

*Mauricio Beuchot*

SOBRE  
ALGUNOS  
LENGUAJES  
ANALÓGICOS



*Mauricio Beuchot*

SOBRE  
ALGUNOS  
LENGUAJES  
ANALÓGICOS

Sobre algunos lenguajes analógicos

© Mauricio Beuchot

Diseño de cubierta e interiores: Paco Velázquez

Primera edición noviembre 2023

Interpec, A.C.

Ciudad de México

ISBN: 9798875865626

Obra publicada bajo la licencia CC BY-NC-ND 4.0. Se autoriza compartir (copiar y redistribuir) el material en cualquier medio o formato bajo los siguientes términos: Debe otorgar el crédito correspondiente al autor, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se realizaron cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de ninguna manera que sugiera que el licenciante lo respalda a usted o su uso. No puede utilizar el material con fines comerciales, ni se puede remezclar, transformar o construir sobre el material, además, no se puede distribuir el material modificado.

Interpec, A.C.

Director ejecutivo: Juan de Dios Escalante Rodríguez

Jefe de producción: Daniel Ávila Martínez

Responsable de edición: Francisco Tapia Velázquez

Vinculación y comunicación: Bárbara Asela Flores Iturbe

*Mauricio Beuchot*

SOBRE  
ALGUNOS  
LENGUAJES  
ANALÓGICOS





## ÍNDICE

Prólogo.....	7
Introducción.....	9
Acerca de la síntesis en filosofía.....	11
Dialéctica, analogía e interculturalidad.....	27
Usos de la hermenéutica en el problema de la identidad personal y de la identidad cultural.....	45
Hermenéutica, interculturalidad y derechos humanos.....	61
Sobre la renovación de la filosofía por la hermenéutica.....	85
Conocimiento e interpretación: la nueva epistemología analógica.....	107
La evidencia en filosofía.....	123
Reflexiones filosóficas acerca de la pandemia.....	139
Conclusiones.....	155
Bibliografía.....	157



## Prólogo

Si la piel se eriza, como si tuviera autonomía y dependiera de una angustia que viaja en el ambiente filosófico, es prueba de estar leyendo este texto de Mauricio. Otorgado el emeritazgo, sumado a su trayectoria filosófica y educativa se consolida como uno de los filósofos más importantes a nivel mundial. Aún con todos los obscenos obstáculos para lograr ese nombramiento, hoy nadie duda de su merecimiento. Este libro es prueba de ello.

Un texto que de manera magistral logra hacer que cualquier filósofo disfrute los vaivenes históricos de autores, teorías y epistemologías. Cada palabra está justificada y a su vez, colocada artesanalmente, por lo que evidencia y fundamenta la propuesta. Diseña líneas estratégicas para que nuestro presente intercultural y los derechos humanos tengan vitalidad. Líneas filosóficas finamente interpretadas cruzadas en una filosofía de la historia hecha práctica y a su vez símbolo en el tiempo.

Lentamente camina explicando la vigencia y las deudas que hoy tenemos con los intentos racionales de un pasado que intentó develar el mundo con su potencialidad y sus limitaciones teóricas. La pedagogía del discurso que aplica hace que sea un texto especializado, pero de fácil comprensión para quienes construyen conocimiento en otras disciplinas.



Mauricio se traslada a circunstancias lejanas de nuestra época para traer, hermenéuticamente, aquellos discursos, aquellos contextos, pero ya actualizados. Semejante al hombre inmortal, aquel personaje del cuento de Borges en *El Aleph*.

De manera pedagógica hace magia gracias al constante trabajo y diseño dialógico de toda una vida de la *Hermenéutica Analógica* construida por nuestro filósofo.

Los recorridos históricos son lentos y a su vez contenidos de prisa del angustioso presente y del potencial en lo social y lo político. No hay ya recato ideológico en el uso de la dialéctica desde la analogía. Dialoga con todas las tradiciones extrayendo a cada una su sentido de verdad desde la analogía. Puesta en práctica la propuesta es el nuevo pacto social necesario para la convivencia de las culturas, opuestos radicales en *amicitia* y *cáritas* desacralizados y respetando el origen.

Hoy, gracias a este discurso, se logra una dialéctica ya liberada, justa y analógica, ejecutando el justo reconocimiento de los opuestos que Hegel logró sintetizar en una superación necrofílica.

La *Hermenéutica Analógica* mexicana da vida nuevamente a la matriz de la diferencia gracias a que la analogía reconoce y hace convivir en lugar de aniquilar. La diferencia es un tipo de ristra que se muestra en su totalidad y, a su vez se esconde sus partes, lográndose ver solo en suma de perspectivas. La inclusión y reconocimiento justo de filosofías enterradas por cada tradición gozan de buena salud. La magia hoy es reconocida por la ciencia, lo que ha hecho posible un trabajo conjunto entre ambas. Magia y ciencia, equivocismos y unvocismos caminan de la mano gracias al pensamiento de Mauricio Beuchot, religado a una historia de la filosofía dialéctica analógica.

La trama artística de este texto va fundamentando también la metáfora científica en prudencia. La gran erudición del autor encuentra desde el río heraclitiano la actualidad de la dialéctica, halagada y despreciada desde su raíz geográfica y proyección intelectual a nivel mundial.

