad, y Sócrates el de una búsqueda que más tarde se llamará analógica”. En sus referencias, tratando los

aportes de Platón, y claro, de manera aleatoria para esta publicación, menciona el tema de la “Luz” —previamente aquí tratado— al redactar: “Platón muestra esta imagen [la de la luz], por ejemplo, cuando el prisionero recién sale de la caverna. Lo estudia Werner Beierwaltes, *Lux intelligibilis*, Investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos”, convergencia interesante que resalta este asunto. El profesor Baliña recupera el tema de la “luz” pues le interesa recuperarla con esta frase: “Dar a luz, parir, es una noble capacidad femenina que Platón valora muchas veces, y toma otras veces como icono del arte de Sócrates. Estamos ante un icono analógico” y con esta idea perfila bien su aporte en tanto “la analogía conecta aquí lo corpóreo y visible del arte de la partera con algo no corpóreo y no tan visible como la mayéutica de Sócrates, que necesita ser interpretado”.

Y es así, pues “la mayéutica de Sócrates consiste en que «procura el dar a luz del alma y no el de los cuerpos»”, y con ello se sitúa en la hermenéutica del sí que siglos después será planteada por Mauricio Beuchot. Del autor argentino recobro otra coincidencia con lo dicho en esta publicación, contenida en esta frase: “El texto de Platón y el texto de la realidad, para hablar con Ricœur, sugieren lo mismo: para escuchar hace falta estar en silencio”, asociado a la “contemplación” —como escribió Joel Hernández—, indispensable al buen conocer, y más, si se refiere al auto-conocimiento, un saber que puede ser fácilmente rechazado, como le sucedió a Sócrates. Sobre esto, el profesor Baliña escribe: “Nos preguntaremos finalmente si la mayéutica que se vale de la Hermenéutica Analógica es un arte. Que sea un arte (τέχνη) significa varias cosas, entre ellas, que es un medio. Que el de Sócrates sea un arte oculto, le trae dificultades con la gente sobre quien lo ejerce, a quienes el tábano socrático molesta... y despierta” en tanto mucha gente prefiere dejar de saber sobre sí misma, evitando estar “despierta”.

La conclusión de Baliña es luminosa: “El arte puede ejercerse bien o mal. Cuando se ejerce mal, cayendo en la univocidad o en la equivocidad, daña a la polis privándola de la apertura a la verdad. Cuando se ejerce bien, constituye una virtud epistémica que le agradecemos a la Hermenéutica Analógica y a su creador, Mauricio Beuchot”.

El siguiente texto a presentar es el titulado “Troya, aquel árbol: interpretación de un símil virgiliano a partir de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot” y está escrito por la profesora argentina Felicitas Casillo, el que, de inicio, ofrece otra coincidencia, ahora con la exposición de José Humberto Salguero sobre la sutileza, pues la autora argentina escribe:

A partir de la propuesta metodológica de Mauricio Beuchot, este artículo busca desentrañar el sentido de una analogía presente entre los versos 624-631 del segundo libro de la Eneida de Virgilio. Las tres instancias del método sintetizado por el autor —*subtilitas implicandi*, *explicandi* y *applicandi*— facilitan que el intérprete comprenda el sentido del texto en relación al mundo propuesto por la obra y que logre reflexionar acerca de la riqueza de su sentido.

Recuperar la metodología de la hermenéutica analógica siempre es significativo y provechoso, y Felicitas Casillo lo hace bien escribiendo: “Es decir, desde un comienzo el autor [Beuchot, a quien acaba de citar en el Tratado...] se aleja de una perspectiva eminentemente subjetivista, porque reconoce que hay algo allí —la verdad del texto— que es; es no más allá del intérprete, sino que es allí donde el intérprete se propone comprender. Además, Beuchot también se distancia de una ilusión objetivista, porque la interpretación que nacerá del encuentro entre intérprete y texto es «en parte» distinta. Es decir, la comprensión y el lenguaje dejan de ser el espejo que calca la cosa, y en cambio la mirada del propio intérprete es una riqueza para comprender una realidad que existe”.

Y buscando precisión la autora especifica: “La analogía puede ser, por un lado, una condición metafísica de la realidad, una semejanza de dos cosas diversas. En segundo lugar, la analogía también es el razonamiento que revela esa condición semejante o que la haya. En tercer lugar, la analogía es una realidad textual, en tanto se concreta en el texto a partir de algún mecanismo, como la comparación o el símil, la metáfora y la alegoría”, y desde esta delimitación avanza a afirmar: “El objetivo de este análisis [sobre el texto de Virgilio] es observar cómo este camino hermenéutico [de las sutilezas beuchotianas] facilita la comprensión paulatina del texto y el gran enriquecimiento del sentido que facilita”, siendo esta su tesis de fondo, que recupera con acierto el patrimonio de la metodología sistematizada por Beuchot.

En el desarrollo detallado del estudio del texto de Virgilio, la autora llega a redactar: “La comparación puede extenderse, como toda analogía, a los demás elementos que conforman la figura del símil, y ese es un fértil ejercicio de lectura, porque los sentidos latentes en una analogía no están siempre explicitados en el nivel textual, sino que deben ser suplidos por el lector que va al encuentro del texto, del mundo del texto y del horizonte del autor”, y con esta frase resalta la importancia de la interpretación sutil, pues exige un esfuerzo del intérprete que debe esforzarse en su labor y más porque “la sutileza se despliega de forma iterativa”, correspondiente a las diversas capas e interacciones de lo real considerado (e interpretado).

La valiosa conclusión a la que llega la autora debe ser aquí recuperada, pues escribe:

La metodología sintetizada por Beuchot resulta útil para aquellas disciplinas que trabajan con textos, incluso con textos de diverso formato, desde escritos hasta audiovisuales. Primero, se parte de la descripción profunda y detallada de lo que el texto es, de su mecanismo y su significado denotado. Es la instancia en que opera el sistema de la lengua y el código del texto: desde la morfosintaxis hasta el género. Luego, llega el momento de comprender el fragmento en el universo de la trama y cavilar sobre el significado de lo leído. Finalmente, el intérprete extiende su esfuerzo de lectura al horizonte del autor, y es entonces, en este nivel pragmático, cuando también regresa a su propio horizonte y enriquece la lectura desde la propia perspectiva, sumando sentidos en parte similares y en parte diferentes.

La siguiente contribución en este homenaje a Mauricio Beuchot por sus setenta y cinco primeros años de vida fue escrita por Alfonso Luna Martínez, “Educación y hermenéutica analógica. Caminos hacia otra racionalidad formativa en la Transformación nacional”, y en ella encontramos tesis fuertes como estas: “Se trata [lo aquí ofrecido] de un estudio hermenéutico analógico... a través del cual se vinculan tres componentes: el contexto, el modelo actual del Humanismo Mexicano y el discurso escrito de los docentes especialistas en formación a través del cual se intenta comprender e interpretar el tipo de ética que orienta su ser y hacer profesional”. Esta frase indica la actualidad del aporte y la recuperación de la palabra de los docentes en servicio en el momento presente, lo cual lleva a una aplicación directa de la filosofía beuchotiana al importante campo de la investigación educativa. Esta buena frase está seguida de otras, como estas: “Aunado a esta situación [el cambio en el gobierno nacional del 2018] desde una perspectiva histórica, todo país existente en el mundo se rige por ciertos principios que orientan la vida cotidiana de sus habitantes, se trata de concepciones, creencias, ideales de índole filosófico, antropológico e ideológico que se reflejan en su organización social y económica, De Souza..., Freire..., Nussbaum ... entre otros pensadores han mostrado que las regiones latinoamericanas, entre otras, fueron conquistadas a través de acciones bélicas y violentas que trajeron, entre otras implicaciones, una colonización física y sobre todo determinó un cambio cultural y una forma de visualizar el mundo distinta a la que sus habitantes habían construido, sustituyéndola por una concepción europea; se ha denominado a esta forma de concebir el mundo “visión eurocentrista”, también denominada Norte epistémico”. Alfonso Luna recupera el término de “eurocentrismo”, muy adecuado para significar los cambios actuales en marcha en nuestro país, sobre los cuales también ha escrito Mauricio Beuchot.

Es indispensable recobrar otra frase de Luna Martínez, quien dice: “En cada contexto [histórico] se desarrolla una particular manera de asumir lo que es correcto para la sociedad, lo que está bien y es bueno para sus integrantes; Luna..., Primero... entre otros consideran que se trata de una fuerza que nos orienta y la denominan Moral; se trata de una serie de principios que orientan la actuación desde una perspectiva de lo que es bueno y correcto en el momento y el espacio histórico singular; la vida cotidiana se rige por ella, se acepta, se asume, se aplica en cada acto que llevamos a cabo; la moral no es universal en el sentido de que los principios siempre sean los mismos; cambian los contextos, los intereses, las intenciones, los propósitos y por ende aquello que se considera que es correcto, el ser y el hacer cambian”.

La frase final recuperada del aporte de Luna cierra con una conclusión obtenida del estudio realizado y asegura: “Si bien el Estado se ha encargado de incorporar en la propuesta educativa de la Nueva Escuela Mexicana, un sentido profundamente social en la formación de la sociedad mexicana, un sentido de formación humanista que va más allá de formar ciudadanos con habilidades y competencias laborales, de que se ha llevado a cabo el diseño de una formación humanista, con un sentido de responsabilidad, compromiso y trato digno; en los espacios institucionales aún podemos identificar actitudes y valores que más bien corresponden al modelo de una ética individualista en el que no se

toma en cuenta al otro, se le respeta pero no se llevan a cabo tareas y prácticas que garanticen la excelencia educativa que ofrecerán los futuros docentes...”. Esto es: su contribución igual ofrece una consideración crítica sobre la realidad investigada, presentada tal cual, sin maquillajes.

El penúltimo texto de esta publicación fue redactado por María Elena Gaitán Herrera, se denomina “Ética y sistema de valores de los docentes especialistas en formación ante el Modelo del Humanismo Mexicano” y se sitúa en los espacios reflexivos convocados por la contribución de Luna Martínez, e interesantemente lo complementa. Recupero algunas de sus tesis más significativas: “La educación de nuestra época transita por condiciones críticas, entre las causas de éstas, es posible reconocer los efectos generados por el Covid-19; el desarrollo de un mundo donde el cambio resulta ser la constante, no sólo en términos del uso o implementación de la tecnología (4ª, 5ª y 6ª revoluciones industriales), sino en el movimiento de la vida misma y sus posibilidades; la desaparición de la seguridad derivada de los procesos formativos o, incluso, el traslado de estos hacia otros ámbitos más allá de lo escolar o propiamente educativo”, hacen que se ahonde la crisis de la educación en nuestra época, no obstante, las políticas internacionales, asociadas a instituciones como la ONU-UNESCO; de ahí que más adelante escriba: “Esta racionalidad [formativa], dictada desde lo internacional, permeó en aquella época –y aún lo hace–, el trabajo de los colectivos docentes en diferentes regiones, de modo que las políticas públicas, los planteamientos curriculares e, incluso, el hacer didáctico de la cotidianidad áulica, quedaron impregnados de esta ideología”.

La autora ofrece un estudio de las reformas educativas recientes en México y arriba hasta la actual, la de la 4T, sobre la cual escribe: “La reforma educativa impulsada en 2018 se deriva en múltiples documentos de política pública y curriculares, entre los que se destaca, según la línea de este trabajo, el Plan de Estudios para la Educación Preescolar, Primaria y Secundaria 2022. El conjunto, en un contexto internacional, convive con los denominados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) o agenda 2030...”, y se vinculará con el “humanismo mexicano” como surge en esta afirmación: “El centro de la educación, entonces, no debe ser sólo la escuela, el docente, el estudiante; tampoco la calidad o el logro de los indicadores, sino, sobre todo, el beneficio de la comunidad y el planeta. Esto, incluso, es una cuestión de supervivencia de nuestra especie. De este modo, todas las acciones formativas trascenderán el univocismo de la formación por competencias o habilidades desde lo individual, del mercado o el beneficio económico, para trasladarse al marco de lo vital, una formación orientada por el bios, en donde toda expresión de éste tenga lugar y halle respeto en su dignidad”. Los aportes recientes se articulan y complementan inteligentemente y dan paso al texto escrito por el filósofo homenajeado, en especial para esta publicación.

La parte final de esta publicación les ofrece una contribución del autor festejado y se titula “La naturaleza de la Hermenéutica Analógica”, de la cual recobro tesis básicas como esta: “De este modo [con el crecimiento de la hermenéutica analógica], nuestra filosofía mexicana y latinoamericana servirá a la de otros países” como cada vez se muestra más. Mauricio Beuchot en su aporte recupera una difusión general de la hermenéutica en un esfuerzo por continuar su

conocimiento, recobrando a relevantes autores como Octavio Paz —y a otros expertos en el asunto de la analogía— refiriendo una historia de su desenvolvimiento para delinear posteriormente el significado de su propia propuesta, y en este contexto encuentro otra frase por resaltar que dice: “La analogía es un modo de significar y de predicar. Se da en un término que significa a, o se predica de, ciertos objetos...”.

En la parte donde refiere a su creación, Beuchot recobra el asunto de la dialéctica, para afirmar sobre su propuesta: “Pero en la dialéctica analógica no se da esa confusión [la de “la metamorfosis de un objeto en su opuesto”], sino un tocarse y coexistir. No se llega a una síntesis, la cual destruye a los contrarios, sino que se los junta, se los pone a convivir y a ayudarse mutuamente”; y con ello resalta que la filosofía de la hermenéutica analógica es muy completa hasta considerar una teoría del movimiento, como es la dialéctica. Otras frases tuyas, en citas que realiza de O. Paz, permiten igual recuperar la filosofía del lenguaje y desde ella una ontología creadora del ser humano que lo lleva a una filosofía de la historia, de la cual asegura: “Tal es la idea que la hermenéutica analógica tiene de la historia: se muestra caótica, pero la recorre, en el fondo, una corriente continua”, que permite —y esto surge de la influencia de Paz sobre Beuchot— “estudiar la historia para encontrar esas cosas malas [existentes en ella] y corregirlas lo más posible”. Y con el recuperar de Octavio Paz igual se acerca a un tema relevante y poco tratado en la obra beuchotiana: la realidad de El Mal.

En su aporte Beuchot insiste en la importancia de la racionalidad escribiendo: “La razón analógica encuentra los íconos o arquetipos de la psique, y alcanza a avistar un sentido en los vericuetos aparentemente locos de la historia, que a primera vista da la impresión de incoherencia” y con ello reitera la invitación a seguir pensando en la racionalidad que promueve, de la cual igual asegura: “Frente a la razón moderna, que es unívoca y lineal, está la razón analógica, cíclica y rítmica”, sugiriendo caminos productivos para avanzar en este importante asunto, pues “como hermeneutas sabemos lo indispensable que es poseer algún monto de sentido, para vivir”. Y vivir bien, pues de eso se trata.

Esta presentación de los textos escritos en el homenaje de la Revista *Ju'unea* a Mauricio Beuchot ofrecen matices para motivar su lectura que a su vez permiten recuperar las líneas de fuerza que conforman la gran riqueza de la filosofía beuchotiana que termina siendo un gran aporte para saber vivir bien, como propone la racionalidad que construye. Esta publicación es un momento en el camino por seguir construyendo, y creo es muy oportuna en este recorrido.

La filosofía como diálogo vital: Entrevista a Mauricio Beuchot

Dossier
Año 10
N° 2
2025

Entrevista a Mauricio Beuchot por Luis Eduardo
Primerio Rivas sucedida el 12 de diciembre de 2024

Palabras preliminares

La palabra tiene el poder de conectar mundos, de tender puentes sobre abismos de incompreensión. Mauricio Beuchot (MB) lo ha sabido siempre, y ha dedicado su vida a construir esos puentes con paciencia y rigor. En esta conversación con Luis Eduardo Primerio Rivas (LEPR), celebrando sus 75 años, el filósofo mexicano nos invita a recorrer el mapa de su pensamiento, revelando las raíces de sus ideas y las huellas de sus experiencias, como quien comparte el secreto de un viaje apasionante.

Beuchot no es un filósofo encerrado en abstracciones alejadas de la realidad. Su obra no nace en la soledad de una torre de marfil, sino en el terreno fértil de la experiencia vivida: en las aulas donde el pensamiento se confronta y enriquece, en los libros que tradujo con la precisión del artesano, en las conversaciones con colegas y estudiantes, en los viajes que lo llevaron a Friburgo, a Granada, a Buffalo. En cada uno de esos lugares fue tejiendo una red de ideas que dieron forma a su hermenéutica analógica, una propuesta destinada a comprender la realidad sin caer en extremos simplificadores.

Pero esta historia no está exenta de desafíos. Beuchot ha transitado caminos complejos, alejados de las certezas fáciles. Se ha movido en las fronteras del pensamiento, explorando territorios poco convencionales y enfrentando críticas de quienes no comprendían su método o veían con desdén su interés por temas como lo novohispano o las ideas de Jung. Sin embargo, su perseverancia y apertura intelectual le permitieron seguir adelante, convencido de que la filosofía es, ante todo, una búsqueda incesante de sentido.

En esta entrevista, Beuchot revela cómo construyó su obra paso a paso, desde sus primeros años en la Universidad Iberoamericana, su encuentro con Paul Ricœur, hasta el momento en que su hermenéutica analógica comenzó a resonar en distintos rincones del mundo. Lo hace con una sencillez que desarma, con la humildad de quien sabe que el valor de un filósofo no está en las respuestas que acumula, sino en la capacidad de seguir formulando preguntas.

Pero no todo es teoría en sus palabras. Beuchot también habla de la vida que da sentido a su pensamiento. Habla de su vocación docente y de cómo el aula

lo transformó tanto como él intentó transformar a sus estudiantes. Recuerda cómo los libros lo acompañaron en los momentos de incertidumbre y cómo la amistad sostuvo sus pasos en el camino del conocimiento. Así, nos recuerda que la filosofía no es un ejercicio solitario ni una especulación abstracta, sino un diálogo constante y vital, una conversación que atraviesa el tiempo y nos conecta como seres humanos.

Este texto es un homenaje a un hombre que ha dedicado su vida a pensar con generosidad y rigor, a construir puentes que nos ayuden a entendernos mejor. Y es también una invitación a continuar esa labor, a no detenernos en la búsqueda, a mantener viva la llama de la curiosidad filosófica. Porque, como bien lo sabe Beuchot, la filosofía es un viaje interminable hacia la comprensión, y siempre habrá nuevos puentes por construir, nuevas preguntas por explorar y nuevos encuentros que provocar...

Luis Eduardo Primero Rivas [LEPR]: Mauricio ¡Buen día! Gracias por concederme esta entrevista destinada a ser publicada en el número de la Revista *Ju'enea* dedicada a celebrar tus 75 años, y girará precisamente sobre el significado que tú le das a tu obra.

Mauricio Beuchot [MB]: Bien, sí.

LEPR: Creo que en tu obra se pueden encontrar varios periodos. El más significativo, el más conocido, es el periodo de la hermenéutica analógica. Y ya son 30 años de él. Sin embargo, antes tienes algunos otros trabajos que de alguna manera se han mantenido en estos 30 años. Entonces creo que puedo preguntarte ¿cómo significas todo lo que tienes hecho? Y puede ser justamente que te refieras a los periodos o a lo que tú quieras.

MB: A los periodos. Mira, es que todo fue preparación para lo que culmina ahora como la hermenéutica analógica. Porque yo empecé, o sea, mi obra empezó con la filosofía del lenguaje; mi primer libro fue *Elementos de Semiótica*, que ha tenido varias ediciones, y surgió de las clases que daba sobre filosofía del lenguaje y semiótica: primero en la Universidad Iberoamericana, porque este libro se publicó exactamente el año en que yo entré a la UNAM, que fue en 79, el año 1979. Y esa docencia también la di en la UNAM. Curiosamente, ahí me tocó siempre en posgrado, porque el que era mi director —Enrique Villanueva, de Filosóficas [Instituto de Investigaciones Filosóficas]—, me dijo que podía no dar clase (en ese entonces los investigadores no teníamos ni siquiera que dar clase, pero a mí siempre me ha gustado dar clase), y me dijo: *Bueno, vete con José Pascual Buxó que está encargado del posgrado*. Buxó, después se hizo muy amigo mío, porque también sabía de semiótica y le gustó la hermenéutica analógica. Entonces, allí trabajé en Filosóficas, principalmente como medievalista, pues había tenido esa formación. Estuve también un año en Friburgo, donde recibí la instrucción de filosofía analítica, era lo que estaba presente en ese momento. Y tuve la suerte que me llamaron los de Filosóficas, porque había muy pocos filósofos analíticos en México, para que trabajara la filosofía del lenguaje medieval. Sí, era un aspecto que les faltaba, que además es importante, y allí yo hice varios libros de traducción y de teoría. Es decir, me tocó traducir, por supuesto, tuve que traducir varios textos de filosofía del lenguaje de la Edad Media, como Pedro Hispano, como Tomás de Mercado, etcétera, varias producciones escolásticas. Y fue allí también donde el mismo

Enrique Villanueva vio la necesidad de que trabajara el mundo Novohispano, porque era nuestro tesoro nacional, de nuestro México, parte de nuestra cultura; y con eso él se iba a sentir muy bien, sobre todo para presentarlo a la Rectoría, que siempre veía cómo la filosofía analítica estaba muy perdida en la estratosfera y eso le aterriza. Tan es así, que yo te he comentado que don Leopoldo Zea me invitó a que me pasara a su Centro, me dijo: *Trabaje por México, usted sabe escolástica, traduce del latín, traduzca de Novohispanos*. Entonces su propuesta más me confirmó en el estudio del tema.

LEPR: En el estudio Novohispano. Que también se generó una organización, que hace anualmente un evento y diversas actividades.

MB: Sí, precisamente todavía cuando estuve en Filosóficas, trabajé en filosofía del lenguaje y lógica. De ahí surge mi libro *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, donde estudio “El problema de los universales” ... Eran problemas de filosofía del lenguaje y lógica, sobre todo medieval, pero que en la analítica estaban muy presentes. Y ahí también me di cuenta de la importancia del concepto de la analogía. Porque ya todavía antes de volver a México, en Friburgo, de Suiza, en la universidad de allí, un gran lógico polaco, el padre Bocheński, había dicho: *Si los analíticos conocieran el concepto de la analogía, resolverían muchas cosas en que están atrapados. Porque son unívocos. Ellos, por ejemplo, todo lo que sea analogía, les sonaba a dialéctica. Y a la dialéctica la aborrecían, porque decían que no era lógica, no era lógica formal*. Pero entonces, después de traducir y publicar varias cosas sobre filosofía Novohispana, allí me dio por trabajar la cuestión de la analogía. Pero todavía no para una hermenéutica analógica, sino para meterla en la filosofía del lenguaje.

LEPR: En término de años, eso sería 85, 86.

MB: Los 80's. Yo entré en 79, y en 91 me pasé a Filológicas [Instituto de Investigaciones Filológicas]. Ya en 90 empezaba a trabajar en Filológicas, pero el cambio oficial fue hasta 91. O sea que yo pertenezco a Filosóficas 12 años, y fueron prácticamente los 80. Los 80 en que, pues sí, había, digamos, mucha presencia del Instituto de Investigaciones Filosóficas en la UNAM. Y ahí están todos esos libros de filosofía medieval que yo hacía, y también alguna cosa de Novohispanos que ya empecé a hacer, y fue por lo que me invitaron a Filológicas. En Filológicas me fue muy bien, porque me invitaron como coordinador de uno de los centros [el de Estudios Clásicos]. Filológicas es tan grande que está dividido en centros.

LEPR: Y era nada menos ni nada más que el Centro de Estudios Clásicos.

MB: Exactamente, sí. Incluso había un convenio entre el que era director en ese momento —nada menos que Rubén Bonifaz Nuño— y Enrique Villanueva para trabajar temas Novohispanos. Y ahí pues seguí traduciendo. Igual, hice mucha labor, traducir es bien pesado, sobre todo porque es un trabajo muy árido. No estás inventando, sino que estás recibiendo. Pero era importante, no había prácticamente nada y les hice toda una colección. Es decir, yo me fui al Instituto de Investigaciones Filológicas, invitado a ser coordinador del Centro de Estudios Clásicos para que allí se trabajara más profundamente; ya empezaba un poquito la cuestión Novohispana. Hay varios centros, porque es muy grande. Filosóficas es más pequeño, ahí no hay centros, pero Filológicas tenía ya como 150 investigadores. Y había el Centro de Estudios Clásicos, el Centro de Estudios Literarios, el Centro de Estudios Lingüísticos, el Centro de Lenguas Indígenas, y el Centro de Estudios Mayas, y alguna otra cosa por allí. Bueno, pero me fue muy bien porque con otros colegas de allí que ya estaban

conscientes de la importancia de los estudios Novohispanos fundamos toda una colección.

LEPR: ¿Y una institución o una organización?

MB: Ah, también una organización.

LEPR: Es que hay que recuperar ese nombre porque entiendo que se siguen reuniendo cada año, cada dos años.

MB: Ahora ya cada dos, pero era cada año.

LEPR: ¿Recuerdas cómo se llamó?

MB: Mira, primero se fundó un congreso, más que una asociación, ahora ya, mucho después, es una asociación, pero primero nada más era el congreso, era el Congreso de Estudios Novohispanos. Bueno, ahora ya hay una organización llamada *Asociación Mundo Novohispano*, que surge muy posterior, pero al principio fuimos, sobre todo, ya en Filológicas, un encuentro de investigadores connotados, lo cual me dio una suerte muy grande. Ahí en Clásicos, encontré a Germán Viveros, que todavía vive, a Roberto Heredia, que ya murió, y a Ignacio Osorio, que también ya murió, quienes fueron grandes investigadores y se dieron cuenta de la importancia de trabajar lo nuestro. Allí, además de una colección que hay, de clásicos *clásicos*, tenemos esa colección de tradición clásica en México, que es lo que significó lo de los estudios Novohispanos. Y curiosamente, allí pude también desarrollar, profundizar lo del concepto de analogía que todavía no me cuadraba bien, pero ya lo tenía en ciernes; Y se dio por lo siguiente: como te dije, me pasé a Filológicas, a coordinar Clásicos, en el año 91; pero ya el año 87 trabajaba la hermenéutica, para esto, trabajé hermenéutica de manera alemana a lo de la filosofía analítica, porque en teología yo hice mi tesis sobre Ricœur, inspirado por alguien que tú conociste, un primo mío que ya murió —Ricardo Sánchez Puente—, quien había estudiado en Lovaina, y allá pudo conocer a Ricœur; iba a París con él, e hizo una tesis sobre Ricœur. Yo no sabía ni quien era, pero bueno, de ahí tuve conocimiento. Y como yo era el único que trabaja hermenéutica en Filológicas se presentó la posibilidad de ir a Granada a un congreso sobre Paul Ricœur con Paul Ricœur. Ahí tuve la suerte de que, como iba de México, me dieran una conferencia y las conferencias las replicaba Ricœur mismo. En ella hablé sobre el símbolo y a él le gustó y me dijo: *Usted habló sobre el símbolo, el símbolo es el objeto principal de la hermenéutica, y para su significado usted va a necesitar el concepto de analogía*. Ya fueron dos grandes, primero el gran lógico Bocheński que dijo, *la filosofía del lenguaje analítica necesita, incluso la lógica, la analogía, porque son univocistas*, y ahí es una, por eso se pierden todos. Y se pierden, porque llegan siempre a callejones sin salida, y eso me iluminó mucho. En mi contexto de entonces, ya vinculado con Filológicas, el peligro era el equivocismo. En Filológicas había poetas, lingüistas, antropólogos, algunos muy relativistas. Entonces, allí, y en la facultad [de Filosofía y Letras de la UNAM] ya estaba muy presente la filosofía posmoderna. Así, con la ayuda de Ricœur que me dijo: *Estudie usted el concepto de analogía...* Inicialmente quería hacer una lógica analógica, siguiendo a Bocheński, pero Ricœur me cambió la vida, dije: ¿por qué mejor no una hermenéutica analógica? Y así fue como me iluminó. Entonces empecé a trabajar en ella; desde el 87 hasta el 93 que fue cuando la lancé en un Congreso de la asociación [Filosófica de México], que fue en Cuernavaca, en el año 93, bajo la presidencia de la Graciela Hierro. Una de sus ayudantes fue Mariflor [Aguilar Rivero], muy amiga mía, muy querida, ella me puso mesa plenaria, para que lanzara lo de la hermenéutica analógica, pues

ya me lo había escuchado. Entonces allí ya empezó, y ella, en las memorias de ese congreso, metió mi conferencia, para que fuera ya el planteamiento, por eso el año 93 se toma como el año fundacional de la hermenéutica analógica.

LEPR: Y por eso hablamos ya de 30 años.

MB: Sí, ya más de 30. Sí, 31 ya, ya para 32. Ella misma, tan buena amiga, me metió a un PAPIIT [Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica] que ella tenía, y allí me publicó el *Tratado de hermenéutica analógica*, que es el libro fundamental para la hermenéutica analógica, porque ahí fue donde quise plantear la propuesta. Ella, muy amable, en ese PAPIIT que tuvo, publicó el libro, es del año 97, donde estuve haciendo los demás estudios y demás. Y me acuerdo de que, por ejemplo, en algún congreso sobre semiótica de los que organizaban en Xalapa, un amigo mío que ya murió, Renato Prada, presenté la hermenéutica analógica en el año 98, y allí gustó mucho. Y así empecé, dándome cuenta de lo que tenía que trabajar.

LEPR: Bien, Mauricio, te interrumpo porque creo que podríamos hablar de tres grandes periodos: El semiótico, y obviamente lógico...

MB: Sí, [mi período de] la analítica.

LEPR: Luego, el Novohispano. Y el periodo de la hermenéutica analógica.

MB: Exactamente. Sí, porque después yo seguí traduciendo, porque era como mi tributo para Filológicas, y para poder hacer lo que a mí me gustaba, que era la hermenéutica. Ya desde entonces me gustaba la hermenéutica analógica.

LEPR: Bien, te vuelvo a interrumpir, Mauricio.

MB: Sí, sí, sí, todas las veces que quieras.

LEPR: Porque en este momento, la hermenéutica analógica es un triunfo nacional, internacional y mundial. Siguiendo lo que dijo el canadiense — Jean Grondin. Entonces, ¿cómo te significa haber creado una filosofía tan triunfadora?

MB: Bueno, al principio me costó mucho creerlo. En primer lugar, porque me criticaban mucho. Por ejemplo, muy pronto después de que salió el libro de hermenéutica, el *Tratado...* del 97 ya no estaba, por supuesto, en Filológicas, pero me invitaron a presentar en una conferencia de qué era la hermenéutica analógica. Y criticaron muchísimo, muchísimo. La criticaron porque no era unívoca, porque no era exacta, porque no era rigurosa, más bien rígida. Curiosamente, allí, es una cosa importante, presenté un par de veces el tema, y en una de ellas estuvo presente Graciela Hierro, porque quería también oír qué era eso y fue de las que más me apoyaron. Desde el principio, y me dijo: *Necesitamos aplicar esto a los estudios de género*; ya que ella era la gran filósofa feminista. Creo que ya tenía o estaba fundando el PUEG, el Programa Universitario de Estudios de Género, pues me apoyó muchísimo. Incluso se sacó un volumen colectivo sobre hermenéutica analógica y estudios de género. Pero la cosa siguió. Después, en el año 97, ¿en qué año nos conocimos? A ver, acuérdate.

LEPR: Mauricio, la verdad es que hace como 40 años, ya no me acuerdo.

MB: Bueno, pero fue comenzando los 2000 cuando más participé para tu tesis [doctoral].

LEPR: Sí, sí, después, pero eso es 2000. Eso ya es muy adelantado, 2002 [en

el año 2003, aparece el primer libro co-escrito con Mauricio Beuchot: *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*].

MB: Pero digamos, vamos a recordar nuestra colaboración. Porque yo recuerdo que conocí a Napoleón Conde Gaxiola en 97, en el año 97, me acuerdo muy bien, porque fue un coloquio que hicieron en la UIC [Universidad Intercontinental], y Napo daba clases allí. Se me acercó y para decirme que quería trabajar hermenéutica analógica. Fue un coloquio sobre hermenéutica en la UIC, que bueno, organizaron ahí, etcétera. Y ya después colaboramos y hemos trabajado conjuntamente. Y por ese tiempo colaboramos tú y yo.

LEPR: Bueno, el caso es que primero hubo críticas, después hubo aceptación. Y ¿cuándo es que estás aceptando que esto es ya nacional, internacional y mundial? ¿Cuándo te llega, cuándo lo comienzas a aceptar?

MB: Mira, más bien a darme cuenta, porque primero hay que darse cuenta. Ya fue nacional a final de los 90. A finales de los 90, viene un libro importante de Enrique Aguayo. Enrique Aguayo, él era profesor en La Salle, pero él había hecho o iba a hacer, no me acuerdo si ya de entonces, una tesis conmigo de maestría en la UNAM. Él era licenciado por La Salle, de aquí de la Ciudad de México y era director de la revista Logos. Pero él hizo todo un libro, fíjate, de lo que yo había hecho hasta entonces. Hasta el año, ponle 98, 99, por ahí, era ya de los finales de los 90. Y eso disparó, empezaron a hacer tesis, empezaron a hacer artículos, sobre todo muchos artículos, conferencias, ponencias, etcétera. Bueno, pero después, ya cuando me di cuenta de que fue una cosa latinoamericana, fue ya en los 2000, que ya estábamos colaborando tú y yo, porque no nos acordamos bien las fechas, pero échale más o menos. Bueno, y allí entra el contacto con Mario Magallón y su grupo. Ahora, hubo algo que no me acuerdo bien, cuándo fue, no, creo que desde los 90, fíjate. También hubo colaboración con otros, por ejemplo, con Samuel Arriarán; tenemos un libro del año 99, que se publicó en la Pedagógica. Antes, otro, ese mismo año, no me acuerdo, sobre el barroco, porque fue curioso, yo fui muy amigo, yo quise mucho a Bolívar, éramos muy amigos, muy amigos, Bolívar, Echeverría y yo. Incluso él, por culpa de él, vino Vattimo a dialogar conmigo, porque me dijo, queremos en la facultad que tengas un debate con alguien así, muy taquillero. Y se nos ocurrió que fuera Gianni Vattimo. Yo ya lo había conocido, a principios de los 2000. Como en 2003, fui yo a Buffalo, Nueva York, y ahí coincidimos, y ahí también conocí a Grondin, pero todavía no éramos amigos, porque, además, Grondin se tuvo que ir pronto. Ya con el aplauso de Vattimo, empezó, yo creo que, ahora sí, a mundializarse. En esa ocasión...

LEPR: A ver, te voy a interrumpir.

MB: Sí, sí, sí, tú cuando quieras.

LEPR: Te diste cuenta, pero además de darte cuenta, ¿cuándo es que aceptas que creaste una cosa grande?

MB: Mira, fue a principios de los 2000's, te voy a decir por qué, en 2003, no me acuerdo bien las fechas, pero 2002-2003, fue ese diálogo con Vattimo, yo había conocido a Vattimo, ya te he platicado que en Buffalo, Nueva York, nos hicimos amigos. Entonces, cuando lo invitaron dijo que sí, y eso me gustó. Incluso ahí me di cuenta de eso, porque dijo: de América Latina, con el único que yo discutiría es con Beuchot, y vino; mis enemigos decían: no va a venir, y cuando vino, se llenó el aula magna.

LEPR: Sí, yo me acuerdo muy bien, yo estuve ahí.

MB: Ah, bueno, entonces tú viste ahí que mis enemigos estaban atrás de los pilares, y decían: *sí vino*. Incluso mintieron en la UAM, donde estuviste tú, UAM Xochimilco, pues me comentaron que hubo una reunión, y dijeron: *ya ven, Vattimo echó a Beuchot para atrás*, o sea, me negó, y eso no es cierto, él dijo: *me gusta*, que mi propuesta le parecía buena.

LEPR: Bueno, pero todo eso salió luego en el librito azul.

MB: Sí, sí, sí, exacto, fue lo bueno, se grabó y se publicó, porque era director, acuérdate, Ambrosio.

LEPR: Ambrosio, claro.

MB: Entonces Ambrosio me dijo, que también él quería participar, y tenía todo el derecho. Lo publicamos con una introducción que hizo Gaby, Gabriela Hernández, que era la secretaria académica de él; la conferencia de Vattimo; incluso yo la revisé muy bien, y él la autorizó, dio permiso de que se publicara. Luego venía, creo que la conferencia de Ambrosio, no me acuerdo, y mi respuesta a los dos. También estaba mi conferencia, y luego las respuestas a los dos, porque los dos me tuvieron que decir algunas cosas, y que no entendían. Y una cosa muy bonita fue que eso se te tuvo que dar a dictaminar, y Ambrosio me fotocopió y me regaló uno de los dictámenes, donde decía: *Claro que se publica, es un orgullo que haya estas discusiones de tanta altura*, o sea, con alguien que ya era consagrado, Gianni Vattimo. No al año siguiente, sino al otro, fue cuando vino Grondin, y ahí sí me di cuenta de que mi propuesta era mundial, porque Grondin, cuando todavía estaba Ambrosio, hizo una discusión fabulosa ¿tú estuviste ahí?

LEPR: Claro, y tengo una de las reseñas sobre tu obra, aparte del diálogo con él.

MB: Bueno, porque algunos profesores de la facultad que estuvieron, me dijeron: *Nunca había visto un diálogo de tanta altura como el que acaba de suceder*; porque, además, muy honesto, Grondin me señaló discrepancias, y yo tuve que contestarle. Entonces hizo un debate muy sabroso allí, aunque, desafortunadamente, se publicó nada más la conferencia de Grondin.

LEPR: Bueno, otra interrupción Mauricio, porque ya finalmente estás reconociendo, no te gusta, por tu humildad, pero reconoces que eres grande en filosofía.

MB: Pues, lo tengo que reconocer, porque si no, sería falsa.

LEPR: Y entonces voy a llevarlo ahora hacia una cuestión, que yo afirmo que tú has tenido la tendencia de estar en la frontera, es decir, en el conocimiento más actualizado.

MB: Exactamente.

LEPR: Y entonces ahora, justamente creo que estás comenzando a trabajar, le voy a llamar *filosofías del sur*, porque se ha conocido como epistemologías del sur, pero realmente hay filosofías del sur, y la hermenéutica analógica es una muy importante filosofía del sur. Bueno, la pregunta es, ¿por qué esa tendencia de estar en la frontera?

MB: Siempre he estado en la frontera, ahora me di cuenta. Con tu pregunta hiciste que me diera cuenta: para los analíticos yo era fronterizo, ¿me explico?

LEPR: Sí, sí, claro.

MB: O sea, eso, primero despreciaban mucho lo que yo hacía, sobre todo lo Novohispano, y luego en Clásicos también el desprecio: *eso no es clásico, eso es de segunda*. Pero, en Filosóficas, cuando yo estuve allí, hice respetable la hermenéutica, por eso te digo que nadie hacía hermenéutica allí. Y creo que todavía nadie en Filosóficas. Y Enrique Villanueva, que fue muy amigo mío y ya está jubilado, aunque ya no era director en ese entonces, pues ya estaba León Olivé, era de los principales, y sabía que yo trabajaba hermenéutica, porque me dijo, *oye, hay un congreso sobre Ricoeur, a quien tú tanto mencionas*. Entonces, yo ya trabajaba en hermenéutica, en Filosóficas, y por eso pude dialogar con Paul Ricoeur, pero para ellos eso era marginal.

LEPR: Sí, que es una de las características de estar en la frontera, que es el rechazo, la crítica, y muchas cosas, sin embargo, la pregunta sigue en pie, Mauricio, ¿por qué tienes esa tendencia a estar en la frontera?

MB: Sí, mira, también estuve en la frontera en Filológicas, porque lo Novohispano era despreciado, e incluso la hermenéutica, porque en alguna ocasión, en un coloquio que hubo de los que había en Filológicas, cada dos años, alguien me preguntó, *bueno, pero ¿y la hermenéutica qué?, ¿aquí qué?* Entonces, yo les tuve que explicar que un gran filósofo, Gadamer, gran hermeneuta, había sido un gran filólogo clásico, y les dio tanta vergüenza que no dijeron que no lo sabían, y entonces ya lo aceptaron. Y fue cuando poco después, ya el año 2006, me pidió Mercedes de la Garza que fundara el Seminario de Hermenéutica, o sea, ella se dio cuenta, fue muy inteligente. A lo mejor oyó esa exposición que yo hice, porque me dijo: *yo uso tu método para la arqueología y la antropología*.

LEPR: Sí, a lo mejor, Mauricio, no tienes todavía conciencia de por qué estás en la frontera, haces descripciones, pero a lo mejor te voy a tener que dejar pensando, ¿por qué has tenido esa tendencia a estar en la frontera?

MB: Mira, ya lo sé, ya lo sé, yo siempre he estado en la frontera. Desde los 90 me hice muy amigo de Eugenio Trias, que tú sabes que él tenía la *filosofía del límite*, la llamaba así, y también a veces le llamaba *filosofía fronteriza*. Me invitó a un coloquio que él organizó, porque me dijo, *es muy semejante tu propuesta a la mía*, le dije, ¿por qué? Dijo: *porque yo siempre he estado en el límite, cuando yo era joven, me despreciaban los analíticos, después, me despreciaban los posmodernos, siempre me despreciaron...* Pero murió célebre, y siempre fue muy amigo mío, siempre que venía a México, tenía que ir yo a comer con él, aunque no les gustaba mucho a los de la facultad en ese entonces.

LEPR: Bueno, pues muy bien, Mauricio, yo creo que con todo lo que hemos hablado hasta ahora, hemos hecho un recorrido por tu obra académica, universitaria, sin embargo, también has estado y estás en la cuestión psicoanalítica.

MB: Ah, sí.

LEPR: ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Qué pasó ahí?

MB: Mira, también en los años 80, yo creo que fue como en 82, conocí a Ricardo Blanco en la Ibero, porque yo daba clases allí, de 76, hasta 87, que fue cuando ya se fueron a bien lejos, yo dije que ya no iría hasta allá.

LEPR: Santa Fe, a Santa Fe.

MB: Hasta Santa Fe, sí, pues me quedaba al otro extremo de la ciudad, pero allí me acuerdo, yo daba clase. Di clase en licenciatura, pero cuando tuve la maestría, en el año 78, me pidieron que diera clase en posgrado, y sobre todo a un grupito de profesores que querían obtener posgrados, y querían aprovechar mi clase para eso. Yo era muy amigo de todos ellos, querían hacer créditos, como les llaman. Me decían: *inscribimos tu curso como una clase de posgrado, y venimos todos los profesores de filosofía*, más otros que, entre ellos vinieron, unos psicoanalistas. Y el que era nuestro director, Miguel Ángel Zarco, incluso después dejó la filosofía y se dedicó al psicoanálisis, le gustaba mucho... Él me pidió que viéramos lo que tiene Ricoeur sobre el psicoanálisis. Por eso pude llevar la conferencia a Granada, que fue “El símbolo onírico en Freud y en Paul Ricoeur”. Zarco murió hace poco; yo lo quise mucho, fuimos muy amigos, él dejó la Ibero para dedicarse completamente al psicoanálisis, pero allí, en ese seminario, participaron Ricardo Blanco, que fue donde lo conocí, otro, Roberto Castro, un psicoanalista salvadoreño, por cierto, que también iba allí, que por ahí me lo he encontrado luego en las librerías, y que me dice, *acabo de comprar otro libro tuyo*. Entonces, gracias a Ricardo Blanco, estudié psicoanálisis en grupos que tenía él, y ambos dimos clase en el círculo psicoanalítico, cuando estuvo en Copilco, porque ahora está en otra parte. Entonces era muy fácil, acababa yo de la UNAM y me iba allí. Les di un año clase de hermenéutica, y fue donde vimos, gracias a Ricardo, y a otro gran amigo, que es Felipe Flores, que se aplica perfectamente a Freud, al psicoanálisis, porque Freud quiso ser un univocista, positivista, pero le falló, y después cayó con los equivocistas, los románticos, pero luego hizo la síntesis y fue analógica.

LEPR: Bien, entonces, para concluir esta parte, Mauricio... Digamos, la influencia directa fue Ricardo Blanco, pero había un ambiente de estudios psicoanalíticos en los ochenta, eso también te atrajo, pues.

MB: Exactamente, pero siempre fue ya desde entonces la hermenéutica analógica. Ellos la acogieron, igual que otro psicoanalista, que es Juan Tubert. Tú conociste a Juan y a su esposa, Reina. Los dos hicieron tesis de doctorado sobre hermenéutica analógica y psicoanálisis. Me llamó la atención eso, y de hecho, vi que se podía aplicar muy bien. Nada más que ya no podía yo con tantas clases. A un lado del CUC, están los psicoanalistas frommianos, hay un instituto ahí, y hace ya muchos años me habló a Filológicas, a mi cubículo, la directora que estaba entonces, para pedirme que diera clases de hermenéutica. Pero le dije que ya no podía, por tantas clases que tenía, pero fue el boom que hubo.

LEPR: Bueno, entonces, ahora, voy a otro tema vinculado a la cuestión psicoanalítica. ¿Por qué Carl Gustav Jung?

MB: Ah, sí, era porque lo despreciaban. Siempre tiendo a lo fronterizo. Ahí tocaste una tecla muy importante. Siempre estoy en lo fronterizo. En Filosóficas, relegado; en Clásicos, relegado, y en la Facultad de Filosofía y Letras, relegado, porque otros eran los triunfadores. Por ejemplo, estaba la posmodernidad en pleno, en la Facultad, acuérdate, y todo era Nietzsche, y todo era Foucault, etcétera, etcétera. Entonces, ¿cuál era la pregunta?

LEPR: Lo de Jung ¿Por qué Jung?

MB: Sí, lo de Jung, fue por una cuestión de que noté que era fronterizo. Ricardo Blanco me decía, *no, no, no, ése era un brujo, no era un científico, era un brujo*. Y el otro fue un psicoanalista del Instituto, que tuve en el Seminario de Hermenéutica, que fue Jesús Martínez Malo, quien era lacaniano. Me decía:

Jung estaba loco, no era científico. Siempre la negación de lo científico, por miedo a lo que es distinto. Entonces yo supe que siempre me ha gustado Jung, y tenía un montón de cosas de él ahí para leer; entonces me puse a hacer artículos y después capítulos y junté un libro. En la Facultad de Ciencias Políticas existe la carrera de comunicación y ahí usaban mis libros de semiótica. Entonces me contactaron dos profesores de allí, uno, Julio Horta, sigue dando clase allí, y ahora le interesa la hermenéutica analógica; y también Itzel, que era profesora de asignatura y sobre todo trabajaba en la editorial Paidós. Y fue donde publicamos lo de Jung, porque a ella le fascinaba. Platicamos y me dijo: *oye, a ver, ¿ahora qué libro nos vas a dar?* Le dije: mira, pues tengo dos cosas, tengo esto o una cosa que estoy acabando sobre Jung, porque siempre trabajo dos cosas, porque si no se me ocurre para una, se me ocurre para la otra. Me dijo: *eso, dámelo*, y sacó el libro en Paidós. Ahí salió lo de Jung, “el alquimista de la psique”, porque ya ves, alquimista es brujo, y siempre me identifico con los fronterizos.

LEPR: Sí, pero, además, Mauricio, su descubrimiento de Jung sobre los arquetipos, es una cosa muy, pero muy especial, y también analógica.

MB: Claro, es la iconicidad, ah, porque también, mira, yo quise meter en Filosóficas a Peirce, y no, casi no, muy poquito se pudo. Lo hice porque me interesaba la iconicidad, que para él era la analogía, el signo icónico es el signo analógico, y lo estudié mucho, y tengo por ahí algún libro sobre eso, acerca de Peirce. Pero sólo algunos lo aceptaron.

LEPR: Bueno, el caso es que quiero cerrar esta parte, e ir a la última. Y la última es doble.

MB: A ver.

LEPR: La primera es justamente que tienes un registro de las publicaciones sobre la hermenéutica analógica.

MB: Muy incompleto, pero lo tengo.

LEPR: Pero aún incompleto muestra que, en términos de publicaciones en revistas, libros, tesis, es muchísimo lo que está publicado sobre ti.

MB: Sí.

LEPR: Entonces esto es una confirmación univocista, porque es matemática, de la gran cantidad de cosas que hay. Por ejemplo, solamente mencioname, porque creo que lo tienes, el número de artículos en revistas.

MB: Sí, mira, el número de artículos en revistas ya casi llega a mil ochocientos.

LEPR: Bien, entonces la segunda parte de esta última parte es también ya hay varias cátedras en homenaje a ti.

MB: Sí, sí, sí, es cierto.

LEPR: Si yo tengo memoria, son cuatro. A ver, cuéntame.

MB: Mira, la primera que hubo fue la de Valladolid, el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, donde la inauguró el Dr. Sixto Castro. Después hubo otra en la Universidad Anáhuac, gracias al Dr. Arturo Mota. Incluso hubo dos, pero nada más voy a contar una, porque, al unirse la del norte y la del sur, dejaron nada más una. Luego hubo otra en Puebla, en la Academia de Lenguas Clásicas

del profesor Juvenal Cruz. Después también vino la del CEC, el Centro de Estudios Contemporáneos. Luego otra en León, Guanajuato, en el CEFTA, Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, de esa ciudad. Y después, la hay todo un centro que hace la UPAEP, con la UIC. Y la séptima es la cátedra en...

LEPR: En la Universidad Autónoma de Chihuahua.

MB: Exactamente.

LEPR: Pues, digo que esa es la última pregunta, es tonta. Pero los filósofos y la infancia podemos hacer preguntas tontas. ¿Cómo te sientes con todo esto, todos estos triunfos, Mauricio?

MB: Mira, dos cosas. En primer lugar, ya siento satisfacción. Ya cada vez me doy más cuenta de que he hecho un buen trabajo y que debo estar contento. Y la segunda cosa es que ya me doy permiso de disfrutar. Ya me toca disfrutar, ya hice mucho trabajo. Ahora me toca tirar el azadón y disfrutar. Y están surgiendo muchas cosas muy buenas.

LEPR: Bueno, pues yo creo que terminamos aquí, Mauricio. Te agradezco tu tiempo y las declaraciones que has hecho que son muy importantes. Y concluimos por ahora. Muchas gracias.

Entre el fragmento y el sentido: el legado filosófico de Mauricio Beuchot

Alejandro Méndez González

Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad La Salle Noroeste. Miembro del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE). Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM). | amendez@ulsa-noroeste.edu.mx

Resumen

El presente texto es un homenaje a Mauricio Beuchot en sus 75 años de vida, destacando la relevancia de su hermenéutica analógica en un mundo marcado por la fragmentación, la incertidumbre y la polarización. Beuchot propone una vía intermedia entre el dogmatismo y el relativismo, utilizando la analogía como herramienta para encontrar equilibrio y proporcionalidad en la interpretación. Su enfoque no solo es teórico, sino también práctico, ofreciendo una referencia ética para navegar los desafíos contemporáneos, como la crisis de sentido, la hiperinformación y la polarización. La filosofía, lejos de ser un lujo, se presenta como una necesidad vital para construir un futuro más humano y cohesionado. Beuchot invita a pensar críticamente, a dialogar y a buscar sentido en medio del caos, recordando que la filosofía es una actitud ante la vida y un compromiso con la humanidad. Su legado sigue siendo una guía esencial en tiempos de hipermodernidad.

Palabras clave

Analogía, filosofía, fragmentación, hermenéutica analógica, hipermodernidad, sentido.

Abstract

This text is a tribute to Mauricio Beuchot on his 75th birthday, highlighting the relevance of his analogical hermeneutics in a world marked by fragmentation, uncertainty, and polarization. Beuchot proposes a middle path between dogmatism and relativism, using analogy as a tool to find balance and proportionality in interpretation. His approach is not only theoretical but also practical, offering an ethical compass to navigate contemporary challenges, such as the crisis of meaning, hyperinformation, and polarization. Philosophy, far from being a luxury, is presented as a vital necessity for building a more humane and cohesive future. Beuchot invites us to think critically, to engage in dialogue, and to seek meaning amidst chaos, reminding us that philosophy is an attitude toward life and a commitment to humanity. His legacy remains an essential guide in times of hypermodernity.

Key words:

Analogy, fragmentation, analogical hermeneutics, hypermodernity, philosophy, meaning.

Introducción

En el marco de un merecido homenaje a Mauricio Beuchot por sus 75 años de vida, estas páginas buscan reconocer y celebrar no solo la trayectoria de un pensador excepcional, sino también la vigencia de su obra en un mundo que parece navegar entre la fragmentación y la urgencia de sentido. Beuchot, con su hermenéutica analógica, nos ofrece una guía para orientarnos en la complejidad de nuestros tiempos, signados por la aceleración, la incertidumbre y la polarización. Su pensamiento no es solo una reflexión teórica, sino una invitación a dialogar con los desafíos de nuestro presente desde una perspectiva ética y crítica.

Este texto se estructura en tres secciones que, en conjunto, trazan un mapa de los retos contemporáneos y las respuestas que la filosofía, en particular la propuesta de Beuchot, puede ofrecernos. En la primera sección, “Contexto”, se analizan las características de lo que se ha denominado hipermodernidad, ese escenario desbordado donde la felicidad se reduce a experiencias efímeras, las emociones dominan sobre la razón crítica, y el conocimiento se fragmenta en un mar de datos inconexos. Aquí se plantea la pregunta central: ¿cómo construir sentido en un mundo que parece haberlo perdido?

La segunda sección, “La filosofía como necesidad”, profundiza en el papel de la filosofía como herramienta imprescindible para enfrentar la crisis de sentido. Frente a la superficialidad y el ruido de la era digital, la filosofía emerge como un acto de resistencia, un espacio para la reflexión crítica y la deliberación ética. No se trata de malabarismos conceptuales, sino de una práctica vital que nos permite discernir entre lo urgente y lo esencial, entre el consumo desmedido y la búsqueda de una vida auténtica.

Finalmente, en la tercera sección, “La Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot: Una Respuesta a los Desafíos”, se presenta la propuesta de Beuchot como una vía intermedia entre el dogmatismo y el relativismo. Su hermenéutica analógica, basada en la noción de analogía, nos invita a encontrar proporcionalidad y equilibrio en la interpretación, a tender puentes entre lo diverso sin caer en la arbitrariedad. Esta “metodología” no solo enriquece el pensamiento filosófico, sino que también ofrece herramientas prácticas para enfrentar la polarización, la fragmentación del conocimiento y la crisis de interpretación que caracterizan nuestro tiempo.

En conjunto, estas secciones nos guían hacia una conclusión inevitable: en un mundo convulso, la filosofía no es un lujo, sino una necesidad. Y en este esfuerzo por pensar críticamente, la obra de Mauricio Beuchot se erige como un faro, recordándonos que, incluso en medio del caos, es posible encontrar sentido, diálogo y proporción. Su legado no solo nos invita a reflexionar, sino también a actuar con prudencia y sabiduría en la construcción de un futuro más humano.

Contenido

1. Contexto

La época que habitamos no es solo una continuación de la modernidad, sino su versión amplificada y desbordada. La globalización y el capitalismo neoliberal han dado forma a una “hipermodernidad”¹, caracterizada por la velocidad, la fragmentación y la incertidumbre. Los logros de este sistema son innegables, pero también lo son sus sombras. Para comprender nuestra situación actual, es necesario analizar los desafíos concretos que enfrentamos, pues las aceleraciones culturales, tecnológicas y sociales impactan tanto a la persona como singular como a la sociedad en su conjunto.

En este panorama, emergen tendencias clave que determinan nuestra manera de vivir y de relacionarnos con el entorno. Aunque las manifestaciones varían según el contexto, existe un núcleo común que resulta imprescindible analizar.

Uno de los rasgos más evidentes es la concepción de la felicidad como una empresa individualista. A través de los medios de comunicación y las redes sociales, se nos dice que cada persona es arquitecta de su propio bienestar. Pero esta “felicidad personalizada”, lo que algunos han denominado “posfelicidad” (Ruiz, 2023), se reduce a un catálogo de experiencias efímeras, donde el placer inmediato se convierte en la medida del éxito. Industrias culturales, estrategias de marketing y discursos motivacionales insisten en que la felicidad es alcanzable a través del consumo de productos y servicios. Sin embargo, lo que nos venden es una felicidad trozada en momentos fugaces, sin una construcción interior ni un sentido de trascendencia.

A esto se suma el dominio de lo emocional como criterio de validación. Vivimos en una cultura que exalta las emociones intensas y desconfiada de la razón crítica. Desde el entretenimiento hasta la publicidad, todo está diseñado para provocar reacciones inmediatas, minimizando el espacio para la reflexión. No se trata de despreciar las emociones, pues son esenciales para la vida humana, sino de reconocer que deben articularse con el pensamiento crítico y la deliberación ética. Sin este equilibrio, las decisiones se vuelven impulsivas y la comprensión de la realidad, superficial.

¹ Gilles Lipovetsky, con su concepto de hipermodernidad, nos habla de una exageración de los valores modernos: el individuo se ha convertido en el centro absoluto, el consumo lo invade todo y el tiempo parece acelerarse sin control (Lipovetsky, 2006). Pero esta no es la única mirada posible. Jean François Lyotard, con su teoría de la posmodernidad, nos advierte sobre el fin de las grandes narrativas y la fragmentación de la verdad en mil relatos (Lyotard, 1984). Zygmunt Bauman, por su parte, nos sumerge en la modernidad líquida, un mundo donde lo sólido se desvanece, las relaciones se vuelven frágiles y la incertidumbre es la única certeza (Bauman, 2000). Ulrich Beck nos alerta sobre la sociedad del riesgo, un escenario global donde los peligros —ecológicos, económicos, sanitarios— moldean nuestras vidas y decisiones (Beck, 1992). Fredric Jameson, desde su análisis del capitalismo tardío, nos muestra cómo el capital financiero domina la cultura, convirtiendo todo en mercancía (Jameson, 1991). Manuel Castells, en cambio, nos habla de la sociedad red, un entramado global donde las tecnologías de la información redefinen las relaciones humanas (Castells, 1996). Y no podemos olvidar a pensadores como Paul Virilio y Hartmut Rosa, que nos hablan de la aceleración como el motor de nuestra época, un ritmo frenético que nos arrastra sin pausa (Rosa, 2013; Virilio, 1995). Finalmente, Yann Moulier Boutang nos introduce en el capitalismo cognitivo, donde el conocimiento y la creatividad son los nuevos pilares de la economía (Boutang, 2011). Cada una de estas teorías es como una pieza de un rompecabezas, una luz que ilumina una parte del enigma de nuestro tiempo. Juntas, nos ayudan a entender mejor este mundo desconcertante, lleno de paradojas y desafíos. En esta reflexión opto por el término hipermodernidad, pero considerando estas matizaciones.

Por otro lado, la tecnología ha transformado la manera en que accedemos a la información. El conocimiento está al alcance de un clic, pero la sobreabundancia de datos nos empuja a una interacción rápida y sin profundidad. Lo que importa no es la calidad de lo que se aprende, sino la velocidad con la que se consume. El resultado es una sociedad donde la reflexión se sustituye por la acumulación de datos sin conexión entre sí, debilitando nuestra capacidad de construir conocimientos significativos.

Por otro lado, durante siglos, las grandes narrativas filosóficas, religiosas y culturales proporcionaron marcos de sentido que ayudaban a las personas a orientarse en el mundo. Hoy, esos relatos han perdido vigencia. La pluralidad de perspectivas es enriquecedora, pero cuando no existen criterios claros para evaluar las ideas, todo parece igualmente válido. Esto nos deja expuestos a un relativismo paralizante (Lyotard, 1987), donde el conocimiento ya no se presenta como un todo significativo, sino como un conjunto de piezas sueltas e inconexas.

Esta fragmentación no se limita al ámbito académico, sino que tiene un impacto directo en la vida cotidiana. La falta de un marco integrador dificulta la articulación de experiencias y conocimientos, afectando la estabilidad emocional y la salud mental. No es casualidad que los trastornos psicoemocionales hayan aumentado en los últimos años: la sensación de desorientación es uno de los grandes males de nuestra época.

A esto se suma un culto desmesurado al presente. La cultura contemporánea ha marginado el pasado y mira con desconfianza el futuro. Vivimos en un “ahorismo” permanente, donde lo inmediato se impone sobre cualquier proyecto a largo plazo. Sin una narrativa que nos ayude a conectar el pasado, el presente y el futuro, se debilita la construcción de identidad y sentido. Esto no solo afecta a los individuos, sino también a las sociedades, que pierden su capacidad de imaginar horizontes comunes y construir proyectos colectivos.

Otro rasgo distintivo de la hipermodernidad es la sobrevaloración de lo que podríamos ser en detrimento de lo que somos. Desde la publicidad hasta los discursos de autoayuda, todo gira en torno a la promesa de una “*mejor versión de nosotros mismos*”. Un cuerpo más atlético, una mente más productiva, una vida más plena. Bajo esta lógica, el presente nunca es suficiente. Esto genera una constante sensación de fracaso, pues la satisfacción se pospone indefinidamente. El problema no radica en la aspiración a mejorar, sino en la ansiedad que produce un sistema que mide el valor personal en términos de productividad, éxito y apariencia (Han, 2012). La comparación constante con los ideales proyectados por las redes sociales, el mercado laboral o la cultura popular nos desconecta de la experiencia auténtica de vivir. La persona deja de reconocerse en su presente y en sus capacidades reales, para definirse únicamente por lo que “debería” llegar a ser.

El resultado de todas estas dinámicas es una crisis de sentido (Frankl, 2016). En una sociedad que promete “todo” pero entrega “nada duradero”, el sujeto contemporáneo se enfrenta a un vacío existencial que ni el consumo ni la acumulación de experiencias logran llenar. Esta crisis, sin embargo, no debe conducirnos al pesimismo, sino a la búsqueda de respuestas.

Aquí es donde la filosofía juega un papel crucial, pero no como un ejercicio abstracto reservado a unos pocos, sino como una herramienta para navegar la complejidad del mundo actual. Pensar críticamente no es un lujo intelectual, sino una necesidad práctica. En tiempos hipermodernos, la filosofía no solo debe formular preguntas, sino también ayudar a construir un sentido compartido que nos permita orientarnos sin perdernos en el caos.

2. La filosofía como necesidad

Vivimos en un mundo convulso. Las certezas que durante siglos dieron estabilidad a nuestras sociedades se han disuelto en la aceleración vertiginosa del presente. La globalización, la revolución digital y la crisis de los valores (tradicionales) han generado un entorno donde la confusión y la incertidumbre se han convertido en experiencias cotidianas. En este escenario, la filosofía se presenta como una herramienta imprescindible para orientarnos.

Pensar es una función básica de la inteligencia humana. No nos limitamos a reaccionar ante los estímulos, como hacen otros seres vivos, sino que intentamos comprender nuestra situación, construir significados y actuar en consecuencia. Sin embargo, esta capacidad de reflexión está en peligro. El ruido, la prisa y la saturación de información nos empujan a la superficialidad, a aceptar sin cuestionar, a vivir sin preguntarnos por qué. Precisamente por eso, la filosofía es hoy más necesaria que nunca.

Las épocas de crisis no son solo momentos de dificultad, sino también de redefinición. Cuando las estructuras políticas, económicas y sociales tambalean, la filosofía se convierte en un refugio, en un espacio desde el cual podemos analizar la situación y descubrir nuevas posibilidades. Pensar es el primer paso para transformar.

A lo largo de la historia, cada cambio de paradigma ha requerido un esfuerzo filosófico que permitiera interpretar el presente y diseñar el futuro. Hoy no es la excepción. En un contexto donde los discursos ideológicos se radicalizan, donde las redes sociales amplifican la polarización y donde el mercado impone sus valores como si fueran incuestionables, la reflexión filosófica es ahora acto de resistencia. Es la herramienta que nos permite discernir entre lo urgente y lo importante, entre lo inmediato y lo esencial.

La filosofía, más allá de ciertas concepciones, desgraciadamente propiciadas por los mismos filósofos, no es un ejercicio abstracto separado de la realidad. Al contrario, su valor radica en su capacidad para orientar la acción. Vivimos rodeados de dilemas éticos y políticos que exigen una respuesta consciente. ¿Qué significa ser libre en una sociedad hiperconectada? ¿Cómo podemos actuar con justicia en un mundo donde las desigualdades se profundizan? ¿Qué sentido tiene la vida en un tiempo de incertidumbre?

Responder a estas preguntas no es un capricho intelectual, sino una necesidad práctica. La filosofía nos permite desarrollar el pensamiento crítico, es decir, la capacidad de analizar la realidad con autonomía, sin dejarnos arrastrar por la manipulación mediática o las opiniones dominantes. Aprender a pensar es aprender a decidir. Y decidir bien es la clave de una vida plena y de una sociedad más justa.

Así, nos encontramos en una era marcada por la velocidad, el (híper)consumo y la sobreabundancia de información. El mercado nos promete felicidad a cambio de bienes y servicios, pero a menudo nos deja en una sensación de vacío (Lipovetsky, 2007). En este contexto, la filosofía cumple una función crucial: desenmascarar los valores que la sociedad nos impone y preguntarnos si realmente conducen a una “vida buena”.

La lógica de la “posfelicidad”, por ejemplo, nos ha hecho creer que la satisfacción inmediata es la única forma de bienestar. Pero la filosofía nos recuerda que la felicidad no se reduce al placer efímero, sino que implica autenticidad, responsabilidad y sentido de comunidad. Frente a la cultura del entretenimiento y la distracción constante, la filosofía es un ejercicio de profundidad. Nos enseña a diferenciar lo accesorio de lo esencial, a buscar la coherencia entre nuestros valores y nuestras acciones.

Otro riesgo que nuestra época promueve es la amnesia cultural. Obsesionados con la innovación, corremos el peligro de despreciar la sabiduría acumulada a lo largo de los siglos. La filosofía nos conecta con ese legado. No para repetirlo de manera acrítica, sino para integrarlo en nuestro presente y evitar los errores del pasado. Pensar es recordar, decía Ortega y Gasset. Y en tiempos de cambios acelerados, recordar es una forma de resistencia. La filosofía nos permite reconocer que no estamos solos en la búsqueda de sentido, que otros antes que nosotros han enfrentado dilemas similares y que sus respuestas pueden ser una fuente de inspiración.

La cuestión no es si la filosofía tiene un lugar en el mundo contemporáneo, sino si podemos permitirnos prescindir de ella. En un tiempo donde las certezas se desvanecen, las ideologías se radicalizan y las decisiones individuales tienen consecuencias globales, pensar se convierte en un acto de responsabilidad. Pero, ¿qué ocurre cuando la filosofía, en lugar de asumir ese papel, se repliega tras los muros de la academia o tras sus lenguajes indescifrables? Cuando esto sucede, el espacio que deja vacío no permanece desierto: en su lugar emergen sucedáneos que intentan responder a las dudas que merecen ser atendidas y a los problemas que exigen solución (Han, 2010).

En este contexto esbozado en líneas anteriores, la filosofía ha sido marginada por discursos que, aunque prometen llenar el vacío de sentido, solo ofrecen respuestas apresuradas a preguntas que requieren rigor y paciencia. De manera sumaria, señalo a continuación dichos sucedáneos y los riesgos que entrañan.

Uno de los más extendidos es el coaching y la autoayuda, que han proliferado como una suerte de filosofía express. Su atractivo es comprensible: brindan fórmulas claras, mensajes motivacionales y estrategias para alcanzar el éxito personal. Sin embargo, su problema es evidente: reducen la complejidad de la vida humana a recetas simplistas. La existencia no se maneja con aforismos ni con ejercicios de autoestima; requiere pensamiento, confrontación con la realidad y esfuerzo sostenido. Al habituarnos a soluciones rápidas, atrofiarnos la capacidad de cuestionarnos y comprender la densidad del mundo en que vivimos.

Otro fenómeno llamativo es el de los influencers y gurús digitales, quienes han asumido el papel de nuevos “sabios”. Desde sus plataformas, ofrecen consejos

sobre cómo vivir, pero a menudo lo hacen sin un fundamento sólido, guiados más por el atractivo de la viralidad que por una reflexión genuina. La superficialidad es su sello distintivo: transmiten ideas seductoras, pero carentes de profundidad. Su mensaje no busca formar ciudadanos críticos, sino consumidores dóciles. Nos proponen modelos de vida prefabricados, pero evitan la pregunta fundamental: ¿qué significa vivir bien?

La cultura del bienestar ha ocupado otro espacio que antes pertenecía a la filosofía. Prácticas como el yoga, la meditación o la alimentación saludable han adquirido un estatus casi filosófico, bajo la premisa de que el equilibrio físico y mental es la clave para una vida plena. Sin duda, estas prácticas pueden ser valiosas, pero al centrarse exclusivamente en el bienestar individual, corren el riesgo de desentenderse de las dimensiones éticas, sociales y políticas de la existencia. La filosofía, en cambio, nos recuerda que el sentido de la vida no se reduce al bienestar personal, sino que exige una visión más amplia e integrada.

No podemos ignorar el papel de la tecnología, que ha adquirido el estatus de gran solucionadora de problemas. Vivimos en un mundo que confía en el “*solucionismo tecnológico*”, la idea de que los algoritmos, la inteligencia artificial y los avances científicos pueden responder incluso a las preguntas más hondas sobre la condición humana. Esta confianza es peligrosa. Primero, porque tiende a reducir la vida a datos cuantificables, ignorando su complejidad emocional y ética. Segundo, porque nos desliza hacia una delegación progresiva de la responsabilidad: si una aplicación puede decirnos qué hacer, ¿por qué preocuparnos en pensar? La autonomía, una de las grandes conquistas del pensamiento filosófico, queda en entredicho.

Las ideologías populistas han asumido también el rol de sucedáneos filosóficos. En tiempos de incertidumbre, las respuestas fáciles resultan irresistibles: nos brindan certezas, delimitan enemigos y ofrecen narrativas claras para explicar el mundo. Pero el pensamiento crítico exige lo contrario: asumir la ambigüedad, aceptar la duda, aprender a convivir con la incertidumbre. La filosofía no da respuestas definitivas, pero enseña a hacer preguntas fecundas. Las ideologías cerradas, en cambio, nos encadenan a dogmas que mutilan nuestra capacidad de comprender la complejidad del mundo.

El entretenimiento masivo completa este cuadro. Nos ofrece distracción constante, dosis interminables de placer inmediato. Redes sociales, series, videojuegos y plataformas de streaming han construido una burbuja de evasión en la que la reflexión parece un lujo innecesario. Pero una vida entregada a la distracción permanente es una vida sin dirección. Reflexionar exige pausas, tiempo, incluso momentos de aburrimiento, porque es en la lentitud donde germina el pensamiento. La cultura del entretenimiento nos empuja a huir de nosotros mismos, pero la filosofía nos invita a encontrarnos.

Por último, la ciencia positivista ha pretendido ocupar el lugar de la filosofía con la promesa de que todo puede reducirse a datos objetivos. Pero la vida humana no es solo una cuestión de cifras, sino de valores, significados y elecciones. La ciencia nos dice cómo funcionan las cosas; la filosofía nos pregunta

qué sentido tienen. Confundirlas es peligroso: podemos terminar con sociedades perfectamente informatizadas, pero incapaces de decidir con sensatez qué hacer con sus avances.

Estos sucedáneos de la filosofía evidencian una búsqueda ansiosa de sentido en un mundo desorientado. Sin embargo, ninguno puede sustituir el pensamiento crítico, el rigor intelectual y la profundidad que solo la filosofía proporciona. El verdadero peligro de depender de ellos es la renuncia a pensar por cuenta propia, y sin pensamiento propio, solo queda la obediencia a guiones ajenos. La filosofía no es un lujo ni una reliquia del pasado, sino una herramienta imprescindible para quienes se resisten a vivir bajo esquemas prefabricados y buscan construir una existencia auténtica y responsable.

3. La Hermenéutica Analógica: Una Respuesta a los Desafíos

Vivimos en una era caracterizada por la fragmentación del conocimiento, la proliferación de interpretaciones y la ausencia de un criterio claro para discernir entre ellas (Beuchot y Primero Rivas, 2022). La aceleración tecnológica y la globalización han multiplicado los discursos hasta el punto de generar una crisis de interpretación: ¿cómo orientarnos en medio de esta diversidad de significados? En este contexto, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se presenta como el punto que permite encontrar un equilibrio entre la rigidez dogmática y el relativismo extremo². Su propuesta no solo es teórica, sino también una herramienta ética y práctica para recuperar la posibilidad de diálogo y entendimiento en un mundo que parece perderse en la ambigüedad.

Mauricio Beuchot desarrolla su hermenéutica analógica como una vía intermedia entre el univocismo y el equivocismo. El univocismo impone una única interpretación³ válida, cayendo en el dogmatismo, mientras que el equivocismo acepta cualquier interpretación sin restricciones, conduciendo al relativismo extremo. La hermenéutica analógica busca evitar ambos extremos, ofreciendo una metodología que permite reconocer la pluralidad de significados sin caer en la

2 En esta sección de la presente reflexión, no me detendré a exponer qué es ni en qué consiste la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, es decir, la hermenéutica analógica. Él mismo lo ha hecho con gran claridad y profundidad en diversas obras, además de muchos otros que también lo han hecho de manera clara y profunda. No puedo menos que remitir a esos textos para que el lector interesado pueda adentrarse en los detalles de esta herramienta teórico-metodológica. En lugar de repetir lo que ya ha sido excelentemente explicado, me enfocaré en recuperar los elementos más relevantes que se articulan con la pretensión de estas líneas. Así, ofrezco una perspectiva crítica y personal sobre la hermenéutica analógica, destacando su potencial para enriquecer nuestra comprensión de la realidad y abordar los desafíos de nuestro tiempo. Fundamentalmente recomiendo: Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM; Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México; y Beuchot, M. (2016). *Lecciones de hermenéutica analógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

3 La hermenéutica analógica es una propuesta que va más allá de la interpretación de textos escritos, ya que considera que la realidad misma puede ser entendida como un texto susceptible de ser interpretado. Beuchot amplía el objeto de la hermenéutica para incluir una variedad de expresiones culturales y sociales, como: Textos orales, productos visuales, actos simbólicos y acontecimientos históricos y sociales. Beuchot argumenta que todas estas expresiones comparten la característica de ser portadoras de significado, y, por lo tanto, pueden ser interpretadas a través de la hermenéutica analógica. Esta perspectiva permite una comprensión más rica y compleja de la realidad, ya que considera la multiplicidad de significados y la diversidad de perspectivas que pueden surgir de la interpretación de diferentes tipos de "textos". (Cfr. Beuchot, 2015).

arbitrariedad. Este enfoque no solo amplía las posibilidades interpretativas, sino que también establece límites razonables para evitar el caos interpretativo.

El corazón de esta hermenéutica analógica es la noción de analogía. A diferencia del univocismo, que exige uniformidad, y del equivocismo, que disuelve todo criterio de validez, la analogía permite reconocer similitudes dentro de la diversidad. Se trata de encontrar relaciones proporcionales entre diferentes elementos, evitando tanto la disolución del significado como la imposición de un único sentido. En un mundo donde las diferencias ideológicas, culturales y emocionales parecen irreconciliables, la analogía se convierte en un puente que permite el diálogo y la construcción de sentido compartido.

La hermenéutica analógica, además, tiene profundas implicaciones prácticas. En un entorno donde la polarización domina el discurso público, esta “metodología” nos invita a buscar proporcionalidad y equilibrio. No se trata de imponer una única verdad, sino de encontrar puntos de encuentro que permitan avanzar sin renunciar a la diversidad. Beuchot enfatiza dos operaciones fundamentales: la distinción y la síntesis. La distinción evita la simplificación de los dilemas interpretativos, permitiendo descubrir matices que enriquecen la comprensión. La síntesis, por su parte, promueve la integración de las diversas perspectivas, evitando caer en reduccionismos.

Queda claro que uno de los desafíos más urgentes de la contemporaneidad es la fragmentación del conocimiento. En su búsqueda de especialización, las disciplinas han perdido muchas veces la capacidad de dialogar entre sí, generando islas de saber desconectadas. La hermenéutica analógica ofrece una solución integradora al enfatizar la necesidad de establecer puentes entre diferentes áreas del conocimiento. Al permitir la identificación de puntos de convergencia sin ignorar las diferencias, este enfoque promueve una comprensión más amplia y enriquecedora de los fenómenos estudiados. En un mundo donde los problemas son complejos y multifacéticos, esta capacidad integradora es no solo deseable, sino esencial.

Por su parte, la hipermodernidad ha exacerbado la tensión entre tradición e innovación, presentándolas como posturas irreconciliables. Sin embargo, la hermenéutica analógica muestra cómo ambas pueden coexistir en un equilibrio dinámico. Beuchot sostiene que la tradición ofrece un marco de referencia y continuidad, mientras que la innovación permite la adaptación a nuevas realidades. Al aplicar el principio de proporcionalidad analógica, es posible armonizar estos elementos, asegurando la relevancia del pensamiento y la acción en el contexto contemporáneo. Esta conciliación no solo preserva lo valioso del pasado, sino que también abre caminos para el futuro.

La polarización es otro de los problemas más visibles de nuestra época. La hermenéutica analógica, con su énfasis en la distinción y la síntesis, ofrece un enfoque pragmático para superar estas divisiones. Al reconocer las diferencias sin descalificarlas, este modelo permite construir un espacio de diálogo donde las partes involucradas puedan identificar puntos de convergencia. Este esfuerzo no elimina las tensiones, pero sí las reconduce hacia un marco más constructivo, donde la búsqueda de acuerdos prevalezca sobre el conflicto es-

térl. En un mundo cada vez más dividido, la hermenéutica analógica se presenta como una herramienta indispensable para el entendimiento mutuo y la cooperación.

A todo esto, Beuchot subraya la importancia de la “phrónesis” (φρόνησις), o deliberación prudencial, en el proceso interpretativo. Este concepto, heredado de la tradición aristotélica, implica evaluar cuidadosamente las razones a favor y en contra de una interpretación, buscando un equilibrio entre objetividad y subjetividad. La phrónesis no es solo una virtud intelectual, sino un compromiso ético con la verdad y el diálogo. En un mundo donde las certezas parecen escasas, la prudencia se convierte en una virtud esencial para la toma de decisiones y la construcción de una sociedad más comprensiva y cohesionada.

Por lo anterior, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot no es simplemente una teoría interpretativa; es una propuesta profundamente ética y práctica para enfrentar los desafíos de nuestro tiempo. En un contexto donde la fragmentación y la polarización amenazan con desorientarnos, nos recuerda la importancia de buscar el equilibrio, la proporción y el diálogo. No es solo una teoría para especialistas, sino una invitación a todos para pensar con profundidad y actuar con prudencia en un mundo sediento de sentido. La filosofía de Beuchot nos ofrece un “hilo de Ariadna” para no perdernos en el laberinto de la época.

Aplicaciones de la hermenéutica analógica

Vivimos en una era de hiperinformación, donde el conocimiento se fragmenta y se multiplica de manera vertiginosa. La avalancha de datos, discursos y perspectivas diversas genera una dificultad creciente para establecer criterios claros de interpretación. ¿Cómo orientarnos en este laberinto de significados? ¿De qué manera podemos construir un pensamiento que no caiga en el dogmatismo de lo unívoco ni en el relativismo paralizante?

Aquí es donde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se torna imprescindible. Como espero que ya haya quedado patente, la hermenéutica analógica no es una simple técnica de interpretación textual, sino una estrategia cognitiva capaz de tender puentes entre distintas formas de conocimiento. Su valor radica en su capacidad para conectar significados diversos sin imponer una única verdad ni disolver toda estructura de sentido. En un mundo caracterizado por la incertidumbre, permite equilibrar lo tradicional con lo emergente, lo local con lo global, lo conceptual con lo experiencial.

El principio fundamental de la hermenéutica analógica, como ya se mencionó, es la analogía: un recurso que permite reconocer semejanzas dentro de la diversidad sin caer en la homogeneización forzada ni en la disolución del significado. No se trata de identificar identidades absolutas (discriminantes) ni de aceptar cualquier interpretación sin criterio, sino de encontrar relaciones proporcionales que enriquezcan la comprensión.

Este enfoque tiene aplicaciones en múltiples disciplinas. En las ciencias sociales, la hermenéutica analógica permite interpretar los fenómenos culturales estableciendo vínculos entre discursos pasados y presentes. En la filosofía, ayuda

a conectar teorías aparentemente dispares, como la ética y la epistemología, o a tender puentes entre doctrinas tradicionales y pensamientos emergentes.

En el ámbito científico, la analogía ha sido una herramienta clave en la formulación de modelos. La biología, por ejemplo, utiliza comparaciones estructurales entre organismos para desarrollar teorías evolutivas más precisas. En la historia y la literatura, el estudio de las influencias culturales a lo largo del tiempo se beneficia del análisis de paralelismos entre épocas, lo que permite comprender mejor la transformación de ideas y valores.

El verdadero valor de la hermenéutica analógica no radica solo en la conexión entre disciplinas, sino en su capacidad de enriquecer el conocimiento mediante la interacción entre diferentes campos del saber. En una época de especialización extrema, esta perspectiva se erige como un antídoto contra la fragmentación del pensamiento.

Nuestros tiempos demandan herramientas interpretativas que permitan comprender la complejidad sin reducirla a esquemas simplistas. La hermenéutica analógica es especialmente valiosa en este contexto, pues ayuda a desentrañar fenómenos emergentes estableciendo paralelismos con situaciones previas. Tomemos como ejemplo el impacto de las redes sociales en la construcción de la identidad. A primera vista, podría parecer un fenómeno sin precedentes. Sin embargo, al analizarlo mediante la analogía con procesos históricos de formación identitaria en la modernidad, es posible identificar continuidades y transformaciones. Si en el pasado la identidad se forjaba a través de narraciones familiares y comunitarias, hoy se configura mediante la interacción digital. Comprender estos paralelismos nos permite generar marcos interpretativos más sólidos y evitar diagnósticos simplistas o alarmistas.

Otro ámbito donde la hermenéutica analógica resulta crucial es la interpretación de la política en tiempos de crisis. El auge de movimientos populistas, por ejemplo, no puede analizarse solo desde su contexto inmediato; es necesario compararlo con episodios históricos similares, como los ciclos de ascenso y caída de regímenes en el pasado. Sin embargo, la analogía no implica una repetición mecánica de los patrones históricos, sino un análisis ajustado a la nueva realidad, donde la globalización, los medios digitales y la desinformación alteran las dinámicas del poder.

Más allá de su utilidad en la interpretación de fenómenos sociales y políticos, la hermenéutica analógica es también un método eficaz para la investigación en diversas disciplinas. Su capacidad de establecer conexiones entre contextos diversos permite generar hipótesis más complejas y matizadas.

En la investigación “cualitativa”, por ejemplo, la analogía se emplea para interpretar entrevistas y relatos, vinculando experiencias individuales con patrones sociales más amplios. En estudios sobre desigualdad, este método permite identificar continuidades históricas en la reproducción de estructuras de poder, proporcionando así una visión más profunda de los procesos de exclusión y resistencia. Este enfoque no solo enriquece el análisis, sino que también promueve un conocimiento más significativo y aplicable a la realidad. Al conectar lo particular con lo general, lo histórico con lo contemporáneo, la

hermenéutica analógica permite desarrollar una comprensión más rica y articulada del mundo.

Y es que la analogía es el mecanismo fundamental del pensamiento humano. Desde la infancia, aprendemos a comprender el mundo estableciendo semejanzas con experiencias previas. En este sentido, la analogía es una forma de conocimiento “natural”, que nos permite explorar lo desconocido a partir de lo familiar.

En la ciencia, la filosofía y el arte, la analogía ha sido un motor del descubrimiento. Los modelos científicos, por ejemplo, se construyen mediante comparaciones estructurales entre sistemas distintos. En la filosofía, conceptos abstractos como el ser, el bien o la libertad se entienden mejor cuando se vinculan con experiencias concretas. Este poder heurístico de la analogía es especialmente relevante en un mundo donde la complejidad aumenta exponencialmente. Nos permite no solo comprender mejor la realidad, sino también anticipar escenarios futuros y diseñar estrategias para enfrentarlos.

Pero la interpretación no es un acto mecánico. Requiere prudencia y deliberación, dos virtudes fundamentales en un mundo saturado de información. La sobreabundancia de datos puede llevarnos a conclusiones apresuradas o erróneas, por lo que es esencial desarrollar una capacidad crítica que permita distinguir lo relevante de lo accesorio, lo profundo de lo superficial. La prudencia, en este sentido, es una actitud intelectual y ética. Nos invita a evitar interpretaciones dogmáticas o precipitadas, y a considerar distintas perspectivas antes de emitir juicios. La deliberación, por su parte, nos permite confrontar puntos de vista divergentes y construir interpretaciones más ricas y fundamentadas.

En un contexto donde la polarización y la desinformación amenazan con distorsionar la realidad, la hermenéutica analógica ofrece un camino alternativo. No se trata de adoptar una postura relativista donde todo es válido, sino de construir un pensamiento que equilibre la apertura con el rigor, la diversidad con la coherencia.

Así, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot es una estrategia intelectual para afrontar los desafíos de la hipermodernidad. Nos ofrece una vía intermedia entre el dogmatismo y el relativismo, una forma de pensamiento que conecta disciplinas, épocas y conceptos sin perder el rigor ni la apertura. En un mundo donde la incertidumbre y la complejidad parecen reinar, necesitamos desarrollar una *inteligencia hermenéutica*, capaz de navegar entre los distintos niveles de significado sin perderse en la confusión. La hermenéutica analógica nos brinda esta posibilidad: la orientación hacia un horizonte de sentido en constante transformación.

A modo de conclusión

En un mundo donde la velocidad, la fragmentación y la incertidumbre se han convertido en los ejes de nuestra existencia, la obra de Mauricio Beuchot emerge como un faro de lucidez y equilibrio. Su propuesta filosófica no solo es una propuesta teórica, sino también ética y práctica que nos invita a navegar entre los extremos del dogmatismo y el relativismo, entre la rigidez de lo

unívoco y la disolución de lo equívoco. Beuchot nos recuerda que, incluso en medio del caos, es posible encontrar sentido, diálogo y proporción.

A lo largo de estas páginas, hemos explorado los desafíos de nuestro tiempo: la crisis de sentido, la fragmentación del conocimiento, la polarización y el culto desmesurado al presente. Frente a estos retos, la filosofía no es un lujo intelectual, sino una necesidad vital. Beuchot, con su propuesta analógica, nos ofrece una metodología para pensar críticamente, para tender puentes entre lo diverso sin perdernos en la arbitrariedad. Su hermenéutica no es un ejercicio abstracto, sino una herramienta para la acción, una invitación a construir un futuro más humano en un mundo sediento de sentido.

La analogía, como principio rector de su pensamiento, nos enseña a reconocer similitudes dentro de la diversidad, a buscar proporcionalidad y equilibrio en la interpretación. No se trata de imponer una única verdad, sino de encontrar puntos de encuentro que permitan avanzar sin renunciar a la pluralidad. En un contexto donde las diferencias parecen irreconciliables, la hermenéutica analógica se convierte en un acto de resistencia, un espacio para el diálogo y la construcción de sentido compartido.

Beuchot nos invita a recordar que la filosofía es, en última instancia, una actitud ante la vida. Es la capacidad de preguntarnos qué hacemos, por qué lo hacemos y hacia dónde queremos ir. En un mundo marcado por la prisa y la superficialidad, pensar con profundidad es un acto de responsabilidad. La hermenéutica analógica nos ofrece una orientación para no perdernos en el caos del presente, para conectar lo tradicional con lo emergente, lo local con lo global, lo conceptual con lo experiencial.

En este homenaje a Mauricio Beuchot por sus 75 años de vida, celebramos no solo su trayectoria como pensador, sino también la vigencia de su obra en un mundo que necesita, más que nunca, herramientas para orientarse. Su legado nos recuerda que, incluso en tiempos de incertidumbre, es posible encontrar equilibrio, diálogo y sentido. La filosofía, como él nos ha enseñado, no es un refugio para unos pocos, sino un compromiso con la sociedad (Beuchot, 2008), una invitación a pensar críticamente y a actuar con prudencia en la construcción de un futuro más justo y más humano.

En palabras de José Antonio Marina, pensar es recordar, y recordar es resistir. Beuchot nos ha dado las claves para resistir en un mundo convulso, para no perdernos en el laberinto de la hipermodernidad. Su obra es, en definitiva, un regalo para nuestro tiempo, una brújula que nos guía hacia la proporción, el diálogo y el sentido. Y en ese esfuerzo por pensar y actuar con sabiduría, su legado seguirá iluminando el camino.

Referencias

- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Beuchot, M. (2006). *Lineamientos de la Hermenéutica Analógica*. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León.
- Beuchot, M. (2008). La función de la filosofía en México. En G. Vargas Lozano, M. Beuchot, G.

- Hurtado, y J. Torres, *La filosofía mexicana ¿Incide en la sociedad actual?* (pp. 53-71). Editorial Torres y Asociados.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M., y Primero Rivas, L. (2022). *Perfil de la Nueva Epistemología* (2ª ed.). Publicar al Sur.
- Boutang, Y. M. (2012). *Capitalismo cognitivo*. Amorrortu.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. 1: *La sociedad red*). Alianza Editorial.
- Frankl, V. E. (2016). *Ante el vacío existencial*. Paidós Ibérica.
- Han, B.-C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2007). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Rosa, H. (2016). *Aceleración: La transformación de las estructuras temporales en la modernidad*. Katz Editores.
- Ruíz, J. (2023). *Incompletos. Filosofía para un pensamiento elegante*. Ediciones Destino.
- Virilio, P. (1999). *El arte del motor: Aceleración y realidad virtual*. Manantial.

La contemplación como distingo hermenéutico analógico

Joel Hernández Otañez

Camino Vecinal a Presa Madin 15, Fuentes de Satélite, Atizapán de Zaragoza, Estado de México. | Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades / UNAM | joel.hernandez@cch.unam.mx

Resumen

La filosofía, junto con la estética y la religión, se han abocado a preconizar ampliamente la capacidad contemplativa del ser humano. Talento que ha sido referido como acceso, comprensión y sensibilidad ante fenómenos de significativa profundidad. Esto ha implicado, sin duda, concepciones donde el ser humano y lo susceptible a ser contemplado, mantienen un vínculo estrecho. Sin reducirse a una asociación fortuita, la pertenencia –digamos ontológica–, entre la conciencia y lo revelado, ha sido crucial para entender la realidad. Sin embargo, en la modernidad parece desacreditarse este modo de allegarse al mundo. La vida productiva, vertiginosa y cambiante, avanza en detrimento de dicha virtud. Una teoría que precisamente nos puede señalar la importancia del talento contemplativo y las afecciones que padece es la hermenéutica analógica. En este escrito intentaré puntualizar algunas de estas ideas.

Palabras clave

Contemplación, Hermenéutica analógica, interioridad, modernidad, símbolo.

Abstract

Philosophy, along with Aesthetics and Religion, have dedicated themselves to praise comprehensively the contemplative human capacity. Talent that has been referred like access, understanding and sensitivity in front of the significant depth of the phenomenon. This has implicated conceptions where the human being and the things that can be contemplated have a narrow link. It does not mean a fortuitous association, the belonging -ontological belonging-, between the conscience and the revelation, has been fundamental to understand the reality. However, in the Modernity seems discredited this way of get closer to the world. The productive life, vertiginous and changing, moves forward against that virtue. One theory that can point out the importance of the contemplative talent and the fodness that suffers it, is the Analogical Hermeneutics. This paper will specify some of those ideas.

Key Words

Contemplation, Analogical Hermeneutics, interiority, Modernity, simbol.

Introducción

Existen capacidades humanas que son más favorecidas bajo ciertos momentos históricos o contextos sociales, es decir, logran potenciarse desde marcos culturales que exigen algunos talentos sobre otros. Las estructuras sociales suelen enaltecer prácticas cotidianas en detrimento de otras y, con ello, opacar rasgos ontológicos que no deberían afectarse. En la modernidad, por ejemplo, se prioriza el eficientismo, la productividad, el apego casi absoluto a las tecnologías. Esfuerzos que no siempre se equilibran con virtudes propias de la condición humana. Hoy en día respondemos a requerimientos de eficacia y obtención. Solventar y acumular se anuncian como lógicas que trazan la vida diaria. Estas dinámicas relegan y someten cada vez más. A fuerza de producir, operativizar, acumular, se descuida la importancia de meditar, cavilar, quietarse en la introspección o en la contemplación. Los ajetreos ordinarios, impulsados por deseos propios y ajenos, proliferan estruendosos debilitando, incluso, el silencio reflexivo.

El problema no estriba en la simple sustitución de potencialidades. La dificultad se vuelve grave cuando algunas de ellas menoscaban la relevancia de las que favorecen la comprensión de sí, del prójimo y del mundo en general. Que unas prevalezcan sobre otras, en ciertos momentos de la historia y de las culturas, es consecuencia de los modos de vivir y, por tanto, es entendible; pero que se impongan para negar lo que también somos, sin duda, es maniobra lastimosa. Podemos afirmar que nos enfrentamos a un escenario donde abandonos o descuidos han mermado —como iremos señalando a lo largo de este trabajo—, formas originarias de comprender la realidad y de conducirse en ella.

La hermenéutica analógica, sustentada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, es una vía conceptual para repensar la importancia que tiene el concepto que aquí nos convoca: la contemplación. Cualidad existencial tradicionalmente deliberada y acuñada por algunas visiones filosóficas, religiosas y estéticas. Es con la teoría de Beuchot, que este talento puede ser puesto nuevamente a la luz y, con ello, criticar las conductas que aminoran el acierto contemplativo. Disminución que se acentúa en muchos pasajes de la vida moderna. Globalización, aceleración, productividad, tecnificación, digitalización, virtualidad, son referentes hegemónicos que nos han hecho descuidar otras posibilidades fecundas del temple propio. En ese sentido, la interpretación analógica funge como herramienta y un rasgo existencial en contraposición a dichos excesos. Acentúa que la contemplación es prioritaria en el ámbito vivencial de las personas.

Así, nuestro trabajo es una interpretación sobre una teoría interpretativa. Nuestra aportación busca ser consistente sin cancelar otras. Nos inquieta hablar de la contemplación porque en ella radican fundamentos que orientan haceres que pueden incidir en lo concreto. No se busca cimentar simples abstracciones o especulaciones que se desentiendan de las urgencias que padecemos, sino de subrayar que la contemplación es preámbulo de ideas y de decisiones que también pueden disminuir injusticias. La analogía figurará como crucial para no reducir nuestro interés a un solipsismo ajeno al mundo. No queremos alejarnos de los episodios que demandan crítica y cambio. Por el contrario,

podemos adelantar que la contemplación no es desentendimiento de lo circundante, sino preámbulo a una mejor disposición y modificación del mundo; sobre todo cuando éste muestra hondas injusticias y contradicciones. Por tanto, no se trata de encumbrar lo especulativo respecto a los apremios sociales, sino de encontrar en la contemplación un paso necesario. Una ruta que permita profundizar en nosotros mismos y lo que nos circunscribe. En suma, la hermenéutica analógica nos guiará en esta propuesta; al tiempo de enfatizar que en la contemplación ya se entrevé la analogicidad.

Contenido

Hacia la contemplación analógica

Si nuestra inquietud es hablar de la contemplación desde la hermenéutica analógica debemos preguntarnos qué significa una respecto a la otra, es decir, ¿qué es contemplación desde la hermenéutica analógica? y, en consecuencia, ¿qué es aquello que se contempla? Lo que podemos anticipar es que para la hermenéutica analógica la metafísica es esencial para entender la realidad en general y, claro está, al ser humano en específico. En ello está el núcleo del asunto aquí propuesto.

Debemos iniciar señalando que, en las interpretaciones del mundo cotidiano, incluso en las teorías hermenéuticas, persiste una tendencia a desontologizar la realidad, esto es, a negar la importancia del ser como fundamento. Al respecto señala Beuchot (2015):

En la actualidad se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremos. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología (p. 99).

Por una parte, las sociedades contemporáneas parecen solventarse desde criterios que ellas mismas anteponen: tecnificación, producción, consumo, dispersión; sin que haya un atisbo de lo que puede anteceder o ser originario (en este caso –y como iremos planteando–, el ser) y, por otra, algunas filosofías hermenéuticas proponen que la temporalidad, la historicidad, la hegemonía del desarrollo cultural, evidencia el anacronismo de las ideas metafísicas. Allí, el fundamento no es otra cosa sino lo que nosotros decidimos cimentar; ateniéndonos obviamente a las consecuencias de lo gestado. Uno de los autores que se muestra distanciado de una ontología original es, por ejemplo, Gianni Vattimo. Comenta Beuchot (2015):

Vattimo retoma la crítica de la metafísica iniciada por Heidegger. Este último ya veía los trazos de la historia del ser, el sesgo del destino mismo de la metafísica. Y el devenir del ser es de debilitamiento, de disolución. Por ello no es posible una ontología fuerte sino una débil, que tienda paulatinamente a la nada, que tenga una intencionalidad nihilista. Es una ontología no metafísica sino una ontología hermenéutica, como él mismo la llama (p. 104).

Mientras que para Beuchot no se trata de que el quehacer interpretativo desdiga al ser, sino que dicho proceder despunte como reafirmación ontológica o metafísica; para otras tradiciones filosóficas las cuestiones metafísicas recaerán en un mero ejercicio de especulación.¹ Ajeno a esto último Beuchot atesorará una hermenéutica ontológica y no una ontología hermenéutica (como Gianni Vattimo), puesto que para el autor mexicano interpretar es entrever el fundamento o lo que nos antecede. Obviamente no se está considerando al ser como una mera plataforma o basamento. No es dato u objeto verificable; por el contrario, se le puede entrever desde lo icónico y lo simbólico. Y es allí donde la hermenéutica analógica adquiere prestancia y donde la contemplación se vuelve distintiva. Si el ser no es una basa sino preámbulo de lo cifrado, entonces, la interpretación será esencial. Luego, la hermenéutica analógica fungirá como icónica y simbólica:

El símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía. Ahora bien, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equívocidad, aunque participa más de esta última. Tiene por ello más diferencia que semejanza (Beuchot, 2015, p.187).