Enrique Dussel, recién fallecido, daría la mano a esta nueva aventura de la dialéctica. En la nueva odisea viaja temperante la actual analogía, revitalizada por Beuchot.

Si la piel es erizada por este libro, es preciso llevarlo a los espacios más recónditos de nuestra vida, lo demás se dará en angustia y por analogía.

Juan de Dios Escalante Rodríguez  
Ecatepec, Estado de México, noviembre 2023



## INTRODUCCIÓN

En este volumen quisiera dar un carácter dialéctico a la filosofía, por lo cual comenzaré hablando de la síntesis que se da en ella, la cual será de una dialéctica distinta, que no es la hegeliana, la usual, sino una que no hace síntesis superando los opuestos, pues eso es aniquilarlos, sino preservándolos y aprovechando sus diferencias para ponerlos a trabajar al uno a favor del otro. Eso es una verdadera filosofía de la diferencia.

Paso luego a la dialéctica más directamente, y la relación con la interculturalidad, es decir, con el diálogo intercultural, en el que se ve en funciones esa dialéctica, a través de la hermenéutica y la analogía, ya que la hermenéutica inclina a comprender y la analogía a no imponer unívocamente ni caer en la permisividad equivocista.

Después iremos a la aplicación de la hermenéutica a la identidad cultural, de manera correlativa a la identidad individual; y será de naturaleza analógica, pues así se permite el conocimiento de diversas identidades que tenemos y que deben convivir.

Accederemos entonces al tema de los derechos humanos en un contexto intercultural. Tales derechos no pueden perder su esencia, pero son susceptibles de aplicarse en distintas culturas con una diferencia que no les haga perder su naturaleza. Para eso se requiere la hermenéutica, para interpretar las

culturas y el modo en que pueden realizar convenientemente esas garantías tan importantes.

Veremos en seguida algunos elementos tomados de la hermenéutica para renovar la filosofía. Ella necesita salir de su crisis continua, y renovarse incesantemente, para tener sentido en nuestra época. Creo que una hermenéutica analógica ayudará a ese afán de innovación filosófica.

De manera especial, hay una aplicación de esa hermenéutica a la teoría del conocimiento, en forma de realismo analógico, lo cual se ha considerado como una nueva epistemología. Ha suscitado estudios para revitalizar la gnoseología de nuestro tiempo.

Llego después a una reflexión sobre un tema de la teoría del conocimiento o epistemología, a saber, el problema de la evidencia, cuándo se da y cuando se puede aprovechar para la filosofía. Es lo que muchos epistemólogos han colocado como la piedra angular de nuestra teoría del conocimiento y en definitiva de nuestra filosofía.

Derivaremos, así, a un tema ético-social, como es el de la repercusión filosófica de la pandemia, como la que recientemente nos ha atacado a nivel mundial. Será la forma de aplicar la filosofía, concretamente la hermenéutica, a los problemas concretos y urgentes que aparecen en nuestra historia.

Y terminaré con unas breves conclusiones y una bibliografía compendiosa.

## ACERCA DE LA SÍNTESIS EN FILOSOFÍA

### Introducción

La dialéctica ha acompañado a la filosofía. Lo hizo desde Platón y Aristóteles, pasando por Pedro Abelardo y otros, hasta llegar a Hegel y los que lo han seguido. Pero también ha habido dialécticas diferentes, como la de Heráclito, Nicolás de Cusa, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. En estas páginas, nos atreveremos a entrar a esa dialéctica otra, extraña, pero que puede ser verdaderamente la de la diferencia. Traspasa la fijeza de la identidad, y avanza por los caminos de la alteridad. Es la dialéctica de la analogía. Ya será mucha ganancia si logramos asomarnos a ella.

### La filosofía como sucesión de síntesis

Tal parece que la filosofía se ha empeñado en constituirse como síntesis. Inclusive ahora, en lugar de oír que se ha edificado un sistema, se dice que se ha hecho una síntesis. Hasta se confunden los dos términos. Por eso conviene diferenciarlos, para que nos presten sus servicios a la hora de esforzarnos por construir productos filosóficos.

El gran Hegel pensaba que toda la filosofía ha procedido por síntesis, y aun ahora hay quienes piensan en eso. Luis Gallegos Díaz nos dice que en Platón la filosofía fue sinopsis.<sup>1</sup> Exigía al filósofo una visión sinóptica.<sup>2</sup> Así, la pugna entre Platón y Aristóteles no se habría debido a la lucha entre el mito y el concepto, sino a la visión sinóptica de cada uno. La del Estagirita era más científica.

En Hegel la filosofía fue, sobre todo, *Bildung*, formación, ya que estuvo muy preocupado por la pedagogía. Y su filosofía como *Aufhebung* o superación se ha dado siempre, ya que siempre necesitamos superarnos, abordando los problemas sempiternos de una manera nueva, la que nos toca.

Para Aristóteles y los escolásticos, el análisis era la reducción o resolución hasta los principios de una cosa. También era la inducción; la síntesis, en cambio, era la deducción. Después, en la historia, el análisis sería la descomposición de una cosa en sus elementos; y la síntesis, la composición o recomposición del todo a partir de éstos. Pero esto último fue ya en la modernidad.