El ser no es un suelo donde se asientan las cosas. No es una inmanencia o presencia llana. Esto nos condenaría al univocismo de la corroboración. Por ende, la constatación del sujeto sería el único garante. Pero tampoco es disolución o dispersión de interpretaciones; mismas que relativizarían el posible fundamento en la soltura desenfadada de la equívocidad. Ni un polo ni otro son lo conducente. No por una cómoda colocación intermedia entre los extremos, sino porque la propia condición simbólica-icónica del ser en general y, del ser humano en particular, lo requieren. Por lo tanto, la interpretación analógica es menester para vislumbrar que el ser se anuncia indirectamente.

Sabemos que el ícono es indicio: alude o refiere porque no se trata de una simple sustitución. Es imagen que conmina a la interpretación; precisamente para comprender aquello que nos remite. Así, por ejemplo, la inclinación o la reverencia en un espacio sagrado es signo de respeto, de lealtad, de adoración a lo supremo; lo será igualmente la vestimenta o el atuendo del predicador o creyente que patentiza el ritual. Por su parte, también el símbolo tendrá este carácter de remisión, esto es, el tránsito de lo material a una instancia que trasciende o subyace. Ícono y símbolo coinciden porque conducen a aquello que significa (Beuchot, 2015). El arte y la religión son, sin duda, distintivos de lo dicho. Si por ejemplo preguntáramos al equipo de rescate encargado de extinguir el incendio de la Catedral de Notre Dame en 2019, qué exactamente se estaba consumiendo por el fuego: ¿tarimas?, ¿piedra?, ¿vitrales?, ¿lo sacrosanto?, ¿parte del mundo medieval?, ¿una manifestación del arte gótico?, ¿una de las fuentes de inspiración de Víctor Hugo? Bien podríamos esperar como respuesta “el todo a la vez y cada uno de sus significados”. Sin duda, más de

¹ Beuchot también menciona a Nietzsche en el siglo XIX y Adorno en el siglo XX (Beuchot, 2015).

uno aludiría al carácter simbólico de la obra. Rescatistas y espectadores coincidirían que la amenaza a lo simbólico obligaba al auxilio inmediato.²

Hagamos un paréntesis y detengámonos en otro ejemplo que nos otorgue una idea más clara de lo icónico-simbólico. Thomas Mann en el libro *José el Proveedor* (2020), precisamente dedicada a la historia de José (hijo de Jacob), del *Antiguo Testamento* (*Génesis 37:2-50:26*), nos cuenta el regreso de los hermanos que llevan la buena nueva: José vive y ocupa un cargo importante en la tierra de los faraones.³ Después de haber estado en Egipto en busca de alimento para sus familias, retornan con la gran novedad. “Es extraordinario y halagador para la mente ver cómo se ordenan las analogías en esta historia y cómo una pieza se completa con su equivalente” (Mann, 2020, p.1086). Después de creer muerto al que arrojaron a un pozo hace más de 20 años, se debaten cómo dar la noticia al padre de todos ellos. Optar por una noticia literal y directa que informara que aún vive, podría generar un impacto irreversible en la salud del anciano Jacob. Y, por el contrario, inclinarse por las alusiones o insinuaciones de que quizás el hijo predilecto pudiera no haber muerto, sería, de suyo, un rodeo cuesta arriba y poco claro para una situación tan contundente. Al ver que ni una ni otra podrá funcionar, deciden por una tercera vía –ni unívoca ni equívoca– para dar cuenta de los hechos. Se trata de un recurso analógico centrado en lo simbólico. Que Séraj hija de Ascher –uno de los hermanos de José–, cante la anunciación.

Que sea Séraj quien se adelante a nosotros y se lo cante como una canción, y aunque tampoco se crea que la canción es la verdad, encontraremos el fondo de su alma reblandecido y bien abonado para la siembra de la verdad cuando lleguemos nosotros con nuestra palabra y nuestras señales, y tendrá que comprender que canción y verdad son una y la misma cosa, igual que nosotros comprendimos, pese a la enorme dificultad que entrañaba aquello que el mercader de Faraón era el mismo que nuestro hermano José (Mann, 2020, p.1093).

La canción no es la verdad misma, pero la atesora. Los personajes se vinculan a ella por su sentido y poder de referencia. Ni directa ni extraviada; solo de manera analógica se muestra la verdad. Incluso, siendo José y Jacob íconos de esta historia sagrada, la canción será vía hermenéutica y analógica, es decir, de interpretación y mediación para un reencuentro. Además, porque las peripecias están bajo el designio de Dios, el acontecer de sus vidas será símbolo de que la realidad es parte de lo divino o lo trascendental. Así, pues, el canto revelará una situación específica y, esta última, el destino que el Creador ha dispuesto. Interpretar, sensibilizarse y contemplar será, sin duda, labor de los personajes en cuestión; pero también del lector de las obras literaria y sagrada.

² No pretendemos hacer una definición categórica del ícono y del símbolo con nuestros ejemplos. Sabemos, incluso, que pueden existir variantes en sus concepciones. Para Peirce el símbolo es arbitrario; lo que no para Ricoeur. Aunque ya el propio Beuchot nos recuerda que (2015): “El ícono de Peirce coincide con la noción de símbolo de la escuela europea continental, como en el Eliade, Cassirer y Ricoeur. Es claro, por ejemplo, que el ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano” (p.186).

³ Se trata de una tetralogía cuyo título general es *José y sus hermanos*. La extensa obra está compuesta por: *La historia de Jacob*, *El joven José*, *José en Egipto* y *José Proveedor*. Obra esta última en la que nos hemos detenido aquí.

Centrándonos nuevamente en la filosofía de Beuchot, la iconicidad y la simbolicidad se irán enfatizando en la gesta cultural, en el vínculo con lo trascendental (llámese Dios, Ser o Absoluto) y, obviamente, en la naturaleza humana arraigada a una ontología tendiente a la interpretación. Por eso interpretar analógicamente es el modo pristino de entrever los escorzos que resguarda el símbolo–ícono (Beuchot, 2015). En él la apertura es límite y el límite apertura.

Hemos dicho que la contemplación es lo que se ha descuidado en la actualidad. Decimos contemplación porque allí se entrevé la relevancia del símbolo y sus diversos significados. La contemplación no es la simple expectación o la observación condescendiente. Por el contrario, implica la templanza de quien busca desentrañar elementos originarios. Es analógica porque no es entrega o mera receptividad del fenómeno; pero tampoco es imposición subjetiva o únicamente decisión personal. Es involucramiento analógico porque es vinculante o, mejor dicho, interpretativamente vinculante. Es la coincidencia entre la simbolicidad humana y lo que el ser deja mostrar de sí. Es un salir al encuentro de quien vive en la templanza, la proporción, el equilibrio. Dicho encuentro es apertura, tránsito, puente o puerta de acceso:

El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Mas con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico (Beuchot, 2015, p.188).

Podemos añadir *contemplativo*. El silencio, la introspección y la entrega, característicos de la contemplación son, simultáneamente, distintivo del interpretar analógicamente. Sin buscar anteponerse o sobreponerse (lo que implicaría romper los límites del símbolo), la contemplación es interpretación que capta, siente, entiende y comprende. Es un avanzar en la certeza de que se está en el camino. Intuitiva y reflexivamente –como exige la interpretación analógica–, la contemplación nos compromete ante lo que se nos muestra de manera alusiva o insinuada. No se trata de un conocimiento solo al resguardo de la razón; pues allí lo epistemológico adelantaría a lo ontológico o metafísico. Es, por el contrario, lo inverso: el ser precede a quien razona e intuye.

El acto contemplativo no queda relegado a la rendición de cuentas desde un método. Pero tampoco se cierra a la improvisación o al relativismo subjetivo. Ni convencimiento demostrativo ni, tampoco, anonadamiento o sugestión personal. Ninguno de estos caracteriza a la contemplación. Por el contrario, el acto contemplativo supone un temple analógico. Aventura diversas interpretaciones sin caer en relativismos o constataciones exactas. Se acoge a los límites analógicos porque en algunos fenómenos, bajo ciertas maneras y templanza, se logra contemplar. Los vislumbres del ser nos irradian.⁴ En lo artístico, en lo sagrado, en el acto que dignifica la vida, en la introspección acuciosa, en la meditación orientada a la metafísica, se asoma el ser como mediación simbólica. La contemplación participa igualmente de este encanto existencial. Es la posibilidad de concebir y asentir; pero también de comprender y actuar. La

4 Noción que funge como título del libro de Octavio Paz (2000): *Los vislumbres de la India*. Poeta que el propio Beuchot reconoce como inspirado y atento a la analogía.

contemplación lleva la impronta de lo hermenéutico–analógico porque implica el equilibrio entre quien se entrega y lo que se revela simbólica e icónicamente. A su vez, supone una manera de proceder. No se caracteriza por un simple quietismo porque interpretar ya es una forma de actuar.

Conclusiones

Hemos dicho que la contemplación implica una interpretación templada, equilibrada, es decir, analógica. Dijimos también que contemplar no es un reducto que se desatienda de las exigencias sociales. Sin que contemplar sea estrictamente una praxis, no podemos negar que desde esa experiencia el ser humano puede reorientar los desvaríos en los que incurre. Si contemplar supone interpretar y vincularse con elementos profundos y oriundos de la realidad simbólica, entonces, ponderar este talento no sólo reorientará el pensar y actuar humano, sino el aprecio de los destellos del ser. Generará la convicción de que la realidad no se agota o circunscribe en las decisiones humanas. Apremiados por lo que hemos trastocado y gestado, requerimos ser solícitos con nosotros mismos para entender que hay parajes del ser que no acaban en las prácticas productivas y acumulativas. No significa que renunciemos a la productividad, a la eficiencia, a la importancia de las tecnologías; pero cuando los destinos corren unívocamente en esa dirección, lo que surge es una hegemonía de individualidades volcadas hacia el individualismo. Porque la contemplación no es subjetividad cerrada sino apertura, entonces, es propiciatoria del diálogo y de la ecuanimidad social.

Sin el tamiz de una interpretación analógica, que sepa que también la realidad o el ser nos muestra otras vías para pensar, sentir y actuar, quedaremos relegados a un dictado casi tautológico (donde lo que imponemos es lo que presuponemos como únicamente real). En suma, debemos comprender que el temple humano es esencial para la vida. Es decir, que la contemplación es puente y camino. Que resplandece cuando lo que hemos construido, creado y logrado, es extensión del equilibrio o la prudencia humana.

Referencias

- Beuchot, M. (2015), *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM.
- Beuchot, M. (2013), *Ontología y poesía en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía*. Universidad Iberoamericana.
- Biblia de Jerusalén* (2018). Desclée De Brouwer.
- Mann, T. (2020), *José el Proveedor*. Debolsillo.
- Paz, O. (2000), *Los vislumbres de la India*. Seix Barral.

Una interpretación desde la Hermenéutica analógica del símbolo de la luz en las catedrales góticas

Dra. Diana Alcalá Mendizábal

Profesora de Posgrado en Filosofía, UNAM | dianaalcala@netscape.net

Resumen

Esta investigación tiene por objeto estudiar la naturaleza del símbolo, específicamente el religioso, para poder comprender lo que significa el símbolo de la luz presente en las catedrales góticas medievales. La herramienta metodológica que nos ayudará en esta tarea interpretativa será la hermenéutica analógica, propuesta filosófica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, quien vio el problema hermenéutico que surge ante los textos y figuras polisémicas: o se interpretan como si una de las interpretaciones fuera nada más la única válida cayendo en el univocismo o se dan por válidas y verdaderas todas las interpretaciones llegando al equivocismo. Beuchot considera que cualquiera de los dos polos son extremos interpretativos que no acercan al intérprete a la adecuada verdad. Al contrario, lo alejan, por lo que planteó una propuesta mediadora y proporcional: la hermenéutica analógica. Es decir, por medio de la analogía llegar a la interpretación adecuada y a partir de ella poder acercarse a uno de los sentidos de la interpretación del símbolo religioso. Por lo que es la metodología adecuada para llegar a la comprensión de un terreno muy difícil de asir por su naturaleza resbaladiza y polisémica.

Palabras clave

Equivocismo, hermenéutica analógica, luz, símbolo religioso, univocismo.

Abstract

This research aims to study the nature of the symbol, specifically the religious one, in order to understand what the symbol of light present in medieval Gothic cathedrals means. The methodological tool that will help us in this interpretative task will be the analogical hermeneutics, a philosophical proposal of the Mexican philosopher Mauricio Beuchot, who saw the hermeneutic problem that arises before polysemic texts and figures: either they are interpreted as if one of the interpretations were just the only valid one falling into univocism or all the interpretations are considered valid and true, reaching equivocism. Beuchot considers that either of the two poles are interpretative extremes that do not bring the interpreter closer to the appropriate truth. On the contrary, they push him away, so he proposed a mediating and proportional proposal: the analogical hermeneutics. That is, by means of analogy to arrive at the appropriate interpretation and from it to be able to approach one of the senses of the interpretation of the religious symbol. So, it is the right methodology to reach the understanding of a very difficult terrain to grasp due to its slippery and polysemic nature.

Key words

Analogical hermeneutics, equivocism, light, religious symbol, univocism.

Introducción

El ser humano se ha expresado a través de signos y símbolos, ha interpretado estos últimos porque son tropos lingüísticos que requieren de interpretación, ya que no dicen una sola cosa, ni son literales; sino polisémicos. Y el que los lee necesita saber su contexto y lo que están significando. Por lo que el trabajo hermenéutico consiste en interpretar los símbolos y textos que tienen múltiples significados. Para interpretar se requiere de audacia, prudencia y como decían los medievales: sutileza, ya que, si no se conoce el contexto del autor del texto o del símbolo al que se está haciendo referencia, se puede mal interpretar o caer en una interpretación errónea.

Se necesita entonces de una hermenéutica que ofrezca una metodología de la interpretación que nos permita analizar filosóficamente al símbolo religioso, concretamente al símbolo de la luz en las catedrales góticas medievales, para comprender una parte de su significado, cuidando siempre no cerrar al símbolo y convertirlo en ídolo. Es decir, tratando de evitar la interpretación univocista que cierra la posibilidad de la interpretación y cierra la significación del símbolo. La hermenéutica que nos ayudará en esta tarea interpretativa será la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Contenido

El símbolo y la hermenéutica analógica

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

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

En la época moderna sucedió una muerte del símbolo, ya que en el siglo XVI René Descartes, cuando el racionalismo cartesiano, estableció que todo lo metafísico y lo generado por la imaginación y la polisemia no tenía sustento válido, lo único verdadero era producto de la razón, es decir, del cálculo matemático. De este modo, al símbolo se le relegó a los rincones de la historia y del recuerdo como algo sin sentido y hasta enajenante como lo religioso, se

convirtió entonces en algo obsoleto. Distintos filósofos han hablado al respecto de la recuperación de lo simbólico y la urgente necesidad de darle vida, por ejemplo, Mauricio Beuchot dice al respecto:

Es el tiempo en que han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad del símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe a nuestro a priori de simbolización (Beuchot, 2007, p. 13).

Desde la modernidad hasta nuestros días ha prevalecido de alguna manera el desprecio por lo simbólico, sin embargo, algunos filósofos lo han recuperado viendo su gran valía y significación. Mauricio Beuchot, siguiendo a los filósofos-teólogos medievales como el Maestro Eckhart, Buenaventura, Hugo y Ricardo de San Víctor, Francisco de Asís e Hildegarda von Bingen, ha rescatado al ámbito simbólico y le ha dado una fundamentación ontológica.

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

Este análisis del símbolo tiene que ser abordado a través de la hermenéutica, ya que ésta es la que nos llevará de la mano en este intento interpretativo que dará luz a la comprensión de lo oculto que apenas se asoma en lo simbólico. El símbolo es polisémico, es decir, tiene múltiples significaciones, por lo que hay que interpretarlo tratando de encontrar una interpretación adecuada, mediadora y proporcional. La hermenéutica religiosa estará guiada por un criterio que guíe su análisis y salve la interpretación del pantanoso terreno de lo interpretativo, para no caer en los extremos que suelen estar muy alejados del verdadero sentido, a toda costa no hay que perder los límites que se entrevén en este camino, el univocismo que cierra toda posibilidad de interpretación al ver solo una respuesta, y el equivocismo que se abre completamente perdiendo la cordura y definición al aceptar todas las posturas como verdaderas. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (filósofo mexicano) es la teoría interpretativa que nos permitirá postular una vía media que evite los caminos erróneos y obtusos.

Símbolo era en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con

sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojan las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *symbolon*, que significa aquello que se ha lanzado conjuntamente (Trias Eugenio, 2000, p. 23).

Por su raíz etimológica se puede ver el carácter de unión que tiene la palabra, de conjuntar, de lanzar conjuntamente, de encajar el uno con el otro. Y concretamente en el símbolo religioso, precisamente podemos de hablar de unión cuando el que interpreta al símbolo se une con el sentido del símbolo, con la verdad, con Dios. Ya que la característica común de los diversos símbolos religiosos es que “revelan una unidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar” (Eliade, Mircea, 2000, p. 621).

El símbolo religioso es aquel icono que revela una realidad distinta a la experiencia ordinaria, una experiencia más trascendente, intensa y verdadera, una experiencia sagrada, que evidentemente no es percibida por todos, es una vivencia que el hermeneuta puede vivir cuando se encuentra en la tarea interpretativa y llega a la comprensión profunda del símbolo o, en otras palabras, cuando llega a la unión de significado y significante, de intérprete y sentido. Así, el símbolo religioso revela distintos significados simultáneamente y el ser humano puede vivenciar la experiencia del símbolo en una forma recóndita y unificadora; depende del nivel de interpretación en que se lea y experimente el símbolo. Puede hacerse de manera muy superficial o profundizar más en la significación y lograr el nivel metafórico o alegórico o hasta alcanzar la vivencia unificadora llamada por los medievales contemplación o éxtasis místico. “Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real” (Eliade, Mircea, 2000, p. 632).

“Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo” (*Ibidem*). El simbolismo religioso remite al ser humano hacia el fundamento o raíz de la realidad del mundo. La peculiaridad del símbolo religioso es dar “la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda experiencia” (Mardones, 2003, p. 92).

En cambio, cada símbolo es un microcosmos, un universo total de significación, así que el que se deja atrapar por su misterio, realmente es seducido y llevado como imán a la fascinante tarea de la interpretación, de la elucidación. Su polisemia o multivocidad permite la tarea interpretativa y le pone vida al juego de la comprensión. Además de llevar al hermeneuta al idóneo tino de la interpretación correcta para no caer en el otro extremo del equivocismo. También “el símbolo ocupa una función mediadora: tiende puentes, reúne elementos separados, enlaza el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, lo real y el sueño, lo inconsciente y lo consciente” (Mardones, 2003, p. 26). El símbolo goza de fuerzas unificadoras y los símbolos religiosos fundamentales condensan la experiencia humana en su totalidad cuando los símbolos están vivos; cuando han muerto, simplemente se ocultan hasta que alguien los anime usándolos, quedan guardados en el inconsciente esperando a ser activados. Desaparecen del plano de la conciencia, pero no se desaparecen absoluta y completamente, quedan ahí guardados. Y no desaparecen porque

todos ellos son parte de las fuerzas cósmicas, son entidades inherentes a la existencia.

Para los filósofos-teólogos medievales los símbolos no son signos vacíos o muertos, los símbolos tienen una profundidad de sentido, de significación y de espiritualidad. El universo en su totalidad era un libro abierto para ser interpretado, el hombre mismo como microcosmos se convierte en un símbolo. La figura misma de Cristo era un profundo símbolo religioso que lleva al individuo a penetrar en su significación para poder develar el sabio entendimiento que está presente en el *logos* humano y en el *logos* divino. Hay una dimensión sagrada en el símbolo religioso medieval gracias a su fundamento ontológico. Otra manera de explicarlo es que el signo es unívoco y el símbolo es múltívoco o polisémico. Y en esta multivocidad de sentido está implícita la expresión de emociones, sentimientos, imaginaciones e intuiciones, en fin, todos aquellos aspectos afectivos que integran también al ser humano.

El símbolo entonces abre paso a un nuevo plano de conciencia en donde se escarba en lo más abismal para traer a la luz algún conocimiento, en el aterrador mar de lo insondable; y se califica como aterrador porque causa miedo al ocultar su contenido más íntimo y al mismo tiempo causa una fascinación ya que es enigmático y misterioso. Y justamente la tarea hermenéutica es descifrar su misterio interpretando con prudencia lo adecuado y lo idóneo. La hermenéutica como la vía del desciframiento del excedente de sentido, como la posibilidad de comprensión de lo simbólico. Paul Ricoeur al referirse al excedente de conocimiento, está abriendo al símbolo en el sentido de señalar que este no se puede cerrar, si se cierra su interpretación al establecer una sola y única interpretación, entonces se cierra la posibilidad de interpretación, lo que nos lleva a afirmar que el símbolo no se puede acotar, ni cerrar; si se intentara cerrar entonces se cosifica y muere. Para que el símbolo esté vivo y continúe desbordando su riqueza significativa hay que valorar su ambivalencia, su polisemia y su contradicción. El símbolo se convertiría en ídolo y sólo podría ser leído literalmente.

El símbolo en sí *coincidentia oppositorum* conjunta dimensiones enfrentadas, opuestos, conciliando e integrando, une lo sensorial con lo teórico conceptual, lo material con lo inmaterial, lo racional con lo afectivo, lo inmanente con lo trascendente. La naturaleza del símbolo es ambivalente, lleno de contradicciones y múltívoco. El símbolo concilia en su interior las oposiciones y se teje hacia ambos rumbos y significaciones. Este doble filo o doble estructura del símbolo hay que reconocerlo, aceptarlo y comprenderlo, ésta es la tarea interpretativa.

La hermenéutica nos lleva a aceptar la imposibilidad de traducción del símbolo, ya que éste no está en el nivel del mero lenguaje, éste tiene un origen mucho más profundo: o sea, un nivel ontológico que está antes del lenguaje o como dice Paul Ricoeur, en un nivel “no semántico”. Al símbolo hay que entenderlo en su doble dimensión, descifrando su misterio oculto sin agotarlo, ya que la verdad oculta en éste no puede ser totalmente develada, correría peligro de cosificarse, de perder vida y convertirse en ídolo.

Beuchot observa una cualidad analógica en el símbolo, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia; esto es: la esencia del símbolo se da por la semejanza de sí mismo con lo significado, permitiendo la proporcionalidad. Predomina la diferencia, y gracias a esto es posible la polisemia. Existe diferencia entre el objeto y la interpretación que se le da a éste, las posibles interpretaciones pueden ser variadas justamente porque existe una diferencia. El símbolo remite a una totalidad. Como se ve en el símbolo de la cruz que goza de infinitud de interpretaciones. Como lo afirma Beuchot: “Tiene un factor metonímico, que es, como dijimos, esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento” (Beuchot, 2004, p. 145).

El símbolo va más allá de la metáfora y la metonimia porque éstas se quedan a nivel del lenguaje, en cambio el símbolo tiene un exceso de sentido que se va hasta el plano ontológico, expresa el ser, y en el caso concreto del símbolo religioso expresa el ser a través de lo sagrado. “Los auténticos símbolos religiosos son de naturaleza ontológica y lo son previamente a cualquier reflexión racional” (Dupré, Louis, 1999, p. 58).

El lenguaje propio de la religión es simbólico, y éste se inserta a través de cánticos, imágenes, metáforas, poesía, parábolas, himnos, etc. La tarea interpretativa de estos símbolos recae en la intención de dar cuenta, de comprender la naturaleza simbólica e intentar expresar con palabras un terreno muy difícil de explicitar racionalmente. Existe una gran sabiduría encerrada en los símbolos, de ahí la urgente necesidad de interpretarlos para avivar lo ya abandonado y destruido por el discurso moderno y el positivismo. Urge darle un verdadero sentido y dirección a la conciencia humana, para despertar del adormilamiento y deseo de consumo en el que vive la sociedad actual.

El hombre al interpretar al símbolo religioso va tejiendo sentido y significación, con lo que va otorgándole sentido a lo inefable, va comprendiendo lo incomprendido, lo misterioso. A través del lenguaje se intenta tejer un conocimiento que se aproxima, aunque las palabras no alcancen; tal vez las palabras y frases que se construyan toquen fibras, emociones y sentimientos que la imaginación simbólica puede percibir sin conceptos obtusos y cerrados.

Beuchot advierte la necesidad de evitar los extremos interpretativos, ya que en algunos casos que se han visto en la historia de las ideas, las interpretaciones que se han dado de símbolos han caído en la univocidad, esto es han pretendido tener la verdad y solo dar una interpretación como válida, como lo ha pretendido el positivismo y el cientificismo. Y también se han ido al otro extremo dando una infinitud de interpretaciones como válidas, cayendo en contradicciones y llegando al equivocismo.

No es posible dar una sola interpretación (unívoca) al símbolo, pues tiene una significación viva, dialogante con la comunidad que lo interpreta. Beuchot afirma que si sucede esto, éste se cierra, muere y se convierte en ídolo. “Los símbolos religiosos, por el contrario, permanecen elusivos. Como todo símbolo, son tan polivalentes que ninguna interpretación racional única podría agotar su significado. En efecto, entre menos específico sea el símbolo, más rico será su significado simbólico” (Dupré, Louis, 1999, p. 60).

De ahí la importancia de hacer una hermenéutica simbólica que evite la traducción y la traslación conceptual para no cerrar el sentido del símbolo, ya que ésta implica un espectro amplio de habilidades humanas que van más allá de lo racional, que implican la imaginación, la sensibilidad y la intuición.

Las catedrales góticas medievales están llenas de símbolos religiosos, por ejemplo: la cruz, la Trinidad, el templo, el cáliz etc. Ellas son los recintos sagrados más expresivos de sentido y significación. Uno de los símbolos más antiguos presente en las religiones antiguas es la luz, el cual está vivo en las catedrales góticas. La hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot nos guiará en la interpretación del símbolo de la luz en las catedrales góticas que llevaremos a cabo a través de una metodología interpretativa que nos permitirá no caer ni en la interpretación unívoca, ni en la interpretación equívoca; agregando a nuestro camino interpretativo una actitud prudente al tratar de dilucidar los recovecos de la riqueza significativa que está presente en el símbolo religioso de la luz.

Contexto de las catedrales góticas

“Se le ha considerado a la arquitectura gótica como la expresión cristiana por excelencia, pero también como la afirmación extraordinaria del arte nacional” (Brandenburg, 1993, p. 7). Adentrémonos en el fascinante mundo del arte gótico y exploremos el origen de las catedrales para entender su propósito, la importancia del símbolo de la luz y su manifestación artística en la época medieval.

Hay evidencias de la existencia de comunidades cristianas desde el siglo II en Vienne y Lyon. En el año 312, el emperador Constantino empieza a transformar las relaciones entre el Estado y la Iglesia, las cuales en el siglo IV estuvieron más organizadas siguiendo un sistema eclesiástico, en cada *civitas* se establece una comunidad cristiana dirigida por un obispo, denominado *episcopus* o pontífice. Él ejercía la plenitud de sacerdocio y era elegido por el clero y el pueblo; también era el encargado de luchar contra el paganismo, el cisma y las herejías. Además de ser también el administrador. “Los bienes poseídos por la Iglesia son considerados sagrados e inalienables como propiedad divina” (Brandenburg, 1993, p. 32). Bienes que se fueron incrementando por las donaciones de los cristianos y a finales del siglo V hubo un notorio enriquecimiento; por lo que los ingresos los repartía el obispo a su casa y a la del clero, así como para la construcción de los edificios sagrados.

En el curso de los siglos IV y V, la ciudad debía sufrir una brutal transformación cuando se encontró reducida en su superficie por la construcción de nuevas murallas de piedra. Como consecuencia de la presión de los bárbaros a lo largo del *limes* y de sus incursiones a partir de mediados del siglo III, las ciudades se pusieron a la defensiva (Brandenburg, 1993, p. 34).

Murallas que no sólo protegían a la población sino también a los símbolos de la ciudad, a los principales edificios administrativos y religiosos. Desde la conformación de las ciudades las catedrales fueron construidas en el interior de los muros, como lo señala Brandenburg; al inicio se le denominaba *ecclesia*, básicamente eran los edificios de la Iglesia del obispo y de la diócesis.

En donde se reunían la comunidad de cristianos alrededor del obispo, para la celebración de la eucaristía. Siglos más adelante fue introducida la palabra: *cathedra*, que expresaba el símbolo del poder del obispo y designaba el edificio del culto. Así fue organizándose y sistematizándose la doctrina cristiana en las *ecclesias*, luego catedrales, que en la mayoría de los casos fueron construidas encima de las iglesias o templos románicos y, en el caso de Chartres, encima de una gruta druídica.

Las *ecclesias* fueron ampliándose poco a poco según las necesidades, por ejemplo, se empezaron a utilizar también como escuelas episcopales, en donde se enseñaba la doctrina a los clérigos. El conjunto catedralicio estaba conformado por los baptisterios y los edificios de culto. El bautismo tenía un lugar muy importante en la iglesia cristiana.

[...] se hallaba rodeado de un ceremonial de iniciación que el edificio estaba encargado de sublimar. Este iba a sufrir una evolución que habría que repercutir enseguida sobre el edificio, su rol, su significación, su aspecto. Al principio, sólo el obispo tenía la autoridad para bautizar, administrando ese sacramento sobre los adultos. Y por inmersión. A partir del siglo VI, la creación de parroquias y su rápido desarrollo iba a dar al cura párroco un papel creciente: este celebraba no solamente la misa dominical, sino que administraba el bautismo; la cristianización de los campos se pagaba a ese precio. La segunda etapa de ese orden institucional, Carlomagno decidió, por la capitular del 789, que no era necesario esperar a la edad adulta, sino que el bautismo debería ser administrado a los niños desde sus primeros años. Esta decisión habrá debido implicar la desafectación del baptisterio al no poder ser utilizada la piscina por los niños, y la infusión sucedió a la inmersión. Un gran número de Baptisterios permaneció útil, luego de haber sufrido las transformaciones indispensables, es decir la cobertura de la piscina y la instalación de una pila muy mobiliaria (Brandenburg, 1993, p. 72).

Hubo entonces bastantes modificaciones, arreglos, renovaciones, construcciones, ampliaciones en las iglesias a lo largo de los siglos y al paso de los años éstas se fueron deteriorando por la falta de conservación. Cada obispo era el encargado de hacer las remodelaciones correspondientes.

La época carolingia fue una de las épocas de mayor actividad arquitectónica. Esta inmensa obra adquirió con las conquistas orientales una dimensión más grande todavía, puesto que en las regiones todo quedaba por hacer. Los resultados estadísticos que han sido elaborados, con el inevitable margen de error, teniendo como fundamento estimaciones bajas nos ayudan en este sentido: señala la importancia del legado anterior y ponen en evidencia la clara preponderancia del mundo monástico. Se han censado 1,695 grandes edificios, entre los cuales 312 son catedrales, 285 anteriores a dicha época, 1,254 monasterios: 837 precarolingios, 232 carolingios, 185 pos carolingios; estas cifras confirman las hipótesis formuladas a partir de la documentación escrita, la arquitectura palatina marca un notable avance que adquiere un punto culminante bajo Carlomagno (*Ibidem*).

Centraremos este trabajo en una de las catedrales góticas que tuvo mayor relevancia en la época, la Basílica de Saint Denis, ubicada en París, Francia. Suger (de Saint-Denis), nacido en 1081 y abad desde 1122 hasta su muerte en 1151, fue sin lugar a dudas un personaje fundamental en la remodelación de la Basílica, además de haber sido considerado muy importante para la monarquía francesa. Fue quien quiso fortalecer el poder de la corona de Francia con la reconstrucción majestuosa de la abadía de Saint-Denis. La concepción predominante de la época situaba al poder divino y el poder real en distintos ámbitos. Suger de Saint-Denis concibió al Rey de Francia como el “vicario de Dios”, una figura en la que convergían tanto la legitimidad política como la religiosa. De este modo, al embellecer y exaltar el poder divino, Suger no solo reforzó la sacralidad de la monarquía, sino que también destacó la profunda unidad entre el Rey y Dios, así como la conexión entre el poder civil y el religioso en la estructura política y espiritual de la época.

Saint-Denis había sido la abadía que albergaba las sepulturas de los reyes franceses y también la escuela de muchos príncipes. Suger conoció y convivió con la nobleza desde niño, cuando asistían a la abadía para aprender nociones de liturgia, oraciones y Biblia, por lo que hizo una gran amistad con el futuro Luis el Gordo. Años después, las buenas relaciones con la corona le permitieron obtener el financiamiento de remodelación para la abadía de Saint Denis. Además, se le encomendaron misiones especiales, como lograr acuerdos en Roma, así como mediar en el conflicto con el enemigo del rey de Francia, Enrique V, rey de Inglaterra, para lograr la paz.

Suger fue un hombre muy especial, ya que no sólo llegó a ser abad, tenía conocimientos de arquitectura y también de filosofía y teología; las cuales estaban íntimamente ligadas, pero sí se distinguían, como lo atestigua la frase tristemente célebre “Philosophia ancilla theologiae”. Conocía los argumentos teológicos de San Bernardo, con quien tuvo también un vínculo. Suger también se desarrolló como hombre de estado, militar y jurisconsulto. Era un hombre culto que leía la teología de su época, aunque no tenía interés de entrar en los debates y las controversias, simplemente era un gran conocedor de las polémicas y de los postulados. Se sabe que leyó al pseudo Dionisio Areopagita, que no se sabe quién fue, pero se le ubica como un monje sirio del siglo V y tuvo una gran influencia en toda la Edad Media. En la abadía se encontraban las *obras completas* del pseudo Dionisio Areopagita, las cuales eran totalmente veneradas, así como las reliquias de los santos mártires.

En 1127, el abad Suger reconstruyó y decoró la abadía de Saint-Denis desde sus cimientos hasta sus detalles llenos de piedras preciosas, oro y vidrieras. Embellecimiento en donde se recubrió todo con lo más valioso para alabar a Dios. De esta manera Suger afirmó:

Si los vasos de oro de las libaciones, las copas de oro y los morteros pequeños en oro servían siguiendo la palabra de Dios o la orden del profeta, para recoger la sangre de los machos cabríos, de los terneros o de las vacas rufas, cuanto más los cálices de oro, las piedras preciosas y todo lo que más valor tiene entre todas las cosas creadas ha de ser expuesto con constante reverencia y plena devoción para recoger

la sangre de Jesucristo. Ciertamente, ni nosotros ni nuestras posesiones bastan para este servicio (Panofsky, 2004, p. 32).

La disposición interior del amor a Dios es lo más relevante, los ornamentos externos tienen el único propósito de servir al “sagrado sacrificio con toda la pureza interior y con toda la grandeza exterior” (*Ibidem*). Lo fundamental es servir con toda devoción, es lo que Suger afirma, haciendo también alusión al “apóstrofe poético que un crucifijo litúrgico tiene que brillar con profusión de perlas de verdad” (Panofsky, 2004, p. 35).

Siguiendo los postulados neoplatónicos, a Filón de Alejandría y:

fundiendo las doctrinas de Plotino y, más en concreto, de Proclo con las creencias del cristianismo, Dionisio el pseudo Areopagita, cuya teología negativa, que definía el Uno su presencial como eterna oscuridad y eterno silencio, combinaba la convicción platónica de la unidad fundamental y luminosa vitalidad del mundo con los dogmas cristianos del Dios uno y trino” (*Ibidem*).

Según el pseudo Areopagita, el universo es creado, animado y unificado por la perpetua autorrealización de lo que Plotino denomina <<el Uno>>, lo que la Biblia denomina <<el Señor>> y lo que él denomina <<la luz supraesencial>> o incluso <<el sol invisible>>, con Dios Padre concebido como <<el Padre de las luces>> (*Pater luminum*) y Cristo como <<el Primer resplandor>> (*Ibidem*).

El símbolo de la luz en las catedrales góticas

El tema de la luz:

estaba mezclado con la belleza, ya que la luz fue considerada la manifestación de la belleza divina colocada por su propia emancipación en la creación, en cada uno de nosotros, en la interioridad humana, en la chispa divina, en la *sindéresis* agustiniana, en la conexión del microcosmos con el macrocosmos. He ahí que para conocer a Dios hay que conocerse a sí mismo, conocer en el alma la esencia luminosa (Alcalá, 2020, p. 12).

El camino de la iluminación que describe el pseudo Dionisio Areopagita en su *Teología Mística* es el sendero por el cual el alma humana se va purificando hasta llegar al vaciamiento de todo lo negativo y vicioso para cada vez acercarse más a la luz pura, perfecta y divina que es Dios. Es la vía negativa o apofática que llevará a la persona a lo que posteriormente el Maestro Eckhart llamará: *el desasimamiento perfecto*. Es la purificación del alma para poderse elevar a los más altos grados de iluminación y fundirse con la divinidad, en palabras de Plotino: con el Uno. Es vaciarse para dejar desnuda el alma y despojarse de lo que no es el Ser, la verdad y la belleza. La vía apofática en este sentido permite revelar “los misterios que están más allá de todo conocimiento, aún más allá de la incognoscencia, en las tinieblas más que luminosas del silencio” (Gregorio de Nisa, 2001, p. 252).

La luz es el símbolo que permite la unión, implica el descenso de los rayos luminosos de la luz de la sabiduría divina y ascenso de la luz interior que yace dormida en el fondo del alma humana, que basta con despertar para que la flama resplandeciente se avive y suba para unirse con el rayo luminoso.

Rindiendo homenaje al misterio de la deidad, que trasciende todo entendimiento y todo ser, con moderación y santificadas nuestras mentes y honrando lo inefable en humilde silencio, nos elevamos hasta los rayos de las sagradas escrituras que nos iluminan. Y al ser iluminados por ellos de manera extraordinaria recibimos la luz que nos impulsa a entonar himnos divinos y estamos configurados para las divinas alabanzas y, además, para contemplar las luces divinas que ellos nos han proporcionado convenientemente, y para alabar al principio dador de bien que concede toda manifestación de luz divina, como se ha manifestado Él a sí mismo en las Sagradas Escrituras. (Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, 1995, p. 45).

La vía es entonces voltear la mirada hacia uno mismo, para observar la luz interior que yace en el alma y que es la parte divina que está en nosotros y que está ahí desde que fuimos hechos a imagen y semejanza del creador. Esta misma auto-observación de la verdad interior nos llevará a contemplar la belleza de la creación, de la cual formamos parte.

Si no conoces que eres bella... si no contemplas la belleza de tu naturaleza... si no conoces a fondo tu belleza... si no sabes descender hasta la causa de tu belleza, que es que estás hecha a imagen de Dios, sal de ti” (De Bruyne, 2018, p. 12).

El esplendor de la luz y su belleza se plasma de modo supremo en la creación artística en las catedrales góticas de la era medieval, en ella se hace patente la conexión entre el cielo y la tierra, la inmensidad de la interioridad tanto interna microscópica como externa macro cósmica que la arquitectura de la catedral integra, haciendo manifiesto el resplandor de la luz. Y a través del esplendor de su estructura cuando brilla en la interioridad. Toda esta proeza arquitectónica muestra la belleza de la luz divina y el poder de su iluminación, como espacio guía que le puede proporcionar a los fieles el verdadero camino a la unión (Alcalá, 2020, p. 104).

El abad Suger se fundamentó en la ontología del Pseudo Dionisio Aeropagita para dirigir la edificación sustentada en la metafísica de la luz, el buscó los mejores materiales para garantizar la belleza y esplendor y resplandor que adornan el fabuloso templo de Dios. Además, mandó grabar en el recinto con letras de cobre y oro lo siguiente:

Para gloria de la iglesia, que lo ha alimentado y honrado,
Suger se ha afanado en el embellecimiento de este templo.
Compartiendo contigo lo que te corresponde, oh mártir Dionisio,
Él ruega que por tus oraciones comparta el paraíso.
Fue en el año de 1150.
Del señor, cuando se consagró este edificio (Alcalá, 2020, p. 105).

El abad Suger, siguiendo a Pseudo Dionisio Areopagita, utilizó el método anagógico de elevación en la catedral gótica de Saint Denis, construyendo 12 columnas muy altas que sostienen las inmensas bóvedas, representando simbólicamente a los 12 apóstoles; la idea era que los fieles, al estar en la iglesia,

en el templo divino, en el espacio sagrado, pudieran elevar su mente su espíritu y su entendimiento a la cumbre mística representada en la gran altura de la catedral. De igual manera, la luz estaba presente durante el día iluminando los magníficos vitrales, que permitían el paso de la luz penetrando con su fulgor fascinante de colores, constituyendo una cromática sagrada que mostraba la radiante emanación del Uno. La luz también era proyectada a través de joyas, piedras preciosas y gemas que adornaban los instrumentos litúrgicos. Al respecto dice Suger:

Por eso, cuando de vez en cuando la belleza de la casa del Señor o el esplendor multicolor de las piedras preciosas me alejan, por el placer que producen, de mis propias preocupaciones, y cuando la digna meditación me invita a reflexionar sobre la diversidad de las santas virtudes, trasladándome de las cosas materiales a las inmateriales, me parece que resido en una extraña región del orbe terrestre, que no llega a estar por completo en la faz de la tierra ni en la pureza del cielo, y que, por la gracia de Dios, puedo trasladarme de un lugar inferior hacia otro superior de un modo anagógico (Panofsky, 2004, p. 81).

Así, la luz del entendimiento se eleva a la *vera lux* y el devoto goza de la belleza divina contemplando la gracia que desciende y le envuelve en forma de luz. Al respecto Panofsky afirma: Así, todo el universo material que viene una gran “luz” compuesta de innumerables luces pequeñas como de otras tantas linternas; todas las cosas perceptibles, naturales o artificiales, que vienen un símbolo de lo que no es perceptible, un peldaño en el camino al Cielo; la mente humana, abandonándose al armonía y resplandor que es criterio de la belleza terrenal, se halla guiada hacia arriba a la causa trascendente de esta armonía y resplandor que es Dios. (Panofsky, 2004, p. 109). De esta manera, la luz inmaterial que penetra la materialidad de los vitrales en Saint Denis y en las demás catedrales góticas guía a los fieles hacia lo más puro y perfecto, a través de la interioridad del ser, a través de la chispa divina. Suger también plasmó toda la belleza que puede traer como experiencia la lectura de la poesía en algunos grabados en Saint Denis, uno de ellos dice:

Una vez que la nueva parte de atrás
se añade a la parte frontal,
la nave brilla iluminada
en su medio.

Pues brilla lo brillante que se
une a lo brillante.
Y brillará el notable edificio al que
atraviesa la nueva luz (Panofsky, 2004, p. 38).

Existe entonces un significado simbólico, que se da cuando la luz externa del sol entra por los vitrales y se une a la luz interna del fiel que está en oración; es la unión de la gracia divina que desciende en forma de luz y el entendimiento y amor del fiel que nace desde la interioridad y asciende, fundiéndose con la luz verdadera. Así de esta manera, brillará todo el templo interno y externo, sin diferenciación, atravesado por la nueva luz, que simbólicamente representa la

consciencia iluminada y sabia, que ya no está separada del Uno, ya no es dual, simplemente es. Es la *lux nova* que “pseudo Dioniso Aeropagita denominó fulgor o resplandor que emana del padre de las luces” (*Ibidem*).

El siguiente poema de Suger que se encuentra en las puertas del pórtico central occidental, son versos que narran la completa iluminación anagógica:

Quien quiera que seas, si deseas
ensalzar la gloria de tus puertas,

Que no te deslumbre el oro ni el gasto,
sino la labor de la obra.

La obra noble brilla, pero que esta obra
que brilla con nobleza

Ilumine las mentes para
que siguiendo las verdaderas luces

Lleguen a la luz verdadera, donde Cristo
es la Verdadera Luz Puerta.

La puerta dorada define de esta
manera esta luz interior:

La mente aletargada se eleva hacia la verdad
pasando por lo material

Y primero sumida en el abismo,
resurge a la vista de esta luz (Panofsky, 2004, p. 39).

No deslumbrarse ante las apariencias, ante la materialidad; aunque el oro físico representa riqueza, la verdadera riqueza no está en lo exterior. Las joyas preciosas y el oro de Saint Denis adornan bellamente el recinto y nos recuerdan la gloria de la luz cuando todo brilla y se ilumina, pero la verdadera luz está en la unión simbólica que se logra cuando el templo interior es perfeccionado con las virtudes y el entendimiento iluminado.

En el tercer verso se afirma que la obra noble brilla, esto habla de la difícil y compleja tarea de purificación de iluminación interior que finalmente tiene su recompensa al alcanzar la unión entre la sabiduría y el amor. La basílica de Saint Denis iluminará las mentes, el entendimiento de los fieles para que siguiendo la verdadera luz lleguen a la última puerta que es Cristo. El pseudo Dionisio Aeropagita nos dice en la jerarquía eclesiástica:

Cuando nos transformemos en incorruptibles seres inmortales, después de alcanzar el estado de perfecta bienaventuranza con los que ya están configurados con Cristo, entonces, como está escrito, estaremos siempre con el señor. Nos haremos con la pura contemplación visible del mismo Dios, envueltos en su glorioso resplandor, como se manifestó a los discípulos en la sacratísima transfiguración. Libre ya la mente de pasiones y de materialidad, nos hará Dios partícipes de sus fulgurantes rayos de luz intelectual, sin que podamos comprender como la luz que

nos une con él y nos hace felices (Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Eclesiástica*, en *Obras Completas*, 1995, p. 273).

Suger absorbió de alguna manera las doctrinas onto-teológicas de los neoplatónicos y del pseudo Dionisio Areopagita y las utilizó como fundamento y materialización física de la filosofía en la construcción de Saint Denis; en ella plasmó los elementos primordiales de la estética y metafísica de la luz e hizo de ese templo un espacio sagrado. Luz, belleza, armonía, ascenso, iluminación, materialidad, espiritualidad, inteligencia, contemplación, templo, amor y gracia son algunos conceptos involucrados en esta obra artística, atreviéndonos también a decir: plasmación filosófica en piedra y cristal.

A través de las catedrales góticas cobran vida los símbolos cristianos cuando se experimenta la vivencia en estos recintos, la belleza que se vivencia permite penetrar en el significado profundo y oculto de los símbolos. La belleza es la manifestación del Ser, por lo que admirando la belleza del templo externo se vive la del templo interior. En este sentido, admirando la belleza de la creación del templo gótico, es posible admirar la belleza de la creación del cosmos y del universo físico. Acto de embelesamiento que lleva a la admiración del acto creativo y al gozo estético. Lo que ayuda a conectar al ser humano con su fuente, con el Uno.

En realidad, el arte es el intento de expresar lo inexpressable, es el atisbo de la perfecta belleza divina, ya que en la “teoría de la belleza simbólica: toda forma es una revelación de la Belleza infinita e inefable, es en su sentido exacto, una teofanía” (De Bruyne, 2018, p. 20).

Los cánones de belleza humana y artística en la Edad Media resaltan la importancia del color, la integración de los elementos que componen la obra se logra por la presencia de los colores de manera adecuada y proporcionada, armónicamente contrastada, y la luz juega un papel fundamental para que los colores importantes resalten.

En este sentido, los colores de los vitrales en las catedrales góticas representan el mundo sensible, ya que estimula la sensibilidad del fiel, y la luz que entra a través de ellos simboliza la luz divina, la *vera lux* que penetra el mundo sensible. La sutileza de la luz tanto literal como simbólicamente, permea la realidad material, pasa delicadamente iluminando la oscuridad y dándole forma a la materialidad distinguiendo los colores; la luz es el vehículo, el puente entre la realidad divina y la realidad humana. En la catedral gótica el acto mismo de iluminar el templo a través de los vitrales, resplandeciendo ésta en multicolores, muestra el vínculo entre la divinidad y la concreción de su sabiduría en la realidad mundana material. El momento en que sucede esto es realmente bello, justo ahí se plasma la majestuosidad del acto mismo de la creación y la belleza misma de la existencia.

El que admira esta iluminación de los vitrales multicolores puede experimentar un éxtasis, su ser inunda de gozo y belleza sublime, espacio instante idóneo para sentir que la iluminación no sólo viene de fuera, hay una vivencia de iluminación interna. Es justo el instante en que la consciencia percibe una sola luz, se da cuenta de que es la misma y que no hay diferencia. Es precisamente

cuando la llama de fuego vivo interno se enciende prendido por la *Vera lux* y se entrelazan para alcanzar el Uno. Cuando se funden al unísono y se penetra en la contemplación mística.

El nivel de interpretación analógico es el más alto elevado nivel, en donde se posibilita la unión estática y máxima de contemplación de la belleza, es el nivel en el que se puede penetrar y subir a las verdades más profundas del ser, éste es el nivel en que se podría interpretar la catedral gótica. La onto-teología de la luz y la cromática del color son el escenario elemental para que se alcance la verdad de la experiencia de lo divino.

El amor cristiano brota de la interioridad, surge de la luz interior que ilumina el alma, es el espacio interno sagrado que debe cada vez purificarse para iluminar totalmente. Ése es el verdadero amor, el fuego interno que se enciende como en el *Cantar de los Cantares*, no es el supuesto amor o ambición por lo externo y lo material, por el brillo de la riqueza. En esa época se vive este profundo contraste entre la belleza y la verdad de la interioridad y la efímera belleza de la exterioridad. Es justamente el problema señalado en Platón: la diferencia entre el mundo real y verdadero, arquetípico, y el mundo que es copia, apariencia. Belleza, bondad y verdad coinciden como atributos del Ser, ésta es la ontología implícita en la expresión artística medieval de lo divino, expresada en la Abadía de Saint Denis como un auténtico receptáculo de belleza.

En este sentido, “el arte sagrado es el vehículo del Espíritu divino; la forma artística permite asimilar directamente -y no de forma discursiva como con la razón- las verdades trascendentes y superracionales” (Hani Jean, 1997, p. 12). En el caso de Saint Denis, la intención del Abad Suger fue que la basílica y todo su arte gótico interior fuese un receptáculo de la luz divina, de la *Vera lux*. Sin embargo, algunas personas tal vez lo pudieron haber interpretado como manifestación del poder humano-político, de la riqueza de la materialidad, del sometimiento de la institución religiosa, etc. Realmente la interpretación del recinto y sus joyas preciosas depende del nivel del que interpreta, que se puede quedar en la literalidad de las formas y en el brillo del oro. Justamente Suger advierte en sus grabados, que habría que profundizar más y tener una lectura anagógica que te lleve a la contemplación y unión con el Uno. Lograr entonces la apreciación del arte medieval gótico como un espacio sagrado que te permite la comprensión del Ser.

Para calibrar la importancia real del arte sagrado, es preciso aprenderlo en su causa primera, es el verbo creador; al implicar la creación, justamente, el don de la forma, puede decirse que el verbo es el artista supremo, como principio formal que domina al caos o como luz que ilumina las tinieblas. La perfección del verbo, dice Dionisio Aeropagita, es forma informadora en todo lo que es informe; pero añade en cuanto principio formal, ella no es menos informe en todo lo que tiene forma, porque trasciende toda forma. El objetivo del arte es justamente el de revelar la imagen de la naturaleza divina imprimida a lo creado, pero oculta en ello, realizando objetos sensibles que sean símbolos del Dios invisible. El arte sagrado es, pues, como una prolongación de la Encarnación, del descenso de lo divino en lo creado (*Ibidem*).

El arte sagrado gótico es simbólico, es decir, se traduce en imágenes polivalentes y polisémicas que manifiestan verdades, pero al mismo tiempo ocultan significación, así el intérprete debe penetrar en la comprensión de su esencia. Por lo que la iglesia no es sólo un monumento histórico, es un recinto sagrado repleto de significaciones simbólicas que sólo puede captar quien profundiza en la interpretación construyendo una hermenéutica fundada en una ontología, ya que, al develar los secretos de las catedrales góticas, se muestra la esencia del Ser en su manifestación más sublime y bella, ésta es la revelación de la gracia.

Conclusiones

La hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot nos permitió asomarnos a lo que es un símbolo religioso, para poder ver la naturaleza polisémica o de múltiples sentidos que éste tiene. Además, pudimos percatarnos de que el símbolo de la luz está presente en las catedrales góticas, y éste se debe interpretar de una manera prudente para encontrarle un significado adecuado, cuidando siempre no cerrar la significación para no convertir el símbolo religioso en un signo muerto como si fuera un ídolo, cuidando mantener la apertura a nuevas significaciones y así mantener vivo el símbolo.

La hermenéutica analógica es una gran herramienta metodológica que te ayuda a aproximarte al símbolo poniendo límite a la interpretación, estudiar sus contextos, considerarlo y no decir cualquier cosa, sino lo adecuado, lo proporcional, lo prudente. Siempre asomándonos de alguna manera al reflejo de un lado del prisma que tintinea y brilla, atisbando un sentido, pero conscientes de que dentro de él se guardan muchos más sentidos y significaciones. Comprendiendo la gran riqueza significativa que está contenida en los símbolos y que se convierten en las puertas que nos dan acceso al conocimiento de Dios, de la vida, del ser humano y del cosmos.

Referencias

- Alcalá, D. (2020). *Reflexiones en torno al símbolo, Una hermenéutica de la luz en el Medioevo*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Beuchot, M. (2015). *El poder del icono: Jung, el alquimista de la psique*. Ediciones culturales Paidós.
- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. UNAM.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder.
- Brandenburg, A. E. (1993). *La catedral*. Akal.
- Burckhardt, T. (1997). *Chartres y el nacimiento de la catedral*. Barcelona: Sophia Perennis Colección, José J. de Olañeta, Editor.
- De Bruyne, E. (2018). *La Estética de la Edad Media*. Machado Grupo de Distribución.
- Dupré, L. (1999). *Simbolismo Religioso*. Herder.
- Eliade, M. (2000). *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*. Cristiandad.
- Fulcanelli. (1974). *El misterio de las catedrales*. Barcelona: Plaza & Janes, S.A., Editores Virgen de Guadalupe.
- Grabar, A. (2007). *Los orígenes de la Estética Medieval*. Siruela.
- Gregorio de Nisa. (2001). *Vida de Moisés*. En *Semillas de contemplación* (Colección Clásicos de la Espiritualidad). BAC.
- Hani, J. (1997). *El simbolismo del templo cristiano*. Barcelona: Sophia Perennis Colección, José

J. de Olañeta, Editor

Jung, C. G. (2011). *Aion, Contribuciones al simbolismo del sí mismo*. Trotta.

Mardones, J. M. (2003). *La vida del símbolo*. Sal Terrae.

Panofsky, E. (2004). *El Abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*. Cátedra.

Pseudo Dionisio Areopagita. (1995). *La jerarquía eclesiástica*. En *Obras completas del del Pseudo-Dionisio Areopagita*. BAC.

Trías, E. (2000). *La Edad del espíritu*. Destino.

Worringer, G. (1942). *La esencia del estilo gótico*. Revista de Occidente.

Dossier

Año 10

Nº 2

2025

Las posibilidades heurísticas del proceso de significación de la hermenéutica analógica

José Humberto Salguero Antelo

Doctor en Educación. Maestro e investigador en la Universidad La Salle Noroeste. Líneas de investigación: impacto social de la educación, epistemología de las ciencias sociales y la educación ética. jose.salguero@lasallenoroeste.edu.mx

Resumen

El presente artículo toma como punto de partida a la hermenéutica como hermenéutica *utens*, entendida esta como la aplicación del proceso de interpretación en diversos campos y horizontes de interpretación. Detrás de este artículo está la sistematización de este proceso de significación, el cual se ha considerado como un recurso útil para interpretar diversas dinámicas educativas en espacios tales como la recuperación de saldos educativos en escenarios no escolarizados, el análisis de políticas educativas, la gestión de la investigación, entre otros. Algunos de estos trabajos han derivado en publicaciones y otros en informes de investigación pendientes aún de ser socializados. El presente apartado describe los supuestos teóricos que subyacen en el marco categorial constituido para abordar cualquier realidad estudiada desde la hermenéutica analógica.

Palabras clave

Hermenéutica, hermenéutica analógica, semiótica, sintaxis, semántica, pragmática.

Abstract

The present article takes the hermeneutic one as a starting point as hermeneutic utens, understood this one as the application of the process of interpretation in diverse fields and horizons of interpretation. Behind this article it is the systemizing of this process of significance which has been considered to be a useful resource to interpret diverse educational dynamics, in such spaces as the recovery of educational balances in not educated stages, the analysis of political educational, the management of the investigation between others, some that have derived in publications, and others that have derived in research reports, earrings of being still socialized. The isolated present describes the theoretical assumptions that sublime in the frame categorial constituted to tackle any reality studied from the hermeneutic analogical one.

Key words

Hermeneutic, hermeneutic analogical, symptomatology, syntax, semantics, pragmatics.

Introducción

La hermenéutica analógica en el proceso de interpretación

En la hermenéutica existe, a semejanza de la lógica, una hermenéutica *docens* y una hermenéutica *utens*. La hermenéutica *docens* entendida como la reflexión sobre el proceso de interpretar y la hermenéutica *utens* como la aplicación del proceso de interpretación en diversos campos o escenarios (Beuchot, 2009).

Es por ello que se afirma que la hermenéutica es al mismo tiempo ciencia y arte. Desde una concepción aristotélica de la ciencia, se entiende como conjunto estructurado de conocimientos organizados en base a principios definidos a priori; y como arte, en cuanto a una técnica o procedimientos que subyacen en una actividad (Beuchot, 2018).

A este tenor existen abundantes interpretaciones que dan cuenta de los fundamentos ontológicos, epistemológicos y éticos de la nueva epistemología analógica, por lo que el presente escrito es una recuperación de la hermenéutica *utens*, es decir, del uso de la hermenéutica como arte dado del proceso de significación. Esto responde a las pretensiones de concretizar las orientaciones de la hermenéutica analógica en el ejercicio de la investigación, inquietud que se ha mostrado ya en la reciente publicación del Seminario Permanente sobre la Nueva Epistemología (SPINE) en donde se aborda la construcción metodológica de la nueva epistemología.

Contenido

La finalidad de la hermenéutica es la interpretación de textos hiperfrásticos (Beuchot, 2009), es decir, de textos que van más allá de la palabra y el enunciado, de textos que van más allá que la frase, lo que demanda un ejercicio de interpretación. La pertinencia de la hermenéutica recae en textos polisémicos, es decir, en textos que tienen más que un sentido. Es la textualidad la que hay que decodificar y contextualizar. Realidades tales como la acción educativa, lo político, la dinámica familiar, entre otras, como lo menciona Mauricio Beuchot, son susceptibles de ser interpretadas como texto:

De hecho, en el aula se toman como texto las conductas del maestro y los alumnos, la interacción didáctica es toda ella un texto conformado por acciones o conductas significativas. Pero también pueden considerarse como textos las obras de arte y otras cosas; incluso sabemos que en diversas épocas se ha tomado al mundo como un texto (2011a, p. 27).

La hermenéutica analógica parte de una epistemología realista en donde es posible el contacto con la realidad, pero no hay una sola interpretación, sino que existe un margen de interpretaciones posibles. Para evitar el peligro de la equivocidad, se echa mano de la sutileza a la acción de ir tras el sentido profundo de un texto, o encontrar varios sentidos posibles más allá del sentido superficial sin aceptar cualquier interpretación posible.

Hay una interpretación principal que se acerca a la verdad, lo cual no excluye la posibilidad de la existencia de otras interpretaciones con su respectivo grado de verdad. La analogía reconoce las diferencias y la posibilidad de encontrar semejanzas reconociendo las diferencias (Beuchot, 2009).

El proceso de interpretación en la hermenéutica analógica

Se puede hablar de método en dos sentidos: en un sentido gnoseológico y en un sentido normativo. Desde un sentido gnoseológico, el método sería un conjunto de reglas y acciones organizadas en función de un campo de conocimiento en el que se busca comprender y explicar las dimensiones de la realidad que han sido delimitadas como objeto de investigación.

Desde un sentido normativo, el método determina el orden que se precisa seguir para acceder a la información requerida por una determinada disciplina o materia. De esta manera sería un conjunto de técnicas que deben dominar quienes pretenden acceder a la manipulación de un material. En este sentido se sigue un solo método que se aplica de manera uniforme en todos los campos de estudio, como lo pretende el positivismo.

La interpretación tiene reglas generales, pero más bien es resultado de una virtud, de una *areté*, es decir, de una práctica (Beuchot, 2008). La interpretación busca hacer entender, y la hermenéutica *utens* como ruta heurística parte de una interpretación a realizar, o de una vida interpretativa, desde donde se debe realizar una inducción, para derivar por deducción, que puede ser analógica y/o adaptada, sus leyes a los textos concretos, en donde incluso, puede generar abducciones o hipótesis interpretativas. (Beuchot, 2009).

Además de tener aspectos de arte y de ciencia, tiene un aspecto de prudencia, *phronético*. La *phronesis* era en el sentido aristotélico la deliberación de pros y contras de una decisión para llegar a la acción. Gadamer (2005) la aplica a la hermenéutica por analogía al texto para elegir la mejor interpretación posible, ya que la interpretación es análoga a la deliberación prudencial. La interpretación es a la hermenéutica lo que la *phronesis* a la ética (Beuchot, 2008). Es por ello que la sutileza es la clave de una hermenéutica que pretende ser mediadora. Este proceso de mediación es un punto de encuentro entre la hermenéutica y la semiótica de Pierce, ya que:

La conceptualización del conocimiento como mediado por un dispositivo representacional, toda vez que insistiremos en el hecho de que la representación, como la entenderemos, involucra siempre al signo, y es por ello que hablamos de procesos semióticos (Chávez, 2018, p. 182).

La hermenéutica se define por la “sutileza” y procura tres modos de sutileza: *subtilitas implicandi, explicandi y aplicandi*. (Beuchot, 2009). Se incorporan los tres momentos de la semiótica que son sintaxis, semántica, y pragmática.

La subtilitas implicandi abarca al significado textual e intratextual, e incluso, intertextual. Este primer momento corresponde a la sintaxis. Se aborda el texto como sentido. Desde esta forma de sutileza, la verdad es una verdad sintáctica entendida como coherencia intra- textual o inter-textual.

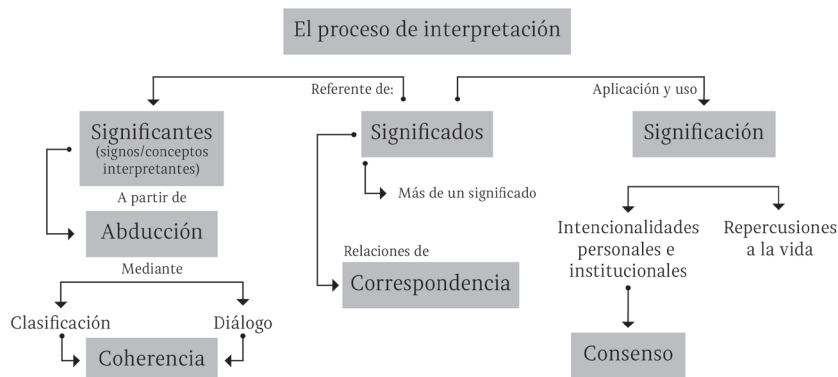
La subtilitas explicandi se va al significado del texto como referencia a partir de su relación con los objetos de conocimiento. Su referente puede ser real o imaginario. Se aborda desde la semántica. En esta forma, la verdad es semántica entendida como correspondencia con la realidad interpretada.

La *subtilitas applicandi* corresponde a la pragmática. Se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto, y se le inserta en el contexto histórico y cultural. La verdad buscada es una verdad pragmática que consiste en el consenso entre los intérpretes sobre lo que se ha interpretado.

Estos elementos se pueden apreciar en la siguiente ilustración:

Ilustración 1

El proceso de la interpretación. Fuente: Elaboración propia



En la interpretación convergen tres cosas:

El texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el lector. Y el lector o intérprete tiene que descifrar el contenido significativo que el autor dio a su texto sin renunciar a darle también él algún significado o matiz. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica (Beuchot, 2009, p. 14).

La comprensión es el resultado inmediato de la contextualización. Se interpreta colocando al texto en su contexto, para evitar la incomprensión o la inadecuada comprensión. De la adecuada contextualización surge un juicio interpretativo.

El texto posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad. Pero tiene el doble aspecto de connotación y denotación, de intensión y extensión, de sentido y referencia. El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el texto mismo (Beuchot, 2008, p. 45).

Cada una de estas formas de sutileza empata con una forma diversa de significar. El primer momento de la significación es el momento sintáctico que consiste en establecer las relaciones de los signos entre sí. Se constituye el significante o el interpretante. Un interpretante o significante:

Es aquello con lo que el intérprete interpreta el signo, por ejemplo, una imagen o una idea. Y es que el interpretante puede ser un con-

cepto, una acción o incluso un hábito que se produce en el intérprete como reacción o respuesta al signo, e indica que se ha comprendido (Beuchot, 2015, p. 46).

La manera de significar un signo es por medio de la connotación o denotación aportando un sentido y una referencia. El sentido es lo que se comprende al captar el signo, y la referencia es aquella realidad, sea tangible o intangible, a la que apunta el signo (Beuchot, 2015). El problema del significado es el de la relación entre el lenguaje, pensamiento y referencia.

Un signo puede generar de manera concatenada a otros interpretantes. Existen tres tipos de signo: índice, ícono y símbolo. El índice es un signo de presencia, el segundo es análogo y el tercero es arbitrario. Para Peirce el índice es similar a la definición habitual de símbolo en la escuela estructural (Peirce, 1974).

Desde la semántica se aborda el significado, es decir, la relación del signo con el objeto pasando por el concepto o interpretante. La pragmática aborda la significación, la relación de los signos con los intérpretes y el uso que ellos hacen de los mismos.

Existen tres modos de significación o predicación: un signo puede ser unívoco, equívoco o análogo. La analogía en su origen griego significa *proporcionalidad*. Su origen es en los Pitagóricos cuando se topan con los números irracionales, los cuales, gracias a la idea de proporción matemática, es posible darle orden a lo que desmesurado pudieran tener las operaciones que como resultado tienden al infinito (Beuchot, 2015).

La pragmática de la analogía consiste en dar cuenta de su *intencionalidad* de los usuarios (Beuchot, 2015). Se conecta con la metáfora y con la metonimia. Peirce afirmaba que la verdad era aquello que permitía adaptarse al medio ambiente.

La analogía es la iconicidad que permite establecer el conocimiento suficiente para establecer la abducción, es decir, hipótesis explicativas. Es necesario captar las semejanzas para establecer hipótesis adecuadas. La abducción corresponde a la *apagogé* aristotélica distinto a la *epojé* por inducción. La analogía se mueve entre la univocidad y la equivocidad, y el conocimiento deviene cuando se resta a las cosas equivocidad sin llegar a la univocidad (Beuchot, 2015).

La metáfora es una traslación de sentidos y referencias, en donde un sentido es literal y el otro metafórico, además de que una de las referencias es literal y otra metafórica (Beuchot, 2015). El cambio de sentido y de referencia se dan basados en las semejanzas de ambas expresiones. Beuchot no sólo habla de sentido sino de referencia metafórica, no sólo hay dos sentidos en donde uno es literal y el otro figurado, hay una interacción entre ambos sentidos por la semejanza, la metáfora evoca una realidad con la que se tiene similitud.

Estas formas de significar se ejemplifican en el siguiente cuadro en donde posteriormente se dará cuenta de cada uno de los elementos del proceso de significación a partir de su aplicación en investigaciones derivadas tanto a publicaciones de índole académica como a informes de investigación institucional.

Tabla 1
Ejemplos del proceso de significación de la Hermenéutica Analógica

Subtilitas implicandi	Subtilitas explicandi	Subtilitas aplicandi
El concepto (significante) de capacidades el cual emerge en las historias de vida y entrevistas a los actores en un proceso de acompañamiento en procesos educativos que combinan praxis de educación popular con el acompañamiento en movilizaciones sociales por la regularización de lotes para vivienda y la lucha por servicios urbanos básicos (Salguero Antelo, La formación de capacidades en las comunidades eclesiales de base en una colonia de la zona metropolitana de Guadalajara, 2020).	La praxis encaminada a la formación de capacidades dentro de las diversas acciones de educación popular, la reflexión a partir de las participaciones en las movilizaciones, y la grupalidad como dinámica educativa.	Las capacidades desarrolladas por los participantes en las acciones de educación popular y en las luchas reivindicativas tales como la formación de la conciencia crítica, la capacidad de agencia, la educación como capacidad fértil, el ethos social como saldo.
El concepto de phrónesis y de icono para significar la dimensión educativa de las tecnologías del yo implementadas por los jesuitas en las Comunidades Eclesiales de Base (Salguero Antelo, Icono y phrónesis en los jesuitas en las comunidades eclesiales de base: el caso Lomas de Polanco, 2024).	La dimensión icónica de la presencia de los jesuitas en donde trascendían el discurso en el acompañamiento de las comunidades en sus luchas reivindicativas, así como la phrónesis presente en los ejercicios ignacianos de la vida cotidiana.	La phrónesis o la capacidad de discernimiento como saldo, y la construcción de un ethos social y solidario.
El concepto de responsabilidad social como el discurso de la concreción ética en la gestión de las instituciones de educación superior.	Las diversas formas de entender la responsabilidad social de los actores desde las que se establecen relaciones de atribución con un primer analogado, desde donde se establece a la responsabilidad social como un modelo de gestión más que acciones periféricas y accesorias.	Las concreciones en la práctica de las diversas maneras de interpretar la responsabilidad social que oscilan desde la filantropía hasta la estrategia de posicionamiento en el mercado bajo el riesgo de la simulación en su praxis.
El <i>positivismo realmente existente</i> como significativo del concepto de ciencia vigente en la educación superior vinculado a la atomización de la realidad en mónadas cuantificables.	El análisis del sentido del positivismo en los autores de esta corriente tales como Comte, Durkheim entre otros, así como la resignificación de la praxis vigente.	El <i>funcionalismo instrumentalista</i> por su distanciamiento con las pretensiones del positivismo, además de sus limitaciones para dar con lo que de multifactorial tiene la realidad y los problemas actuales que comprometen el buen vivir.
La estética de lo cotidiano para representar la grupalidad en las Comunidades Eclesiales de Base y la esperanza en sus luchas reivindicativas. La estesis que trasciende a su interpretación como cualidad de los objetos considerados como obras de arte.	Las metáforas de la teología de la liberación desde donde se interpreta el Reino de Dios como la concreción histórica de la lucha por la justicia en las luchas concretas realizadas en comunidad.	La metáfora a partir de su terceridad establece un paralelismo en la experiencia y el signo metafórico que la representa.
La dimensión social de la ciencia desde las declaraciones institucionales del CONAHCyT (hoy SECIHTI).	La búsqueda de la superación de las visiones neoliberales de la ciencia desde la reducción del conocimiento a su valoración exclusivamente económica.	La praxis real desde la que se descubren avances e inercias en donde las nuevas orientaciones políticas no se han concretizado del todo.

Significante: la coherencia entre signos

El camino heurístico del momento sintáctico consiste en buscar a los interpretantes adecuados para interpretar correctamente. Estos interpretantes pueden ser conceptos, conductas o hábitos (Beuchot Puente, 1999). La búsqueda de interpretantes correctos se realiza por la vía de la abducción. La abducción es la generación de hipótesis interpretativas que tienen que argumentarse. El principal argumento o tópico es mostrar la validez de la contextualización realizada (Beuchot, 2009).

Para Pierce, el acto de interpretación es abductivo (hipotético-deductivo, de ensayo-error). El intérprete tiene contacto con un signo o representamen, por abducción se elabora una interpretación de la que resulta un interpretante (interpretamen) en la mente del intérprete en la cual se da la intención (o sentido del signo o texto) que referencia a un objeto representado por ese signo (Pierce, 1974).

La primera relación que se busca entre los signos es una relación de implicación. En el momento sintáctico se estudian las relaciones de los signos entre sí (Beuchot, 2015). El interpretante puede ser un concepto, un acto y un hábito. El objeto al que conduce el interpretante puede ser al objeto inmediato (la cosa en cuanto representada por el signo), y un objeto dinámico (la cosa en sí misma, que determina al signo en su representación).

La búsqueda de los signos interpretantes se construye de manera heurística, la cual se orienta al descubrimiento más que a la demostración, ya que a fin de cuentas, todo proceso de búsqueda es un proceso analógico mediante el cual se busca conocer lo que no se conoce, pero de alguna manera se tiene alguna idea de aquello que se busca (Heidegger, 2022), como afirma Bernard Lonergan:

Así pues, hay una combinación de conocimiento e ignorancia: conocimiento, en el sentido que de manera consciente, inteligente, racional, deliberada y metódica se busca conocimiento; e ignorancia, porque si ya se tuviera el conocimiento uno no tendría que molestarse en buscarlo (Lonergan, 2008).

Este proceso sintáctico que constituye a los signos interpretantes demanda de una actitud phronética para un adecuado desciframiento de los códigos y lenguajes que emergen de la realidad. Estos signos pueden ser íconos de imagen, de diagrama o metáforas. En los íconos de imagen se establecen semejanzas de relaciones simples; en el diagrama se representan relaciones entre los elementos, y en la metáfora se establecen semejanzas mediante un paralelismo en otra cosa (Mohammadi Shirmahaleh, 2018).

La sutileza sintáctica en la elección de los interpretantes adecuados demanda el reconocimiento del conjunto de cosas de las que forma parte lo representado ya que conocer implica el clasificar, reconociendo las características que propician la comprensión en este proceso. Estos conceptos clasificatorios son los que median entre el sujeto cognoscente y el mundo, reconociendo en los objetos como la extensión de alguna clase según los parecidos de familia, semejanzas o relaciones (Chávez, 2018).

En las diversas dimensiones u horizontes se buscan las relaciones inherentes en la misma y en el proceso de conceptualización se buscan los conceptos

significantes mediante generalizaciones a priori que de manera inductiva se trasladan según la pertinencia sintáctica acorde al tipo de signo.

Nunca se parte de la nada en el proceso de interpretar, pero en el proceso de interpretación se abducen los interpretantes, los cuales se confirman en las distintas relaciones de coherencia.

La hermenéutica analógica puede tomar a la educación como un texto, en donde se cruza un caleidoscopio de signos, símbolos e interpretaciones, ya sea que los educadores interpreten a los educandos o viceversa, la manera como se interpretan los contenidos que se transmiten y los que se reciben, de tal manera que en ese juego de múltiples interpretaciones que se asocian Gadamer la denomina *fusión de horizontes* (Gadamer, 2005). A partir de esa fusión, existen cambios tanto en los educadores como en los educandos.

Tanto en la educación como en lo social se representan contenidos, intenciones, relaciones, y formas de entender su propia dinámica desde un horizonte o dimensión determinado. Lo cotidiano es un concepto analógico implementado por el doctor Luis Eduardo Primero Rivas para significar la praxis educativa más allá de la escolaridad (Primero Rivas, 1999).

El significante de cotidianidad, educación como apropiación, permite diagramar el conjunto de dinámicas educativas presentes en diversos escenarios tales como el horizonte político, cívico o religioso. Así ha sido posible significar relaciones educativas dentro de un horizonte pastoral (Salguero Antelo, 2020).

Significado: la referencia

La finalidad de la hermenéutica es la interpretación de textos hiperfrásticos (Beuchot, 2009), es decir, de textos que van más allá de la palabra y el enunciado, de textos que van más allá que la frase, lo que demanda un ejercicio de interpretación. La pertinencia de la hermenéutica recae en textos polisémicos, es decir, en textos que tienen más que un sentido. Es la textualidad la que hay que decodificar y contextualizar.

La interpretación directa de texto son los escritos a los que de manera directa describen esa connotación, sin embargo, realidades tales como la acción educativa, lo político, la dinámica familiar, entre otras, como lo menciona Mauricio Beuchot, son susceptibles de ser interpretadas como texto:

De hecho, en el aula se toman como texto las conductas del maestro y los alumnos, la interacción didáctica es toda ella un texto conformado por acciones o conductas significativas. Pero también pueden considerarse como textos las obras de arte y otras cosas; incluso sabemos que en diversas épocas se ha tomado al mundo como un texto (2011a, p. 27).

Las dimensiones del significado son dos: el sentido y la referencia. El sentido es lo captado en la expresión leída o escuchada de un discurso y la referencia es aquel aspecto de la realidad a la que el texto apunta, el objeto, hecho o experiencia señalada. El sentido señala relaciones de coherencia y la referencia relaciones de correspondencia.

Dentro de las relaciones de coherencia se encuentran fundamentalmente tres: la coherencia en el pensar la realidad, mejor nombrada como coherencia teórica; la coherencia en el actuar, entre los problemas identificados y las acciones correspondientes, mejor nombrada como coherencia práctica; y, las relaciones orientadas en la producción con coherencia a partir de los saldos entre el costo y el beneficio de las acciones planificadas en los problemas de índole técnica (Daros, 2002).

En los procesos de indagación de la realidad de corte heurístico no se parte de un marco teórico definido, sino que éste se construye de manera abductiva por el tipo de relaciones con la realidad, a partir de las relaciones de coherencia.

Las relaciones de coherencia no son entre signos, sino que se establecen en referencia a la realidad que representan los signos ya sean objetos, relaciones o experiencias. La referencia emerge de los significados encontrados en los procesos de indagación de la realidad sean mediante la observación, la narración, la investigación documental, la investigación acción o cualquier otra forma de abordar la realidad. En este momento se recuperan los posibles sentidos susceptibles de estar presentes en los significantes establecidos.

Mediante las diversas formas de analogía, sea de proporción propia o impropia, de atribución o desigualdad, se lleva a cabo la interpretación de los significados de acuerdo a las relaciones de coherencia pretendidas según el alcance de la investigación ya sea para describir, explicar, aplicar o utilizar el conocimiento para transformar la realidad indagada.

Significación

La significación se deriva del uso del significante en un entorno investigado. Se deriva del uso real, así como sus aplicaciones, más que a sus implicaciones y/o explicaciones. Más allá de lo óntico, es el momento en el que se indaga en lo ontológico, en el ethos real de lo social. Si en los significantes se busca relaciones sintácticas de coherencia, en los significados se establecen relaciones semánticas de correspondencia, en la significación se procuran relaciones pragmáticas de uso y aplicación (Nadal, 2018).

La hermenéutica y la pragmática tienen como finalidad la búsqueda de la intencionalidad de los autores o los hablantes. Sin intencionalidad no hay sentido ni referencia, y es desde esta intencionalidad que se llega al límite de las relaciones de coherencia y correspondencia. Así la significación culmina con el proceso hermenéutico de interpretación: el texto en su contexto estableciendo relaciones de coherencia entre la intencionalidad del texto, del autor y de sus interpretantes. En las realidades sociales textualizadas o acciones significativas sean estas personales o institucionales se muestran las intencionalidades que subyacen en las mismas.

En la aplicación se recuperan los saldos sociales de una dinámica social, política, económica o educativa a partir del uso real de los significantes en el contexto investigado. En este momento en el que se recupera el uso real de los signos, se hacen presentes la dimensión ética y teleológica del proceso de interpretación ya que de las intenciones se derivan las pretensiones y el horizonte futuro del uso de los significantes. Se recuperan las repercusiones que, para la

vida en sus diversas dimensiones recuperadas en el proceso de investigación, sea en la educación de capacidades, en el encantamiento del espacio de lucha, en la concreción o simulación de la responsabilidad social, en la posibilidad o la incapacidad de la ciencia para generar nuevos conocimientos.

Conclusiones

Las posibilidades que ofrece la hermenéutica analógica, como se aprecia en estos ejemplos, derivan en la capacidad de superar la subinterpretación por limitar el conocimiento a una acepción de verdad sea esta entendida como coherencia, correspondencia o consenso. Así mismo, permite superar la sobreinterpretación en el equilibrio phronético de las diversas formas de interpretación. Mediante el establecimiento de las adecuadas relaciones de coherencia, correspondencia y consenso es factible la superación de las interpretaciones erróneas mediante la fusión de horizontes que posibilita la interconexión de las tres formas de significar descritas en este escrito.

A fin de cuentas, lo que se pretende es dar con la realidad la cual es analógica, entendida esta como un conjunto de relaciones, interacciones, en donde los signos para representarlas no se derivan de ella en automático de manera inductiva, como pretende el positivismo, ni son producto de una mera representación subjetiva, como pretende el equivocismo posmoderno. Emociones, historias compartidas, acciones significativas, conceptos e intencionalidades, se significan desde un horizonte cultural concreto y una dimensión de la vida en donde si bien, no siempre es factible la pretendida objetividad del positivismo, al menos es factible la co-subjetividad para una adecuada coherencia, correspondencia y consenso entre los signos desde los que se nombre la realidad.

Este proceso de interpretación permite el reencuentro con las finalidades de la ciencia entre los que se encuentran la posibilidad de nuevos hallazgos, la exploración de nuevas rutas de conocimiento, la posibilidad de abordar la realidad desde lo que de multifactorial hay en ella derivado de la capacidad de tender puentes en este proceso de significación.

Referencias

- Beuchot Puente, M. (1999). *Heurística y hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de cultura económica.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (Cuarta edición ed.). (F. d. México, Ed.) Ciudad Universitaria, Ciudad de México: Itaca.
- Beuchot, M. (2011a). *Manual de Filosofía*. México: Ediciones Paulinas.
- Beuchot, M. (2015). *Teoría Semiótica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2018). Conceptos fundamentales de la hermenéutica. En M. Beuchot y A. Vidal (Comps.), *Manual de Hermenéutica* (pp. 9-24). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chávez, I. (2018). Conocimiento y representación. Intersecciones entre semiótica y hermenéutica. En M. Beuchot, y A. Vidal, *Manual de hermenéutica* (pp. 182-200). Universidad Nacional Autónoma de México.

- Daros, W. R. (2002). ¿Qué es un marco teórico? *Enfoques*, XIV(1). <https://www.redalyc.org/pdf/259/25914108.pdf>
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y Método*. Salamanca: Sigueme.
- Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo* (Tercera edición. Quinta reimpresión ed.). Madrid: Trotta.
- Lonergan, B. (2008). *Conocimiento y aprendizaje. Reconstrucción interpretativa de Armando J. Bravo, de las conferencias de Spokane en 1963*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mohammadi Shirmahaleh, S. (2018). Hermenética de la metáfora icónica: metáfora pierceana reexaminada. En M. Beuchot, y A. Vital, *Manual de hermenética* (pp. 94-128). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nadal, J. (2018). Hermenética, pragmática y análisis del discurso. En M. Beuchot, y A. Vital, *Manual de Hermenética* (pp. 201-219). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pierce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Primero Rivas, L. E. (1999). *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*. Ciudad de México: AC Editores.
- Primero Rivas, L. E. (2024). *La metodología de la hermenética analógica y otra de frontera*. México: Publicar al sur. <https://publicaral-sur.com/download/7103/?tmstv=1738675872>
- Salguero Antelo, J. H. (2020). La formación de capacidades en las comunidades eclesiales de base en una colonia de la zona metropolitana de Guadalajara. *Sinética. Revista electrónica de educación*(55). [https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2020\)0055-014](https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2020)0055-014)
- Salguero Antelo, J. H. (2024). Icono y phronesis en los jesuitas en las comunidades eclesiales de base: el caso Lomas de Polanco. *Sinética. Revista electrónica de educación*(63). [https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2024\)0063-011](https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2024)0063-011)
- Sandoval Forero, E. A., y Primero Rivas, L. E. (2024). *La conceptualización actual de la ciencia en México*. México: Publicar al Sur. <https://publicaral-sur.com/download/7388/?tmstv=1738675872>
- Vital, A., y Barrio, A. (2018). Los conceptos de interpretación, interpretación no adecuada, subinterpretación y sobreinterpretación. En M. Beuchot, y A. Vital, *Manual de hermenética* (pp. 76-95). Universidad Nacional Autónoma de México.

Hermenéutica analógica e interculturalidad. Notas para un pluralismo cultural analógico

Arturo Mota Rodríguez

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel I. Miembro de la Asociación Filosófica de México, y de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosofía. Coordinador del Seminario Permanente de Humanismo Mexicano. | Universidad Anáhuac México | arturo.mota@anahuac.mx

Resumen

Han sido diversos los planteamientos que proponen una alternativa asociativa de la dinámica social que vincula a individuos entre sí y con la sociedad como conjunto, ya sea en perspectiva ética, política, jurídica y cultural. Los modelos son derivados de las reflexiones propuestas por pensadores relevantes en nuestro contexto contemporáneo. Aludiremos aquí a dos esquemas que han servido de vehículo para la formulación de propuestas teóricas de justificación de las relaciones culturales desde un pluralismo: J. Rawls y R. Dworkin (1989). En segundo lugar, plantearemos el aporte de la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, para un pluralismo cultural, al que también se han dedicado León Olivé (2010) y Alejandro Salcedo (2000). Finalmente, exponemos algunos aspectos para la conformación de un pluralismo cultural analógico como base de una relación intercultural, tomando como criterio metodológico la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica del Dr. Mauricio Beuchot Puente, que conduce a la formulación de la idea de mestizaje, no como categoría racial sino cultural, para dar cuenta de un modo de interculturalidad con identidad propia, en nuestro contexto mexicano y latinoamericano. El presente artículo está orientado por mi trabajo de tesis doctoral: “Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural”, presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en abril de 2013.

Palabras clave

Hermenéutica analógica, diversidad cultural, identidad, sociedad.

Abstract

There have been various approaches that propose an associative alternative of social dynamics that links individuals with each other and with society as a whole, whether from an ethical, political, legal and cultural perspective. The models are derived from the reflections proposed by relevant thinkers in our contemporary context. We will al-

lude here to two schemes that have served as a vehicle for the formulation of theoretical proposals for the justification of cultural relations from a pluralism: J. Rawls and R. Dworkin (1989). Secondly, we will propose the contribution of Mauricio Beuchot's philosophical proposal, analogical hermeneutics, for a cultural pluralism, to which León Olivé (2010) and Alejandro Salcedo (2000) have also dedicated themselves. Finally, we expose some aspects for the formation of an analogical cultural pluralism as the basis of an intercultural relationship, taking as a methodological criterion the philosophical proposal of the analogical hermeneutics of Dr. Mauricio Beuchot Puente, which leads to the formulation of the idea of miscegenation, not as a racial category but as a cultural one, to account for a mode of interculturality with its own identity, in our Mexican and Latin American context. This work is guided by my doctoral thesis: *Analogical hermeneutics, identity and cultural pluralism*, presented and defended at the Faculty of Philosophy and Letters of the UNAM, in April 2013.

Key words:

Analogical hermeneutics, cultural diversity, identity, society.

Introducción

En el contexto del pensamiento contemporáneo se ha destacado como una propuesta filosófica original la Hermenéutica analógica, del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente. Es una teoría hermenéutica sólida y estructurada que ha permitido abordar distintos problemas y generar alternativas de respuesta en diferentes áreas del conocimiento científico y humanístico. En efecto, al implicar la analogía como criterio de orientación para la hermenéutica, Beuchot ofrece una guía de análisis de un problema, que, en medio de las alternativas, que rozan entre el univocismo y el equivocismo conceptual y teórico (Beuchot, 2015, pp. 37-50), es posible considerar una alternativa de mediación que contribuya al desarrollo de un conocimiento proporcional, de un diálogo enriquecedor, que no excluye los extremos, sino que los acerca en una relación equilibrada. Con ello, se puede comenzar a construir un camino, una hipótesis que incluya diferentes aspectos que parecían irreconciliables, y dotar de una comprensión posible de realidades que nos acerquen un poco más a un sentido de lo humano con amplitud, pero con seguridades. En este trabajo se plantea la hermenéutica analógica como auxiliar para el pensamiento de la diversidad cultural (Mota, 2016) que justifique una posibilidad de relación cultural en el modo de un pluralismo analógico frente a otras alternativas de pensar el desarrollo del dinamismo social contemporáneo, y que intenta hacer notar la importancia de esta propuesta filosófica para atender y responder a uno de los problemas más importantes de la actualidad: justificar un encuentro y un diálogo enriquecedor de las diferencias. La idea de un pluralismo cultural analógico está desarrollada con amplitud en mi tesis doctoral, "Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural" (Mota, 2013), presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 2013, especialmente el segundo apartado del capítulo cuarto, cuyas ideas tomamos y exponemos aquí.

Contenido

Un pluralismo analógico frente a Rawls y Dworkin

Uno de los aspectos centrales de la propuesta de una ética discursiva asume un “patriotismo que se ha vuelto más abstracto” (Habermas, 2003), cuyos mecanismos son los procedimientos y principios de una constitución mundial universalista, otra influyente figura del kantismo contemporáneo deposita sus esperanzas de integración en una concepción de la justicia cuyo reconocimiento general habría de posibilitar para las sociedades liberales modernas una estabilización que eliminaría todos los peligros de disociación del individualismo en un pluralismo, y una continuidad vinculatoria generacional.

Nos referimos a J. Rawls, quien, originariamente interesado en una amplia fundamentación metafísica de la justicia, considera ahora que la tarea de la filosofía y de la cultura consiste en formular, dentro del marco de una explicación de las orientaciones valorativas intuitivas de nuestra cultura propia, una concepción de la justicia para la unidad política, representada por el Estado, “que no sólo ofrezca una base común para la justificación de las instituciones políticas y sociales sino que, además, contribuya a asegurar la estabilidad desde una generación a la otra” (Rawls, 2000).

Desde esta perspectiva, la idea de cultura parece realizar un descenso de lo metafísico a lo político porque actualmente se ve confrontada con el “hecho del pluralismo” (Rawls, 2000, p. 393). En vista de una pluralidad de divergentes concepciones metafísicas, religiosas y morales, la justificación de una teoría de la justicia vinculante para la comunidad, se convierte ella misma en una teoría político-práctica y no puede seguir el modelo tradicional de una fundamentación filosófica. En este sentido, la filosofía y la cultura no podrían admitir una única teoría de la justicia, sino tan solo una consideración pragmática de la política, una posibilidad del consenso estabilizante que reduce los riesgos de un pluralismo diluyente de la unidad social.

En este entorno se plantea la necesidad de una idea que sea pacificadora de la lucha cultural, para generar un acuerdo entre las partes confrontadas y conseguir un entendimiento y cooperación. Por lo mismo se debe prescindir de todo lo que separa, de los conflictos, y evitar con ello todas las fundamentaciones fuertes y profundas, ya que ellas nunca podrán apoyarse en presupuestos compartidos por todos los grupos culturales. Se necesita, por tanto, de acuerdos que conformen los marcos de un pluralismo cultural. De este modo, en el entorno de las controversias culturales y morales, se debe apelar a la “prudencia” de las partes, a lo que puede contribuir una hermenéutica analógica, por ser la *phronesis* un modo de la analogía. Sin embargo, en el pensamiento de Rawls no es posible dotar de contenido al quehacer prudencial del acuerdo, parece no admitir un consenso kantiano entre “egoísmos prudentes” (Farrell, 1992).

Por otra parte, la formulación de una filosofía política aparece como una teoría moral, aun cuando es difícil justificar su justificación o fundamentación metafísica. Siendo así, es posible admitir ciertos principios orientadores de la praxis social y de un centro público capaz de vincular las posturas confrontadas por las distintas concepciones de lo bueno y de lo amable. La finalidad es, por tanto,

humilde, esto es, presentarse como centro de una cultura pública, amenazada por la fragmentación natural, pero que permite interpretar esos fragmentos de forma que pueda reconocerse alguna conexión y resulte algo de coherencia. Una relación aceptable de lo público, de lo común, y vinculante de las convicciones particulares y grupales, religiosas, metafísicas, políticas. Así, al mismo tiempo que las vincula, se apoya en las mismas, generando un dinamismo que afirma lo individual, los fragmentos, pero sin perder una posibilidad de vinculación y de cierta identidad.

Esta descripción nos permite aceptar una relación, pero con base en una hermenéutica, con sentido analógico, principalmente siguiendo la analogía de atribución, que pide considerar un analogado principal. Sin embargo, debemos distinguir que este analogado principal, sujeto de atribución, no puede reducirse a una realidad única y absoluta, sino con un sentido más metonímico, es decir, a una realidad icónica, con mayor sentido de proporcionalidad. En efecto, el centro cultural, la identidad resultante, no puede compararse con la autorreflexión cultural comunitarista. No interesa diluir el individuo en un conjunto, sino afirmarlo, pero sin confundirlo. Es decir, que el analogado principal al que se apunta no puede ser una forma particular de comunidad y cultura, sino, como pide la metonimia, una comunidad o cultura icónico-simbólica.

Un pluralismo centrado en una interpretación analógica de la identidad puede tener un cierto efecto estabilizador y asegurador de continuidad que se base en un consenso, muy cercano a la propuesta de Rawls. Los principios y los contenidos de la justicia serían partes, agregados, susceptibles de vinculación de las teorías metafísicas, religiosas y políticas grupales. Una identidad icónico-simbólica, en sentido metonímico, posibilitaría una intersección de las convicciones divergentes que compiten entre sí, con sus argumentos y justificaciones propias. Sería un pluralismo que no posee una verdad propia, sería un pluralismo, hasta cierto punto débil, porque se alimenta de las verdades doctrinales de las culturas en conflicto, pero con capacidad para vincularlas, distribuyendo las convicciones y sus justificaciones en realidades distintas.

En este pluralismo algo se comparte, una convergencia de formas externas, pero también de aspectos internos, con sentido de analogía. Esto sugiere una cierta conciencia de lo compartido, una conciencia del otro como semejante. Esta sería ya una conciencia de algo concreto, pero con identidad, como sí mismo y como otro al mismo tiempo. La historia podría funcionar como margen de una teoría política. Es una conciencia simbólico-icónica de lo compartido desde la historia, que supone una nueva noción de la sociedad, más rica que la teoría de la justicia de J. Rawls, pues ésta no considera posible atender a la sociedad como una empresa racional de cooperación factual.

Este pluralismo podría hacer viable un cierto sistema de valores comunes conformadores de comunidad, un *ethos* público, que añadiendo el reconocimiento, simboliza la identidad, y constituye una cierta unidad ética. El nuevo pluralismo analógico constituye un avance ético frente al patriotismo abstracto de la ética discursiva y la debilidad de los consensos. Nos permite un recurso para la formación, para la integración, pero en proporción con las diferencias grupales, con un sentido comunitario y solidario, respetuoso, pero no indiferente, de los demás, de los diferentes.

Por otra parte, una propuesta que no podemos dejar de lado, es, sin duda, la vertida desde el pensamiento de R. Dworkin. Este pensador ha sido también relevante en el entorno de la actual discusión político-filosófica. En efecto, el modelo de la “liberal community” de Dworkin no parece estar en condiciones de equilibrar los vacíos de eticidad que critica el comunitarismo; y la “communal life” fundamentada sobre esta comunidad liberal difícilmente podría servir como medio de integración social (Dworkin, 1989, pp. 479-504). Según Dworkin, una teoría de la integración tiene que proporcionar dos cosas, a saber: en primer lugar, tiene que desarrollar una adecuada concepción de la “communal life of a political community” (Dworkin, 1989, p. 500); en segundo lugar, tiene que aclarar cómo puede satisfacerse la condición aristotélica de vinculación interna de la cualidad ética de la comunidad con la situación de sus ciudadanos. En principio, podemos estar de acuerdo con esta descripción. En efecto, una teoría liberal puede aportar una concepción satisfactoria de la comunidad sólo cuando logre explicar las asimetrías éticas que valen en los contextos sociales entre la entropía social del individualismo atomístico y el orden social universalista e igualitario de la justicia. Cuando en sus marcos normativos confiera el espacio adecuado a las obligaciones de pertenencias exclusivas, y cuando en su concepción de la persona haga justicia a la importancia constitutiva de la pertenencia y de la identidad, a las especiales relaciones comunitarias mediante las cuales los individuos y su comunidad están vinculados internamente a través de elementos vinculantes e identitarios, de forma tal que el comportamiento de la comunidad permea y permite la identificación con los individuos, provocando disgusto y preocupación, orgullo y vergüenza, y su historia penetra en la historia de los individuos y permite el arraigo.

Sin embargo, la propuesta de R. Dworkin no es completa, al parecer. Su respuesta a la cuestión no es suficiente, ya que equipara, en un cierto modo de reduccionismo institucionalista de la soberanía popular, la vida colectiva de la comunidad política con el comportamiento de la administración, del gobierno y del parlamento. Esto es importante, porque las relaciones culturales parecen eliminar el ímpetu de la identidad individual. En esta idea, el común está por encima del particular, incluso perdiéndolo.

Hemos dicho que una lectura hermenéutico-analógica sugiere tener un analogado principal de las relaciones individuales con sentido de identidad, pero de carácter simbólico, icónico. Sin embargo, en la propuesta de Dworkin, lo común hace anónimo al individuo, quedando en entredicho la propia identidad de la individualidad, enajenándolo. El ciudadano muestra, así, una disposición básica a la dependencia en su evaluación de las relaciones con los demás y de su vida misma, pues en el entorno social la cualificación de la vida dependerá del progreso de las circunstancias sociales y políticas.

Dworkin llama a esta concepción, al parecer libre de toda participación individual e histórica, “civic republicanism”, debido a que es ésta la que cumple plenamente la tesis de republicanismo de la prioridad ética de la comunidad (Dworkin, 1989, p. 500). Con ello, la “liberal community” es el ordenamiento del Estado de Derecho de una comunidad, y el motor de las relaciones humanas con sentido y orientación, pero con mucha pérdida de la vinculación del sentido común con el sentido individual de la identidad personal, o más bien,

con pérdida de la identidad individual, en tanto ésta es afirmada sólo por la identidad más general del conjunto.

Esto nos plantea la necesidad de considerar una reformulación del esquema comunitarista-republicano de la comprensión del pensamiento liberal. Al final, no se enriquecen ni el ordenamiento social y los lazos de relaciones culturales con elementos comunitarios, ni el interés de los individuos en su identidad personal y en el entorno político de un interés de justicia, como base de la integración social, cultural y ética. La identidad no es simplemente una “fusion of political morality and critical self-interest” (Dworkin, 1989, p. 501), pues como hace notar Ricoeur (2006), la identidad se constituye desde el sí mismo en que se integran las relaciones y las influencias narrativas de la cultura.