En efecto, las que Leibniz llamaba verdades de razón y verdades de hecho eran las que tenían como sustento el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente, respectivamente. El primero de esos principios, porque las proposiciones contrarias a ellas implicarían contradicción; el segundo, porque requerían una razón suficiente de su existencia. “Las primeras son necesarias, es decir, tienen la razón en sí mismas, que puede ser encontrada mediante el análisis y por medio del cual se llega a las verdades primeras. Demos-

---

1. L. Gallegos Díaz, “La *Aufhebung* como superación de la actualidad”, en I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*, Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2020, pp. 185 ss.

2. Platón, *República*, 357c-e.

trar es analizar, es decir, hacer explícito el predicado implícito en la esencia del sujeto. Las segundas, en cambio, son contingentes. Por más que se las analice, no es posible encontrar la razón de su existencia en la esencia”.<sup>3</sup> Su razón es una infinidad de cosas pasadas y presentes, oscuras e indemostrables. Son irreductibles a las verdades de razón, necesarias; y, como son contingentes, son atestiguadas por la experiencia; en cambio, las verdades de razón, por ser necesarias, no dependen de la experiencia y son innatas.

Lo que Leibniz llamaba verdades de razón y verdades de hecho, serán en Hume asociaciones o conexiones de ideas (*relations of ideas*) y asuntos de hecho (*matters of fact*).<sup>4</sup> En Kant serán los juicios analíticos y los juicios sintéticos. En seguimiento de estos autores, los juicios analíticos dependen únicamente de la inspección intelectual para su evidencia; en cambio, los sintéticos dependen de la experiencia para ser aceptables. Así, mientras para el racionalismo el conocimiento es análisis (Descartes), es decir, deducción, para el empirismo (Hume) el conocimiento es síntesis, es decir, inducción.<sup>5</sup>

Kant osciló entre el racionalismo y el empirismo, pues fue influido por Leibniz a través de su seguidor Wolff, pero, por otra parte, Hume “lo despertó de su sueño dogmático”.<sup>6</sup> Por eso recoge los juicios analíticos y los sintéticos. Sin embargo,

---

3. M. F. Sciacca, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Ed. Luis Miracle, 1966 (5a. ed.), p. 353.

4. *Ibid.*, pp. 363-364.

5. *Ibid.*, p. 414.

6. I. Kant, *Prolegómenos de toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1961 (3a. ed.), p. 45: “Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente lo que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta”.



le parece que tienen limitaciones. Los analíticos son evidentes, pero no incrementan el conocimiento. Los sintéticos se basan en la experiencia, pero carecen de la confiabilidad de los anteriores. Los analíticos son *a priori*, es decir, dependen sólo del intelecto, mientras que los sintéticos son *a posteriori*, es decir, dependen de la experiencia de los sentidos. Por eso él propone unos juicios sintéticos *a priori*.

En el *juicio analítico* el predicado no expresa nada que no esté contenido en el sujeto; se limita a explicitarlo: “El hombre es racional”. Es universal y necesario; también es *a priori*, es decir, independiente de la experiencia; pero no aumenta el conocimiento. Es lo propio del racionalismo. En cambio, es típico del empirismo el *juicio sintético*. En él se añade conocimiento: “El agua tiene un peso específico mayor que el del aceite”. El predicado no está contenido en el sujeto, sino que se añade a éste por *síntesis* de algo nuevo. Ese aumento es experimental, es decir, *a posteriori*; no es universal ni necesario. Pero la ciencia es universal y necesaria; por lo tanto, no bastan para hacer ciencia.

Tiene que haber universalidad y necesidad, lo cual es *a priori*, según lo exige el racionalismo; pero también debe haber aumento del saber, lo cual sólo es posible por la experiencia, con un contenido añadido *a posteriori*, como interesa al empirismo. “Es necesario entonces encontrar un juicio que resulte de un elemento *a priori* no derivado de la experiencia (*forma a priori*) y de un contenido *a posteriori*. Tal juicio es el que Kant llama *juicio sintético a priori*. Por lo tanto, para que el conocimiento sea universal y necesario (racionalismo) y al

mismo tiempo concreto (empírico), debe ser *síntesis a priori*".<sup>7</sup> Se trata de una innovación muy amplia, que revela el genio de nuestro pensador.

Éste es el camino de Kant: la *síntesis a priori*. Una síntesis que conjunta lo empírico y lo intelectual. Lo intelectual no como análisis, sino como *a priori*, que es como él concibe el estatuto del intelecto. Pero sigue siendo la síntesis la que constituye lo filosófico, en este caso de Kant, una síntesis apriorística. Nuestro pensador da al término "*a priori*" un sentido nuevo, que antes no tenía, pues para los escolásticos el juicio no era *a priori*, sino la inferencia. Un razonamiento *a priori* procedía de los principios o de las causas a los hechos particulares, en tanto que un razonamiento *a posteriori* procedía a la inversa. A diferencia de ellos, Kant asigna "su nuevo modo de entender lo *a priori*, es decir, el elemento racional que establece relaciones universales y necesarias entre los fenómenos de experiencia".<sup>8</sup> Pero ya no es un tipo de inferencia, sino una actividad que tiene el intelecto o la razón, desde sí misma, de modo subjetivo (idealismo), como una actividad *a priori* del pensamiento. Éste elabora las formas *a priori* del conocer.