Hacia una propuesta analógica de las relaciones culturales

La perspectiva contemporánea antes aludida pone en cuestión la formación de la identidad personal y colectiva, incluso política. Especialmente nos deja ver que el autodesenvolvimiento no se agota en la realización de las preferencias y proyectos privados, sino que abarca también la participación en la vida colectiva y comunitaria. Surge entonces la perspectiva del valor de la comunidad, y la forma de vida que ella posibilita es un bien colectivo, y la forma de pensar y de vivir que se orienta por la fragmentación de la libertad negativa no está en condiciones de abonar la conducta del hombre en términos colectivos ni en términos políticos, del bien común. Este planteamiento trae consigo el cuestionamiento de la integración social, especialmente como problema surgido del modelo de globalización de la sociedad moderna, pues debe ponerse en cuestión el modelo de comportamiento que una sociedad propone, tanto para su continuidad como para su mejora, mismo que se tiene que suponer, y por lo tanto, tiene que reproducir incesantemente en todos sus miembros.

Ahora bien, las circunstancias sociales de nuestra situación contemporánea han reavivado la necesidad de plantear una alternativa que permita vincular el egoísmo racional y la coordinación externa creada por la moderna filosofía política para hacer posible la justificación de una perspectiva de realización ético-moral de los individuos. La respuesta a la cuestión de establecer una posibilidad teórica vinculatoria parece haber dividido a los comunitaristas en dos campos, uno substancialista y otro participativo. Mientras los primeros intentan contener las fuerzas centrífugas de la individualización y la pluralización mediante la revitalización de poderes posmodernos de integración, los segundos recurren a elementos propios de la modernidad misma, como la autonomía individual. Sin embargo, es necesario que la integración implique una distancia de la enajenación y del rechazo culturales, con una racionalidad también diferente. Las afinidades o semejanzas entre individuos es una señal de la posibilidad de generar un discurso consistente con la búsqueda de principios universalistas, generales, vinculantes, y diferentes de la universalización absolutista propia de la modernidad. Puede ser una integración vinculatoria, pero no unívoca, y tampoco equívoca, sino analógica.

En efecto, tal como se aprecia el horizonte, la identidad personal entra en riesgo. Tanto los modelos comunitaristas como los liberales, más egoístas y posmodernos, muestran una búsqueda de integración de lo individual con lo

colectivo, pero el elemento de mediación no ha respondido aún a estas expectativas. Es por eso que nos parece pertinente introducir en el discurso el elemento mediador de la analogía como eje de la construcción de una vinculación moderada, no determinista pero tampoco relativizada. Más aún, la analogía como modelo de relación amplía los horizontes de la comprensión de la cultura por la hermenéutica, y permite considerar una alternativa de explicación de la realidad cultural, abierta y con posibilidad de relación con una diversidad.

La identidad cultural puede encontrar una orientación con los aspectos que la propuesta de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot ha ido configurando. No será un multiculturalismo, enfocado especialmente al reconocimiento de la negatividad, al modo de Hegel, como si la identidad surgiera desde los elementos externos; pero tampoco será un interculturalismo con cruces culturales poco definidos desde una cultura particular, sino un pluralismo cultural analógico. Un pluralismo capaz de tomar la persona como principio de orientación, pues es tomada como un elemento vinculatorio simbólico e icónico, que conecta el todo con la parte. La analogía puede permitir un pluralismo cultural más allá del reconocimiento, no del sólo cruce de expectativas, sino de relaciones vinculantes de intencionalidades particulares. El universalismo y particularismo culturales se tocan en un elemento de encuentro cultural. La identidad se ve, por tanto, enriquecida y ampliada a los márgenes de la subjetividad y de la otredad, permitiendo incluso alcances de fraternidad, de realización del ideal pretendido por la Ilustración.

Posibilidad de un pluralismo cultural analógico

La perspectiva que puede arrojarse desde la hermenéutica analógica puede advertirse ya en un pasaje del §156 de la Filosofía del Derecho, de Hegel. En él se lee:

[...] lo ético no es abstracto como el bien, sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y los accidentes de ella son los individuos. Respecto de lo ético sólo hay, por tanto, dos puntos de vista posibles: o se parte de la substancialidad, o se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Éste último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una composición mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal (Hegel, 1968).

La decisión entre estos puntos de vista tiene grandes consecuencias, pues la elección de un punto de partida implica una toma de posición en el campo de la filosofía de la cultura y de la filosofía política y social. En efecto, los principios de relación quedan definidos y decididos anticipadamente, moldeando el discurso y las orientaciones propuestas. En este sentido, el debate contemporáneo respecto a cuál de los dos procedimientos describe la pretensión filosófica respecto a las relaciones culturales ha constituido, al parecer, la controversia entre universalistas y particularistas. Mientras unos, los particularistas, proceden atomísticamente convirtiendo a los individuos en la base de procesos culturales agregativos secundarios; otros, universalistas, parten de la substancialidad de la cultura ya dada, y subrayan la importancia constitutiva del hecho de que todos los procesos de individualización son culturalmente determinados (García Canclini, 2001).

En las últimas décadas, la elaboración complementaria de una dialéctica de la cultura y de la individualización ha avanzado constantemente en la búsqueda de ensayos de posiciones mediadoras de las relaciones culturales. Cada vez más crece la duda de que los puntos de vista del individualismo y el comunitarismo culturales sean irreconciliables y tengan que excluirse mutuamente, tal como lo planteó Hegel. Y es esta preocupación de ensayar de una posición mediadora entre individualismo y universalismo cultural, la que motiva nuestro interés. La reflexión surgida se orienta especialmente por la propuesta filosófica de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot; con ella parece posible una alternativa cultural contemporánea, dialogante con la modernidad y con la filosofía posmoderna de tinte deconstruccionista (Rorty, 2001), para la generación de un horizonte vinculatorio de las intencionalidades culturales en lo individual y en lo colectivo.

Y es que la búsqueda de una “reconciliación” de intereses individuales y colectivos hace explícita la tensión implicada en la comprensión de una orientación cultural colectiva, histórica y sistemática, opuesta a la unidad individual, subjetiva y relativizante de las relaciones internas. La oposición hace notar también la necesidad de generar una relación vinculante. Es decir, oposición, pero no absoluta, sino relativa con lo que puede haber una posibilidad de cierta semejanza. Esto implica aceptar un elemento que al mismo tiempo que afirma la subjetividad, vislumbra un aspecto de unidad, o si se quiere, un discurso que justifique la construcción de una universalidad cultural, pero desde la misma subjetividad de los individuos, unidad con diferencia y desde la diferencia, lo cual implica la analogía; y con la analogía, ampliar los márgenes de interpretación de la cultura para atender a una unidad, pero proporcionada, lo cual es muy analógico (Salcedo, 2000).

Los antecedentes de esta dicotomía están planteados filosóficamente en el ideal ilustrado de una igualdad universal de los individuos, tanto jurídica, como social y cultural. Sin embargo, este ideal no implicó intereses prácticos de realización, pues la dinámica social y cultural no asumía como perspectiva realista cabal la idea de que todas las personas podrían ser hermanos. En efecto, en el siglo XVIII sólo a través de las descripciones de los viajeros, la mayoría de las personas sabía algo acerca de los congéneres que vivían más allá del círculo vital. Por otra parte, a los que acababa de concederse el status de nuevos hermanos, lo extraños, se les tenía por objeto de curiosidad cultural, socios de actividades comerciales, destinatarios de un discurso de fe, como en el caso de los misioneros, etc. Las dinámicas culturales fueron consecuencia de una práctica política y social regionalista.

Con todo ello, el postulado de la igualdad universal logró desarrollar una eficacia, pero sólo en el entorno de un ámbito político interno de relaciones. El impulso del racionalismo ilustrado conformó, poco a poco, la legitimación de las dinámicas sociales y de las relaciones humanas. El moderno Estado nacional fue el que comenzó a conformarse como el garante de las pretensiones de universalismo y de fraternidad. Con ello, la pretensión de igualdad fue asumida por los medios jurídicos, como la ley, y políticos, en sentido general. La conciencia de unidad, de individualidad, y de identidad, quedó determinada por las dinámicas políticas.

Todo esto condujo a un universalismo regionalista, que redujo profundamente el ideal universal de la igualdad. En otras palabras, la igualdad fue el impulso de la diferencia, y la diferencia, el principio identitario de los habitantes de una región; la conciencia política se transformó en la conciencia cultural.

La identidad cultural ha sufrido también una transformación importante. La consecuencia más clara puede percibirse a partir del desenvolvimiento de la globalización. Bajo el principio de constituir una igualdad universal, se generó un ideal cultural de identidad universal (Giddens, 1995, pp. 54-87). Sin embargo, el riesgo latente de la pérdida de la individualidad está siempre presente. Y es que los márgenes de la identidad individual fueron acotados por la identidad supuesta en la igualdad universal.

Ahora bien, la circunstancia actual se nos presenta bajo el esquema de un mundo globalizado, y las relaciones parecen responder a un esquema de universalidad; sin embargo, aparece a la par su fragilidad, porque la idea de universalidad y de generalidad parece suponer que no se admiten las diferenciaciones necesarias condicionadas por la misma individualidad. Es, por eso, irrecusable la conformación de una noción de fraternidad y de solidaridad vinculatoria, porque la fraternidad no puede lograrse prescindiendo de las diferenciaciones, es decir, no se puede conducir hacia una referencia de universalidad sin considerar las limitaciones propias de la individualidad. Las cotas del pensamiento contemporáneo nos han hecho asumir la necesidad de construir la universalidad desde la diferencia.

Las consecuencias de esta necesidad han puesto en cuestión la naturaleza de las relaciones culturales en función de la identidad, porque ahora se nos plantea la necesidad de tener en cuenta que las relaciones entre individuos, y entre culturas, no se establecen a partir de la deducción formal que la comprensión de la universalidad conceptual de la cultura nos plantea, sino desde la experiencia misma de la individualidad, pero con un sentido de identidad, de cierta semejanza, de proporcionalidad. Debemos explicarlo un poco más: Es cierto que la mera conceptualización ha sido insuficiente para construir las alternativas importantes en la conformación de unas relaciones culturales que no desvirtúen el valor de la identidad cultural; sin embargo, una realización de la identidad sin sentido de relación ni diálogo, hace de la cultura un constructo huidizo, inalcanzable, sin sentido (Olivé, 1996, p. 65). La pura teoría sin un interés de realización práctico, pierde la subjetividad y se hace, por tanto, vacía, sin identidad; y una práctica desde la sola subjetividad de la identidad personal, sin sentido de relación, no genera una idea de cultura que ayude a fortalecer lazos o elementos identitarios necesarios para el desenvolvimiento del quehacer humano.

Por eso, nos parece consistente la propuesta resultante de la hermenéutica analógica, referida al problema de las relaciones culturales, de las personas entre sí, y de los grupos constituidos. La identidad personal y de las diversas culturas, comprendidas bajo la guía de la hermenéutica analógica, nos permite atender a la subjetividad irremplazable, individual y colectiva, pero atender también, por medio de la analogía, a un elemento de identidad mayor y con amplio sentido de relación. La identidad resultante, no será en todo caso, abso-

lutista, pues se conforma como referencia de una semejanza, de conformación de una universalidad que integra a los individuos, pero respetando, es más, exigiendo su diversidad.

A partir de esta idea, la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica permite entender una identidad general conformada desde la historicidad y la finitud de las personas y de las culturas, en función de su propia particularidad. En un sentido más político debemos decir que esta vía puede conducirnos a generar ciertas dinámicas de relación entre el ideal de la fraternidad y la realidad histórico-concreta.

De ahí que, más que de un multiculturalismo, acotado desde el reconocimiento, se propone un pluralismo cultural analógico, guiado por el carácter metonímico de la identidad. Es un pluralismo porque admite la particularidad de las formas culturales, más aún, las considera como necesarias (Beuchot, 2005); y desde esa misma limitación busca un punto de semejanza y de encuentro, débil, si se quiere, pero referencial y suficiente, al menos, para motivar un encuentro. El sentido de la identidad derivado de esta pluralidad es también limitado a los márgenes de la propia particularidad de los individuos y de los grupos culturales, pero con un punto de relación, realizado en el carácter simbólico de la semejanza vislumbrada en la apertura de conocerse a sí como otro, y de conocer al otro como sí mismo. Lo cual tiene una ganancia importante, porque no se constituye una identidad absoluta, pero se afirma una cierta identidad, analógica, entre los participantes. No hay identidad absoluta, pero hay sentido de identidad, y, por lo mismo, relación; y por la relación es posible justificar la posibilidad del diálogo.

La hermenéutica analógica aporta, pues, elementos de reflexión para considerar la pertinencia de un pensamiento que justifica la relación y la construcción de vínculos interculturales, especialmente guiada por la identidad, pero analógica, que desde la mismidad hace posible la relación con la otredad.

Aspectos de un Pluralismo cultural analógico

Ahora planteamos algunos de los aspectos relevantes para el desarrollo de la idea de un pluralismo cultural analógico y sus ganancias en el pensamiento del problema de la diversidad cultural.

En primer lugar, en perspectiva hermenéutico-analógica la reflexión al respecto de la identidad sugiere tomarla como una referencia simbólica (Beuchot, 2005, p. 57). Y es que el símbolo permite, por un lado, asumir la pluralidad como elemento esencial de la conciencia del mundo, y por otro, tener un sentido de jerarquía en medio de la pluralidad. En efecto, el aspecto atributivo de la analogía da pie a considerar una aspiración de realización, pero simbólica, y por lo mismo, débil, pero suficiente para hacer factible una pretensión de generalidad en el entorno de la pluralidad de los grupos culturales. No será, sin embargo, una pretensión universalizadora y homogeneizante, como pretende la globalización surgida de la racionalidad moderna; será un pluralismo respetuoso del bien particular y del bien común.

Esto es importante, porque entendiendo la pluralidad cultural con un sentido analógico, se aporta un pensamiento provocador del respeto de la diferencia,

pero promotor de la búsqueda de semejanza, aunque con un sentido de proporción. El pluralismo cultural sugiere también la idea de construir la semejanza desde la diversidad. Esto es posible por medio del diálogo como eje en que se funden los horizontes de las identidades propias. No es por tanto una construcción sin perfil ni orientación.

El contexto en que se amplían las perspectivas tendrá que ver con el sentido de la justicia, relativo al respeto a la vida, a la veracidad y al razonamiento. Es decir, será una construcción con sentido de semejanza proporcional, desde los aspectos más básicos de la intencionalidad de las relaciones humanas. Este pluralismo se conduce por las vías de la convivencia pacífica y respetuosa de las culturas en el contexto de las guías políticas del estado. Si bien la unidad, total y homogénea, no está garantizada, este pluralismo, bajo la idea de una identidad cultural, simbólico-icónica, promete el diálogo vinculante pero respetuoso de la diferencia. El diálogo se constituye como un principio regulador de las relaciones culturales.

Es necesario considerar dos aspectos del pluralismo cultural dialogante: En primer lugar, el diálogo (diá-lógos), supone un aspecto de orden racional. La puesta de una orientación común admite ciertos supuestos de racionalidad, mínimos, como dice A. Cortina, pero necesarios para el intercambio de ideas. Es entonces una racionalidad mediada por la búsqueda de sentido, de algo común, y por lo mismo, de apertura y de respeto del otro; en segundo lugar, el diálogo sólo se realiza en una dimensión práctica. Es la puesta en práctica de una racionalidad de búsqueda de algo común. Por eso el diálogo permite el consenso y el acuerdo de las partes, y por lo mismo, el compromiso entre las mismas. Es una racionalidad analógica.

Ahora bien, si admitimos el diálogo como aspecto importante de la construcción, e incluimos la idea de analogía como proporción, como eje del diálogo entre culturas, se amplía el horizonte. En efecto, el diálogo con un sentido analógico salvaguarda las proporciones entre la diferencia y la igualdad. Y es que no hay diálogo en la igualdad absoluta, pero tampoco lo hay en la total diferencia. Sólo habrá diálogo a partir de un sentido de semejanza entre las diferencias. Debemos considerar igualmente una simetría proporcional, y por eso decimos, simbólica, porque debe procurar un acercamiento, pero sin perder la diferencia que caracteriza la particularidad de la identidad propia. Esto es, tener al otro como sí mismo, aunque no absolutamente sí mismo, sino simbólicamente.

Este esquema analógico y dialógico, nos permite considerar, por otra parte, una relación equilibrada entre particularismo y universalismo, entre individualismo y comunitarismo, entre asimilación y resistencia culturales. El diálogo es el resultante, es el desarrollo de las dinámicas culturales a partir de los elementos que les son constitutivos y diferenciadores. La analogía admite por otra parte la consideración de un límite, no absoluto, pero sí referencial y generador de relaciones constructivas. En términos culturales, predominan las diferencias, sujetas a transformaciones y en riesgo ante las dinámicas sociales homogeneizadoras, pero se salvaguarda también una semejanza en tensión y con equilibrio.

Este nuevo enfoque del pluralismo cultural analógico, reconoce el carácter mestizo de las culturas en tanto que relacionan los contextos tradicionales con

los urbanos de las sociedades postindustriales, pero incorporando estabilidad a este proceso de identificación por el carácter simbólico de la identidad cultural. Con esto, se procura también una posible crítica de las propias identidades definidas con sus propios atributos específicos, y hace viable la advertencia hacia el racismo y la exclusión. De lo que se trata es de provocar un diálogo entre las identidades abiertas, pero flexibles, por medio de una identidad cultural simbólica.

Como se ve, este nuevo pluralismo no es una crítica a los procesos culturales e identitarios que tienen como referencia en la construcción de su presente y su futuro, a su propio pasado, resistiéndose a ciertos cambios culturales, o se ven a sí mismos como parte de un continuo histórico de herencias prehispánicas, como sucede en Latinoamérica. Al contrario, este enfoque pluralista asume el reconocimiento de la importancia que tiene la tradición como elemento estabilizador de las dinámicas culturales e integrador de elementos identitarios, pero no se rechaza la posibilidad de invención desde la tradición, de un ser mestizo. Más aún, se sugiere una protección de procesos y pautas culturales propias. Pero en apertura de relación y de diálogo, para encontrar simbólicamente, al menos, un criterio que nos oriente frente a la exclusión y segregación entre grupos, y tener un sentido de amplitud entre grupos culturales.

Este pluralismo tiene alcances importantes especialmente en los contextos en que las transformaciones culturales han caminado a un mestizaje. Por ejemplo, en el contexto de los pueblos indígenas de América Latina, de forma mayoritaria se observa que la producción y la reproducción cultural son estrategias posibles y viables para los proyectos de los mismos pueblos indígenas, en los que apreciamos una dinámica de aceptación y adaptación selectiva de pautas culturales de interés en las relaciones cotidianas. Más aún, nuestro contexto mexicano se define esencialmente como pluricultural. Esta realidad nos provoca pensar en un pluralismo cultural en el que la construcción de la identidad no es un proceso arbitrario. La identidad cultural mexicana nos estaría regida por una imposición cultural europea, pero tampoco por un rechazo de la misma cultura occidental, sino por una adaptación interpretativa y una construcción identitaria vertida en símbolos comunes, pero radicados en la particularidad de las dinámicas culturales propias. Los contextos religiosos mexicanos son ejemplo de cómo una referencia simbólica permite el encuentro dialógico de identidades culturales diversas (Beuchot, 2005).

Breve lectura de la realidad cultural mexicana desde el pluralismo cultural analógico

Los procesos culturales de la realidad mexicana y latinoamericana son procesos identitarios insertos en la problemática del pluralismo cultural, en debate constante frente a una noción muy amplia de ciudadanía. Lo que se busca es conformar las líneas de diálogo entre el desarrollo cultural democrático-occidental y la especificidad de las identidades culturales diversas. Es verdaderamente un proceso identitario. Y es un proceso que vincula el nivel de la identidad grupal con la identidad individual. Al asumir la identidad cultural a modo de símbolo-ícono, las diferencias se interiorizan y subjetivizan. El sentido analógico de la identidad permite que, aunque la identidad sea colectiva, se

pueda hacer una interpretación particular del mundo, afirmando la individualidad. Digamos con mayor énfasis que las interpretaciones particulares salen de sí, es decir, se interpretan los sentimientos de pertenencia y de parentesco como socialmente contruidos, pero simbólicamente, lo cual permite que sean posteriormente interiorizados de modo individual. En esta dinámica, las relaciones de identidad toman sentido por un pasado compartido, por la tradición, como elemento vinculante pero en transformación. Tradición e innovación son cauces de los procesos conformadores de identidad. La tradición, asumida como un análogo, por ser simbólico-icónica, es una base de interpretación, que transforma la experiencia individual, pero desde la propia experiencia, transformándola histórica e individualmente, constituyéndola, pero con márgenes interpretativos, por proporcionalmente, sin enajenaciones.

En el caso de México, la identidad cultural está en constante dinámica y transformación, en construcción, digámoslo así. Los movimientos indigenistas y de organizaciones socio-políticas nos muestran esta realidad. Pero se conserva la tradición como un elemento de interpretación que remite a un sentido de relación y de vínculo. El comportamiento de esta dinámica nos muestra también que la tradición es un elemento simbólico, interiorizada de modo diverso por los grupos culturales existentes. Es cierto que esto nos plantea la posibilidad de concebir el destino histórico de las comunidades indígenas en construcción, y es que fallaron los mecanismos de ideología política del siglo XIX, porque de modo arbitrario quisieron establecer las pautas de una homogeneización social, con repercusiones en el proceso de identidad cultural. Por lo mismo, no basta el solo reconocimiento de las identidades diversas, como quiere el multiculturalismo; es menester apuntar a una identidad cultural en Latinoamérica desde el contexto de la pluralidad y diversidad, pero teniendo un sentido más amplio que el aportado por la mera ideología social o política. El mestizo, entendido como un análogo, utilizando la expresión del Dr. Beuchot: “Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo” (2015, p. 190), conjuga críticamente la esencialización identitaria con la diversidad de la experiencia particular de una situación presente. La hermenéutica analógica vislumbra un horizonte de interacción creativa e intencionalmente vertida hacia el diálogo, entre el pasado común y los proyectos particulares en el contexto de las necesidades sociales ampliadas por las directrices de los procesos económicos y políticos vigentes.

Conclusión

Como hemos visto, la hermenéutica analógica es un instrumento filosófico para abordar problemas tan complejos como el de las relaciones culturales en un contexto de diversidad de culturas. La propuesta filosófica del Dr. Beuchot nos enseña que, al incluir la analogía como margen y orientación de la hermenéutica, se puede explicar filosóficamente el hecho del diálogo entre culturas distintas, y no sólo eso, sino que nos permite entender por qué una persona puede generar una identidad híbrida, mestiza, al adaptar elementos culturales distintos a los suyos, como sucede con el complejo entorno mexicano y latinoamericano. El esquema que se perfila desde la hermenéutica analógica es el de un pluralismo cultural analógico, que desarrolla un sentido de interculturalidad en la forma de diálogo intercultural. Por eso, justificamos que la hermenéutica

analógica es una propuesta filosófica que, con márgenes propios, responde a problemas de todo hombre y de toda sociedad que experimenta la misma complejidad de la diversidad cultural.

El pluralismo cultural analógico planteado desde la hermenéutica analógica responde al proceso identitario ciertamente complejo, y conviene entenderlo así, para evitar tanto la homogeneización arbitraria, como la enajenación cultural. La identidad cultural, comprendida desde la hermenéutica analógica nos aporta una necesidad de pluralismo cultural, pero analógico, de convivencia y de diálogo. Si bien no alcanza el ideal de formas rígidas y esenciales, tampoco nos deja huérfanos de orientaciones y de criterios para la relación entre culturas. Digamos con Rawls, que admite ideales regulativos, que, en este caso, pueden ser los derechos humanos, pero sólo como referencias generales de las dinámicas culturales, como valoraciones críticas de la propia cultura hacia adentro y hacia afuera, con la amplitud que la misma diversidad cultural nos deja ver. Pueden ser los derechos humanos un cierto criterio de las relaciones y del diálogo constructivo y dinámico de las relaciones culturales en un contexto de pluralidad y diversidad de culturas, pero en el modo de un pluralismo cultural analógico que lo haga posible.

Referencias

- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM-Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM-IIFL.
- Dworkin, R. (1989). "Liberal Community", *California Law Review*, 77, 479-504.
- Farrell, M. D. (1992). "El egoísmo ético", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 11, 113-179.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrurtu.
- Habermas, J. (2003). *Ética de la acción comunicativa*. Cátedra.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Claridad.
- Mota, A. (2013). *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural*. [Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México] <https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000691788/3/0691788.pdf>
- Mota, A. (2016). *Hermenéutica analógica de la cultura: el carácter icónico de la identidad*. Universidad Anáhuac del Sur.
- Olivé, L. (1996). *Razón y Sociedad*. Fontamara.
- Olivé, L. (2010). "Multiculturalismo, interculturalismo y aprovechamiento social de los conocimientos", *Recerca*, 10, 45-66.
- Rawls, J. (2000)., *El liberalismo político*. FCE.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Rorty, R. (2001). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En Vattimo, G. (comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (pp. 31-62). Gedisa.
- Salcedo Aquino, A. (2000). *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México: Torres Asociados.

Elogio del silencio

Luis M. Baliña

UCA, Buenos Aires | lmbalina@uca.edu.ar

Resumen

El presente artículo ofrece una reflexión sobre la mayéutica socrática y su relación con la hermenéutica analógica, a partir del análisis de la metáfora de las parteras que ya no pueden dar a luz, tal como se presenta en el diálogo *Teeteto*. ¿Tres interpretaciones acerca del arte de dar a luz (*Teeteto* 142-152) corresponden a la primera, segunda y tercera navegación? ¿Qué significa -primera navegación- el mito que propone que las parteras no estén en condiciones de dar a luz? ¿Cómo pasar del dar a luz del cuerpo al del alma? (Segunda navegación). ¿Cómo abrimos al silencio? (Tercera navegación). El puerto de llegada es la verdad.

Palabras clave

Teeteto; mayéutica; silencio

Abstract

This article offers a reflection on Socratic maieutics and its relationship with analogical hermeneutics, based on the analysis of the metaphor of the midwives who can no longer give birth, as presented in the dialogue Theaetetus. A threefold question is addressed: why is a midwife not supposed to be pregnant? is answered by Plato's Theaetetus 142-152. Plato's first navigation is pushed by the wind of myth. His second navigation rows between body and soul midwifery. His third navigation is silent. The port is truth.

Key words

Theaetetus, maieutic, silence

Introducción

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, rendir un homenaje agradecido a Mauricio Beuchot y, en segundo lugar, contribuir a interpretar la metáfora en la cual Sócrates opina que sólo pueden ser parteras las mujeres que ya no pueden seguir dando a luz.

El arte de Sócrates es el de la mayéutica. Se lo explica a Teeteto en el diálogo que lleva su nombre.¹

¹ Platón, *Teeteto*. Texto griego en *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Ya la ambientación de Platón es significativa: que abra la conversación Euclides de Megara nos muestra a quién desea poner en juego Platón:

Euclides: - ¿recién llegas del campo, Terpsión, o hace tiempo? ²

Los que han tomado el camino de Megara son puestos en escena, diría con Beuchot ³, en el costado unívoco del escenario histórico que Platón crea.

Como en otros diálogos, se puede ubicar en el tiempo ficcional el encuentro de Euclides con Terpsión: habría tenido lugar unos treinta años después de la muerte de Sócrates en 399 a.C.; y en ese encuentro hacen memoria.

Contenido

Memoria es memoria de

¿Qué recuerda esta memoria? La conversación de Sócrates con Teodoro de Cirene y con Teeteto, que ha sido puesta por escrito por Euclides. En esta escena ficticia, Teeteto, que vuelve malherido de una batalla, conversa con Sócrates y su colega matemático Teodoro, en casa de Euclides. No fue ficticia la batalla entre atenienses y tebanos del 369 a.C. en el istmo de Corinto. ⁴ ¿Por qué el genio literario de Platón teje con hilos a veces reales una narración? Tal vez, porque es una narración de un Teeteto *in articulo mortis*. Con los tonos dramáticos de la obertura de su obra, Platón puede sugerir que la cuestión a tratar tiene una gravedad en que se nos pone la vida en juego. A mi entender –y no al de otros⁵– esta suerte de historia novelada de una batalla, pretende presentar los antagonistas en esta batalla cultural que libra Sócrates contra los sofistas, como siempre, y contra los megáricos, en este caso. Como sugerimos, los megáricos ocupan, en esta escenografía, el lado de la univocidad; los sofistas el de la equivocidad, ⁶ y Sócrates el de una búsqueda que más tarde se llamará analógica. ⁷

² [Εὐκλείδης](#) ἄρτι, ὃ Τερψίων, ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ;

³ Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2023 pág. 36: La postura univocista de la interpretación única está negando de hecho la hermenéutica, porque ésta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia, y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos; Beuchot, M. (2022). *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*: (1 ed.). Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Recuperado de <https://elibro.net/es/ereader/sibuca/278759?page=36>.

⁴ Cfr. Gino Giardini, Preámbulo a su traducción italiana de *Teeteto*, en *Platone, Tutte le opere*, Edizioni integrali con testo greco a fronte. Roma, Newton & Compton, 1977, pág. 374

⁵ Cfr. Hector Benoit, *A Odisseia de Platão*. São Paulo, Annablume, 2017, pp. 216-267

⁶ Por otro lado, la postura equivocista de la interpretación infinita o indefinida acaba también por destruir la hermenéutica. Todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas, al infinito, o, por lo menos, no se puede decidir cuál de dos interpretaciones rivales es la correcta, con lo cual la polisemia se vuelve irreductible, sin posibilidad de comprensión. Beuchot, M. (2022). *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*: Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). P. 37.

⁷ Op. cit. P. 41: Por eso, en lugar de un modelo unívoco y uno equívoco de la hermenéutica, proponemos uno analógico. Intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, pero tendiendo más a este último, ya que es primariamente diverso y secundariamente idéntico. Es diverso de manera propia y principal, y semejante de manera sólo impropia y menos principal.

Excesos de la memoria

Platón no pudo haber compartido el texto de Borges *Funes el Memorioso*.⁸ El uruguayo Funes padece un exceso de memoria. Tarda más de un día en recordar el día anterior. Un exceso de palabras, relatado con la sonrisa de Borges. Tal vez él haya anticipado el actual exceso de memoria de ceros y unos, forma del nominalismo que no se le escapaba. Dice en *Otras inquisiciones*:

El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy es aceptado por toda la gente. El nominalismo prevalece tan ampliamente en la vida cotidiana hoy día que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien no lo sea.⁹

Lo transcribe Jean Largeault en su *Investigación sobre el Nominalismo*¹⁰

Y nuestra cultura argentina recuerda al Martín Fierro:

Es la memoria un gran don,
calidá muy meritoria.
Y aquellos que en esta historia
sospechen que les doy palo
sepan que olvidar lo malo
también es tener memoria.¹¹

¿Exceso de luz?

Del enredado juego de estilos indirectos con que abre Platón su texto, me atrevo a inferir que lo importante que quiere decir no es la letra, no la cronología precisa de una conversación, sino algo otro, que no se escribe en caracteres ajenos como los del *Fedro*, sino en el corazón de quien escucha, sugiere Platón en su *Carta II*:

El principal resguardo (contra la falsa escritura) es evitar escribir, y aprender de memoria... Por esta razón yo no he escrito nada sobre estas cuestiones, y no existe ni existirá un tratado de Platón sobre ellas.¹²

Estas cuestiones son las de los primeros principios, que son traídas a la luz usando el método socrático de la mayéutica. No entraré ahora en el debate acerca de las Doctrinas no escritas de Platón, aludidas en el texto de la *Carta II*.

En varias tradiciones, el Principio o los principios suelen tener un exceso de luz para nuestros ojos de lechuza. Platón muestra esta imagen, por ejemplo, cuando el prisionero recién sale de la caverna. Lo estudia Werner Beierwaltes, *Lux intelligibilis, Investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos*.¹³

8 J.L. Borges. *Funes el memorioso, Ficciones*, Buenos Aires, Sur, 1944.

9 J.L. Borges, *Otras Inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1991, pp. 197-198.

10 Cfr. Jean Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 287 cita a Borges en francés.

11 José Hernández, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Cultural verso 1192.

12 Platón, *Carta 2* [314c]

13 Buenos Aires, Ágape, 2024

En su primera parte indaga en la luz como símbolo:

Un símbolo es un signo perceptible por medio de los sentidos para la realidad suprasensible. El pensamiento simbólico es posible porque la escala del ser es moldeada por la analogía. El ser puro y suprasensible se espeja así en las cosas sensibles, que indican la realidad inteligible y la hacen accesible. La *luz* remite más allá de sí misma mejor que ninguna otra cosa sensible; es el signo más patente de la realidad suprasensible. Los griegos reconocieron desde el comienzo esta potencia simbólica de la luz.¹⁴

La segunda parte, centrada en la metafísica de Platón, concluye que:

Aquello que tiene valor positivo y carácter de fin es preponderante en el sentido de que lo negativo sólo puede concebirse como privación (stéresis). El *summum bonum* [bien supremo] no tiene rival en un *summum malum* [mal supremo]. Puesto que no existe un *summum malum*, no existe tampoco una tiniebla absoluta que pudiera ser, de manera análoga a la luz, un fundamento explicativo del ser.

La metafísica de la luz elucida la preponderancia de lo positivo bajo un aspecto especial: que lo que es, es luz, y que es en virtud de su lucidez que es comprensible como forma de sentido.¹⁵

Tres generaciones de navegantes

Sócrates navega; podríamos decir que Platón observa con perspectiva, como Ulises atado al mástil, una navegación riesgosa entre las rocas de un costado y otro del Estrecho de Messina, que ya la poesía de Homero había llamado Caribdis y Escila, y Beuchot univocidad y equivocidad. Finalmente, Aristóteles recoge, da nombre y sistematiza una teoría de la analogía.¹⁶

Tres tipos de navegación en Platón

Dar a luz, parir, es una noble capacidad femenina que Platón valora muchas veces, y toma otras veces como icono del arte de Sócrates. Estamos ante un icono analógico.

Primera navegación

La analogía conecta aquí lo corpóreo y visible del arte de la partera con algo no corpóreo y no tan visible como la mayéutica de Sócrates, que necesita ser interpretado.

En una primera aproximación, Platón recurre al mito. La palabra *mythos* en Platón tiene varios significados que ponemos en orden de valoración: cuento de viejas, fábula, palabra, alegoría y, finalmente, realidad misteriosa frente a la cual guardamos silencio, o la vestimos de un ropaje alegórico.¹² El mito que elige Platón es el de Ártemis o Artemisa, diosa hija de Leto y Zeus, melliza de Apolo, que ayudó en el parto de su madre y que, habiendo podido concebir, no lo hizo. Me parece que este mito encubre más de lo que muestra. ¿Qué será lo

14 Op. Cit. P.119

15 Op. Cit. 228

16 En nuestros días, las voces en contrario de una teoría demasiado rigurosa de la analogía se originan en Heidegger. Tal vez la voz más alta sea la de Pierre Aubenque.

que encubre? Aquí hay algo que no sabemos, que el mito sólo sugiere: al haber ayudado en un parto, la diosa es invocada para acompañar otros nacimientos. Al haber estado presente en el momento de dar a luz se la considera protectora de la vida. Beierwaltes encuentra en Plutarco que “tampoco de contemplar la efigie de Ártemis se salía indemne” porque el resplandor de lo divino enceguece.¹⁷ Se la veneraba en Delos desde el tiempo de Homero;¹⁸ sin embargo, el significado de Artemisa va cambiando. En Éfeso, todavía en tiempos de San Pablo, vemos un conflicto con los plateros que tallaban imágenes para rendirle culto a la diosa¹⁹ luego llamada Diana.

El mito es aquí como un viento que sopla y permite la primera navegación.²⁰

El texto de Platón valora la vivencia de haber parido debido a que “la naturaleza humana es demasiado débil” para hablar de algo de lo que no tiene experiencia precisa. Si bien el texto no es claro sí lo son los límites de la naturaleza humana para hablar de algo que la excede.

¿En qué sentido dar a luz excede la naturaleza humana? Evidentemente, no estamos hablando de biología.

Otra vez: ¿por qué una partera ya no debe dar a luz? Podemos discernir varios niveles de respuesta: tal vez el primero sea el del sentido común: si una partera está gestando es posible que las complicaciones de la gestación no le permitan asistir a otra parturienta.

Segunda navegación

Si bien la expresión es de *Fedón*, 99 c, recordemos que en *Teeteto* Platón intenta hablarnos de la mayéutica, acto del alma, del cual el partear es sólo una metáfora tomada de una imagen sensible que ayuda a plantear una cuestión que va más allá de la imagen. Una cuestión que se diferencia en que la mayéutica de las mujeres y la de Sócrates consiste en que la de este último: “procura el dar a luz del alma y no el de los cuerpos”.³

17 Op. Cit. 131

18 Salas Moya, Jenny. «Epítetos y geosímbolos de la diosa Ártemis en Homero: Análisis del paisaje en la *Iliada*, la *Odisea* y los Himnos homéricos». *Revista de Estudios Clásicos*, n.º 55, 2023.

19 Hechos de los Apóstoles, 19, 24ss.

24 Un [orfebre llamado Demetrio](#) fabricaba reproducciones en [plata](#) del [templo](#) de [Diana](#), proporcionando así [abundante trabajo](#) a los [artesanos](#).

25 [Demetrio](#) los [reunió](#), junto con los que [hacían trabajos similares](#), y les [dijo](#): «Ustedes [saben perfectamente](#) que nuestro [bienestar depende](#) de esta industria.

26 Pero [ahora](#) ustedes mismos [ven](#) y [oyen](#) que no [solamente](#) en [Efeso](#), sino también en [casi toda la provincia](#) de [Asia](#), ese [Pablo](#) ha [conquistado](#) y [seducido](#) a mucha [gente](#), [pretendiendo](#) que los [dioses fabricados](#) por [mano](#) de [hombre](#) no [son dioses](#).

27 De esa [manera](#), no [solamente](#) nuestra [profesión está](#) amenazada de [caer](#) en el descrédito, sino que el [templo](#) mismo de la [gran diosa Diana](#) [corre](#) el [riesgo](#) de ser [tenido](#) por nada, y aquella a quien [adoran](#) toda el [Asia](#) y el [mundo entero](#), [terminará](#) por [quedar](#) despojada de su [prestigio](#)».

28 Al [oír](#) estas [palabras](#), la [multitud](#) se [enfureció](#) y [comenzó](#) a [gritar](#): «¡[Viva la gran Diana](#) de los [efesios!](#)».

20 M Beuchot, “Razón y Mística”, en *Revista Teología* • Tomo XLIX • N° 109 • Diciembre 2012: 51-63. Tal vez sólo de manera mítica se puede narrar la experiencia del amor. Además, es vivencia del origen, de lo que estaba al principio. Siempre se ve como retorno a algo muy íntimo y profundo, como esperanza de encuentro con lo original.

Volvamos, con perdón del lector, a la pregunta ¿por qué razón la partera ya no debe seguir en condiciones de dar a luz? ¿Por qué Platón apoya su analogía en el carácter vacío del vientre de la partera como icono del no saber o vacío de la mente de Sócrates?

El contexto del diálogo *Teeteto* ofrece una respuesta: vamos a hablar acerca del error, es decir de cierto no ser, de cierto vacío.⁴ Myles Burnyeat planteó ya en 1977 la cuestión de la diversidad entre el Sócrates histórico y el Sócrates platónico.²¹ Este último parece profundizar la pregunta: ¿cómo hacer para poder hablar acerca del no ser?

Xavier Ibáñez Puig presenta luminosamente la cuestión²² planteada en la introducción al *Teeteto*, que podemos retomar a partir de la hermenéutica de los polos en tensión del diálogo: por un lado, el inmóvil polo megárico; por otro, el fugitivo polo de Protágoras.

El horizonte histórico es todavía más amplio: Todos los filósofos, excepto Parménides, opina Sócrates, piensan que las cosas provienen del cambio y del movimiento. Frente a este horizonte surge la negación del no ser por parte de Parménides, que pone a Platón ante el dilema de hacer o no el parricidio del padre Parménides. No lo resolveremos aquí. Simplemente observamos que un aporte de Platón y el neoplatonismo consiste en comenzar a desbrozar el camino de una metafísica²³.

Tercera navegación

El texto de Platón y el texto de la realidad, para hablar con Ricoeur, sugieren lo mismo: para escuchar hace falta estar en silencio. El maestro Sócrates no pone el sentido de las palabras en boca de los jóvenes, “sino que son ellos por sí mismos los que descubren y engendran muchas y bellas cosas”.

Sócrates sabe que su rol es otro, ni descubrir ni engendrar, sino ayudar: “Pero somos el dios y yo los causantes de este parto”.⁵

Ya en el *Fedón*, después de haber hablado acerca de la primera y segunda navegación, Platón anota una observación enigmática: quizá haya que ser auxiliado por un delfín o aferrarse a un madero para alcanzar una difícil salvación:

A menos que alguien pueda navegar a través del peligro sobre un medio de transporte más seguro, como cierta palabra divina.²⁴

Esta afirmación provocó el asombro de San Agustín. Este será el tema de otra investigación, sobre la base de materiales aportados por la tesis doctoral de Sergio Falvino, dirigida por Giovanni Reale, que agradezco.

21 “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24 (1977), pp. 7-16.

22 “L’escena inicial del *Teetet*: el filtre megáric en la transmissió del diáleg”, en *Hermenéutica i Platonisme*, edició a cura de Josep Monserrat Molas, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2002, pp. 133-166

23 Cfr. Luis Baliña, *El Liber De Causis, una lectura desde la Hermenéutica Analógica*. en Galli, Carlos María, y Víctor Manuel Fernández. *Dios es espíritu, luz y amor: homenaje a Ricardo Ferrara*. Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina; Fundación Cardinal Antonio Quarracino, 2005

24 *Fedón*, 85 d *εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὄχηματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι*.

Conclusión

Nos preguntaremos finalmente si la mayéutica que se vale de la Hermenéutica Analógica es un arte. Que sea un arte (τέχνη) significa varias cosas, entre ellas, que es un medio. Que el de Sócrates sea un arte oculto, le trae dificultades con la gente sobre quien lo ejerce, a quienes el tábano socrático molesta...y despierta. El diálogo *Teeteto* permite plantear que el arte puede ejercerse bien o mal. Cuando se ejerce mal, cayendo en la univocidad o en la equivocidad, daña a la polis privándola del silencio de la escucha de la verdad. Cuando se ejerce bien, constituye una virtud epistémica que le agradecemos a la Hermenéutica Analógica y a su creador, Mauricio Beuchot.

Referencias

- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus.
- Baliña, L. (2004). [Reseña del libro *Hermenéutica analógica y del umbral*, por M. Beuchot]. *Teología*, 41(85).
- Baliña, L. (2005). *El Liber De Causis: Una lectura desde la hermenéutica analógica*. En C. M. Galli & V. M. Fernández (Eds.), *Dios es espíritu, luz y amor: Homenaje a Ricardo Ferrara*. Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina; Fundación Cardenal Antonio Quarracino.
- Baliña, L. (2007). El camino de la hermenéutica analógica: Una conversación con Mauricio Beuchot. *Revista Teología*, 44(92).
- Baliña, L. M. (2005). [Reseña del libro *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, por M. Beuchot]. *Teología*, 42(86). <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/18292>
- Beierwaltes, W. (2024). *Lux intelligibilis: Investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos*. Ágape.
- Benoit, H. (2017). *A Odisseia de Platão*. Annablume.
- Beuchot, M. (2012). Razón y mística. *Revista Teología*, 49(109), 51-63.
- Beuchot, M. (2019). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.
- Beuchot, M. (2022). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación* (1ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México. <https://elibro.net/es/ereader/sibuca/278759?page=36>
- Beuchot, M. (2023). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Borges, J. L. (1944). *Funes el memorioso*. En *Ficciones*. Sur.
- Borges, J. L. (1991). *Otras inquisiciones*. Emecé.
- Burnyeat, M. (1977). Socratic midwifery, Platonic inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24.
- Giardini, G. (1977). Preámbulo a su traducción italiana de *Teeteto*. En Platón, *Tutte le opere*: Edizioni integrali con testo greco a fronte. Newton & Compton.
- Heidegger, M. (2004). *Platons Lehre von der Wahrheit. En Wegmarken* (3. Auflage).
- Ibáñez Puig, X. (2002). L'escena inicial del *Teeteto*: El filtre megáric en la transmissió del diàleg. En J. Monserrat Molas (Ed.), *Hermenéutica i Platonisme*. Barcelonasa d'Edicions.
- Largeault, J. (1971). *Enquête sur le nominalisme*. Béatrice-Nauwelaerts.
- Platón. (1903). *Carta 2* [314c]. En J. Burnet (Ed.), *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Platón. (1903). *Fedón*. En J. Burnet (Ed.), *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Platón. (1903). *Teeteto*. En J. Burnet (Ed.), *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Rivas, L. H. (2013). *La obra de Lucas: Vol. II. Los Hechos de los Apóstoles*. Ágape Libros.
- Salas Moya, J. (2023). Epítetos y geosímbolos de la diosa Ártemis en Homero: Análisis del pasaje en la *Iliada*, la *Odisea* y los Himnos homéricos. *Revista de Estudios Clásicos*, 55.

Troya, aquel árbol: interpretación de un símil virgiliano a partir de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot

Felicitas Casillo

Profesora de las cátedras Análisis del Discurso, y Géneros y estilos creativos de la Universidad Austral de Argentina. Es doctora en Comunicación y Licenciada en Filosofía; autora del libro *El discurso de la cultura* (Universidad Austral Ediciones, 2022); de los poemarios *El gran enero* (Del Dock, 2017) y *El contorno del roble* (Rialp, 2020), y de diversos artículos académicos en las áreas de la hermenéutica y los estudios del discurso. | Universidad Austral | FCasillo@Austral.edu.ar

Resumen

A partir de la propuesta metodológica de Mauricio Beuchot, este artículo busca desentrañar el sentido de una analogía presente entre los versos 624-631 del segundo libro de la Eneida de Virgilio. Las tres instancias del método sintetizado por el autor —*subtilitas implicandi*, *explicandi* y *applicandi*— facilitan que el intérprete comprenda el sentido del texto en relación al mundo propuesto por la obra y que logre reflexionar acerca de la riqueza de su sentido. Los pasos metodológicos de Beuchot vienen a satisfacer una búsqueda histórica dentro del campo de la hermenéutica y de las humanidades: la de la necesidad de un orden y una transparencia metodológica para el quehacer interpretativo.

Palabras clave

Analogía símil, Eneida, hermenéutica analógica, interpretación, Mauricio Beuchot.

Abstract

Based on Mauricio Beuchot's methodological proposal, this article seeks to unravel the meaning of an analogy present in lines 624-631 of the second book of Virgil's Aeneid. The three stages of the method proposed by the author (subtilitas implicandi, explicandi, and applicandi) facilitate the interpreter's understanding of the text's meaning in relation to the world proposed by the work and enable reflection on the richness of its significance. Beuchot's methodological proposal addresses a pressing need within the field of hermeneutics and the humanities in general: the necessity for order and methodological clarity in interpretative practice.

Key words

Analogical Hermeneutics, Analogy, Aeneid, Interpretation, Mauricio Beuchot, Simile.

Introducción

En este artículo se despliega el sentido de un símil presente en los versos 624-631 del Libro II de *Eneida*, de Virgilio. El análisis sigue la perspectiva teórica propuesta por el filósofo Mauricio Beuchot. Cabe señalar que la teoría de este autor no se aboca únicamente a la interpretación de analogías, sino que, justamente, su quehacer interpretativo ha valorado la interpretación analógica, en el sentido de que se interesa por la forma interpretativa misma que facilita la analogía. Sin embargo, partir del caso de la figura retórica del símil permite comprender con profundidad el valor de la analogía, y enriquecer la propia comprensión del método propuesto por Beuchot.

La interpretación analógica como método

En *Tratado de Hermenéutica Analógica* (2009), Mauricio Beuchot se refiere directamente a la “verdad del texto” (p. 7) y también sostiene que lo análogo “es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto” (p. 33). Es decir, desde un comienzo el autor se aleja de una perspectiva eminentemente subjetivista, porque reconoce que hay algo allí —la verdad del texto— que *es*; *es* no más allá del intérprete, sino que es allí donde el intérprete se propone comprender. Además, Beuchot también se distancia de una ilusión objetivista, porque la interpretación que nacerá del encuentro entre intérprete y texto es “en parte” distinta. Es decir, la comprensión y el lenguaje dejan de ser el espejo que calca la cosa, y en cambio la mirada del propio intérprete es una riqueza para comprender una realidad que existe.

Una de las originalidades en la propuesta de Beuchot consiste en identificar la experiencia reflexiva que sucede por medio de la analogía y proponer esa experiencia como la clave de la interpretación. Beuchot, más allá del contenido de una analogía cualquiera, se interesa por su funcionamiento, y propone que la interpretación es en sí misma analógica. Esta propuesta vincula el pensamiento contemporáneo con una experiencia vital que parece haber sido clave en el mundo grecolatino, en cuya literatura la analogía y los mecanismos discursivos emparentados con ella, como son la metáfora, el símil o la alegoría, sobreabundan, tanto en textos literarios como en textos filosóficos. En aquel mundo, todavía no escindido y clasificado en el laboratorio de la ciencia moderna, la forma de conocer la realidad parecía basarse en la premisa de “como si”. El mismo Aristóteles reconocía en su *Poética* que el uso de la metáfora era signo de gran agudeza, porque “aplicar bien las metáforas es indagar qué cosas son entre sí semejantes” (Aristóteles, 1948, p. 48).

Lo que sucede en una analogía

Aristóteles parte de un matiz metafísico: analogía es un modo de ser uno, “(son una misma cosa por analogía) las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos” (1994, p. 222, 35). “Analogía”, *ἀναλογία*, significa según el DRAE (2025) en sus dos primeras acepciones “relación de semejanza entre cosas distintas”, por un lado, y “razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes”, por el otro. En palabras de Beuchot (2015):

En la historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje, la analogía se define como un modo de significar y de predicar (es decir, de atribuir predicados a un sujeto) a medio camino entre la univocidad y la equívocidad (p. 135).

En síntesis, la analogía puede ser, por un lado, una condición metafísica de la realidad, una semejanza de dos cosas diversas. En segundo lugar, la analogía también es el razonamiento que revela esa condición semejante o que la halla. En tercer lugar, la analogía es una realidad textual, en tanto se concreta en el texto a partir de algún mecanismo, como la comparación o el simil, la metáfora y la alegoría.

La analogía, entonces, puede comprenderse a partir de las condiciones de la interpretación en términos de Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, en tanto hay dos cosas que son de un cierto modo; esas cosas son captadas por la cognición y el razonamiento descubre esa realidad, y, finalmente, hay un signo, un mecanismo retórico concreto, que nombra ese razonamiento.

Una metodología de la sutileza

Para Beuchot, el proceso de interpretación comienza con “la tarea de comprender y contextualizar el texto al que nos hemos enfrentado” (2009, p. 27). Surge, en primer lugar, una pregunta interpretativa, que se resuelve mediante una conjetura. Esta se pondrá a prueba mediante un proceso de lectura: “La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más” (2009, p. 28). Este es solo el comienzo del proceso, al que seguirán una serie de etapas para profundizar la comprensión. Para esto, Beuchot reformula los pasos metodológicos propuestos por Andrés Ortiz-Osés.

En su camino interpretativo para alcanzar el ansiado justo medio entre equivocidad y univocidad, la hermenéutica analógica satisface así una pregunta con la que otros autores insisten en el ámbito de las humanidades. Por ejemplo: en sus *Ensayos de hermenéutica*, Ricoeur (2003) propone una “vía larga” al señalar frente a Heidegger la necesidad de un método semántico; Eco (1990), al reclamar la importancia de la *intentio* óperis, frente a la tendencia de una interpretación en la que la *intentio lectoris* había asumido la totalidad de los derechos sobre el sentido; y, más acá en el tiempo, Lakoff y Johnson (2009), al proponer la teoría experiencialista, que parte de la metáfora como una salida frente a objetivismo y subjetivismo. En este sentido, el despliegue metodológico que defiende Beuchot es una forma concreta de responder a la necesidad de una interpretación al mismo tiempo leal y fértil, que persigue la sutileza y requiere de cierta “virtus hermenéutica”, asociada a la sutileza y a la frónesis, a la prudencia (2009, p. 29).

El autor propone, en primer lugar, la “subtilitas implicandi”, donde se comprende el texto en sí mismo. Durante esta etapa se realiza, por ejemplo, el análisis morfosintáctico. “En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática” (Beuchot, 2015, pp. 20-21). Es decir, el intérprete se pregunta cómo es ese texto, y reconoce que en el texto hay una verdad, que el texto es de cierta manera y no de cualquier otra.

Luego sigue la “subtilitas explicandi”, relacionada con la semántica. En esta etapa se intenta comprender a qué hace referencia tal o cual construcción:

“Aquí se va al significado del texto mismo, (...) en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario” (Beuchot, 2015, p. 21). Al referirse a la importancia de la semántica en la interpretación, Ricoeur había apuntado: “no podemos limitarnos a la estructura inmanente, al sistema interno de subordinación resultante del entrecruzamiento de los códigos que el texto lleva a cabo [*subtilitas implicandi*, en términos de la síntesis de Beuchot]; debemos además hacer explícito el mundo que el texto proyecta” (Ricoeur, 2003, p. 51). Sobre las obras literarias, cuyo valor referencial es relativo, porque la literatura no tiene por qué tener un referente real, Ricoeur destaca que el valor de esta interpretación es la “explicitación del ser en el mundo mostrado en el texto” (2003, p. 51). Es decir, en esta segunda etapa se dilucida el significado global del texto, el mundo posible que proyecta, en forma conjunta y coherente.

Finalmente, se despliega la “*subtilitas applicandi*”, donde se concreta un nivel pragmático, más propiamente hermenéutico, y en la que se toma en cuenta la intencionalidad del autor y su contexto histórico-cultural. En la obra de Beuchot, la etapa de aplicación parece consistir en un ejercicio de “traducción” a uno mismo. Esta actividad, la de traducción, es de enorme relevancia en la teorización de Beuchot acerca de la interpretación. Al sugerir que la *subtilitas applicandi* es el nivel más propiamente pragmático, el autor parece referirse no solamente a una intención del enunciador, relevante en todo acto de enunciación, sino también al hacer-hacer propio de un “acto perlocutivo”, en términos de John Austin (1962). Es decir, en el paso metodológico de la *subtilitas applicandi* entran en diálogo autor e intérprete y se realiza una propuesta de sentido por parte del segundo. Estas propuestas estarán más o menos en comunión con el texto, y las más válidas serán aquellas que logren ser albergadas por el texto. Con respecto a la elección o “criba” de las interpretaciones que conjetura el intérprete, Beuchot sugiere, según la analogía de proporcionalidad, que las interpretaciones se relacionan unas con otras según la proporción de sentido que rescatan del texto:

Tendrán mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas. Pero, además, la analogía de atribución, que tiene un analogado principal y varios analogados secundarios, hace que nos demos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando por grados de riqueza interpretativa y de adecuación al texto, de modo que, a partir de un grado, podamos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurren en la invalidez (2009, pp. 53-54).

Finalmente, en los tres niveles enunciados, Beuchot identifica los tres niveles semióticos: las dimensiones semióticas de implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática, y las relaciona con el asunto de la “verdad”:

Esto coincide además con tres tipos de verdad que se darían en el texto: una verdad sintáctica, como pura coherencia, que puede ser tanto intratextual (interior al texto) como intertextual (con otros textos rela-

cionados); una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con algún mundo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude, y una verdad pragmática, como convención entre los intérpretes (o incluso con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que contenga elementos extratextuales (subjetivos o colectivos) (2015, p. 21).

Cabe señalar que a menudo estas etapas descritas son más bien iterativas, se va y se vuelve sobre ellas, y son necesarias porque hay una sutileza que, de otro modo, se escapa. Pero al mismo tiempo de que existen unos matices “sutiles”, estos requieren que el intérprete “cave” de forma sutil, al decir de Seamus Heaney en relación al trabajo del poeta¹: el hermeneuta avanza al modo cauteloso de Hermes, vinculando mundos diversos.

Contenido

Despliegue de una analogía virgiliana del Libro II de *Eneida*: Troya como fresno

A partir del marco teórico y metodológico ensayado hasta aquí, se propone ahora interpretar una analogía presente en el Libro II de la *Eneida* de Virgilio. Este corto relevamiento parte del despliegue y descripción del fragmento propuesto a partir de los pasos recién descritos: *subtilitas implicandi*, *explicandi* y *applicandi*. El objetivo de este análisis es observar cómo este camino hermenéutico facilita la comprensión paulatina del texto y el gran enriquecimiento del sentido que facilita. A continuación, se presenta el fragmento original del Libro II de *Eneida* (624-631) en latín tomado de la edición de Ginn & Co. (1900), y una primera traducción de Javier Echave-Sustaeta para Gredos (1992) que luego se comentará:

*Tum vero omne mihi visum considerare in ignis
Ilium et ex imo verti Neptunia Troia;
ac veluti summis antiquam in montibus ornum
cum ferro accisam crebrisque bipennibus instant
eruerе agricolae certatim,—illa usque minatur
et tremefacta comam concusso vertice nutat,
vulneribus donec paulatim evicta, supremum
congemuit, traxitque iugis avolsa ruinam.*

Entonces fue cuando Ilión entera me pareció en verdad hundirse en llamas
y que iba derrocándose de su base la Troya de Neptuno
como cuando en la misma cumbre de una montaña
pugnan los leñadores a porfía
por derribar un fresno de otros tiempos que a repetidos golpes
de hacha y hierro han logrado socavar;
él está amenazando caer en cualquier momento

¹ “But I’ve no spade to follow men like them. / Between my finger and my thumb / the squat pen rests. / I’ll dig with it” (Heaney, 2025).

y cabecea tremante su follaje bamboleando su copa
hasta que poco a poco vencido a tanta herida da un último gemido
y arrancado a la cima cae con estruendo en tierra.²

Subtilitas implicandi

Si este ejercicio fuera dado en un curso de latín, el estudiante analizaría morfosintácticamente el fragmento dado. Ayudado por un diccionario, primero hallaría los verbos de cada oración y luego seguiría identificando la posible morfología de cada uno de los elementos y la consiguiente sintaxis de las construcciones: dependiendo de la morfología identificada, analizaría sintácticamente de determinado modo. Finalmente, ofrecería una traducción según el análisis realizado. Por una cuestión de practicidad y síntesis, aquí se expondrán algunos aspectos de ese análisis y se comentarán algunas traducciones.

Los versos citados, del 624 al 631, pueden dividirse a su vez en tres segmentos, según sean oraciones o partes de oración:

*1. Tum vero omne mihi visum considerare in ignis / Ilium et ex imo verti
Neptunia Troia; 2. ac veluti summis antiquam in montibus ornum / cum
ferro accisam crebrisque bipennibus instant / eruere agricolae certatim,
3. —illa usque minatur / et tremefacta comam concusso vertice
nutat, / volneribus donec paulatim evicta, supremum / congemuit, traxitque iugis avolsa ruinam.*

En la primera oración hay un sujeto tácito, Eneas, quien en el Libro II narra la caída de Troya. La construcción “mihi visum”, conformada por pronombre y participio pasado, significa “me pareció”. Antes, “tum vero”, “entonces, verdaderamente”, refuerza la percepción del héroe en primera persona. “Considerare in ignis”: por un lado, “considerare” es infinitivo activo, de “consido”, es decir, “sentarse” en la primera acepción del diccionario de Lewis & Short, pero que, en su cuarta acepción, al referirse a objetos inanimados, significa “hundirse”. Luego, “verti” refiere a “girar”. Finalmente, Lewis & Short apuntan que “Neptunia Troia” alude a la Troya de Neptuno, más precisamente a las murallas de Neptuno que rodeaban Ilión. En la traducción de Echave-Sustaeta brindada al comienzo del análisis, “derrocándose desde su base” es la traducción de “ex imo verti”. Esta última construcción más bien parece referir que la ciudad “se da vuelta”, no solamente “cae”, “es derrocada”, en sentido político o bélico, sino que literalmente está “invertida”, es decir, en un estado de caos.

El fragmento que sigue resulta importante en el presente análisis porque introduce la construcción comparativa, encabezada por la conjunción “ac”. “Antiquam” modifica aquí a “ornum”, de “ornus”, que significa “fresno”. Este verso podría traducirse “como un antiguo fresno en las montañas”. Echave-Sustaeta mantiene el sentido, pero trae “montibus” al singular, conservando el sentido general del fragmento. Luego con “cum” se introduce una subordinada temporal: “cum ferro accisam crebrisque bipennibus instant / eruere agricolae

² La traducción que aquí se brinda fue tomada de la edición de Gredos, 1992, pp. 194-195, e incluye desde el verso 624 al 631 del Libro II. El traductor es Javier de Echave-Sustaeta. Para los dos primeros pasos, *subtilitas implicandi* y *explicandi*, se utilizaron tanto las traducciones que se refieren por orden de aparición como el trabajo de análisis de la autora de este artículo.

certatim (...). Aquí el verbo es “instant”, en 3ª persona plural del presente del modo indicativo activo (*insto, instare*), cuyo sujeto es “agricolae”, que significa labradores o campesinos. El verbo “instant” con “accisam”, participio perfecto pasivo en acusativo singular femenino (*accido, accidere*), “cortada” o “talada”, podría traducirse como “insisten en talarla” —está en género femenino porque coordina con “fresno”; los nombres de los árboles son femeninos en latín—. Lewis & Short suman un matiz a “bipennibus”: “hacha de doble filo”, que Echave-Sustaeta traduce simplemente como “hacha”.

El tercer fragmento comienza con “illa”, un pronombre singular femenino en caso nominativo, “ella”, que reemplaza aquí a “fresno”. El primer verbo de este fragmento es “minatur”, en 3ª persona singular del presente de indicativo pasivo deponente (*minor, minari, minatus sum*), y por eso Echave-Sustaeta traduce “está amenazado”. El segundo verbo de este fragmento es “nutat”: también en 3ª persona singular del presente de indicativo activo (*nuto, nutare*); Echave-Sustaeta traduce “cabecea”, pero en realidad es “vacila” u “oscila”. “Cabecea” es interesante en la traducción porque implica una personificación del fresno. Virgilio indicaría esa personificación en “comam”, sustantivo en acusativo singular femenino (*coma, comae*), que significa “cabellera”, pero puede aludir también a la “copa” del árbol. Luego, “donec” introduce una subordinada temporal. El verbo aquí es “congemuit”, en 3ª persona singular del perfecto de indicativo activo (*congero, congerere, congemui*), significa “lanzó un gemido profundo” o “gimió”. Echave-Sustaeta traduce “da un último gemido”. Luego, otro verbo cuyo sujeto también es el pronombre “illa” —el fresno—, “traxitque”, con el “que” enclítico, en 3ª persona singular del perfecto del indicativo activo (*traho, trahere, traxi, tractum*), que significa “y arrastró”.

Eneida, Libro II, versos 626-628.			
“ac veluti summis antiquam in montibus ornum cum ferro accisam crebrisque bipennibus instant eruere agricolae certatim”			
Dryden (1909)	Williams (1910)	Fontán-Barreiro (1990)	Echave-Sustaeta (1992)
“Rent like a mountain ash, which dar’d the winds, / And stood the sturdy strokes of lab’ring hinds. / About the roots the cruel ax resounds”.	“So some huge ash-tree on the mountain’s brow / (when rival woodmen, heaving stroke / on stroke of two-edged axes, haste to cast her down)”.	“Y como cuando en lo alto del monte el viejo olmo / con hierro cortado y con golpes de hachas se esfuerzan / en abatir los campesinos con empeño (...)”.	“como cuando en la misma cumbre de una montaña / pugnan los leñadores porfia / por derribar un fresno de otros tiempos que a repetidos golpes / de hacha y hierro han logrado socavar”.

En la comparación de los versos 626-628 —solamente una parte de los versos analizados— puede notarse cómo tres de las traducciones prefieren “fresno” —“mountain ash”, “ash-tree”, en inglés—, pero una de ellas traduce “ornum” como “olmo”. También se aprecia que los traductores en ocasiones prefieren cambiar el número de algunas palabras, y que cambian construcciones, agregan o quitan términos, para enfatizar o aclarar el sentido o lograr una construcción poética.

A modo de primer análisis general y teniendo en cuenta el texto original latino y los matices que alumbran las traducciones, podría brindarse una versión de estudio en el contexto de este ensayo:

“Entonces, en verdad, toda Ilión me pareció hundirse en llamas:
la Troya de Neptuno invertida desde sus cimientos.
Como un fresno viejo en las altas montañas,
cuando los labradores, con hierro y repetidos golpes de doble hacha,
se esfuerzan por arrancarlo con ímpetu, compitiendo entre sí,
este todavía amenaza y, sacudida, su copa tiembla,
mientras, herido poco a poco y vencido,
lanza un último gemido y, arrancado de las laderas,
precipita su caída”.

Subtilitas explicandi

Si bien en exámenes y en ejercicios para estudiantes, en ocasiones la consigna no provee un contexto inmediato al fragmento, si se sabe el origen de aquello que se está interpretando conviene comprenderlo, o, al menos, leer el fragmento en contexto. Esto sucede por lo general al mismo tiempo que el primer paso morfosintáctico.

En el Libro II de la *Eneida*, Eneas narra a la reina Dido los trágicos acontecimientos que llevaron a la destrucción de su ciudad. Aquí es cuando se narrará el afamado acontecimiento del caballo de Troya. El fragmento analizado en este ensayo corresponde al final del Libro II. El suceso inmediatamente anterior es clave para comprender los versos 624-631. Eneas se encuentra con Helena, quien busca un sitio donde esconderse. Entonces, el héroe piensa en vengarse porque fue por culpa de ella que los griegos asaltaron Troya para recuperarla de Paris, hijo del rey Príamo, que la había raptado. Eneas razona de esta manera: ella volvería a Micenas, mientras que Ilión habría sido devastada, y eso no le parece justo al héroe. Sin embargo, Venus, madre de Eneas, lo detiene. Le pide que refrene la ira, porque el motivo de la caída de su ciudad es la voluntad de los dioses, y no las contingencias de los mortales. Entonces, la diosa le dice a Eneas que correrá el velo que cubre sus ojos y le señala los peñascos y nubes de humo que rodean Troya: allí se encuentra Neptuno destruyendo los muros, y Juno blande la lanza sobre Ilión. Palas, por su parte, se halla sobre una torre, mientras que el mismo Júpiter azuza a los dánaos. Entonces, Venus anima a su hijo para que busque a su padre, Anquises, a Creúsa, su mujer y a su hijo Ascanio, y que huya con ellos. Es en ese momento cuando Eneas narra la comparación de Troya con un fresno que cae de lo alto de las montañas, talado por labradores. Esto se enmarca en uno de los temas importantes de este segundo libro que es el destino, el *fatum*: Troya, a pesar de los esfuerzos de sus guerreros, estaba destinada a caer.

Subtilitas applicandi

La comparación entre la caída de Troya y el corte de un añoso fresno es evocadora, no solamente por las connotaciones de la comparación en la cultura latina, sino también por el co-texto inmediatamente anterior recién aludido.

La comparación puede extenderse, como toda analogía, a los demás elementos que conforman la figura del símil, y ese es un fértil ejercicio de lectura, porque los sentidos latentes en una analogía no están siempre explicitados en el nivel textual, sino que deben ser suplidos por el lector que va al encuentro del texto, del mundo del texto y del horizonte del autor.

La comparación explícita ocurre entre Troya y un añoso fresno. Tanto la ciudad como el árbol se encuentran en altura. En el fragmento analizado, quienes talan el fresno son los labradores o campesinos. Antes de esa relación, Virgilio hace decir a Venus que quienes vencen a Troya son los dioses. Acto seguido, el mismo Eneas observa a los dioses, incluso a Júpiter, padre de los dioses, destruyendo a la magnífica Ilión. Una segunda comparación, entonces, aunque no explícita pero habilitada por el texto, es la relación entre los dioses y los labradores. Si Troya es como un fresno, y sabemos que a Troya la derriban los dioses, entonces existe una relación entre los dioses y los labradores, quienes en el símil del fragmento derriban al fresno.

Esta comparación no sería impertinente en el mundo grecolatino, y ciertamente parece adecuada en la cultura latina, donde lo rural ocupa un sitio clave. En ese sentido, religión, milicia y cultivo son tres actividades vitales para el hombre romano. Particularmente en la obra de Virgilio, especialmente en algunos fragmentos de *Eneida*, en *Bucólicas* y *Geórgicas*, lo rural ocupa un sitio relevante, a partir del cual el autor suele desplegar el paisaje rural como un *locus amoenus*.

He aquí la clave para el estudio del carácter romano y de la historia de Roma. La mentalidad romana es la mentalidad del campesino y del soldado; no la del campesino ni la del soldado por separado, sino la del soldado-campesino (...). El destino del campesino es el trabajo 'inaplazable' porque las estaciones no esperan al hombre. Sin embargo, con solo su trabajo no logrará nada. Puede hacer planes y preparativos, labrar y sembrar, pero tiene que esperar pacientemente la ayuda de fuerzas que no comprende y menos aún domina (...) (Barrow, 2000, p. 13).

Luego, el lector puede preguntarse el porqué de la acción de los labradores en el fragmento de *Eneida*, pues esa razón no es dada en el texto. Sin embargo, es posible aventurar dos razones desde la lógica agrícola: se derriba un árbol para utilizar el campo para labranza, o se lo derriba para utilizar su madera para fabricar algo. En este sentido, puede suponerse que la noble madera del fresno fuera apreciada para la construcción de muebles, elementos de trabajo y de barcos. Es decir, la Troya-fresno es derrocada-talada con alguna razón, para hacer con ella otra cosa, una cosa querida por los dioses-labradores. Si se tiene en cuenta cómo continúa el argumento de *Eneida*, no parece impertinente sugerir que ya en el Libro II Virgilio bellamente insinúa por medio de esta analogía que de Troya surgirá Roma, fruto del sacrificio, esfuerzo y trabajo.

Conclusiones

Como puede apreciarse en la descripción de estos niveles, la sutileza se despliega de forma iterativa. El lector de Virgilio, que viene leyendo acerca la caída de Ilión, descubre de pronto en la analogía del árbol una especie de in-

tuición de algo mayor y se detiene en ese fragmento. De esta manera, la experiencia de la lectura es también una experiencia de humildad: así como se descubre un potencial tesoro en un párrafo, se tiene la certeza de que debe haber más tesoros como este que se han pasado por alto. Existe, entonces, desde el comienzo, la cautela de la frónesis: el interpretar con parsimonia, detenerse, admirar, reflexionar, y, recién entonces, *aventurar*.

La metodología sintetizada por Beuchot resulta útil para aquellas disciplinas que trabajan con textos, incluso con textos de diverso formato, desde escritos hasta audiovisuales. Primero, se parte de la descripción profunda y detallada de lo que el texto es, de su mecanismo y su significado denotado. Es la instancia en que opera el sistema de la lengua y el código del texto: desde la morfosintaxis hasta el género. Luego, llega el momento de comprender el fragmento en el universo de la trama y cavilar sobre el significado de lo leído. Finalmente, el intérprete extiende su esfuerzo de lectura al horizonte del autor, y es entonces, en este nivel pragmático, cuando también regresa a su propio horizonte y enriquece la lectura desde la propia perspectiva, sumando sentidos en parte similares y en parte diferentes. En la *subtilitas implicandi* y la *subtilitas explicandi* el lector es sobre todo un lector de texto, de la forma de un texto, con los elementos que se hallan en él: tanto en su cohesión estructural como en su coherencia temática. En la *subtilitas applicandi*, el lector es un intérprete de discurso: es en esta instancia cuando la obra se lee en una tradición y se transforma en un símbolo.

En el marco de la hermenéutica analógica, este tipo de ejercicios sugiere la riqueza de una perspectiva que no se limita a disección positivista de un texto, ni tampoco a la interpretación huérfana de quien renuncia al autor y a la tradición, sino que invita al intérprete a comprender en compañía del texto, y en el texto, en conversación con el autor, para finalmente abrir la comprensión al propio mundo.

Referencias

- Beuchot, M. (2005). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un modelo de interpretación*. Editorial Ítaca.
- Beuchot, M. (2009). “La hermenéutica analógica en la filosofía”. *Revista Interamericana de Investigación, Educación y Pedagogía*, vol. 2, núm. 1, pp. 13-22.
- Beuchot, M. (2015). “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”. *Diánoia*, volumen LX, número 74 (mayo de 2015): pp. 127–145.
- Vergil (1900). *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*. J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3A-book%3D2%3Acard%3D624>
- Vergil. (1909). *Aeneid*. Jhon Dryden. *Perseus.tufts.edu*: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0052%3Abook%3D2%3Acard%3D624>
- Vergil. (1910). *Aeneid*. Theodore C. Williams. trans. Boston. Houghton Mifflin Co. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0054%3Abook%3D2%3Acard%3D624>
- Virgilio. (1990). *Eneida*. Trad. Rafael Fontán-Barreiro. Alianza Editorial.

- Virgilio. (1997). *Eneida*. Trad. Javier de Echave-Sustaeta. Gredos.
- Aristóteles (1948). *El arte poética*. Trad. José Goya y Muniain. Editorial Espasa-Calpe.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos.
- Aristóteles (1995). *Sobre la interpretación. Órganon II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Gredos.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Paidós.
- Barrow, R. H. (2000). *Los romanos*. Fondo de Cultura Económica.
- DRAE (9 de enero de 2025). "Analogía". *Diccionario de la Lengua Española*: <https://dle.rae.es/analog%C3%ADa>
- Eco, U. (1990). *Los límites de la interpretación*. Lumen.
- Heaney, S. (7 de enero de 2025). "Digging". *Poetry Foundation*: www.poetryfoundation.org/poems/47555/digging
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2009). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra Teorema.
- Lewis, C. T. & Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción: Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Trad. Alejandra Falcón. Revisión: Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica.

Ética y sistema de valores de los docentes especialistas en formación ante el Modelo del Humanismo Mexicano

María Elena Gaitán Herrera

Escuela Normal de Especialización “Dr. Roberto Solís Quiroga”
elena.gaitanh@aefcm.gob.mx

Resumen

En este artículo se presenta un estudio hermenéutico analógico, retomado de la propuesta de conocimiento de Beuchot (2024), a través del cual se vinculan tres componentes: el contexto, el modelo actual del Humanismo Mexicano y el discurso escrito de los docentes en formación en el campo de la educación especial en la Ciudad de México; en él se intenta comprender e interpretar, a través de la mirada holística, el tipo de ética que orienta el ser y hacer profesional de un grupo de jóvenes, para ello se lleva cabo la revisión del componente atributivo que se establece en la racionalidad analógica; se identifica la correspondencia entre los planteamientos éticos de la Nueva Escuela Mexicana y los valores éticos mostrados por los estudiantes a través de su discurso, sus actitudes y comportamientos en las sesiones de trabajo que se ofrecen en el programa de tutoría grupal que ofrece la Escuela Normal de Especialización.

Palabras clave

Ética, Hermenéutica analógica, Humanismo mexicano, Racionalidad analógica.

Abstract

This article presents an analogical hermeneutic study, taken from Beuchot's (2024) knowledge proposal, through which three components are linked: the context, the current model of Mexican Humanism and the written discourse of teachers in training in the field of special education in Mexico City; it attempts to understand and interpret, through a holistic perspective, the type of ethics that guides the professional being and doing of a group of young people. To this end, a review of the attributive component established in analogical rationality is carried out; the correspondence between the ethical approaches of the New Mexican School and the ethical values shown by the students through their discourse, attitudes and behaviors in the work sessions offered in the group tutoring program offered by the Normal School of Specialization is identified.

Key words

Ethics, Analogical Hermeneutics, Mexican Humanism, Analogical Rationality.

Introducción

El presente trabajo de investigación se centra en el estudio y la comprensión del componente ético denominado **Sentido**, el cual subyace en todo sistema o dispositivo de valores que los estudiantes especialistas en el campo de la educación especial y de la inclusión, han interiorizado; el **sentido** orienta las intenciones, los propósitos, los deseos y las acciones que las personas muestran en su cotidianidad cuando se disponen a aprender, también en las relaciones e interacciones con otros seres vivos. Se trata de un estudio que se orienta metodológicamente bajo los postulados de la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot (2024), ya que a través del método sugerido en su obra se pueden recuperar componentes que incluyen la afectividad humana manifestada a través de los atributos que se emplean para nombrar la realidad; es a través de ésta que se logra recuperar el mencionado sentido, mismo que se imprime a las acciones cotidianas que se encuentran orientadas, como ya se ha mencionado, por un dispositivo de valores que se pone en juego en la acción y sobre todo en la interacción social que se establece con los otros; es decir, me enfoco en las acciones y en el discurso que un grupo de estudiantes realiza, asimismo, desde el trayecto metodológico planteado por Beuchot, identifiqué las atribuciones que los estudiantes imprimen a aquellos referentes que enfocan en su comunicación para poder comprender las razones y motivos que orientan sus acciones; se trata de identificar las intenciones que rigen su proceder cotidiano y principalmente la manera en que son nombradas en el discurso, mismo que es revisado a la luz de la propuesta tipológica de las características éticas que propone Luna Martínez (2024) en sus investigaciones.

Dicha aproximación nos permite relacionar de manera proporcional y atributiva los componentes que se muestran en los discursos escritos de la población estudiantil con el planteamiento ético que se propone en el modelo del Humanismo Mexicano, el cual orienta en la actualidad la vida social, económica y cultural en nuestro país.

Contenido

El modelo actual de organización social y económica en México

Como es sabido, en México se ha iniciado desde hace seis años un cambio profundo al que se le ha denominado La Cuarta Transformación, que implica un modelo cuya organización se sustenta en la vida democrática de sus habitantes. El término *demos* significa pueblo, y *kratos*, poder; es decir, el poder se rige por la voluntad del pueblo; las decisiones administrativas, la organización de deberes y derechos las deciden sus habitantes a través del voto; los recursos naturales y tecnológicos son propiedad del pueblo. La historia de México demuestra que el país se ha regido desde hace más de 80 años por un Estado democrático; no obstante, se observó que quienes han ocupado cargos públicos y se han encargado de distribuir los recursos no siempre han garantizado la satisfacción de las necesidades de toda la nación. Actualmente existen más de 50 millones de mexicanos en situación de pobreza. El cambio entre una forma y otra de asumir la democracia consiste en la idea de administrar y distribuir de manera distinta dichos recursos; es decir, en la existencia de una distribución con equidad que permita garantizar una calidad de vida para cada uno de los mexicanos.

Recientemente, el 28 de septiembre de 2024, la excanciller Alicia Bárcenas presentó ante la Asamblea General de la ONU la propuesta del gobierno actual basada en un modelo al que se ha denominado Humanismo Mexicano. Se trata de un planteamiento que implica la reorganización de los principios que rigen los propósitos que persigue México, entre los que destacan la construcción de una sociedad justa, el planteamiento de una distribución de los recursos naturales y de la riqueza distinta a la que venían ejerciendo los gobiernos anteriores. Se plantea la premisa de que el anterior modelo, denominado Neoliberal, se caracterizó por una distribución inequitativa y un trato desigual entre el total de sus habitantes, en otorgar privilegios a ciertos sectores sociales, mientras que el salario, las prestaciones y los servicios a los que tienen derecho los trabajadores, fueron disminuidos. El manejo de recursos tales como la energía eléctrica, el petróleo, los ferrocarriles, la salud y la educación se otorgaron a empresarios que se encargaron de privatizarlos (Bárcenas, 2024).

Este suceso implicó un cambio en las concepciones anteriores de los empresarios, quienes los asumieron como negocios jugosos a los que se podía sacar provecho. Llevaron a cabo desde el gobierno una serie de reformas en las que se establecía que la población podía obtener los servicios a través de su adquisición casi inaccesible para los bolsillos de la población trabajadora. En 2018 se replanteó esta organización y distribución de recursos, se reconoció que el Estado tiene la obligación de garantizar a cada uno de sus integrantes una vida digna y ofrecer de manera gratuita y como un derecho, la satisfacción de todas y cada una de sus necesidades.

Aunado a esta situación, desde una perspectiva histórica, todo país existente en el mundo se rige por ciertos principios que orientan la vida cotidiana de sus habitantes, se trata de concepciones, creencias, ideales de índole filosófico, antropológico e ideológico que se reflejan en su organización social y económica. De Souza (2011), Freire (1970), Nussbaum (2004), entre otros pensadores, han mostrado que las regiones latinoamericanas, entre otras, fueron conquistadas a través de acciones bélicas y violentas que trajeron entre otras implicaciones una colonización física y, sobre todo, determinó un cambio cultural y una forma de visualizar el mundo distinta a la que sus habitantes habían construido, sustituyéndola por una concepción europea; se ha denominado a esta forma de concebir el mundo “visión eurocentrista”, también denominada Norte epistémico.

Como ya se ha mencionado, en la actualidad, a través del planteamiento del Humanismo mexicano, se trata de un intento por recuperar el derecho a crear una visión en la que se otorgue la posibilidad de retomar las tradiciones de los países de América Central y con ello se reconstruya una identidad propia que incluya aspectos tales como el desarrollo de un pensamiento propio, el reconocimiento del derecho a experimentar emociones genuinas, participar en diversos escenarios de interacción social y, sobre todo, formar parte de la organización económica y política propias en las que cada ser sea tratado como un sujeto de derecho y en el que pueda decidir sobre su cuerpo, sus elecciones y preferencias de género, y también contar con salud y nutrición.

A su vez el Estado ha conformado una agrupación que se encargará de operar este proyecto de Nación denominado “Humanismo Mexicano”, en el que se enfatiza además la posibilidad de impulsar la garantía de los derechos humanos para los grupos en situación de vulnerabilidad, se enfoca en los grupos minoritarios tales como las personas migrantes, los afromexicanos, los indígenas, las personas con discapacidad, la diversidad sexual, las personas jóvenes, los adultos mayores y las personas que padecen enfermedades crónico-degenerativas; consideran que la estrategia a través de la cual pueden lograr estas metas, se basa en la articulación de la sociedad, lo que implica retomar la vida en comunidad a través de la cual todos sus integrantes colaboran de manera integral para lograr resolver los retos que se enfrentan cada día.

Esta propuesta se caracteriza de manera particular por la defensa de la población para decidir y ejercer sus derechos a través de los cuales se encuentre en condiciones de desarrollarse con una vida plena en la que goce de oportunidades y cuente con las herramientas y capacidades que le garanticen alcanzar una calidad de vida digna, tal como lo ha propuesto Martha Nussbaum (2004) entre otros autores; todo sujeto tiene derecho a desarrollar sus capacidades a través de las cuales pueda obtener salud, educación, vivienda, una forma propia de pensar, de imaginar y de crear respuestas a sus necesidades, de contar con tiempo de ocio, de diversión y descanso.

Los principios morales y éticos en la vida de la sociedad mexicana

Respecto a los modelos filosóficos que se han ocupado del estudio de los valores que rigen a la humanidad, de acuerdo con Sequera (2014), se observan tres aproximaciones: la subjetivista que concibe los valores como ideas que surgen de los deseos e intereses de los individuos; los valores son resultado de estos deseos individuales. La objetivista que asume que los valores tienen existencia propia, existen más allá de los deseos de cada persona. La tercera postura asume que los valores de las personas son el resultado de sus experiencias cuando entran en contacto con la realidad exterior, que es independiente de los deseos del ser humano pero contiene elementos cognitivos, conductuales y afectivos que son captados por una intuición emocional y son aprendidos por una percepción afectiva; se trata de una intuición emocional, se asume que los valores se captan del exterior a través del sentimiento del individuo a través de las experiencias cotidianas (pp. 65-66).

De acuerdo con la tercera concepción, se asume que se trata de un componente que tiene existencia social y por tanto es compartida por un colectivo, es una esencia conformada por aquello que tiene importancia en un momento y un lugar determinado, forma parte de los principios que rigen la vida de una comunidad y son transmitidos a las nuevas generaciones a través del componente emocional que acompaña las experiencias humanas en la cotidianidad.

Asimismo, gracias a las aportaciones de Vygotsky (1995), Freire (1970) y Ernani (1970), entre otros teóricos, aceptamos hoy en día que Nuestras acciones son orientadas por estructuras de pensamiento y también por principios morales y éticos que constituyen la fuerza que nos guía en el acontecer cotidiano; estos componentes son interiorizados de manera progresiva y se encuentran

presentes en el contexto del que formamos parte; constituyen un sistema que se rige por una serie de relaciones entre los miembros del grupo en las que se ponen en juego y se transmiten las percepciones, las creencias y las emociones que constituyen un clima que da forma y sentido a las actuaciones sociales; todos ellos, a su vez, se encuentran instaurados en la manera en que se organiza la sociedad y la cultura y obedecen a un modelo en el que subyacen propósitos e intereses de aquellos que conforman una nación; es decir, no sólo interiorizamos cada uno de ellos de forma aislada e individual, sino que nos apropiamos de la manera particular en que interactúan sistémicamente en un todo que se rige por políticas, leyes y normas que son resultado de un modelo instaurado en el devenir histórico de las sociedades.

En cada contexto se desarrolla una particular manera de asumir lo que es correcto para la sociedad, lo que está bien y es bueno para sus integrantes. Luna (2022), Primero (2021), entre otros, consideran que se trata de una fuerza que nos orienta y la denominan Moral. Se trata de una serie de principios que orientan la actuación desde una perspectiva de lo que es bueno y correcto en el momento y el espacio histórico singular. La vida cotidiana se rige por ella, se acepta, se asume, se aplica en cada acto que llevamos a cabo. La moral no es universal en el sentido de que los principios siempre sean los mismos; cambian los contextos, los intereses, las intenciones, los propósitos y por ende aquello que se considera que es correcto, el ser y el hacer también cambian.

A diferencia de la moral, la ética se ve reflejada en nuestras acciones; sin embargo, de acuerdo con Luna (2022) conlleva la reflexión y la conciencia del porqué se asumen y se realizan. La ética se rige por principios que incluyen el conocimiento de las implicaciones de lo que hacemos cuando actuamos y nos relacionamos con los otros, a su vez, también repercute en lo que decimos y comunicamos a sabiendas de los efectos que se pretenden lograr, de lo que callamos e incluso de lo que ocultamos. Desde esta perspectiva, las personas nos guiamos por una moral y una ética que hemos obtenido a través de la experiencia social; la moral y la ética son distintas en cada momento histórico y en los contextos existentes.

De acuerdo con Luna (2022) en su análisis hermenéutico-analógico, en los últimos cuarenta años, en México se conformó un sistema de organización social cuya orientación se sustentó en el denominado modelo de organización neoliberal; si bien la vida de los mexicanos en los últimos 100 años se ha regido por un sistema de gobierno democrático, durante las décadas en las que se impuso el neoliberalismo, se llevó a cabo una transformación en las concepciones respecto a los valores que rigen la vida de la nación, específicamente se eliminó la importancia que se atribuía a la productividad, al esfuerzo, a la obtención de ganancias como resultado del trabajo y esmero que cada persona lleva a cabo; así que, dejó de ser importante la dedicación para brindar atención y cuidado a la niñez y a los adultos mayores quienes eran reconocidos por su experiencia y conocimiento. Una de las compensaciones que causaban bienestar, placer y complacencia, se obtenía como resultado de compartir con los demás el tiempo, la conversación, la atención, la escucha, el alimento. A partir de la propuesta del Humanismo Mexicano, estos componentes son reconocidos como formas de colaboración y empatía que dan forma a las interacciones cotidianas en los

diferentes entornos, en cada espacio, en la escuela, en la familia, en el ámbito laboral. En eso consiste, desde este postulado, la riqueza de la nación así como el aprecio por los recursos naturales del país, también se considera el avance tecnológico y científico; el neoliberalismo anuló este sistema de principios y lo sustituyó por uno centrado en el utilitarismo, el negocio y el mercantilismo.

En lo que respecta a las políticas gubernamentales, previo al neoliberalismo, se consideraba al Estado como la institución que se encargaba de la administración de recursos, tareas y responsabilidades que se asignan a todos los integrantes de la sociedad. El Estado debía garantizar que cada ciudadano disfrutara de sus derechos y también de cumplir con sus responsabilidades; si bien el modelo económico se sustentaba en el capitalismo, el Estado era la instancia que garantizaba que la organización y realización de todas las funciones se cumplieran y de esta manera también garantizaba que las formas de vida, los privilegios y recursos se distribuyeran de manera equitativa; sin embargo, con la implementación del modelo neoliberal se llevó a cabo una serie de transformaciones que repercutieron no sólo en la redistribución de privilegios sino que se instauró un sistema de valores en el que predominó la idea de que el máximo valor es el negocio, la mercancía y el mercado, lo que implica que el mismo ser humano es concebido como una mercancía.

Cada acción, cada relación e interacción se rige, desde el modelo neoliberal, por la idea de obtener una ganancia, se trata de interacciones y negociaciones basadas en el intercambio mercantil. También predominó la idea de que los resultados son más importantes que el procedimiento; de manera que en esta organización social y cultural neoliberalista, el tiempo invertido, la técnica empleada, la creatividad, el esmero, la idea del bienestar social son componentes que fueron sustituidos por la producción industrial rápida y a gran escala, por la idea de que el dinero y el negocio proporcionan superioridad a unos integrantes por encima de aquellos que no cuentan con mayor economía. Se trata de que el producto se use y se deseche, que se consuman cantidades impresionantes de comida, vestuario, transporte, casas habitación que sean elaboradas no para satisfacer necesidades reales sino para poder vender cantidades industriales aunque no se resuelvan las situaciones eminentemente humanas, sin afectos, sin intercambios solidarios entre las personas; el resultado, como se constata, es una tremenda descomposición social que ha derivado en violencia, destrucción y un abismo que deja en el vacío a las personas. No está por demás afirmar que se trata de principios que rigen la vida de los ciudadanos de otras culturas como la norteamericana.

El campo educativo: escenario para la formación de ciudadanos con derechos

Como ya se mencionó, a partir del año 2018 en México se llevó a cabo un cambio de régimen en el gobierno, en este contexto, el campo de la educación se concibe como el escenario desde el cual cada habitante tiene la oportunidad de ejercer su derecho a recibir una formación que le permita desarrollar y construir las capacidades humanas con las que pueda convertirse en un ser autosuficiente, proveer su alimentación, su salud, su vivienda, aprender a reconocer sus

emociones, desarrollar su capacidad de interacción social y de comunicación. Además, como ya se especificó, el Humanismo Mexicano se fundamenta en el derecho a un desarrollo de la capacidad de las personas para reconocerse como integrantes de la comunidad en que viven; es decir, a través de las instituciones educativas se pretende recuperar una visión en la que seamos conscientes que formamos parte de un todo sistémico, como afirma Morín (2006); se toma conciencia de que hemos interiorizado una visión que ha prevalecido hasta apenas hace unas décadas en la que cada sujeto se percibe de manera individual, lo que conlleva tener una concepción en la que no nos miramos como parte de un todo, esto implica ver la realidad de manera parcializada y fragmentada, nos convierte en seres que no logramos percibir el impacto que pueden tener nuestras acciones en la vida de otros seres; no logramos desarrollar una lógica racional y emocional en la que se aprecie la relación que se establece entre diversos sucesos de los que formamos parte.

Al respecto, el Estado, a través de la Secretaría de Educación Pública (2021), diseñó una propuesta educativa que se caracteriza por la creación de un modelo en el que se incorporan los principios que rigen la formación de estudiantes, mismos que se conciben como ciudadanos que son conscientes de sus derechos y responsabilidades. En la propuesta de la Nueva Escuela Mexicana, la cual se norma por la Ley General de Educación (2019), se establece, en el Capítulo II, Artículo 5, que “toda persona tiene derecho a la educación, la cual es un medio para adquirir, actualizar, completar y ampliar, sus conocimientos, capacidades, habilidades y aptitudes que le permitan alcanzar su desarrollo personal y profesional”; también se estipula en el Artículo 13, punto II, Capítulo I “De la función de la nueva escuela mexicana”, que cada integrante de la sociedad debe desarrollar ciertos valores cívicos que guíen sus pensamientos y acciones y que les permitan reconocerse como miembros que forman parte de una comunidad, cuyos integrantes también merecen tener un bienestar social. Se espera que cada ciudadano se rija por la honestidad, el respeto, la justicia, la reciprocidad, la lealtad, la libertad, la equidad y la gratitud; al respecto se estipula: “Se fomentará en las personas una educación basada en: La responsabilidad ciudadana, sustentada en valores como la honestidad, la justicia, la solidaridad, la lealtad, la libertad, entre otros”.

A su vez el propósito del Estado es que la sociedad mexicana recupere la grandeza de su cultura, su historia, sus costumbres, que cada mexicano se reconozca como un ser valioso, responsable, trabajador y que goce de una calidad de vida que le permita tener una alimentación sana, contar con servicios de salud, vivienda digna, y sobre todo ejercer su derecho a recibir una educación para toda la vida, asumiendo a su vez que forma parte de un colectivo con el que se siente identificado y acepta que todos y cada uno de sus integrantes tengan los mismos derechos y oportunidades en condiciones de igualdad y equidad.

La escuela está obligada a ofrecer servicios de excelencia a través de los cuales otorgue y garantice el desarrollo de las capacidades que permitan poder obtener un empleo y un salario digno. Se estipula además que los estudiantes desarrollen una conciencia a través de la cual reconozcan que sus saberes y capacidades deben ser utilizados para contribuir en la mejora y bienestar de la

comunidad; es decir, se trata de desarrollar un sentido comunitario, de ahí que se estipule que la educación impacte en el bienestar de la comunidad de la que se forma parte. Se trata además de favorecer la idea de que es mejor vivir en una cultura de paz y eliminar la violencia, la destrucción y la creencia basada en premisas como la de que la obtención de riquezas no implica la realización de un trabajo y un esfuerzo en el que se razona, se resuelven problemas, se mejoran los servicios; se trata de descartar creencias tales como la de pensar que la vida es digna en la medida en que se obtienen privilegios por medios en los que se arrebató y despoja a los demás de sus bienes; es decir, se trata de aniquilar estos principios y más bien de desarrollar una conciencia y una ética que oriente sus acciones siempre en beneficio del bienestar colectivo; de hecho en la NEM se establece que la educación se concibe con un sentido social que implica una dimensión ética.

Como ejemplo del pensamiento predominante y de las acciones cotidianas que llevamos a cabo podemos percatarnos que cada uno de nuestros actos impacta de manera importante en lo que acontece en la vida de todos los integrantes de una sociedad; en la actualidad, entre muchas otras maneras individualistas de proceder, llevamos a cabo actos destructivos tales como el descuido e irresponsabilidad del cuidado de nuestro planeta; el uso y abuso de los recursos naturales o en nuestro actuar de cada día, maltratamos y violentamos la vida de diversas especies o cuando las calles se inundan, cuando las casas que se encuentran en las zonas que no cuentan con servicios de alcantarillado y drenaje que absorba las cantidades de agua que son producto de las lluvias intensas como resultado del calentamiento global y que provoca que las personas pierdan sus pertenencias; podemos pensar que nosotros no vivimos en esos lugares, que no tenemos que ver en su desgracia; sin embargo, todos los días tiramos cantidades considerables de basura que se va al drenaje y que impide que el agua se filtre a las tuberías; estos son sólo algunos ejemplos de un pensamiento que no puede relacionar acontecimientos, acciones emprendidas por nosotros mismos y de manera importante refleja que no podemos mirar que la desgracia de otro se debe también, entre diversos factores, a nuestra participación a través de acciones en nuestro hacer cotidiano; esta imposibilidad de mirarse como parte del problema es resultado de la experiencia obtenida por la percepción afectiva que se produce en las relaciones sociales en un contexto en el que el sistema de valores obedece a un esquema neoliberal.

La ética que rige la vida de los docentes en México

Como puede apreciarse, el componente moral y ético se encuentra presente en el ser y hacer cotidiano de todos los seres humanos. Recientemente, Luna Martínez (2022) desarrolló una investigación en el ámbito educativo en la que participaron docentes de nivel básico; a través de este ejercicio de investigación el autor identificó algunos componentes que se encuentran presentes en la ética de los profesores. Desde mi punto de vista, construyó un modelo que contiene diferentes tipos de ética; es decir, se trata de una tipología en la que identificó que en el campo educativo se encuentran presentes diferentes principios éticos, los cuales, como ya se ha mencionado, rigen nuestro ser y hacer cotidiano.

De manera general establece una primera clasificación en la que incorpora la diferencia entre:

- a) Ética individualista
- b) Ética colectivista
- c) Ética pro cultural
- d) Ética contra cultural

Ética individualista

Los docentes que rigen sus prácticas profesionales por el individualismo, realizan su trabajo guiados por sus intereses personales; para ellos es importante cumplir porque es una manera de evitar la sanción, se rigen además por el conocimiento de la norma, su hacer se convierte en un deber ser que implica obligación, no se toma en cuenta que se trata de un servicio educativo que se ofrece a la comunidad; además de que la docencia puede ser concebida como un ejercicio que realiza un servidor público; por ende no se percata de que sus acciones impactan de manera importante en los integrantes de la comunidad, quienes quizá no desarrollen del todo las capacidades que se requieren para ejercer sus derechos y responsabilidades.

Ética colectivista

Los principios que rigen las acciones de los docentes cuya ética se sustenta en una idea de colectividad; se caracterizan por formar parte de un pensamiento sistémico en el que se sabe que el ser humano no se rige de manera aislada y que cada uno de sus actos repercute en consecuencias para el resto de los integrantes del sistema. Su ser y su hacer están pensados para colaborar en beneficio de todos aquellos con quienes convive. Se asume y se compromete con sus tareas porque sabe que está colaborando para mejorar la calidad de vida de aquellos con quienes ejerce su profesión. Se encuentra convencido de que es importante comunicarse y dialogar con todos aquellos con los que participa para lograr la formación, el desarrollo de las capacidades de los estudiantes. Realiza su trabajo de manera consciente, toma acuerdos, escucha y valora los diferentes puntos de vista y actúa en consecuencia.

Ética pro cultural

En esta modalidad, los docentes reproducen la cultura que predomina en el contexto, se alinean y, de acuerdo con Luna (2022), se adaptan. La implicación de un ser y un hacer que se ajusta a la cultura existente o a las propuestas formativas que cambian consiste en que no se lleva a cabo un acto de reflexión en el que se compare o relacione el actuar epistemológico o didáctico que sugiere cada propuesta educativa, sino que se asume y se obedece para cumplir con los lineamientos normativos. Adaptarse significa ser obediente y por tanto actuar para generar una cultura que no se termina de significar. No existen rupturas paradigmáticas, se obedece y es posible que surjan contradicciones entre lo que se expresa en el discurso y las acciones y actitudes que se manifiestan en el proceso educativo.