Luego viene Fichte, para quien la síntesis es el resultado de un movimiento triádico: el de la tesis, la antítesis y la síntesis, a saber, el yo, el no-yo y la conciencia de la dependencia del yo y del no-yo. En cambio, para Hegel, lo real es una "síntesis dialéctica *a priori*", como la denomina Sciacca, el cual explica: "En este sentido Hegel representa la madurez, la rigurosa sistematización lógica (también contra el espíritu del pensamiento kantiano) de la *síntesis a priori* de Kant, del Yo absoluto de

---

7. M. F. Sciacca, *op. cit.*, p. 416.

8. *Ibidem*.

Fichte, de la filosofía de la Identidad de Schelling y del pensamiento del Romanticismo alemán en general, aunque él, filósofo del sistema y del concepto sea, en verdad, el más antirromántico de los románticos”.<sup>9</sup> Hegel lleva, entonces, a su culmen la síntesis *a priori* de Kant, así como la de Fichte, haciendo la suya propia. Con él, la síntesis significa construcción firme de sistema. Es el sistema como síntesis o la síntesis como sistema. Es decir, una filosofía sintética.

Hegel construye su sistema tratando de que todo entre en él como momento dialéctico que desembocará en una síntesis. Es la síntesis dialéctica, que reconcilia los contrarios, que tiene una tesis y una antítesis que encierra en una síntesis. En esta última los conserva y los supera. O los conserva superándolos. Nuestro filósofo quiere una síntesis omnicomprendiva en el pensamiento lógico. Es armonía de los contrarios, solución de la antinomia. Es decir, quiere superar y solucionar las antinomias de la razón que había señalado Kant. “Por esto, para Hegel, lo real en cuanto real no es el ser (como en la metafísica tradicional aristotélica), sino la *síntesis dialéctica a priori*, diversa de la dialéctica de Platón (ascensión jerárquica de las ideas respecto a la suprema del Bien y del Ser) e incluso de la síntesis *a priori* de Kant, que, además de conservar la heterogeneidad de sensibilidad y razón y los dualismos de fenómeno y de noúmeno, de mecanicismo y de finalidad en la Naturaleza, etc., había conservado también las antinomias de la razón como permanente contraposición y exclusión de la tesis y de la antítesis”.<sup>10</sup> Más aún, la filosofía es esa síntesis que hace el Espíritu, el saber absoluto del Espíritu Absoluto.

---

9. *Ibid.*, p. 461.

10. *Ibid.*, p. 462.

Es una lógica del concepto, ya que se despliega en una doctrina del ser, una doctrina de la esencia y una doctrina del concepto o de la idea.<sup>11</sup> Es una lógica que capta la contradicción en síntesis, y la expresa en concepto, cada vez menos abstracto y más concreto. Es una lógica nueva, la de lo concreto, que sostiene que una tesis y una antítesis no se excluyen, sino que se reúnen como momentos concretos de una síntesis. Es el proceso dialéctico del pensamiento que se identifica con el de la realidad; por eso lógica y ontología coinciden. “El concepto de la lógica tradicional es universal abstracto (pura forma carente de contenido); el concepto de la nueva lógica es *universal concreto* como principio de unificación, en el que la tesis y la antítesis se *conservan y superan (aufgehoben)* en la síntesis, donde precisamente viven incluidas en una unidad superior”.<sup>12</sup> Precisamente esta idea de un universal concreto es el culmen de la filosofía hegeliana, una de sus aportaciones más originales.

Sin embargo, me parece que la síntesis hegeliana es destructiva. So pretexto de conservar los opuestos, los elimina, los mata y los transforma en esa superación que promete. Por eso necesitamos otra idea de síntesis, una en la que los opuestos no sean sacrificados en aras de esa novedad.

## La síntesis diferente

Un denodado opositor de Hegel fue Kierkegaard. Suele ponerse a Nietzsche como el gran adversario de Hegel, pero Kierke-

---

11. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997, pp. 112 ss.

12. M. F. Sciacca, *op. cit.*, *Ibid.*, p. 467.

gaard no le va a la zaga. Una de las cosas que el danés le criticó a Hegel fue su concepto de la dialéctica, de la síntesis. Encontró que podía haber una dialéctica sin síntesis, o, si se prefiere, una síntesis que no anula los opuestos (en una pretendida superación), sino que los deja coexistir y aun hace que trabajen el uno para el otro. Tuvo su propia dialéctica existencial.<sup>13</sup>

Lo que principalmente critica Kierkegaard a Hegel es que absorbe al individuo en el sistema, que sacrifica lo personal en aras de lo universal, la voluntad en pro de la razón. Es decir, le está criticando su concepto de universal concreto, pues se queda en lo abstracto. No en balde un existencialista tan conspicuo como Sartre le agradece a Kierkegaard esa aclaración.<sup>14</sup> El universal concreto de Hegel acaba con la concreción, mientras que el de Kierkegaard pone a trabajar el aspecto universal con el particular, y así saca provecho de la diferencia de ambos. Es una dialéctica de la diferencia (porque protege a los diferentes, los deja convivir). Es la de la *paradoja*.

Kierkegaard lo hace en *El concepto de la angustia*, obra que escribe con el pseudónimo de Vigilius Haufniensis (que en latín significa “el vigilante de Copenhague”) directamente en contra de Hegel y los hegelianos, para plantear su convicción acerca de lo que es o debe ser el ser humano y el papel pedagógico que adquiere la angustia en su formación como persona.<sup>15</sup> Por eso considera su obra como perteneciente a la psicología (en sentido hegeliano, como era antes de la psicología experi-

---

13. H. Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, pp. 55 ss.

14. J. P. Sartre, “El universal singular”, en *Varios, Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (2a. ed.), pp. 17 ss.

15. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Madrid: Espasa-Calpe, 1959 (5a. ed.), pp. 152 ss.

mental, que surgió en la segunda mitad del siglo XIX, con Fries, Herbart, Beneke, Wundt y otros).

En la parte correspondiente a la psicología en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel colocaba en esa ciencia al espíritu humano en una tríada que era la de su proceso dialéctico: espíritu teórico, espíritu práctico y espíritu libre. El espíritu teórico es la inteligencia, el espíritu práctico es la voluntad, y el espíritu libre es la anulación de esas dos parcialidades, pues la inteligencia determina su contenido como subjetivo y la libertad desea emancipar su actividad de esa subjetividad y volverse espíritu objetivo.<sup>16</sup> De esta manera, el objeto de la psicología hegeliana, y su síntesis, es el espíritu libre, unidad del espíritu teórico y del práctico, que pasa del espíritu subjetivo al espíritu objetivo y es ya un concepto o prefiguración del Espíritu Absoluto.

Kierkegaard propone más bien como libertad el paso de la posibilidad a la actualidad, que es la decisión; en ella se da la angustia; por eso la angustia se coloca entre la posibilidad y la actualidad, como mediación, y en esa medida es saludable, educadora. Para llegar a ser persona o, como dice el danés, individuo singular.

Y no hay síntesis entre lo posible y lo actual, pues la angustia se pone entre ambos, y pide equilibrarlos, ya que la decisión que se hace en un instante va a durar una eternidad. “Dicho de otra manera, para Vigilius [que es el pseudónimo de Kierkegaard] el devenir del hombre se da en la lucha con las contradicciones en su existencia concreta; con la síntesis contradictoria que es su propia naturaleza y que es por su

---

16. R. García Pavón, *El problema de la comunicación en Sören Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*, Lexington KY: IF Press, 2012, p. 66.

libertad como las debe de afrontar, es en la ambigüedad de la angustia donde se toma una decisión que me define como ser humano. La condición del hombre en la existencia no es la superación o eliminación de los opuestos como en la lógica, es decir donde las diferencias han sido absorbidas por el sistema, por el concepto”.<sup>17</sup> Aquí veo esa dialéctica otra, la de Kierkegaard, como una dialéctica de la diferencia, precisamente porque no elimina los opuestos, esto es, los diferentes, absorbiéndolos en una síntesis, en un concepto, sino que los deja subsistir y hace que se ayuden el uno al otro.

Y en verdad nuestro danés recupera la idea de síntesis como salto cualitativo a partir de la cantidad, para transformarla, pero lo ve como un salto al vacío, como algo verdaderamente cualitativo, que no se queda en la acumulación de la cantidad. Por eso en su tríada dialéctica de estadio estético, estadio ético y estadio religioso, se pasa de uno a otro con un salto, pero dado al vacío, sin esa seguridad de la lógica, sino con la angustia propia de la psicología.

Así, el paso del acto libre de la posibilidad a la actualidad es lo propio de la dialéctica de la naturaleza humana. “Pues la dialéctica de una persona con respecto a la libertad es lo más definitorio de su ser. Por tanto todo ser-humano deberá experimentarla en mayor o menor grado, en cuanto es un ser-humano. Por eso al explicarla en un individuo del siglo XX es análoga a explicarla en un individuo de la Edad Media”.<sup>18</sup> La de Kierkegaard es una dialéctica analógica, pues aplica la analogía en la síntesis. Es la de lo universal y lo particular, el verdadero universal concreto.

---

17. *Ibid.*, p. 86.

18. *Ibid.*, p. 96.

La dialéctica psicológica de un individuo del pasado es análoga a la de uno del presente o del futuro. Así como en la elección en el instante se contiene la eternidad, así en la formación del individuo se contiene toda la humanidad. El universal en el individuo, he ahí la fuerza de la iconicidad analógica, porque cada ser humano es un ícono de toda la humanidad. El todo se encuentra en el fragmento.

Esta psicología es más bien “una ontología del hombre concreto en sus relaciones existenciales con el tiempo, el mundo, la muerte, la libertad, la caída, más que de una serie de resultados de experimentos psicológicos con algunos individuos”.<sup>19</sup> Por este carácter ontológico, es decir, universal, fue que interesó tanto a Heidegger. Pero aquí la persona es un ícono, algo concreto que funciona como universal, el individuo como signo de la humanidad, es decir, un universal concreto.

Y se ve una dialéctica diferente, una que no hace síntesis, es decir, que no destruye los opuestos que se reúnen, como el cuerpo y el alma, que no los lleva a una síntesis superior en la que se aniquilan. “Se trata de un psicólogo que hurga en el corazón y la psicología humana, como una síntesis de cuerpo y alma que se ve turbada por la posibilidad de ser espíritu”.<sup>20</sup> Pero no disuelve el cuerpo y el alma en un espíritu, ni subjetivo, ni objetivo, ni absoluto, sino que sigue siendo el espíritu humano, con cuerpo y alma bien diferenciados (pero en un proceso de armonización).<sup>21</sup>

Además, Kierkegaard une dialécticamente el ser poeta y científico, pues en el ámbito de la dogmática cristiana hace cien-

---

19. *Ibid.*, pp. 97-98.

20. *Ibid.*, p. 98.

21. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 57 ss.



cia poética, unificando lo estético, lo ético y lo religioso, los tres estadios del camino de la vida o existencia humana. “Por esto hablar de Vigilius como un psicólogo poeta no es una contradicción, puesto que es capaz de deducir las leyes universales de la existencia concreta de los individuos, como dice Malantschuk, a partir de las reconstrucciones imaginarias de los estados psíquicos de los hombres, incluso con el relato del pecado original. Por eso su pensamiento es analógico y no unívoco”.<sup>22</sup> En efecto, el relato del *Génesis* no es un texto científico, sino poético, es decir, científico-poético, en el que se representa a todo hombre, en la figura de Adán, que, precisamente, significa “el hombre”, hecho de tierra roja, del barro.

Kierkegaard señala que, para Hegel, la síntesis es mediación. Y añade que eso no es claro, porque sólo sería mediadora en cuanto reúne los elementos, pero no los eleva a otro nivel, sino que los equilibra. Es lo que hace dar el salto de la posibilidad a la actualidad. Surge, como un salto cualitativo, la libertad, que potencia para pecar o para salvarse, en una elección o decisión originaria. “Esto quiere decir que *el objeto de la psicología en este caso es la angustia*, como ese momento anterior al acto de la libertad y que se encuentra en la naturaleza del hombre, pero que no llega a determinar o explicar por qué un hombre hizo tal o cual cosa”.<sup>23</sup> Lo más determinista es la naturaleza, y lo más indeterminista es la libertad, y ambas cosas se unen en el hombre, en esa dialéctica de Kierkegaard que une ambos aspectos, el universal y el particular, en la persona, para formarla.

Es una nueva manera de unir lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, como universal concreto. “En conclu-

---

22. R. García Pavón, *op. cit.*, p. 101.

23. *Ibid.*, p. 128.

sión, para Vigilius Haufniensis el objeto de la psicología no es la esencia del espíritu en cuanto espíritu (en el sentido hegeliano de saber de la razón universal), y tampoco el espíritu singular como tal, sino *la posibilidad de todo ser humano de ser espíritu de manera concreta y singular, y esta condición del espíritu como posibilidad es la que engendra la angustia*".<sup>24</sup> Por así decir, la angustia surge en el entresijo de lo particular y lo universal, de lo posible y lo actual, de un instante que lleva a la salvación eterna o a la condenación eterna.

La angustia aparece aquí como mediadora o como mediación dialéctica para la síntesis; o, mejor dicho, para ese equilibrio proporcional entre los elementos que constituyen al ser humano en el momento de la decisión libre: "*Ahora, esta posibilidad se le presenta como angustia, como el término medio entre la posibilidad y la actualidad; que como todavía no es espíritu se presenta proyectada en la unidad natural de psique y cuerpo, por ello esta posibilidad de ser espíritu, de ser singular, es lo universal y objeto de la psicología: las condiciones de posibilidad de que el hombre surja como espíritu, posibilidad de ser espíritu que transforma la existencia que se nos ha dado en una existencia humana*".<sup>25</sup> La angustia surge ante la posibilidad de elegir, realizada la cual, se da el salto a la actualidad que conforma la existencia.

De esta manera, aunque la angustia no es deleitable, sirve; tiene un papel pedagógico. No es puramente disfrutable, porque tiene un carácter paradójico, dialéctico: "Si queremos, pues, considerar las definiciones dialécticas de la angustia, resulta que tienen realmente la ambigüedad psicológica. La angustia es *una*

---

24. *Ibid.*, pp. 128-129.

25. *Ibid.*, p. 141.

*antipatía simpatética y una simpatía antipatética*".<sup>26</sup> La angustia es, ya de suyo, algo dialéctico, conjunción de opuestos; y es, además, medio entre la posibilidad y la actualidad de la elección que constituye al ser humano. Nuevamente, la paradoja.

Y, a pesar de que no es agradable, cumple un importante papel en la formación del hombre, un papel pedagógico, sobre todo en el ámbito de los intelectuales o de los que se forman en sus instituciones, como las universidades: "Esto significa que a Vigilius Haufniensis le interesa finalmente "puesto que está dirigido a los medios académicos" que la persona se eduque por la angustia, que se eduque como un ser capaz de decidir ante sus posibilidades y sobre todo ante la existencia, que tome la existencia en sus propias manos, como un ser espiritual. Es decir, a la psicología le corresponde mostrar las condiciones de desarrollo de la existencia o del espíritu del ser humano como persona singular".<sup>27</sup> Aquí hay algo que seguramente influyó en Heidegger, ya que Kierkegaard dice: "Si preguntamos, concretando más, cuál es el objeto de la angustia, hay que responder aquí como en todas partes: es la nada. La angustia y la nada marchan continuamente paralelas".<sup>28</sup> Esta nada angustia al hombre porque él mismo es una síntesis, pasa de la posibilidad a la actualidad, y en la posibilidad está asentada esa nada que lo acosa. Es la posibilidad la que lo educa; y, aunque todavía es nada, es la que media para que pueda pasar a la actualidad, esto es, dar el salto hacia ella. Quizás porque el hombre también es paradoja.

---

26. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 43.