Ética contra cultural

Los docentes que reflexionan y toman conciencia del impacto de su hacer profesional, así como de la congruencia entre su hacer y lo que la comunidad requiere para satisfacer sus necesidades, se revelan y se oponen a obedecer únicamente las normas. Se centran en la toma de decisiones y la resolución de problemas pese a que su actuar se contradiga con la cultura establecida en la que casi siempre el rol que se ejerce es el de obedecer las instrucciones de los superiores, respetar la organización espacial, temporal, centrarse en su tarea sin abrir espacios para el diálogo y la toma de acuerdos, la negociación de significados y una participación activa en la que no necesariamente se centra única y exclusivamente en el trabajo administrativo. Dejan fluir la creatividad y la posibilidad de externar sus propios puntos de vista con propuestas que dan respuesta a la resolución de las necesidades de su comunidad.

La ética de los docentes especialistas en formación de la Escuela Normal de Especialización.

Procedimiento metodológico

Mauricio Beuchot (2024) retoma a Bochenski (1973) para aclarar y definir el significado del término método, que es de enorme trascendencia, dado que implica el modo de proceder cuando se pretende conocer un suceso o fenómeno. A lo largo de la historia se ha recurrido a diversos métodos; sin embargo, el filósofo mexicano afirma que la época reciente se caracteriza por haber caído en una especie de estancamiento en el que se intentó abandonar el método universal denominado univocista, que exige exactitud y medición cuantificada y fue sustituido por el equivocista, que es abierto y flexible; Beuchot propone como método para conocer, interpretar y comprender los fenómenos: “la racionalidad analógica”.

La tradición filosófica ha transitado en distintos momentos históricos por modelos y métodos distintos; en algunas etapas se fundamenta en una forma de conocer que se caracteriza por el razonamiento lógico y en otros contextos se ha inclinado hacia modos más flexibles. Beuchot (2015) recupera la tradición basada en la hermenéutica, la cual define como una disciplina que se centra en la interpretación de los textos. La realidad que se pretende conocer constituye en sí un texto que contiene un significado y un sentido o se puede tratar de un fenómeno polisémico; sin embargo, los significados que se le asignan se encuentran vinculados al contexto en el que se suscita aquello que se pretende conocer; interpretar es un ejercicio que requiere colocar el texto en su contexto. Al tratarse de la realidad vista como un texto, el autor aclara que el encuentro entre texto y lector implica reconocer que el autor imprime una intención así como un sentido a aquello que comunica, se trata de conocer lo que el autor ha querido comunicar; a su vez el lector asigna significados propios que pueden o no coincidir con los del autor, de manera que se hace necesario buscar caminos que orienten para identificar aquellos que son más cercanos al contexto en el que se encuentran inmersos.

Al agregar el término “analogía” a su propuesta metódica para llegar a la comprensión de la realidad, Beuchot (2015) sustenta este recorrido en el hecho de

que no basta con conocer con exactitud, medida y proporción el texto, sino que se requiere recuperar otras formas de conocer que se caracterizan por una flexibilidad mediana; lo que se encuentra en juego es el sentido que se asigna al texto y de acuerdo al filósofo se identifican tres tipos: literal, alegórico y analógico. Se trata además de recuperar no sólo el sentido científico que alude a un solo significado literal, sino que se pretende reconocer y recuperar el sentido espiritual que se le imprime. Se intenta establecer una relación entre la lógica y la retórica. Arguye una fase intermedia entre el procedimiento inductivo y el deductivo que requiere de la incorporación de la “hipótesis” como componente del conocimiento que sea verificado con un procedimiento inductivo a través de la intersubjetividad de los participantes; es decir, lo que se encuentra en juego no es la comprensión de una realidad externa, sino de las interpretaciones y significados que se asignan a los sucesos y acciones culturales que se encuentran situadas en contextos.

Beuchot (2015) incorpora entonces el sentido de la proporción, que se refiere a la interpretación en contexto. Se trata de recuperar sus componentes para poder interpretar el fenómeno, para ello recupera el componente atributivo que se refiere a los atributos que se asignan a un fenómeno y que se ven reflejados en lo que se predica de un sujeto. Al respecto el componente proporcional permite reconocer que existen sujetos que son nucleares y otros a los que la predicación no es central; es decir, la atribución o predicación, lo que se afirma del sujeto, puede ser más o menos cercana al sujeto que se le asigna aquello que se afirma de él; a su vez un sujeto puede tener distintas predicaciones y una predicación se puede asignar a varios sujetos; se busca la proporcionalidad asignando un orden que consiste, como ya se ha mencionado, en que uno de los sujetos se acerca más al atributo que se le asigna, los demás se encuentran más distantes de ese significado. Se establece una lógica de relación de similitud entre sujetos distintos y sus cualidades. Establece también, como ya se ha mencionado, una analogía de proporcionalidad impropia que se atribuye al componente metafórico que nos permite atribuir significados que regularmente son asignados a un tipo de sujeto pero que pueden ser transferidos a otros sujetos; por ejemplo: las personas respiran, los árboles también; los animales sufren, la vegetación también. Una vez que se aceptan estos predicados se puede construir una metáfora: “la vegetación del planeta sufre los estragos de la contaminación”.

Para llegar a la comprensión del dispositivo ético de los docentes en formación de la ENERSQ, se retoma la propuesta metódica de Beuchot dado que en ella se considera la recuperación del componente referido a la exactitud de la información pero también la apertura y flexibilidad de los datos. Beuchot afirma que es importante considerar la proporcionalidad y la atribución refiriéndose con ello a los actos de aglutinamiento de las diferentes posturas y explicaciones y también a la organización y ordenamiento jerárquico de los datos. En el procedimiento basado en el aglutinamiento se encuentra inmerso el componente emocional de los sujetos a quienes se pretende comprender explorando los dispositivos sociales y culturales que orientan su vida.

Una aportación por demás trascendente es la que se refiere a que cualquier acto de conocimiento contiene una dosis de contenido emocional y afectivo la cual

forma parte de la modalidad metafórica que la racionalidad analógica considera, pues permite considerar el factor afectivo. Tratándose del dispositivo ético de las personas, afirma que la ética y los valores se adquieren en una relación cara a cara en la que los ademanes, los gestos, el tono de voz transmiten la parte emotiva que acompaña las acciones y respuestas que una persona incorpora a su vida. Es así que para comprender y conocer el dispositivo ético, en este estudio se recupera el método de la racionalidad analógica que Beuchot propone por ser, como ya se ha mencionado, la ruta cognitiva que incorpora el componente metafórico y el metonímico; es decir, la analogía considera el factor emocional como un elemento constitutivo de la fuerza ética humana y se recuperan los atributos que se encuentran plasmados en los discursos de quienes emiten respuestas que coinciden en similitudes entre la forma de pensar y actuar en los sucesos cotidianos.

Para poder identificar la ética que orienta las acciones de los estudiantes de la Licenciatura en Educación Especial, se determinó recuperar el discurso escrito que se encuentra plasmado en 8 actividades que se llevaron a cabo en el espacio que otorga el programa de tutoría que actualmente opera la Escuela Normal de Especialización. Dichos ejercicios fueron diseñados para que los estudiantes expresaran su ser y hacer en la cotidianidad de su vida personal y en su formación; lo que piensan, lo que mueve y orienta sus acciones cada día; así como la manera en que se conciben como futuros docentes.

El programa de tutoría de la ENERSQ contempla dos modalidades: una grupal y otra individual. A cada uno de los grupos se asigna un tutor que participa una vez a la semana durante una hora en la que lleva a cabo actividades a través de las cuales se pretende eliminar los obstáculos que pueden afectar el desarrollo y la formación intelectual, social y ética de los estudiantes. De manera específica para los fines de este trabajo, se recupera la experiencia y las actividades realizadas con uno de los grupos que cursa el segundo año de la licenciatura.

A su vez, dado que se imparte un curso del Plan 2022 y se atiende la tutoría al mismo grupo, se optó por tomar en cuenta las respuestas que los estudiantes ofrecen en ambos espacios; es decir, lo que hacen y lo que escriben en la clase que se imparte dos veces a la semana, así como la hora de tutoría que reciben, en total son 5 horas a la semana en las que la profesora y tutora convive con los estudiantes.

Agrupando y jerarquizando los atributos y valores que orientan el discurso de los estudiantes

Factores éticos

De acuerdo con la caracterización tipológica establecida por Luna (2022), la cual ha sido relacionada con los factores éticos que manifiestan los estudiantes del grupo en el que se lleva a cabo la tutoría grupal, se observa que más del 50 % de los integrantes se han apropiado de una ética colectivista que se muestra a través de los discursos que emiten cuando se refieren a su función como futuros docentes especialistas; en sus escritos recuperan aquellos componentes éticos que se encuentran plasmados en los rasgos del perfil de egreso estableci-

dos en el Plan de estudios 2022 de la licenciatura, así como de los planteamientos del Humanismo Mexicano y la Nueva Escuela Mexicana, los docentes en formación afirman que abordarán sus tareas a través de un trabajo colaborativo en el que participa todo el personal de las instituciones de educación básica; refiriéndose a docentes titulares de grupo en preescolar, primaria y secundaria, las autoridades directivas, y los padres de familia.

Tienen claro que su práctica profesional se caracteriza por tres tipos de participación denominados: asesoría, orientación y apoyo a los integrantes de la comunidad en la que se encuentra inmersa la escuela, de manera tal que han incorporado el discurso oficial que hace referencia a que su labor consiste en trabajar en equipo de manera colaborativa para identificar necesidades, áreas de oportunidad y barreras que puedan obstaculizar el desarrollo óptimo de cada estudiante, así como la detección de posibles situaciones de exclusión o limitaciones que entorpezcan los resultados en el aprendizaje. Expresan en su lenguaje la idea de que serán futuros docentes que forman parte del equipo de trabajo, saben que su trabajo es en comunidad y para la comunidad. De acuerdo al análisis de su discurso, asumen la educación con un sentido social. A continuación, se presentan algunos ejemplos de fragmentos de los discursos escritos en las sesiones de tutoría:

Estudiante 01

Los maestros y directivos son muy cooperadores y siempre están dispuestos a apoyar.

Me siento completamente feliz de poder desempeñar el papel de una buena maestra especialista que con apoyo de sus compañeros docentes ha podido cubrir las necesidades educativas (ENEM2401).

Estudiante 06

Si los maestros lo necesitan acompañarlos.

Estarás ejerciendo un trabajo colaborativo, inclusivo, amable, respetuosa (ENEM2406).

Estudiante 08

Me dio tiempo para poder conversar con una compañera docente que me expresó su inquietud por uno de sus alumnos, yo gustosa le brindé tiempo y sugerencias (ENEM2408).

Estudiante 011

Aprender a trabajar con padres de familia, pero sobre todo con los maestros titulares...(ENEM24011).

En la sesión de tutoría correspondiente al día 15 de noviembre, se solicitó que redactaran las “Razones personales que orientan mi actuación como persona”; se les preguntó ¿cuál es el motor personal que los impulsa cada día para levantarse y llevar a cabo todas sus tareas y pendientes? El propósito de este ejercicio es que los participantes expresen en sus respuestas los valores que orientan su ser y su hacer profesional.

Llama la atención que la mayoría de los escritos expresan como máximo valor la presencia y el apoyo que les otorga su familia; de manera específica explican que estudian la licenciatura y que tienen como meta terminarla porque desean que su familia se sienta orgullosa de ellos; de manera que realizan las actividades intelectuales y formativas para retribuir el apoyo que sostiene su actuación. A continuación, se presentan algunos pasajes de los discursos escritos:

Estudiante 09

Mi familia es lo más importante para mí, ya que siempre voy a poder contar con su apoyo y su amor, mi madre es mi apoyo más fuerte igual que mi hermana, siempre puedo contar con ellas en cualquier situación, sé que ellas están para mí, sé que mi motor más fuerte son ellos, ya que mi familia está para mí en cualquier momento y por ellos sigo adelante... (ENEM24M09).

Estudiante 08

Mi motivación principal y más personal es mi familia, el querer que se sientan orgullosos de mí y que vean que me sigo esforzando cada día con todas las ganas del mundo para ser mejor cada vez, para que su apoyo incondicional valga la pena y no los defraude (ENEM2408).

Estudiante 03

Son mi familia, realmente son personas que me han ayudado a superarme, a hacer cambios en los cuales pues tenía que mejorar, pero sobre todo son quienes han estado para mí en las buenas y en las malas y quienes me motivan para ser mejor cada día (ENEH2403).

Estudiante 015

Una de las personas que más admiro sin duda es mi mamá porque, a pesar de todo, siempre está de pie, con una buena cara y nunca se deja dar por vencida, yo quisiera ser como ella y que mi mamá estuviera orgullosa de mí... (ENEM24015).

Estudiante 011

Mi principal motor para levantarme todos los días es mi familia y en especial mis papás, quienes se esfuerzan día con día para que a mis hermanos y a mí no nos falte nada. Para realizar mis tareas y pendientes mi motivación es el esfuerzo y satisfacción de saber que en un futuro, al concluir mi carrera, tendré todo lo que he soñado y pueda devolver, así como verme realizada y que mi familia esté orgullosa... (ENEM24011).

Se observa, de acuerdo a los discursos revisados, que los estudiantes se esmeran por satisfacer y hacer sentir felices a los otros, es decir en un caso tratan de cumplir las funciones que la institución les ha enseñado y en el otro desean que su familia se sienta orgullosa de ellos. Ambos aspectos muestran el rasgo de la obediencia y la realización de tareas que deben llevar a cabo para saberse aceptados, que existe congruencia entre la demanda establecida a través de la norma, que son integrantes de un grupo y que no serán sancionados sino más

bien recompensados; es decir, a pesar de expresar en su discurso el tipo de docentes que serán. Por ejemplo, ser colaborativos, que harán trabajo en equipo, que se levantan y se disponen a asistir a la escuela; lo hacen por obediencia a la norma familiar e institucional, lo que implica que su ética corresponde a la individualista a pesar de afirmar que se disponen a llevar a cabo un trabajo colaborativo a través del cual atenderán las demandas y necesidades de la población a la que atienden, este aspecto significa que no han desarrollado una fuerza ética que guíe sus acciones por un interés genuino de atender y resolver aquellas barreras que obstaculizan el desarrollo y el aprendizaje de la población a la que dirigirán su práctica profesional.

En lo que respecta al sistema de valores a los que los hacen referencia, se identifica que los estudiantes han incorporado a su discurso aquellos aspectos que se proponen desde el modelo del Humanismo Mexicano y de la Nueva Escuela Mexicana y en los que se enfatiza el respeto a la dignidad y a la vida de los otros, independientemente de sus rasgos y características, físicas, la lengua con la que se comunican, su condición social y económica; enfatizan la importancia que tiene para la vida de la comunidad la existencia de la diversidad; sin embargo, durante el ejercicio de tutoría se observó en repetidas ocasiones faltas de respeto entre los integrantes del grupo, se muestra entonces una carencia de similitud entre las atribuciones que expresan en sus emisiones discursivas y las acciones realizadas en el contexto del salón de clase; lo que me permite afirmar que aún no han realizado una reflexión que les permita tomar conciencia de la ruptura entre el decir y el hacer en su formación. A continuación, se presentan algunos fragmentos del discurso de los estudiantes que reflejan un acercamiento obediente a la propuesta ética del Modelo del Humanismo Mexicano.

Estudiante 04

Admiro el respeto, la responsabilidad, resiliencia, generosidad, compromiso...
Me gusta demasiado poder aprender muchas cosas...
La gran docente especialista que quiero llegar a ser...
Me gusta y disfruto demasiado cuando me toca darles clases a los alumnos...
Me emociona poder ser un agente de cambio...
Siempre estoy dispuesta a aprender algo nuevo... (ENEM2404).

Estudiante 01

Mi sueño desde que entré a la prepa fue ser maestra... es una carrera muy humana y que requiere mucha vocación...
Me gusta ponerles dinámicas que los hagan pensar, reflexionar y sobre todo aprender mientras se divierten... (ENEM2401).

Estudiante 06

Tus alumnos te respetan y son amables contigo...
Serás una maestra aplicada pero siempre sonriente y positiva, paciente, indagarás a fondo...
Nunca hablar mal, criticar o decir algo mal respecto a un alumno, maestro, padre de familia, directivos... (ENEM2406).

Estudiante 011

Las personas que me rodean son trabajadoras, empáticas, alegres, con ambición y superación, así como entregados y positivos.

Me enseñaron a ser valiente, trabajadora, honesta, honrada, con valores, alegre, positiva, empática... (ENEM24011).

Estudiante 08

Su generosidad, lealtad, resiliencia, las ganas e ímpetu que le ponen a la vida...

Todo el tiempo están luchando por superarse, física, mentalmente como personas, profesionistas...

Tú al igual que yo te enamores de tu profesión y todo lo que hagas lo hagas con gusto y mucho amor y dedicación...

Llena de energía, creatividad y amor por lo que hago... (ENEM2408).

Estudiante 012

Espero podamos dejar conocimiento, pasión, dedicación e inspiración en cada niño para que sigan adelante y logren objetivos grandes... (ENEM24012).

Agrupando acciones para relacionar y establecer redes de significado y sentido entre lo que piensan, lo que hacen y lo que sienten los docentes en formación en el salón de clase

Con el propósito de identificar y comprender la ética que orienta el ser y hacer de los estudiantes, se presentan a continuación algunas de las actitudes y comportamientos que muestran en la cotidianidad de las clases y de las sesiones de tutoría. Esta información se obtuvo de la observación participante que se llevó a cabo durante el desarrollo del semestre que inició en agosto y culminó en enero de 2025; se trata de las conductas que llevan a cabo durante las cuatro horas a la semana en las que se desarrollan las dos sesiones de aprendizaje del curso “Desarrollo de la comunicación y el lenguaje en primaria y secundaria”.

En el transcurso de las 22 sesiones que se desarrollaron en el curso, un porcentaje elevado de los integrantes del grupo mostraron de manera constante una movilidad importante. El espacio del salón se convirtió en un área de permanentes entradas y salidas, cuando la clase comienza a las 2:00 pm. no llegan a tiempo, se ausentan constantemente en grupos de 2 o 3 integrantes para realizar otro tipo de actividades; por ejemplo, resolver situaciones de otras materias, estar en la cafetería, reproducir materiales en el centro de fotocopiado, consultar y conversar con otros docentes. Cuando se les asignan tareas de exposición y se les aclara que deben proporcionar explicaciones, algunos elaboran una presentación y leen la información que además ha sido extraída textualmente de las fuentes de información consultada. Cuando la tutora ha establecido una serie de intercambios comunicativos con los docentes que coordinan algunos de los demás cursos, comentan la misma situación.

Si bien los estudiantes han incorporado a su lenguaje los valores propuestos en el modelo de la Nueva Escuela Mexicana, referidos en párrafos anteriores,

en el momento en que muestran su hacer en contextos reales de aprendizaje, se olvidan del respeto que merecen los que se encuentran participando, no escuchan las exposiciones, no toman notas, algunos se encuentran atentos a sus teléfonos celulares; no siempre se disponen a trabajar con integrantes que no pertenecen a su núcleo cercano.

En lo que respecta a las sesiones de tutoría, en un inicio el total del grupo se encontraba presente; sin embargo, en las sesiones de los días 8 y 15 de noviembre sólo asistió el 50% de los integrantes. El programa de tutoría es una herramienta a través de la cual la ENERSQ atiende las necesidades detectadas en los grupos de la institución con el propósito de prevenir niveles de reprobación, bajas definitivas; se trata de un espacio que atiende situaciones y capacidades sociales, emocionales y en el que se desarrollan estrategias para aprender a trabajar en equipo, así como desarrollar la capacidad para el trabajo colaborativo y la aceptación de la diversidad respecto a la cultura de los demás.

Los estudiantes saben que el programa de tutoría es una propuesta que la institución otorga para que ejerzan su derecho a recibir educación de excelencia; pero también saben que no exige su presencia y no será considerado para otorgar calificación alguna; debido a esto no valoran su participación en este espacio; significa esta actitud y comportamiento una especie de contradicción entre el discurso que emiten y en el que hacen referencia a su propósito de llegar a ser excelentes docentes especialistas, el deseo de ser maestros que cambiarán la vida de sus estudiantes de nivel básico y en el que manifiestan su total compromiso y responsabilidad como futuros docentes; en sus acciones muestran una total contradicción respecto de su discurso.

Estas contradicciones detectadas me hacen pensar que los estudiantes se han apropiado del discurso oficial, el cual en este momento propone una educación con sentido social en el que predomina el respeto a la dignidad de las personas y a garantizar que cada uno de sus derechos se lleven a cabo, la educación es uno de ellos; sin embargo, sus acciones cotidianas muestran que no se ha llevado a cabo el desarrollo de una conciencia social que exige una responsabilidad y compromiso ético ante el futuro profesional en el quehacer educativo. En su discurso predomina el término reflexión, pero en la práctica se observa la ausencia de una conciencia referente a la importancia de atender su formación, lo que equivale a ubicar estos atributos en la categoría denominada por Luna (2022) “pro cultural” que hace referencia a aquellas personas que reproducen la cultura que predomina en el contexto; es decir, se adaptan a los discursos de sus profesores, se apropian del discurso oficial sin haber transitado por procesos que implican el uso de un método para conocer. Su actuación constituye un acto de simulación que es el resultado de la adaptación a lo que el contexto le ofrece, a través de los discursos oficiales.

En este procedimiento hermenéutico analógico elegido para llegar a la comprensión del dispositivo ético se han tomado en cuenta además los siguientes factores:

1. Asistencia a la tutoría.

Se asume que los estudiantes manifiestan la ética que guía su actuación a través de la asistencia al espacio de tutoría. Al respecto de un

total de 12 sesiones, tres de ellas se han interrumpido por disposición oficial; en las nueve sesiones restantes los estudiantes han asistido de la siguiente manera: los 19 integrantes del grupo asistieron a 7 sesiones; 9 de ellos se ausentaron en las 2 últimas sesiones de tutoría. Se observa que los 9 estudiantes que han sido constantes asisten a cada sesión guiados por el sentido de responsabilidad y compromiso; los 9 restantes han manifestado a través de su ausencia un desinterés dado que saben que no existe ninguna sanción; por ende, saben que no hay repercusión, no se sienten obligados puesto que no existe una norma que los obligue a asistir. Esta actuación conduce a identificar un atributo ético que se ubica de acuerdo a Luna (2022) en la modalidad Pro cultural, en la que se muestra un dispositivo que obedece el contexto en el que se encuentran interactuando.

2. Pese a que han manifestado por escrito que saben la importancia que tiene la empatía, la solidaridad, el apoyo al resto de los integrantes del grupo, cuando deben de tomar acuerdos para cumplir con algún compromiso, muestran actitudes individualistas en las que sólo defienden sus intereses.
3. Se observa en las actividades que se proponen para el aprendizaje en la materia que se imparte, que 6 de ellos no comprenden ni analizan la información, sus exposiciones se caracterizan por leer textualmente la información; no se muestra un interés por participar a través de comentarios o preguntas dirigidas a los estudiantes que exponen y tampoco a la docente responsable del curso.
4. Los 6 estudiantes no muestran un interés genuino por el conocimiento, su participación refleja que se orientan por obtener una calificación que les permita continuar avanzando, lo que equivale a una participación que está guiada por la satisfacción de los intereses personales.

Resultados

A partir de los planteamientos expresados en el Modelo del Humanismo Mexicano y en el de la Nueva Escuela Mexicana, se observa que 6 de los estudiantes del grupo conformado por 19 integrantes se guían por los principios éticos que corresponden al individualismo y a la ética pro cultural. Durante las sesiones de tutoría y en las sesiones del curso que se imparte, muestran una obediencia a las indicaciones para evitar la sanción; se adaptan y no muestran una actitud creativa en la que se dispongan a proponer alternativas distintas. Su permanencia en el salón se caracteriza por entradas y salidas constantes; algunos de ellos salen en grupos de dos o tres, no muestran interés por la información, no toman apuntes y no cuestionan en relación a las temáticas que se desarrollan. Se puede afirmar que la ética que orienta su vida corresponde al modelo neoliberal, lo que impide que muestren atisbos que les permitan identificarse con los principios éticos del Humanismo propuesto en los últimos años a pesar de que en su discurso expresan la importancia de apoyar, respetar a los otros, así como el deseo de ser maestros que contribuyen al aprendizaje de la comunidad; se muestra una disociación entre su lenguaje y sus acciones cotidianas, lo que significa que el componente ético que guía sus acciones se encuentra instalado en el individualismo, la obediencia y una actuación en la que se obedece la norma para no ser sancionado.

Conclusiones

Si bien el Estado se ha encargado de incorporar en la propuesta educativa de la Nueva Escuela Mexicana, un sentido profundamente social en la formación de la sociedad mexicana, un sentido de formación humanista que va más allá de formar ciudadanos con habilidades y competencias laborales, que se ha llevado a cabo el diseño de una formación humanista, con un sentido de responsabilidad, compromiso y trato digno; en los espacios institucionales aún podemos identificar actitudes y valores que más bien corresponden al modelo de una ética individualista en el que no se toma en cuenta al otro, se le respeta pero no se llevan a cabo tareas y prácticas que garanticen la excelencia educativa que ofrecerán los futuros docentes. Se observa también que las respuestas verbales de los estudiantes conforman una especie de simulación que bien podría denominarse “ética de la apariencia”; podemos pensar que la simulación ha formado parte del sistema ético de los mexicanos, el cual se fue conformando durante los 30 años que padecemos el modelo neoliberal de manera que podemos pensar que más bien lleva tiempo alcanzar una transformación que conduzca a una congruencia entre lo que pensamos, lo que sentimos y lo que hacemos, y que esta forma de ser tenga presente el bienestar de todos los integrantes de la comunidad mexicana. Es imprescindible y urgente diseñar y aplicar programas a través de los cuales se atienda una formación que garantice un cambio profundo en la fuerza ética que orienta las acciones de los futuros docentes especialistas.

En lo que respecta al método basado en la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot para llegar a comprender el significado y sentido de los fenómenos, el trayecto recorrido que consistió fundamentalmente en la búsqueda de los atributos que los participantes predicaban acerca de aquello de lo que hablan a través de sus discursos, la organización y jerarquización de los escritos obtenidos como muestras que reflejan la realidad cotidiana favoreció llegar al entendimiento del sentido que otorgan a su propia vida, el cual muestra la fuerza ética que orienta su propia vida.

Referencias

- Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60,(74). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502015000100006
- Beuchot, M. (2024). En torno al método de una racionalidad analógica. En *La metodología de la hermenéutica analógica y otra frontera*. Publicar al sur.
- Bárceñas, A. (2024, 28 de septiembre). Canciller Alicia Bárceñas promueve el Modelo del Humanismo Mexicano en la Asamblea General de la ONU. *Página web del Gobierno de México*.
- De Sousa, B. (2011). Epistemologías del Sur. En *Utopías y praxis latinoamericana*. Venezuela.
- Diario Oficial de la Federación. (2022, 16 de agosto). *Acuerdo número 08*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Gough, I. (2007). El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas. En *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100, Ecosocial/Icaria.
- INE. (2024). *Declaración de Principios de Humanismo Mexicano (Anexo 2)*. Página web.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2019, 30 de septiembre). *Ley General de Educación*. Diario Oficial de la Federación. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>

- Luna, M. A. (2022). *La ética docente frente a los cambios en el Sistema Educativo Nacional*. Publicar al Sur.
- Morín, E. (2006, 13 de enero). *La complejidad hoy* [Conferencia]. Ciclo Complejidad e Interdisciplina en las Ciencias y las Humanidades, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. <https://tv.ceiich.unam.mx/la-complejidad-hoy-edgar-morin/>
- Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Espasa Libros.
- Nussbaum, M. C. (2004). *La calidad de vida*. FCE.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2021). *Objetivos de Desarrollo Sustentable de la Agenda 2050*. Venezuela.
- Primero, L. (2021). *El efecto Covid 19 y la educación en México*. Publicar al Sur.
- SEP. (2022). *Plan de Estudios de la licenciatura en educación especial*. México.
- SEP, Subsecretaría de Educación Pública. (2019). *La nueva escuela mexicana*. SEP.
- Sequera, T., & Naher, J. (2014). Subjetividad y Objetividad del valor. *Comunidad y Salud*, 12(1). Maracay Venezuela.
- Vygotsky, L. S. (1995). *Pensamiento y Lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Ed. Fausto

Educación y hermenéutica analógica. Caminos hacia otra racionalidad formativa en la Transformación nacional

Alfonso Luna Martínez

Posdoctor en Gobernanza y Política Públicas Universidad de Alcalá de Henares, España. Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, unidad Ajusco. Abogado por la UNAM/UNADM. Candidato a SNII del CONAHCyT. Jefe de Investigación, Escuela Normal de Especialización “Dr. Roberto Solís Quiroga”, miembro del SPINE-UPN.
alfonso.luna@aefcm.gob.mx

Resumen

En este artículo se realiza una reflexión sobre la racionalidad presente en las reformas educativas mexicanas (2011, 2016 y 2022) y su articulación con los procesos formativos, por ende, del tipo de humanidad que pretenden desarrollar. Se inicia con un conjunto reflexivo respecto del capitalismo subyacente en las propuestas formativas del modelo anterior a la transformación nacional de 2018, al que se denomina *racionalidad educativa neoliberal*, para seguir con una valoración de la razón presente en la Nueva Escuela Mexicana (NEM) como proyecto educativo de la Cuarta Transformación (4T). Lo anterior en el marco de las políticas educativas y/o formativas propuestas desde los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) de la UNESCO, la propia Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Foro Económico Mundial (FEM). Como cierre, se realiza una propuesta formativa desde la hermenéutica analógica de la vida cotidiana (Beuchot, Primero, 2022) y sus potencialidades frente a la necesidad de transformación nacional, con la intencionalidad de abonar a la construcción de una base filosófica y epistemológica para la conformación de una *praxis* educativa ética, pertinente con las condiciones de nuestras comunidades y el planeta, al conjunto se denomina *racionalidad analógica* en educación.

Palabras clave

Analogía, educación, formación, hermenéutica, pedagogía de lo cotidiano, racionalidad.

Abstract

This article reflects on the rationality present in the Mexican educational reforms (2011, 2016 and 2022) and its articulation with the training processes, therefore, the type of humanity they seek to develop. It begins with a reflective set regarding the underlying capitalism in the training proposals of the model prior to the national transformation of 2018, which is called neoliberal educational rationality, to continue with an assessment

of the reason present in the New Mexican School (NEM) as an educational project of the Fourth Transformation (4T). The above within the framework of the educational and/or training policies proposed by the Sustainable Development Goals (SDG) of UNESCO, the United Nations (UN) itself and the World Economic Forum (WEF). In closing, a training proposal is made from the analogical hermeneutics of everyday life (Beuchot, Primero, 2022) and its potential in the face of the need for national transformation, with the intention of contributing to the construction of a philosophical and epistemological basis for the formation of an ethical educational praxis, relevant to the conditions of our communities and the planet, the whole is called analogical rationality in education.

Key words

Analogy, education, training, hermeneutics, pedagogy of everyday life, rationality.

Introducción

La educación de nuestra época transita por condiciones críticas, entre las causas de éstas, es posible reconocer los efectos generados por el *Covid-19*; el desarrollo de un mundo donde el cambio resulta ser la constante, no sólo en términos del uso o implementación de la tecnología (4ª, 5ª y 6ª revoluciones industriales), sino en el movimiento de la vida misma y sus posibilidades; la desaparición de la seguridad derivada de los procesos formativos o, incluso, el traslado de estos hacia otros ámbitos más allá de lo escolar o propiamente educativo. En todo caso, estas situaciones “críticas” se han producido en un momento histórico, en que el capitalismo neoliberal, en sus diferentes modalidades y manifestaciones, infestaron a todos los sectores con una ideología –razón– centradas en el consumo, la competencia y el individualismo. Lo anterior con efectos en el daño a las personas, sus familias, las comunidades y el planeta.

Además, esta racionalidad formativa del neoliberalismo olvida al ser y lo mimetiza con el tener, esto es, que los procesos educativos se han orientado hacia la conformación de personas cuya actuación en el mundo se ciñe a la búsqueda del bien individual, la ganancia y el progreso, independientemente de los efectos que esto produzca en las condiciones colectivas e, incluso, ambientales. Lo anterior se traduce en la conformación de comunidades educativas donde no hay colaboración, solidaridad o un trabajo hacia el beneficio de todos, incluyendo, evidentemente a los estudiantes. Esta época neoliberal en la formación se relaciona íntimamente con el denominado *Norte epistémico*, donde la producción educativa se establece desde el interés de los grupos hegemónicos euro-americanistas y colonialistas, cuya agenda se impone de forma deliberada y sirve como faro para el desarrollo de la formación humana.

En sentido contrario, actualmente en México, pero también en el contexto internacional, se ha puesto énfasis en reconocer la existencia y valor que tienen los saberes o conocimientos del Sur –independientemente de a cuál de todos los “sures” se haga referencia–, producir un giro epistémico hacia la comunidad y el beneficio colectivo; así como la protección de otras especies y el

planeta. Esto es necesario; sin embargo, en su búsqueda existe el riesgo de caer en el extremismo equivocista del *polo epistémico* sureño. De aquí que en este trabajo se insista en la necesidad de construir discursos mediadores, mestizos –analógicos–, que nos lleven a la construcción de una perspectiva phronética, por ende, adecuada a la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos, donde confluyen la cosmovisión del norte y el sur, en un fractal de posibilidades.

Lo anterior no deja de ser una propuesta provocadora, pero adherida a la filosofía poscolonialista analógica, “mediadora entre esos dos extremos y que ayude a rebasarlos y encontrar una manera diferente de pensar y de hacer filosofía” (Beuchot, 2022, p. 10). O un “transcolonialismo analógico” (Luna, 2023), en donde se reconozca la valía del pensamiento del Norte; así como su presencia en la vida cotidiana de nuestros pueblos, a saber: el lenguaje, las artes, los ideales de ser humano, las aspiraciones, perspectivas éticas, estéticas, ideológicas, conceptualizaciones y, hasta posibilidades gnoseológicas. Este reconocimiento epistemológico también involucra al sur, inmiscuido en cada uno de los ámbitos que conforman al ser latinoamericano, en un mestizaje indisoluble y presente, desde el que se opera la vida en el más extenso sentido, independientemente de su origen colonialista y la necesidad de trasladarse hacia una emancipación poscolonialista.

En este orden, a continuación, se realiza un análisis de los planteamientos de algunas reformas educativas en México (2011, 2016 y 2022) y la racionalidad que en ellas subyace, para reconocer algunos límites y posibilidades en tiempos de transformación nacional. De este modo, descubrir cómo los discursos neoliberales o del norte han permeado la práctica educativa desde hace varias décadas y, en múltiples maneras, se han incorporado en la constitución de la identidad de los docentes –y de los propios estudiantes–; pero, también en la constitución de ciertas condiciones morales y éticas, desde donde se produce, a veces acriticamente, el hacer educativo. Este análisis no sólo en relación con lo mencionado, sino también referente a los planteamientos de la denominada *Nueva Escuela Mexicana (NEM)*, como proyecto formativo de la Cuarta Transformación Nacional, iniciada en julio de 2018 y ahora en su segunda fase.

El análisis es relevante, porque invita a reconocer analógicamente, además de los elementos convocados, los límites y riesgos a los que se enfrenta el actual proyecto educativo; pero también a develar cómo hasta en este se inmiscuyen saberes más allá del sur epistemológico, algunos también derivados del norte científico. La perspectiva hermenéutica analógica nos ayudará a proponer algunos caminos formativos donde se rescate lo mejor de ambos *polos*, para atender prudentemente nuestra realidad educativa. En donde no debieran existir colonizadores y colonizados, sino personas y comunidades emancipadas, dialogantes y solidarias con las causas comunes y planetarias. En este sentido, la analogía beuchotiana resulta una perspectiva potente para lograrlo, dado que se sitúa en la proporción y “se trata de una hermenéutica dialéctica transformadora [que no] se queda en la interpretación, sino que avanza a la búsqueda de cambios, cambios sociales” (2016, p. 24), una posición necesaria ante un mundo de polarizaciones, contrastes y claroscuros.

Contenido

La racionalidad educativa en la RIEB 2011

La experiencia docente de quien escribe, así como las posibilidades que otorga la investigación educativa, permiten realizar algunas reflexiones respecto de la manera en que los discursos generados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y/o su oficina especializada en educación UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), desde hace varias décadas, han marcado el rumbo de la educación en prácticamente todo el mundo occidental. Baste con citar los *Cuatro pilares básicos de la educación*, propuestos en 1997 por el grupo coordinado por Jacques Delors y contenidos en la publicación denominada *La Educación encierra un tesoro, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI*. La propuesta definió los rumbos de la educación en cuatro particularidades –competencias– “Aprender a conocer, Aprender a hacer, Aprender a vivir juntos, a vivir con los demás y, Aprender a ser” (Delors, 1997). Estos pilares formativos, si bien no podrían tildarse de incorrectos, significaron una especie de prescripción de la formación desde el Norte occidental, en un mundo que por su configuración es diverso, multicultural y con distintas expresiones de humanidad.

Esta racionalidad, dictada desde lo internacional, permeó en aquella época –y aún lo hace–, el trabajo de los colectivos docentes en diferentes regiones, de modo que las políticas públicas, los planteamientos curriculares e, incluso, el hacer didáctico de la cotidianidad áulica, quedaron impregnados de esta ideología. Un ejemplo de ello es el conjunto de documentos curriculares y normativos vigentes en nuestro país en las décadas sucesivas, sobre todo los encaminados a fortalecer el denominado enfoque “por competencias”, en este sentido el *Plan de Estudios para la Educación Básica 2011*, situado en la denominada Reforma Integral de la Educación Básica (RIEB), (2011) señala:

[...] el sistema educativo nacional deberá fortalecer su capacidad para egresar estudiantes que posean competencias para resolver problemas; tomar decisiones; encontrar alternativas; desarrollar productivamente su creatividad; relacionarse de forma proactiva con sus pares y la sociedad; identificar retos y oportunidades en entornos altamente competitivos; reconocer en sus tradiciones valores y oportunidades para enfrentar con mayor éxito los desafíos del presente y el futuro; asumir los valores de la democracia como la base fundamental del estado laico y la convivencia cívica que reconoce al otro como igual; en el respeto de la ley; el aprecio por la participación, el diálogo, la construcción de acuerdos y la apertura al pensamiento crítico y propositivo (PEEB, 2011, p. 9).

Asimismo, la RIEB, señala:

El dominio generalizado de las tecnologías de la información y comunicación, y en general de las plataformas digitales, como herramientas de pensamiento, la creatividad y la comunicación; el dominio del idioma inglés, como segunda lengua, en un mundo cada vez más interrelacionado y para acceder a los espacios de mayor dinamismo en la producción y circulación del conocimiento; el trabajo colaborativo en

redes virtuales, así como la revaloración de la iniciativa propia en la construcción de alternativas para alcanzar la vida digna y productiva (PEEB, 2011, p. 10).

Por otro lado, pero regresando al nivel internacional, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) estableció los lineamientos rectores de la educación para ese momento, uno de los documentos básicos emitidos para tal fin fue la *Clasificación Internacional Normalizada de la Educación 2011 (CINE)*, que define al aprendizaje como una adquisición personal, donde se involucran otros aspectos de forma colateral, el documento lo menciona como: “la adquisición o modificación de conocimientos, informaciones, actitudes, valores, destrezas, competencias y la promoción de cambios en el nivel de comprensión y comportamiento por parte de una persona a través de la experiencia, la práctica, el estudio o la instrucción” (CINE, 2011, p. 8). Nótese la centralidad en la competencia como desarrollo desde lo individual, donde lo colectivo, la otredad o la alteridad quedan desdibujados.

De los párrafos anteriores es posible derivar la orientación de la formación hacia los intereses de la revolución industrial y tecnológica, básicamente, educar para el mercado, la producción, la competencia y la hegemonía del Norte occidental –si vale la expresión– en el sentido de encaminar los esfuerzos hacia la enseñanza del idioma inglés y la apropiación de la tecnología informática; pero también la valoración del individuo y su iniciativa para conformarse como un agente que decide, asume, resuelve, produce, identifica y demás; digno y productivo. Todos estos valores relacionados con el capitalismo y la conformación de la racionalidad neoliberal en la educación, de forma directa olvidan o soslayan a la comunidad, poniendo a este individuo como centro de la formación, en este tenor podría denominarse *individuocéntrica*.

No obstante, será necesario reconocer también la presencia en el discurso educativo de entonces, algunas posibilidades –como simples trazos– de ruptura con el mundo neoliberal, a saber: la participación, el diálogo, la construcción de acuerdos y la apertura al pensamiento crítico y propositivo. Condiciones que podrían considerarse fronteras, de fisura o quiebre en el dispositivo formativo de la RIEB. En suma, los pilares de la educación se orientan a establecer las competencias a desarrollar por las personas que, de manera colateral, impactan en el hacer social; asimismo, lo hacen las políticas públicas, relegando lo colectivo y comunitario en un segundo plano. En cierta forma, se trata de un univocismo formativo regido por los designios de los intereses individuales y la competencia entre las personas.

Sobre lo mencionado, el asunto de fondo es cuestionar cómo se puede proponer una formación amplia e integral, con calidad, desde sistemas estandarizados (en sus pilares), frente a una realidad planetaria que es desigual, disímbola y en donde existen otras formas de concebir y desarrollar la vida humana y comunitaria. Desarrollar sólo al individuo como agente, es cuando menos inapropiado, en una cotidianidad que es colectiva y planetaria. Evidentemente, los planteamientos internacionales poco repararon en la valoración de lo mencionado y, los cuatro pilares de la educación marcaron el rumbo de la formación desde finales de la década de los 90 hasta la actualidad. Por otro lado, la racio-

nalidad neoliberal de la educación implantó –o trató de hacerlo– una mirada cuasi empresarial de la educación a todas las personas del mundo occidental, trasladando el discurso gerencial – empresarial a la operación de la educación y sus instituciones.

Reforma educativa de 2016

Para el año 2015 en el ámbito internacional, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) reconoció un avance en términos cuantitativos respecto del logro de la enseñanza primaria a nivel universal, establecidos en los denominados *Objetivos del Milenio (OM)(2015)*, de forma tal que hubo una mejora en la tasa de matriculación de la enseñanza primaria del 91%, frente al 83% prevaleciente en el año 2000; reducción de casi 50% en la tasa de inasistencia a la escuela y un logro del 91% en la alfabetización de hombres y mujeres, con un aumento real del 12% frente a la tasa de los años 90. Sería adecuado preguntarse si la mejora en términos cuantitativos impactó en mejores condiciones de igualdad, seguridad, salud o beneficio ambiental.

Sobre lo mencionado, el mismo documento internacional reconoce:

Aunque se han alcanzado logros significativos en muchas de las metas de los ODM en todo el mundo, el progreso ha sido desigual a través de las regiones y los países, dejando enormes brechas. Millones de personas siguen desamparadas, en particular los más pobres y los desfavorecidos debido a su sexo, edad, discapacidad, etnia o ubicación geográfica. Se necesitarán esfuerzos específicamente dirigidos a alcanzar a aquellas personas más vulnerables (ODM, 2015, p. 7).

En nuestro país, para 2016, durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, ante los bajos resultados en materia educativa, referidos por el Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE) de la siguiente manera:

En general, los resultados de México están muy por debajo del promedio de la OCDE. Por lo que concierne a América Latina se encuentran por encima del promedio, así como detrás de Chile y Uruguay, a la par de Colombia y Costa Rica y por delante de Brasil, Perú y República Dominicana (INEE, 2015, párr. 7).

A partir de estos resultados, al igual que con los *Objetivos del Milenio* evaluados por la ONU, el énfasis de las políticas educativas, por ende de la formación, pasa de aumentar la cobertura de los servicios educativos a medir –evaluar– la calidad de la educación, en tal orden, el mismo INEE “recomienda operar en todos los centros educativos el Servicio de Asesoría Técnica Escolar (SATE), garantizar que la evaluación docente sea un factor que contribuya a mejorar la calidad educativa e implementar las evaluaciones internas y diagnósticas en los centros escolares” (INEE, 2016, párr. 10). Es relevante el vuelco que la educación toma en esa época hacia la calidad y su evaluación, condiciones que, entre otros elementos, se consideran necesarias para el avance del Sistema Educativo Nacional (SEN).

Desde esta perspectiva, en 2016 se plantea reformar al Sistema Educativo y se propone el Modelo Educativo 2016, también denominado Nuevo Modelo

Educativo 2016, que pone énfasis tanto en el aspecto personal –que no individual– y social, la propuesta incluye:

- Apertura intelectual: la adaptabilidad, el aprecio por el arte y la cultura, la valoración de la diversidad, la promoción de la igualdad de género, la curiosidad intelectual y el aprendizaje continuo.
- Sentido de la responsabilidad: iniciativa, perseverancia, reflexión sobre los actos propios, integridad, rechazo a todo tipo de discriminación, convivencia pacífica, respeto a la legalidad, cuidado del medio ambiente, actitud ética y ciudadanía.
- Conocimiento de sí mismo: cuidado de la salud, autoestima, conocimiento de las propias debilidades, fortalezas y capacidades como ser humano y manejo de las emociones.
- Trabajo en equipo y colaboración: comunicación, coordinación, empatía, confianza, disposición a servir, solución de conflictos y negociación (SEP, ME, 2016, p. 14).

Esta incorporación de lo social es adecuada, porque abre el panorama de la formación más allá del individuo, en un momento crítico de la vida nacional, donde las condiciones sociales, económicas, de seguridad y desigualdad, precisaban de atención urgente desde múltiples ámbitos, siendo la educación uno de los más relevantes. No obstante, el discurso educativo del Modelo Educativo, la racionalidad evaluativa y su orientación hacia el logro de la calidad, tuvieron preponderancia en la cotidianidad educativa, de modo que el discurso de lo social, al parecer quedó sólo plasmado en los documentos, sin reflejarse en la práctica escolar.

El Sistema Nacional para la Evaluación de la Educación (SNEE) y el propio Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE), se convirtieron en actores fundamentales para determinar el rumbo del Sistema Educativo Nacional (SEN) y, por ende, de la política pública educativa, del currículo y de la práctica docente, articulada en su conjunto en los procesos formativos. En el afán de lograr la calidad educativa, se creó legalmente el denominado Servicio Profesional Docente (SPF), orientado a evaluar “como regla esencial en los procesos de ingreso, promoción, reconocimiento y permanencia [...] por medio de los procedimientos de concursos de oposición y de evaluación del desempeño” (INEE, 2015, p. 24) de los docentes.

En los hechos, la evaluación de la educación para lograr la calidad funcionó como un mecanismo para denostar o denigrar la acción del docente, hacerlo responsable de los bajos logros educativos y establecerlo como figura central del ataque mediático y, también como una estrategia laboral para impedir la basificación del gremio, situándolo en condiciones vulnerables en términos de seguridad laboral, cuya permanencia en el servicio, dependía de los resultados de las evaluaciones programadas institucionalmente. Según el portal Animal Político:

La campaña mediática ha tenido que ser durísima para lograr desprestigiar [...] Se difundieron historias macabras de como los maestros faltaban a clase, de los sueldos altísimos que recibían por no hacer nada

(salarios que oscilan en el lugar 17 y 29 de 34 países según la OCDE), de la imposibilidad de hacer trabajar a un maestro, de la herencia de plazas, de la falta de capacidad, del egoísmo, de la afectación a derechos de terceros, y de la falta de compromiso con el bienestar de la niñez [...] se consiguió que una ciudadanía indignada exigiera a los gobernantes que no fueran cobardes ni corruptos y que usaran la fuerza pública para reprimir a esos parásitos, escoria de la sociedad, perros, nacos, ignorantes prietos, indios necios, y demás insultos racistas (Animal Político, 2016, párr. 13).

En todo caso, la reforma educativa de 2016 fue otro intento fallido por lograr, ahora, la calidad educativa en nuestro país, además su principal propósito fue controlar y desprestigiar al gremio docente, con graves consecuencias en el logro de los objetivos que se propuso, es decir, un absoluto despropósito. De acuerdo con los resultados de la prueba PISA 2018:

- Los estudiantes en México obtuvieron puntajes más bajos que el promedio de la OCDE en lectura, matemáticas y ciencias.
- En comparación con el promedio de la OCDE, una proporción menor de estudiantes en México se desempeñó en los niveles más altos de competencia (Nivel 5 o 6) en al menos un área; al mismo tiempo, una proporción menor de estudiantes alcanzó un nivel mínimo de competencia (Nivel 2 o superior) en las tres áreas (OCDE, 2018, p. 3).

Además, el saldo político de las decisiones tomadas en materia educativa durante el sexenio de Peña Nieto, en la administración de Aurelio Nuño, dejaron al sector educativo con graves rezagos, una mala reputación del gremio docente, un enfrentamiento entre la sociedad y los profesores; así como con múltiples problemáticas en el sentido de la seguridad laboral de los profesores. Respecto de la lógica o racionalidad en que se produjo tal reforma (2016), se puede notar una inconsistencia entre el discurso, con ciertas pretensiones comunitarias y de responsabilidad social en la formación y, la realidad, centrada en la evaluación –cuasi punitiva–, la lucha política por el control del gremio y graves conflictos con sectores magisteriales, como la desaparición de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, en Ayotzinapa, Guerrero¹ o, la represión de profesores el 19 de junio de 2016 en Nochixtlán, Oaxaca². Cuya resolución aún es un pendiente, durante el segundo piso de la Cuarta Transformación.