27. R. García Pavón, *op. cit.*, p. 143.

28. S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 95-96.

El libro sobre el concepto de la angustia fue firmado por Kierkegaard con un pseudónimo. El libro mismo parece haber sido un pseudónimo. Eso trajo a nuestro pensador el problema de la autoría, que lo angustiaba. Pero lo resolvió de manera dialéctica. Si fuera un autor en el estadio estético, buscaría el aplauso de la gente; si pasara al estadio ético, buscaría preparar para la existencia; y si llegara al estadio religioso, trataría de disponer para el encuentro con el autor de la existencia. Pero, según la dialéctica de nuestro autor, no se trata de que el estadio religioso elimine y supere los dos anteriores, pues los puede conservar, los preserva y los aprovecha para la finalidad religiosa, utilizando la poesía y la ciencia, es decir, lo estético y lo ético, para lo religioso, según ya se había dicho antes.<sup>29</sup>

Por lo que hemos visto, debería quedar clara la naturaleza de la dialéctica kierkegaardiana. Una que es diferente de la hegeliana, sobre todo porque no aspira a esa pretenciosa síntesis, que es la del sistema, sino que prefiere dar su lugar y su oportunidad a los opuestos de que colaboren y aporten lo que es propio de su diferencia. No hace síntesis superadora. Es, en todo caso, una síntesis abierta, que reúne los opuestos poniéndolos uno frente al otro, para que se ayuden mutuamente y entre ambos logren la finalidad que se procura. Y en esto hay movimiento. Precisamente a causa del conflicto, el cual es mitigado y moderado en esa síntesis abierta, porque se trata de conceder la existencia a los dos contrarios, con el fin de que trabajen de consuno por la existencia misma. Quizás se trataría aquí de una astucia de la existencia, y no de la razón.

---

29. R. García Pavón, *op. cit.*, p. 176.

## Conclusión

Nos hemos asomado a la condición dialéctica de la filosofía. Ha sido señalada por muchos, a lo largo de su historia. A veces, incluso se le ha negado ese carácter; pero él mismo reaparece y vuelve por sus fueros. Pero también hemos visto que hay diversas concepciones de la dialéctica. Junto a la usual, de Hegel, con una síntesis superadora de los opuestos, se nos presentó otra, la de Kierkegaard, que no hace síntesis; que, en lugar de abolir y absorber los opuestos “en un nivel más elevado”, los deja subsistir y coexistir, en un mismo nivel, haciendo que trabajen el uno para el otro. Y creo que esto es posible, y que podemos hacerlo real. Es la dialéctica analógica.

## DIALÉCTICA, ANALOGÍA E INTERCULTURALIDAD

### Introducción

Jorge Alberto Reyes López ha escrito una tesis en la que compara la utilización que de la analogía hacemos Enrique Dussel y yo. Me han servido sus reflexiones para ver las semejanzas y diferencias que tienen nuestras propuestas filosóficas. De modo que aprovecharé para dilucidarlas.

Dussel ha implementado una ana-dialéctica, que incorpora la analogía a la dialéctica, y yo la he llamado dialéctica analógica, que trata de hacer lo mismo. Surge de lo que he denominado hermenéutica analógica, la cual es la que me ha permitido estudiar la interculturalidad, que es el tema de la mencionada tesis. Por eso aprovecharé para profundizar en él.

### Edificación de la teoría de la dialéctica analógica

La mencionada tesis de Jorge Alberto Reyes efectúa una comparación entre dos usos de la analogía.<sup>30</sup> Comencemos con la

---

30. J. A. Reyes López, *Analogía y alteridad cultural. El giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot*, tesis de maestría en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2022.

explicación de este concepto, para ver cómo se puede engarzar en la dialéctica. De este modo se entenderá la riqueza del pensamiento analógico, y su rendimiento al añadirse a una razón dialéctica.

Ha habido discusión acerca de la etimología de “analogía”, pero puede hacerse derivar de “aná”, que es “según”, y también “más allá”; y, al añadir “logos”, que es razón, podemos obtener “según la razón” o hasta “más allá de la razón”. Porque es lo que en la actualidad necesitamos, salir de nuestro racionalismo cientificista y alcanzar un poco lo que lo trasciende.<sup>31</sup>

También hay discusión acerca del nombre “hermenéutica analógica”, porque aparece en un estudioso del multiculturalismo, el paquistaní Ram Adhar Mall.<sup>32</sup> Él ha propuesto una hermenéutica analógica, pero yo no la conocía; tuve noticia de ella gracias a mi amigo David Sobrevilla, filósofo peruano ya finado, quien me envió una fotocopia de ese libro. Sin embargo, en él puede verse que su autor solamente dice que una hermenéutica analógica sería muy útil para el diálogo intercultural, pero no la desarrolla, únicamente la menciona. De todos modos, fueron hallazgos independientes.

Jorge Alberto Reyes hace bien en decir que tengo una postura intermedia, pero comprometida con lo social, pues me crié en la filosofía de la liberación, con maestros como Luis del Valle y, sobre todo, Miguel Concha, por el que conocí a Dussel. Ya en 1974 leí un artículo de Dussel sobre la analéctica, en una compilación de 1973 donde participaban Augusto Salazar Bondi

---

31. Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7-9.