En todo caso, la racionalidad formativa del neoliberalismo en el sentido estricto y, la vida capitalista que produce en las formas más amplias de la cotidianidad humana, por sus sesgos hacia el interés individual y su soslayo de la vida comunitaria, planetaria y humana; así como su denostación por la responsabilidad colectiva, derivaron en la conformación de individuos sin sentido social, gobernados por sus propios deseos, ególatras y esclavos de las posesiones y el consumo, quienes, con tal de obtener los satisfactores de la vida neoliberal, son capaces de destruir toda forma vital, ecosistémica o planetaria, sin reparar

1 Para mayor referencia consultar: <https://www.cndh.org.mx/noticia/desaparicion-de-43-estudiantes-de-la-escuela-normal-rural-raul-isidro-burgos-ayotzinapa-0>

2 Para mayor información revisar: <https://www.cndh.org.mx/noticia/represion-en-nochixtlan-oaxaca-19-de-junio>

en las consecuencias de sus acciones frente a Otro que es humano, no humano; pero también de cara a los efectos históricos de sus actos. Esto es, sin duda, una resultante ética de la formación neoliberal, evidentemente indeseable para nuestra actualidad.

Cuarta Transformación Nacional y nueva razón en la Escuela Mexicana

El gobierno de Andrés Manuel López Obrador inicia en 2018 un proceso de transformación educativa –nuevamente– en el Sistema Educativo Nacional, ejercicio complicado, por el breve lapso transcurrido entre las reformas antecedentes (2011 y 2016). No obstante, las condiciones de la formación en México heredadas del pasado precisaron la implementación de la denominada *Nueva Escuela Mexicana (NEM)*, cuyo desarrollo se mantiene hasta la actualidad durante el gobierno de Claudia Sheinbaum Pardo. La propuesta normativa se produce, como suele suceder en otras reformas, desde la modificación legislativa, a nivel constitucional, en las normas secundarias, como la Ley General de Educación, en los marcos normativos de Planes de estudio, principalmente el 2022 y los marcos curriculares desde donde se definen los programas sintéticos y, los analíticos, estos últimos como producciones situadas en la cotidianidad escolar.

La reforma educativa impulsada en 2018 se deriva en múltiples documentos de política pública y curriculares, entre los que se destaca, según la línea de este trabajo, el *Plan de Estudios para la Educación Preescolar, Primaria y Secundaria 2022*. El conjunto, en un contexto internacional, convive con los denominados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)* o agenda 2030, particularmente el objetivo 4, donde se afirma:

La educación es la clave que permitirá alcanzar muchos otros objetivos de desarrollo sostenible (ODS). Cuando las personas pueden obtener una educación de calidad, pueden romper el ciclo de la pobreza. La educación ayuda a reducir las desigualdades y a alcanzar la igualdad de género. También ayuda a las personas de todo el mundo a vivir una vida más saludable y sostenible. La educación también es importante para fomentar la tolerancia entre las personas y contribuye al desarrollo de sociedades más pacíficas (ONU, ODS 4, 2023).

Respecto de lo anterior, es importante reconocer la presencia de la calidad como orientación de los procesos formativos y la interconexión que tiene la educación con la mejora de las condiciones económicas, sociales, sanitarias, entre otras; así como su relación con la colectividad, en una sociedad más pacífica. En relación con ello, valdrá cuestionar a los ODS y su carácter prescriptivo de la humanidad occidental y sus principios, frente a un mundo en que conviven diferentes condiciones de orden local, con características disímboles y en ocasiones inequitativas o desiguales; así como poner en tela de juicio las concepciones de calidad, situadas en los indicadores neoliberales o sus estándares, por cierto no alcanzados tampoco en la última evaluación PISA ya durante el gobierno de la Cuarta Transformación, lo cual en sentido estricto y en clave poscolonial, no debería ser un problema si se encaminan los esfuerzos hacia la mejora educativa, desde las condiciones específicas y disímboles del

sector educativo en México; pero sí constituyen una referencia generadora de críticas para la actual política educativa. Esto último podría constituirse como un reto para la NEM, en el sentido de que sus realizaciones formativas, no sólo impacten en la conformación de saberes comunitarios e interculturales o, abonen en el desarrollo de una mejor educación y comunidad; sino también en un logro de mejores resultados en estas evaluaciones internacionales. Lo anterior desde una mirada analógica del hacer educativo.

Crítica a la racionalidad neoliberal y su producción de humanidad

Las condiciones epocales en que se produce la Cuarta Transformación Educativa de México, coinciden con el desarrollo de la pandemia *Covid-19* y la llamada postpandemia, un acontecimiento histórico y sin precedentes en la historia reciente de la humanidad. En este orden, la Nueva Escuela Mexicana (NEM) se enfrenta a las consecuencias de ésta en distintos órdenes, de entre los que se destacan: el rezago educativo, las consecuencias socioemocionales, la incorporación de la tecnología en la educación, el impulso de la formación metavérsica o híbrida; así como la necesidad de incorporar en los procesos formativos, el desarrollo de capacidades para afrontar escenarios similares en el futuro. Según la UNESCO (2024), en el documento *La urgencia de la recuperación educativa en América Latina y el Caribe*:

[...] la crisis educativa ocasionada por la pandemia mostró sus efectos más perjudiciales: la suspensión de las clases presenciales, junto con las desiguales condiciones con las que se abordó la continuidad de los aprendizajes y el apoyo pedagógico, profundizaron las brechas e hicieron más incierto e impredecible el avance hacia una educación inclusiva, equitativa y de calidad para todos a lo largo de la vida (UNESCO, 2024, p. 9).

Más allá del marco conceptual de la cita anterior, orientada hacia los principios de la sociedad occidental y neoliberal ya encontrados en el pasado, inclusión, igualdad y calidad, sería inadecuado negar que la pandemia tiene efectos complejos, por ende, difíciles de establecer en una métrica, dado que las generaciones pospandémicas tendrán que seguir su trayectoria, a pesar de las afectaciones generadas por el acontecimiento. Al mundo pospandémico, habrá que sumar el advenimiento de la era de los datos, donde se ha producido un cambio tecnológico con importantes efectos en la vida cotidiana de las personas, en la que se inmiscuyen las diferentes inteligencias artificiales, los sistemas de datos y la presencia de mundos híbridos; así como la coexistencia de las especies humanas y no humanas, en el llamado post y transhumanismo que Torres y Luna (2024) estudian en el libro *Corporalidad y Educación desde el posthumanismo*.

En este conjunto de condiciones, podríamos citar la reconfiguración de los ODS, ahora en la *agenda 2045*, derivada de la *Cumbre del Futuro de las Naciones Unidas*, de donde se deriva el *Pacto para el Futuro* que advierte:

Asistimos en estos momentos a una profunda transformación mundial. Nos enfrentamos a crecientes riesgos catastróficos y existenciales, muchos de ellos causados por nuestras propias decisiones. Hay seres humanos que padecen terribles sufrimientos. Si no enderezamos el

rumbo, corremos el riesgo de estar abocados a un futuro disfuncional en el que las crisis serán constantes (ONU, PPF, numeral 2, 2024).

La afirmación anterior sirve como base para dos asuntos, el primero, reconocer la incapacidad del modelo neoliberal desde sus sentidos más amplios, hasta sus derivaciones educativas, para lograr mejorar las condiciones de la población global, entre las que se cuentan nuestras comunidades mexicanas; por otro lado, la necesidad de construir una mejor humanidad, en donde se logre ese “enderezamiento de rumbo” que propone la ONU. Evidentemente, lo anterior tendrá que cimentarse –necesariamente– en otra racionalidad, porque la anterior, simplemente ya no soporta a la actualidad. Desde el punto de vista del neoliberalismo, específicamente el *World Economic Forum* (WEF), (2025), esto será posible a partir de la reunión de “gobiernos, empresas y organizaciones de la sociedad civil para mejorar el estado del mundo” (FEM, 2025).

Nótese la presencia clara de la racionalidad alineada con el mercado y los principios del mundo neoliberal en esta referencia. Aún más, el organismo internacional menciona:

At the heart of our mission of improving the state of the world lies the belief in the power of human ingenuity, entrepreneurship, innovation and cooperation. We recognise the need for a forum fostering rigorous and respectful dialogue between and among leaders with different beliefs and viewpoints, where diversity of thought is respected and all voices can be heard. Achieving this mission is made possible by all our stakeholders, who come together to find common ground and seize opportunities for positive change (WEF, 2025, párr. 3).

Resulta muy importante el reconocimiento de las herramientas propuestas para cumplir la misión transformadora del mundo capitalista actual, se sostiene en lo que denominan creencia –*belief*–, llama la atención el deslizamiento más allá de la ciencia o tecnocracia rigurosista que había caracterizado a su modelo de operación del mundo. En todo caso esta creencia en el poder del ingenio humano, el espíritu empresarial, la innovación y la cooperación, se articula con la libertad de creencias y la escucha de todas las voces, con intención de buscar puntos de encuentro o comunes. Sobre lo afirmado, es adecuado preguntarnos respecto de sus posibilidades, dado que la racionalidad del mundo liberal, tiende a lo unívoco, porque obedece, en principio a los intereses del poder económico, lo cual, es de suyo una postura excluyente de otras formas de humanidad ajenas a la liberal, una clara filiación con el liberalismo subyacente en todos los modelos de la historia capitalista, donde “la cuna y la fortuna son las dos principales circunstancias que elevan a unas personas sobre otras. Son las dos grandes fuentes de distinción y son por ello las causas principales que establecen naturalmente entre las personas autoridad y subordinación” (Smith, 1776, p. 390).

Lo mencionado sirve para cuestionar a la racionalidad neoliberal y su intención ahora inclusiva de otras voces y formas de pensamiento, la realidad es que en una época enmarcada en la revolución industrial y tecnológica, en que se desarrolló un poscapitalismo de datos, será muy complicado salir de esa univocidad neoliberal, que no puede transformar las condiciones, al con-

trario, tiende a consolidar las desigualdades, las diferencias y los procesos de exclusión de toda expresión de humanidad que le sea incómoda o inapropiada. De allí la importancia de proponer formas distintas de pensar el mundo y, por ende, de conformar la humanidad con otros sentidos, como comunidad, con respeto a la dignidad de todos; pero con una mirada ética clara, hacia aquello que conviene al desarrollo y bienestar de todos, lo cual le servirá como marco o límite, pero también como posibilidad creativa de otra racionalidad, sin llegar al equivocismo relativista donde se considere toda perspectiva o posibilidad como válida o adecuada.

Como cierre: Propuesta formativa desde la hermenéutica analógica

Según lo expuesto, es necesario construir una racionalidad analógica (Beuchot, 2022), en donde se aproveche la valía del mundo liberal, pero con la “rienda” del respeto a la vida en todas sus manifestaciones. Ésta aplicada a los procesos formativos, se traduce en el desarrollo de capacidades para la vida cotidiana en todas las personas que participan en la educación. En términos formativos, la propuesta del filósofo mexicano busca un traslado desde la racionalidad neoliberal educativa, hacia la analógica, como construcción proporcional para el desarrollo de virtudes humanas, en donde se produzca una *Pedagogía de lo cotidiano* (Primero, 2022), que Beuchot (2022) señala como “una propuesta educativa que trata de abarcar no solamente lo relativo a la escuela, sino a otros ámbitos de la vida” (p. 33). El mismo autor menciona:

Esta propuesta está obviamente relacionada con la dialéctica, con el pensamiento dialéctico que trata de rescatar lo vivo de los procesos, asegurar el carácter dinámico de los mismos, para que no se acartonen ni se atrofien o anquilosen. Ubicada en esa racionalidad dialéctica, o pensamiento dialéctico, la propuesta se plantea el pensar como el primer momento del trabajo intelectual. Es un trabajo intelectual llamado a oscilar dialécticamente entre la teoría y la praxis; si no, no tendría sentido, y sería vacío y alejado de lo humano (Beuchot, 2022, p. 34).

En relación con las reformas educativas convocadas, incluso la que propone la Nueva Escuela Mexicana (NEM), el desarrollo de una racionalidad hermenéutica analógica, concretada en procesos formativos desde y para la vida cotidiana, implican reconocer la posibilidad de pensar y crear una humanidad diferente, desde procesos distintos en donde se incentive el pensamiento, la reflexión y la responsabilidad ética de los actores educativos frente a los otros –humanos y no humanos–, así como sus ecosistemas; es decir, la valoración de que nuestra existencia se produce en un entorno comunitario, pero también en un medio ambiente, el planeta que habitamos. No podemos seguir formando a las personas para vivir de acuerdo con los designios del mercado y sus posibilidades –libertades–, sino aquellos seres que utilicen la potencia del pensamiento, la reflexión, sus habilidades y conocimiento en todos los sentidos, para mejorar las condiciones actuales, con responsabilidad, solidaridad y amor en su más extensa expresión.

El centro de la educación, entonces no debe ser sólo la escuela, el docente, el estudiante; tampoco la calidad o el logro de los indicadores sino y, sobre todo, el beneficio de la comunidad y el planeta, incluso esto es una cuestión de

supervivencia de nuestra especie. De este modo todas las acciones formativas trascenderán el univocismo de la formación por competencias o habilidades desde lo individual, del mercado o el beneficio económico, para trasladarse al marco de lo vital, una formación orientada por el *bios*, en donde toda expresión de éste tenga lugar y halle respeto en su dignidad. Martha Nussbaum refiere lo anterior como conformación de *capacidades*, cuyo centro es la dignidad humana y se incluye “Vida, Salud física, Integridad física; Sentidos, imaginación y pensamiento; Emociones, Razón práctica, Afiliación, Otras especies, Juego, Control del propio entorno (político y material)” (2012, p. 53 – 54). En un sentido complementario, la propuesta de Beuchot, que es analógica, quizá pueda integrar o, incluso, rebasar estas posibilidades, porque puede proponerse desde la comprensión de un cosmos más allá de la vida humana, por tanto, transfronterizo a la dignidad del género humano y, nos permite pensar en la dignidad en lo poshumano o, quizá hasta transhumano.

Desde esta perspectiva, los procesos formativos analógicos situados en la cotidianidad pueden aportar al actual modelo educativo, en su orientación hacia el beneficio o bienestar colectivo, por la potencia de la analogía para la constitución de personas reflexivas, pero también creativas de nuevos escenarios, en la construcción de una *praxis* educativa en donde se operan las capacidades que ahora podrán definirse como analógicas de la vida cotidiana. De este modo, el hecho educativo surge en la proporción, entendida como interpretación de la realidad como un todo en el que convergen condiciones epocales, históricas, tendencias epistémicas, ideales de humanidad, intereses de grupos, acontecimientos, saberes, orientaciones normativas, curriculares, planteamientos técnicos, operaciones factuales, posicionamientos éticos, consideraciones estéticas y otros ámbitos que componen a la vida cotidiana.

Por otro lado, la perspectiva hermenéutica analógica, al situarse en la prudencia filosófica y epistemológica, por ende, en todas sus derivaciones, incluso las metodológicas o estratégicas, entre las que se incluye a la didáctica; tiene un carácter integrador de perspectivas. En esta intencionalidad, se reconoce y valora la existencia del mundo neoliberal, como marco en el que se desarrolla la vida y sus proporciones, en sus límites y posibilidades; así mismo, aprovecha la fuerza de la racionalidad del Norte epistémico, es sus orientaciones hacia el progreso y el desarrollo de las naciones, al tiempo que existe una asunción crítica con relación a los efectos negativos que esta misma razón ha generado en las personas, sus comunidades y el planeta. No soslaya el valor de los indicadores; pero de ningún modo los tiene como ejes rectores de la formación, sino que los articula con perspectivas interpretativas y comprensivas, sin caer en las posturas relativistas, donde se olvida toda forma de evaluación, seguimiento, rigor, sistematicidad o valoración de los aprendizajes.

Una posición analógica en la educación, por ende, no puede situarse sólo en el Sur epistemológico, sino que se relaciona y dialoga con el Norte, en un sentido de complementariedad. Desde esta idea, se posiciona en la interfrontera de ambos polos, por lo que en cierto modo propone una perspectiva mestiza, “transcolonial” o “ecuatorial” (Luna, 2023, p. 89). Este es sin duda, un aporte significativo al actual modelo formativo mexicano, dada su condición realista con las condiciones históricas de construcción de la identidad de

nuestros pueblos y comunidades, por ende, potente para referir cómo opera la educación, sus emergencias y potencialidades. Esto entendido como un *poscolonialismo analógico*, con capacidad para tender puentes epistémicos y de entendimiento entre perspectivas, con un sentido de beneficio, esto es, retomar lo mejor de ambos mundos o polos, para generar una propuesta prudente y, por ende, adecuada a nuestra realidad.

Referencias

- Animal Político (05 de septiembre de 2016). La guerra contra el magisterio. En *Blog invitado*. 05 de septiembre de 2016. <https://animalpolitico.com/analisis/invitados/la-guerra-los-poderes-facticos-la-guerra-magisterio>
- Beuchot, M. (2016). Hermenéutica analógica y dialéctica. En *Interpretatio*. 1 (2), 2016 – 2017. (pp. 9 – 28). <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/download/18/29/77>
- Beuchot, M. (2022). Conocimiento e interpretación: la nueva epistemología analógica. En *Revista CoPaLa*. 7, (16). (pp. 4 – 10). doi: <https://doi.org/10.35600/25008870.2022.16.0258>
- Beuchot, M. (2022b). Hermenéutica Analógica y Educación. En Primero, L. y Beuchot, M. (coord.). *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. Primero editores. (pp. 27 – 40). <https://spine.upnvirtual.edu.mx/wp-content/uploads/2022/04/Hermeneutica-Analogica-de-la-Pedagogia-de-lo-Cotidiano.pdf#page=41.10>
- Delors, Jacques (1996). (coord.). Los cuatro pilares de la educación, en *La Educación encierra un tesoro*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590_spa
- Foro Económico Mundial (FEM). (2025). *Nuestra misión*. <https://es.weforum.org/>
- Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE). (2015). *Reforma educativa. Marco normativo*. INEE. <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/01/PIE101.pdf>
- Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE). (2016). Presenta el INEE los resultados de México en PISA 2015. En *INEE, comunicados*. 6 de diciembre de 2016. <https://www.inee.edu.mx/presenta-el-inee-los-resultados-de-mexico-en-pisa-2015/>
- Luna, A. (2023). La nueva epistemología analógica y su potencia transcolonial o “ecuatorial”. En Primero, L. (coord.). *Ahondar en la cartografía de la epistemología del sur*. *Publicar al Sur*. (pp. 89 – 112). <https://publicaralsur.com/download/7043/?tmstvt=1739476773>
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), (2011). *Clasificación Internacional Normalizada de la Educación CINE 2011*. ONU-IEUNESCO. <https://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/international-standard-classification-of-education-isced-2011-sp.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2015). *Objetivos del Milenio (OM)*. Resumen ejecutivo. ONU. https://www.cepal.org/sites/default/files/pr/files/mdg_2015_s_summary_web_0.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2024). *El Pacto para el Futuro [PPF]*. Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de septiembre de 2024. Estados Unidos. <https://docs.un.org/es/A/RES/79/1>
- Primero, L. (2022). *Epistemología y metodología de la Pedagogía de lo Cotidiano*. Primero editores.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). *Plan de estudios 2011. Educación básica (PEEB)*. México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/20177/Plan_de_Estudios_2011_f.pdf
- Secretaría de Educación Pública (SEP). (2016). *El modelo educativo 2016. El planteamiento pedagógico de la Reforma Educativa*. SEP. https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/8007/1/images/modelo_educativo_2016.pdf
- Smith, A. (1776). *La riqueza de las naciones*. Titivillus
- Torres, F. y Luna, A. (2024). (coords.). *Corporalidad y Educación desde el posthumanismo*. Paidepráxico editores. https://www.paidepraxico.com/_files/ugd/aadfbf_ba2ca0048931414e-ae54ddb8d44f7fca.pdf
- UNESCO (2024). *La urgencia de la recuperación educativa en América Latina y el Caribe*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000388399>
- World Economic Forum (WEF). *Our Mission*. <https://es.weforum.org/about/world-economic-forum/>

La naturaleza de la Hermenéutica Analógica

Dossier
Año 10
N° 2
2025

Mauricio Beuchot

Universidad Autónoma de México, Ciudad de México
Mbeuchot50@gmail.com

Introducción

En estas páginas me interesa exponer lo que es la hermenéutica analógica. Es una propuesta filosófica mexicana, que se ha extendido por América Latina y España. Intenta superar la crisis en que se encuentra la filosofía actual, estirada entre corrientes unívocas, como los positivismos, y equívocas, como los posmodernismos, y ya se necesita una intermedia y mediadora, que haga salir de ese *impasse*. De este modo, nuestra filosofía mexicana y latinoamericana servirá a la de otros países.

Con el fin de presentar ese instrumento conceptual elaborado para la interpretación, comenzaré delineando qué es la hermenéutica en sí misma, para pasar luego al concepto de la analogía. Así, a partir del concepto de la analogía, veremos cómo se incorpora a la interpretación, en forma de hermenéutica analógica. Después atenderemos a alguien que hizo un uso frecuente de la analogía en su pensamiento, que fue Octavio Paz.

Contenido

Qué es la hermenéutica

Demos inicio definiendo la hermenéutica.¹ Es la rama de la filosofía que enseña a interpretar textos. Se entiende aquí la interpretación más bien como un proceso, en el que se va profundizando en el sentido del texto que se estudia. Y textos hay múltiples: escritos, hablados, actuados, etc. Ahora bien, cada texto tiene un autor y un lector. Un autor, porque si no, no es texto; no se puede ver como texto algo que apareció en la naturaleza; y se requiere un lector, porque, de otra forma, el texto estaría meramente en potencia, y, al no estar en acto, no llega a ser verdadero texto.

Pues bien, el autor tuvo una intención de significar algo, y el lector suele inmiscuir su propia intención al decodificar el mensaje. Por eso muchas veces no coinciden la intencionalidad del autor y la del lector. Es cuando el lector no interpreta bien lo que quiso decir el autor, y entonces surge ese desfase.

1 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008, pp. 23 ss.

Por otra parte, si se da demasiada preferencia a la intencionalidad del autor, se tiene una hermenéutica objetivista, que pretende alcanzar el significado del texto de manera completa o exhaustiva; y si se da demasiada preferencia al lector, se tiene una hermenéutica subjetivista, que permite lecturas arbitrarias. A la primera la llamo hermenéutica unívoca y a la segunda, equívoca. Y se busca una hermenéutica analógica, sin las pretensiones de la unívoca, pero también sin la ambigüedad de la equívoca. Es intermedia y mediadora.

Qué es la analogía

Para entender qué es una hermenéutica analógica, hay que entender, primero, que es la analogía, ya que es el recurso del que se ayuda para realizar la interpretación. La analogía es un modo de significar y de predicar. Se da en un término que significa a, o se predica de, ciertos objetos.² En efecto, en la filosofía del lenguaje hay tres modos de significar: el unívoco, el equívoco y el análogo.

El primero es claro y distinto, completamente exacto y riguroso, porque se predica de manera igual de todos los sujetos a los que se aplica. El equívoco, al revés, se predica de manera completamente distinta de los sujetos a los que se aplica, por lo que es oscuro y confuso, completamente ambiguo y extraño.

Alguien que trató extensa y profundamente la analogía fue Santiago María Ramírez, dominico español del siglo pasado (1891-1967), que fue un excelente tomista y, por lo mismo, gran especialista en nuestro tema.³ A ella dedicó cuatro gruesos volúmenes en latín y algunos otros trabajos. En esos clásicos volúmenes nos brinda la historia del concepto de la analogía, desde los presocráticos hasta la actualidad.⁴ En su tiempo las clases en las instituciones eclesásticas se daban en latín, por eso escribió en esa lengua la mayoría de sus textos.

En esa historia descuellan los pitagóricos, filósofos presocráticos que transportaron el concepto de la analogía de las matemáticas a la filosofía. En efecto, la analogía es proporción, y la proporción se usa en las matemáticas, y ellos supieron aplicarla en el terreno filosófico, donde quedó sembrada.

También Platón usó la analogía, ya que en sus diálogos introduce mitos, que explican muy bien lo que desea exponer. Aristóteles fue el gran sistematizador de la analogía, ya que la divide en analogía de proporcionalidad y de atribución, con un polo metafórico y otro literal. También usaron la analogía los neoplatónicos, en sentido simbólico.

La época patristica acogió la analogía, para hablar de Dios y de los misterios cristianos, como se ve en San Agustín y en el Pseudo-Dionisio. Este último, gran místico, le da a la analogía un sentido dialéctico, pues procede por afirmación de un atributo divino, pasa a su negación y concluye en su supereminencia. San Agustín usa la analogía, por ejemplo, al hablar de la Santísima Trinidad.

² A. C. Cárdenas, *Breve tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1970, pp. 69 ss.

³ M. Beuchot, "Santiago María Ramírez, *De analogía* (1921-1922)", en S.-Th. Bonino (ed.), *Grandi opere del Tomismo del Novecento*, Roma: Urbaniana University Press, 2020, pp. 37 ss.

⁴ I. M. Ramírez, *De analogía*, Madrid: CSIC, 1970, vol. I, pp. 76-169.

En la época medieval fue privilegiada por los dominicos. Así se ve en San Alberto Magno y su genial discípulo Santo Tomás, que fue el campeón de esta doctrina. Pero también la utiliza, a su modo, el maestro Eckhart, en un registro místico. También usó la analogía el franciscano San Buenaventura, de manera un poco distinta a la de su amigo Santo Tomás.⁵

En pleno Renacimiento, el cardenal Tomás Cayetano sintetizó y sistematizó la doctrina de la analogía, como analogía de desigualdad, analogía de proporcionalidad y analogía de proporción o de atribución, con una analogía propia y otra metafórica. Igualmente, esta teoría fue estudiada y utilizada por toda una pléyade de autores escolásticos.

Eso continuó en el Barroco, donde encontró lugar en la poesía, tanto culterana como conceptista. En esa época, tan dada a lo simbólico, tuvo una fuerte presencia el pensamiento analógico.

En la modernidad decayó esta doctrina, pues la Ilustración prefirió la univocidad. Pero estuvo en pensadores como Kant, que la introduce en su *Crítica del juicio*. Y el concepto de analogía resurge con los románticos, también muy dados a lo simbólico.

Más recientemente la analogía se encuentra en pensadores como Erich Przywara y Philibert Secretan y en México, con Octavio Paz. Paz ha dicho que la analogía es el núcleo de la poesía. Asimismo, en los volúmenes mencionados, Santiago M. Ramírez define cuidadosamente la analogía, explicita sus divisiones, y aclara el modo como tiene que usarse en la filosofía y la teología.

Pues bien, la hermenéutica es la disciplina filosófica que enseña a interpretar textos. Y lo hace esquivando la cerrazón de una hermenéutica unívoca y la desmesurada apertura de una hermenéutica equívoca. Ocupa un medio virtuoso entre las dos.

La analogía y la interpretación: la hermenéutica analógica

Ya se ha laborado bastante acerca de la hermenéutica analógica y sus aplicaciones. La hermenéutica analógica es una propuesta filosófica mexicana, y ya latinoamericana e hispanoamericana, que se ha extendido mucho y ha servido para apoyar las humanidades. Se ha hecho trabajo teórico, afianzando su sistematicidad, y continúa la labor práctica, en aplicaciones a diversos campos del saber. Es lo que se verá en los años siguientes.⁶

Algo inicial son los tramos del camino hacia la hermenéutica analógica. Ésta ha seguido el proceso de la historia reciente de esa herramienta interpretativa que es la hermenéutica, y la ha sacado del peligro de la univocidad, que sólo admite una única interpretación, y del de la equivocidad, que permite casi todas las interpretaciones como válidas. En ambos casos se destruye la hermenéutica, por eso se tuvo que acudir a la analogía, que es mediación.

5 Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 30 ss.

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

Una de las aplicaciones de la hermenéutica analógica es la que se ha hecho a la sociología. En ese campo ha logrado buenos resultados esa herramienta interpretativa. De manera cercana, se ha usado la hermenéutica analógica para el problema de la incommensurabilidad de las culturas. Algo se tiene que alcanzar de commensuración o traducción entre ellas, para que se dé la intercomunicación. Y en el mismo ámbito de la cultura, se ha utilizado con provecho la hermenéutica analógica para reflexionar sobre las identidades culturales en América Latina. Esto es muy oportuno, ya que tenemos países multiculturales, y hay que realizar el diálogo intercultural, el cual es muy complejo.

Asimismo, la hermenéutica analógica ha probado ser útil por sus contribuciones al terreno del derecho. Hay una hermenéutica jurídica, y la analogía ha servido en la interpretación del derecho y en la administración de la justicia. Por otra parte, se ha aplicado a la ética, en el caso de la pandemia y el uso de las vacunas que en ella se suministraron. Hay varias consideraciones éticas en ese tema, que surgen a la luz de la interpretación basada en la analogía. Además, en línea parecida, se han señalado varias aportaciones de la hermenéutica analógica a los debates ético-ontológicos actuales. En el debate hay que argumentar, pero la buena argumentación supone la interpretación adecuada.

Igualmente, se tiene la aplicación de la hermenéutica analógica a la exégesis bíblica, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Es algo que ya tiene una larga historia y toda una tradición, pues la exégesis es interpretación y ésta pertenece a la hermenéutica. Por eso se ha encontrado una dialéctica de la diferencia en la hermenéutica analógica. Esto es muy importante, porque las dialécticas conocidas no siempre respetan la diferencia, pues en la síntesis destruyen los contrarios. Y se trata de preservarlos y aprovecharlos.

Algo interesante es que la hermenéutica analógica ha dado pie para que se elaborara toda una estética analógica, a partir de nuestro método, como lo ha hecho el profesor Juan Granados Valdéz, quien fuera director de la Facultad de Arte, de la Universidad Autónoma de Querétaro (México).⁷ Esto nos muestra que se está gestando una filosofía analógica, la cual podrá beneficiar mucho a la filosofía de hoy. Asimismo, se ha visto que la hermenéutica analógica, como método y como actitud, sirve en el tema de la traducción. Y es que la traducción es uno de los campos en los que más se necesita la interpretación. En un principio el hermeneuta era el traductor.

Hay que aumentar el interés hacia la hermenéutica analógica, propuesta hispanoamericana, que nos ofrece siempre mucho terreno para ser trabajado. Podemos sacar buenos frutos para la filosofía de nuestros países. En efecto, tenemos aquí filosofía hecha en nuestros países de habla española, y que trata de servir, de hacer un servicio al pensamiento nuestro. Éste podrá aprovechar el concepto de la analogía, que, en forma de hermenéutica analógica, está cundiendo en nuestros medios.

⁷ J. Granados Valdéz, *Hacia una estética prudencial*, Querétaro (México): Infinita, 2019, y *Breve presentación de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, Querétaro (México): Infinita, 2020.

La analogía en Octavio Paz

Nuestro poeta premio Nobel, Octavio Paz, fue uno de los campeones de la analogía. Concretamente, sostenía que la analogía era el núcleo de la poesía. Tal vez porque aseguraba que la analogía reconecta con la naturaleza, con el origen: “La antigua noción de analogía reaparece: la naturaleza es lenguaje y éste, por su parte, es un doble de aquélla. Recobrar el lenguaje natural es volver a la naturaleza, antes de la caída de la historia: la poesía es testimonio de la inocencia original”.⁸ De ahí que, para nuestro pensador, la poesía tiene como núcleo la analogía; ella es su poderío.

Los románticos procuraron esa vuelta al origen, y los simbolistas buscaron las correspondencias entre las cosas. Inclusive, Paz señala esa pretensión en el uso de las drogas. Explica: “La droga provoca la visión de la correspondencia universal, suscita la analogía, pone en movimiento a los objetos, hace del mundo un vasto poema hecho de ritmos y rimas”.⁹ Y así se descubre una armonía secreta.

La búsqueda principal es la del puesto del hombre en el cosmos. Así: “En la extrema sequía brota el agua. Quizá hay un punto de unión entre el ser del hombre y el ser del universo”.¹⁰ Es el microcosmos. Como Descartes imaginaba la glándula pineal, como el punto de unión entre el cuerpo y el alma.

También señala Paz el deseo humano de reunir los contrarios, una dialéctica: “El arte es lo que queda de la religión: la danza sobre el hoyo. La dialéctica es lo que queda de la razón: la crítica de lo real y la exigencia de encontrar el punto de intersección entre el movimiento y la esencia”.¹¹ Por su parte, la dialéctica de la analogía cumple con ese cometido; pero no mediante una síntesis, ya que ella acabaría con éste, sino con un acercamiento profundo, pero abierto, respetuoso de las diferencias.

Paz encuentra, además de la analogía, la dialéctica; o tal vez la dialéctica de la analogía. Efectivamente, responde a sus variadas lecturas filosóficas, sobre las que ha disertado un filósofo amigo suyo, Alejandro Rossi.¹² En la naturaleza de la dialéctica trasmina un antiguo deseo de síntesis: “El viejo sueño de la poesía, desde los románticos hasta los surrealistas, fue la fusión de los contrarios, la metamorfosis de un objeto en su opuesto”.¹³ Pero en la dialéctica analógica no se da esa confusión, sino un tocarse y coexistir. No se llega a una síntesis, la cual destruye a los contrarios, sino que se los junta, se los pone a convivir y a ayudarse mutuamente.

8 O. Paz, *Corriente alterna*, México: Siglo XXI, 1967, p. 55.

9 *Ibid.*, p. 82.

10 *Ibid.*, p. 88.

11 *Ibid.*, p. 131.

12 A. Rossi, “50 años de *El laberinto de la soledad*”, en E. Mejía y M. J. Mejía (comps.), *Lenguaje en libertad. El Colegio Nacional celebra a Octavio Paz*, México: El Colegio Nacional, 2014, pp. 319-336.

13 O. Paz, *Corriente alterna*, ed. cit., p. 169.

Por eso somos animales de palabra. Tenemos el lenguaje, las palabras, para estar con nosotros mismos: “Sartre denuncia la literatura como una ilusión: escribimos porque no podemos vivir como quisiéramos. La literatura es la expresión de una falta, el recurso contra una carencia. También es cierto lo contrario: la palabra es la condición constitutiva del ser hombres. Es un recurso contra el ruido y el silencio insensatos de la naturaleza y la historia, pero asimismo es la actividad humana por excelencia”.¹⁴ No en balde Aristóteles definió al ser humano como el animal que tiene palabra (lenguaje y razón).

Además, la palabra, el logos, es lo que nos hace capaces de discernir lo que pasa en la historia. Nos hace interpretar el sentido de eso que parece no tenerlo: “La historia se puso a desvariar. Dejó de ser un discurso para volver a ser un texto enigmático, aunque, tal vez, no del todo incoherente”.¹⁵ Tal es la idea que la hermenéutica analógica tiene de la historia: se muestra caótica, pero la recorre, en el fondo, una corriente continua.

La dialéctica en la analogía

Octavio Paz encuentra la dialéctica; o, más bien, la recupera desde sus orígenes heracliteanos: “A principios de 1955, gracias a Alfonso Reyes, que veía con simpatía mis esfuerzos, aunque no aprobaba mis ideas, envié a la imprenta *El arco y la lira*. El título viene de Heráclito y alude a la lucha de los opuestos, que la poesía convierte en armonía, ritmo e imagen”.¹⁶ Esto por obra de la analogía. Pero es una dialéctica que no hace síntesis, porque no destruye los contrarios, sino que los hace coexistir pacíficamente, armoniosamente.

Paz insiste en su gusto por la imagen del hombre como microcosmos. La encontró en los surrealistas, a los que admiró tanto. Cuenta: “Años después, durante la segunda Guerra Mundial, conocí a varios poetas y pintores surrealistas refugiados en México. Me sentí inmediatamente atraído. Muchas de sus opiniones me deslumbraban, otras me intrigaban y algunas me dejaban perplejo. Ellos y ellas me parecían adeptos de una comunidad de iniciados, dispersos por el mundo y empeñados en una búsqueda antiquísima: encontrar el perdido camino que une al microcosmos con el macrocosmos. Eran los herederos del romanticismo, pero también de los gnósticos del siglo IV”.¹⁷ Suele indicar una sucesión que se da entre los románticos, los simbolistas y los surrealistas.

Asimismo, Paz busca no sólo el sentido de la historia, sino sentido en la historia. Dice: “No, no es arbitrario ver nuestra historia como un proceso regido por el ritmo —o la dialéctica— de lo cerrado y lo abierto, de la soledad y la comunión. No es difícil advertir, por otra parte, que el mismo ritmo rige las historias de otros pueblos”.¹⁸ Esto es, encuentra el sentido de la historia en la dialéctica, en una dialéctica peculiar, que contiene un ritmo que hace entre los contrarios, y no una síntesis destructora de éstos.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶ Idem, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, México: FCE, 2011, p. 26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

En esa búsqueda del sentido de la historia, Paz se topa con el ser humano: “El hombre, el inventor de ideas y de artefactos, el creador de poemas y de leyes, es una criatura trágica e irrisoria: es un incesante creador de ruinas. Entonces, ¿las ruinas son el sentido de la historia? Si fuese así, ¿qué sentido tendrían las ruinas? ¿Y quién podría contestar a esta loca pregunta? ¿El dios de la historia, la lógica que rige sus movimientos y que es la razón de los crímenes y de los heroísmos? Ese dios de muchos nombres y que nadie ha visto, no existe. Él es nosotros: es nuestra hechura. La historia es lo que nosotros hacemos. Nosotros: los vivos y los muertos. Pero ¿somos acaso responsables de lo que hicieron los muertos? En cierta medida, sí lo somos: ellos nos hicieron y nosotros continuamos sus obras, las buenas y las malas”.¹⁹ Hay que estudiar la historia para encontrar esas cosas malas y corregirlas lo más posible.

Así, observando el mal en la historia, Paz se pregunta de dónde viene. Y dice: “El universo es inocente, incluso cuando sepulta un continente o incendia una galaxia. El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el remedio, la respuesta contra el mal. Ésta es la única lección que yo puedo deducir de este largo y sinuoso itinerario: luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ése es el sentido de la historia”.²⁰ Paz ha encontrado aquí el sentido de la historia; es conocerla para conocernos, y esto para evitar los males que sean hecho en el pasado, para tener un futuro promisorio.

Esto lo alcanzó él a través de su obra, tanto poética como ensayística. Ve la obra como una especie de eterno retorno: “Una obra, si lo es de veras, no es sino la terca reiteración de dos o tres obsesiones”.²¹ Es lo que nos depara nuestra historia. Escribir nuestros sueños obsesivos, para brindarlos a los otros.

Por eso hay una interacción entre el escritor y su obra. Ambos se determinan: “Cada poeta inventa a un poeta que es el autor de sus poemas. Mejor dicho: sus poemas inventan al poeta que los escribe”.²² Hacemos nuestra obra; pero, al mismo tiempo, nuestra obra nos hace.

Y con la obra realizamos una suerte de abstracción. Universalizamos en el meollo de lo particular. Es una nueva manera de alcanzar lo universal: “[E]l yo del poeta y del novelista se desprenden de su autor y alcanzan una suerte de objetividad ejemplar. Lo particular, sin desaparecer, se vuelve universal”.²³ Esto es muy importante, porque tanto el buen poeta como el buen ensayista hablan de sí mismos, pero nos aluden a todos. Es el universal concreto que quería Hegel, o tal vez algo mejor.

Los trabajos del poeta

En realidad, Octavio Paz aplica el concepto de la analogía a la poesía, aunque también puede decirse que lo indica para el ensayo filosófico. El poeta hurga

¹⁹ *Ibid.*, p. 218.

²⁰ *Ibid.*, p. 219. Ver R. Xirau, “Dialéctica de la soledad”, en E. Mejía y M. J. Mejía (comps.), *op. cit.*, pp. 397-429.

²¹ O. Paz, *Por las sendas de la memoria*, ed. cit., p. 254.

²² *Ibid.*, p. 260.

²³ *Ibid.*, p. 264.

hasta lo más hondo del hombre: “Con su capacidad de introspección, con su aptitud para manejar imágenes o descubrir el alma de la lengua, el poeta entra en contacto con los arquetipos que subyacen en la conciencia colectiva, mientras que con su conocimiento intuitivo aprehende las correspondencias y el pulso irregular de la historia”.²⁴ La razón analógica encuentra los íconos o arquetipos de la psique, y alcanza a avistar un sentido en los vericuetos aparentemente locos de la historia, que a primera vista da la impresión de incoherencia.

Por lo demás, la analogía no se reduce, según Paz, a alimentar la poesía; también en la ensayística. “La poesía no sólo está presente en la fundación de una figura intelectual, sino en el estilo crítico de Paz, ya que sus formas de argumentación y escritura tienen que ver más con el procedimiento analógico de la poesía que con los métodos habituales de la crítica literaria o las ciencias sociales”.²⁵ La razón analógica va más allá de lo poético, y alcanza al ensayo, tanto literario como filosófico.

Pero, sin duda, Octavio Paz adjudica la analogía a la poesía. “Para el joven Paz, el poeta debe ser un hombre orquesta que, con una suerte de inocencia primordial, explore las correspondencias y analogías entre los distintos ámbitos del saber y de la realidad, sin circunscribirse a fronteras metodológicas y disciplinarias”.²⁶ Sin embargo, como se ve, adjudica al poeta funciones que lo rebasan, que llegan al historiador y al escritor político, inclusive.

Octavio Paz ha sido uno de los que más y mejor ha estudiado el concepto de la analogía. Lo visualiza en la poesía, y lo remite a un pensamiento arcaico, pero más rico que el moderno, uno que no pertenece al tiempo lineal (del progreso), sino al cíclico de lo sagrado. Por eso, para él, la analogía es el núcleo de la poesía, lo cual se nos aparece en la más reciente.

Según Paz, “los dos recursos principales de la poesía moderna —la analogía y la ironía— niegan de diversas maneras los conceptos del tiempo, progreso y razón que rigen la vida moderna e incorporan visiones alternas que van del intento de restitución de lo sagrado a la conciencia del absurdo”.²⁷ La analogía está del lado del pasado, incluso se la ve como algo arcaico, pero ésa es, para nuestro poeta, su riqueza. Esto, a pesar del futuro de éste, señalado por Gabriel Zaid.²⁸

Y explica: “La analogía —recurso que identifica movimientos como el romanticismo y el surrealismo— busca las correspondencias del mundo, la secreta unidad que rige los acontecimientos, el ritmo universal cuya revelación permita conjugar la poesía y la vida. Así, la analogía es una alusión a la identidad y al tiempo cíclico de lo sagrado que, en muchos sentidos, se opone al tiempo lineal y al concepto unívoco de razón de la modernidad”.²⁹ Frente a la razón moderna, que es unívoca y lineal, está la razón analógica, cíclica y rítmica.

24 A. González Torres, *Las guerras culturales de Octavio Paz*, México: El Colegio de México, 2014, pp. 31-32.

25 *Ibid.*, p. 32.

26 *Ibid.*, pp. 33-34.

27 *Ibid.*, pp. 96-97.

28 G. Zaid, “El futuro de Octavio Paz”, en E. Mejía y J. M. Mejía (comps.), *op. cit.*, pp. 459-463.

29 A. González Torres, *op. cit.*, p. 97.

Y añade: “Por su parte, la ironía, que es el gesto de las vanguardias desencantadas, inserta los conceptos de la muerte, de la nada y del absurdo e incorpora las fisuras que carcomen las certezas ideológicas, el accidente que quebranta las leyes científicas y la carcajada que irrumpe en la solemnidad de las reglas sociales”.³⁰ De hecho, la ironía, para no caer en sarcasmo dolido y rencoroso, tendría que echar mano de la analogía, para temperarse, para equilibrarse y no pasarse de sus límites.

Y termina diciendo: “El poeta moderno, de acuerdo con Paz, ha sido un oficiante del misterio, un *medium* que revela la ‘otra voz’ arcaica y primordial que, por un instante, reconcilia al hombre con la naturaleza y a las palabras con los objetos; ha sido, también, ese profeta sombrío que recuerda el absurdo de los afanes humanos y la banalidad de la historia”.³¹ Algo terrible es enfrentarse a la historia y verla como una sucesión de eventos inconexos y sin ningún sentido; pero la visión analógica nos capacita para encontrarle alguno, y que no quede en el mero absurdo.

Es decir, la analogía, recurso de la poesía, es una extraña dialéctica que reconcilia los opuestos. Además, marca el sentido de la historia, sentido que la mayoría no alcanza, y por eso se la ve como un entramado de absurdos. Esto es lo que hace la filosofía, buscar una mediación analógica, para demarcar lo propio y lo ajeno, la tradición y la innovación, de modo que podamos obtener algún fruto de nuestra reflexión sobre el curso de los acontecimientos. Como hermeneutas sabemos lo indispensable que es poseer algún monto de sentido, para vivir.

De este modo, la hermenéutica analógica es una especie de liberación, para animarnos a encontrarle algún sentido a la historia. Eso nos llevará hacia una filosofía mexicana analógica. Incluso habitando en los márgenes de la cultura, en una marginalidad filosófica, encontraremos algo de identidad, saliendo de lo particular hacia lo universal, y alcanzándolo, por obra y magia de la razón analógica.

Conclusión

Así, pues, la razón analógica nos provee de sentido. Sin sentido para la vida no se puede avanzar en ella. Es preciso encontrar alguno. Por cierto, varios pensadores nos han avisado acerca del nihilismo que notan en nuestra época. Por eso tenemos que procurar una filosofía que dé una actitud positiva y optimista a nuestra gente. Es algo que nos toca como filósofos. Y es algo que espera de nosotros nuestra sociedad. Autores como Franco Volpi y el coreano alemán Han, nos previenen del monto de nihilismo o sinsentido que se está acumulando en las gentes. Hay que tratar de brindar una respuesta o una cura para esto.

He pensado que esa cura es la hermenéutica analógica. En primer lugar, porque la hermenéutica se ha colocado como la corriente principal en la filosofía actual; y, en segundo lugar, porque el concepto de la analogía hará que sea una hermenéutica ubicada en el medio virtuoso, entre las unívocas y las equívocas, que ya han hecho demasiado daño.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

CONVOCATORIA PARA PUBLICAR EN LA REVISTA DE INVESTIGACIÓN

TÍTULO: HOMENAJE A LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS, 75 AÑOS DE VIDA Y CONTRIBUCIÓN FILOSÓFICA

AÑO 2025 DOSSIER

Ju'unea Revista de Investigación es una revista de investigación semestral, editada por Universidad La Salle Noroeste, A.C., es una publicación semestral, multidisciplinaria, que incluye aportes originales e inéditos de conocimientos nacionales e internacionales en áreas como: Ciencias Económico - Administrativas, Ciencias de la Salud, Arte, Arquitectura y Diseño, Ciencias Sociales y Humanidades, Ingeniería y Tecnología, y áreas educativas institucionales.

BASES

Las aportaciones deberán sujetarse a las políticas editoriales, estructura, extensión, diseño y elementos de los apartados, según lo especificado en la plantilla Ju'unea Revista de Investigación, la cual puede consultarse en: <https://juunea.lasallenoroeste.edu.mx/requisitos-de-publicación>

RECEPCIÓN

Todos los artículos serán sometidos a una valoración editorial preliminar por parte del Comité de Arbitraje, que se reserva el derecho de determinar si éstos se ajustan a las líneas editoriales de Ju'unea Revista de Investigación de la Universidad La Salle Noroeste, así como a los requisitos metodológicos y lineamientos establecidos en esta publicación.

Los trabajos deberán ser enviados a:

juunea@lasallenoroeste.edu.mx

La recepción de los trabajos se llevará a cabo a partir de la fecha de publicación de esta convocatoria, hasta el **30 de septiembre de 2025**

El proceso de evaluación empleado es el sistema de pares ciego. Las resoluciones del proceso de dictamen son:

- Aprobado para publicar sin cambios.
- Condicionado a cambios obligatorios sujeto a reenvío.
- Rechazado.

El resultado del dictamen se dará a conocer al autor(a) en un plazo máximo de quince días hábiles, a partir de la fecha de recepción del último dictamen, junto con los comentarios, sugerencias y observaciones de los árbitros.

El contenido del dictamen es confidencial para uso interno de Ju'unea Revista de Investigación y del autor. Ante un conflicto, queja o inconformidad de parte de la o el autor respecto al resultado final del proceso de evaluación, será función del Director y/o Editor atender y resolver el caso.

Universidad La Salle Noroeste A.C.

Directora: **Dra. Ma. Anabell Covarrubias Díaz Couder**

Editora: **Lic. Ángela María Cisneros Orozco**

Contacto: juunea@lasallenoroeste.edu.mx

Teléfono: +52 644 410-6000 ext. 6025.

Ju'nea



Universidad La Salle Noroeste, A.C.

Calle Veracruz 1800 Norte,
Fraccionamiento Obregón Norte,
C.P. 85019
Ciudad Obregón, Sonora, México.
Tel. +52 644 410 6000
juunea.lasallenoroeste.edu.mx