32. R. Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, pp. 37 ss.

y Osvaldo Ardiles, y me hizo ver la importancia del concepto de la analogía.<sup>33</sup>

Mi hermenéutica tiene que ver con el sentido, y, especialmente, el de la vida. En semántica suele distinguirse en el signo el sentido y la referencia. El sentido es lo que se comprende al escuchar o leer una expresión. La referencia es aquello a lo que el signo remite. Juan David García Bacca dice con exactitud que la referencia es unívoca (él la llama “significado”), y el sentido es multívoco (él dice “múltiple”).<sup>34</sup> Es verdad, pero la multivocidad o es equívoca o es analógica. Y más vale que sea analógica, porque la equivocidad lleva al sinsentido.

El sentido de la vida tiene que ver con el *ethos*, que es el modo de vivir. Éste es sumamente analógico, ya que el ser humano difícilmente puede soportar un modo unívoco de comportarse. Sigue una rutina, pero con cambios. Hay que evitar la proliferación caótica de los significados (esto es, de la equivocidad). La expresión humana requiere esto. No en balde Eduardo Nicol, en *Metafísica de la expresión*, defiende la analogía contra la univocidad. Dice: “Los términos *realmente* significativos no pueden ser unívocos; son analógicos o son multívocos”.<sup>35</sup> Y es que la analogía nos acerca a la alteridad, nos hace ver al otro como semejante. Pero, nuevamente, hay que decir que esos términos realmente significativos, si van a ser multívocos, más vale que sean analógicos, y no equívocos, que son las dos opciones en la multivocidad (analogía y equivocidad).

---

33. E. Dussel, “El método analéctico y la liberación latinoamericana”, en VV. AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125 ss.

34. J. D. García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona: Ánthropos, 2003, pp. 26-27.

35. E. Nicol, en *Metafísica de la expresión*, México: FCE, 1951, p. 341.



Por otro lado, la analogía abarca la metáfora. Este tropo literario fue muy encomiado por Nietzsche, Ricoeur, Finance y Coreth. Efectivamente, el ser humano vive en buena parte a base de metáforas. Además Erich Przywara ya hablaba de una analogía dialéctica, o, por lo menos, de la relación de la analogía con la dialéctica.<sup>36</sup> Es decir, veía un componente dialéctico en el funcionamiento de la analogía. Lo cual me parece muy importante.

En cuanto a las generalidades sobre la analogía, se han estudiado en toda una tradición. Se rastrea desde los pitagóricos, pasando por Platón, hasta llegar a Aristóteles. Pierre Aubenque niega la analogía en el Estagirita, pero Dominique Dubarle la defiende. Luego pasa a Santo Tomás, a Cayetano y a otros.<sup>37</sup>

Harald Höfding nos ha dado una visión nueva de la analogía, como forma fundamental del pensar, heurístico, no de prueba.<sup>38</sup> Se forman totalidades, sobre todo en la ética, pero la analogía la rompe, como pide Levinas, como totalidad abierta. Huizinga habló de la analogía, como aspecto de su *homo ludens*. ¿Sería una analogía lúdica?

A partir de esa totalidad abierta, propuesta por Levinas, Dussel critica la dialéctica moderna, especialmente la de Hegel. Por eso Dussel señala un momento profético en la analéctica. Sin embargo, Dussel mismo ve a Levinas como equívoco, por su idea del hombre como el “absolutamente otro”. Dussel llama unívoca a la modernidad. Y habla de una analogía creacionista, transmoderna.

---

36. E. Przywara, *Analogia entis*, Paris: PUF, 1990, pp. 91 ss.

37. Una exposición extensa se halla en S. M. Ramírez, *De analogia*, Madrid: CSIC, 1979, 4 vols.

38. H. Höfding, *Le concept d'analogie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931, pp. 8 y 117.

Se ve que Bartolomé de las Casas era ya decolonial. En efecto, criticó el capitalismo, en sus orígenes. Sobre todo por el Nuevo Mundo. Ahora se necesita, para plantear, como hace Dussel, una transmodernidad, con una humanidad analógica. Habla de Hegel como unívoco, por eso propone una anadialéctica, que es su forma de la analéctica.

Pasemos a la hermenéutica analógica. En la interpretación analógica no se trata de llegar a la univocidad, sino sólo de tender a ella. Esta propuesta se da en dependencia de Dussel y Scannone, como siempre he reconocido.

Es algo que también veo en Las Casas, al que apreciamos tanto de Dussel como yo. Y es que, aunque prudencial y moderada, tengo una postura denunciante de las injusticias. Lo hago a través de la defensa de los derechos humanos, sobre todo interculturales.<sup>39</sup> Pido la no exclusión, y la protección de las identidades indígenas. Sostengo una dia-filosofía y no una meta-filosofía (siguiendo a Héctor-Neri Castañeda).

## La analogía de las culturas

Donde más se ha mostrado fructífera la noción de analogía, ya desde su uso como hermenéutica analógica, es en el campo de la interculturalidad. En efecto, lo que se necesita es el diálogo intercultural, y la analogía tiene la ventaja de no ser impositiva, como en un pluralismo cultural unívoco, en el que una de las culturas en relación acaba imponiéndose, ni es disgregante, como en un pluralismo cultural equívoco, en el que las culturas

---

39. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2009 (1a. reimpr.).

no llegan a dialogar entre ellas, sino que simplemente se juxtaponen. Un pluralismo cultural analógico es lo que he intentado, y es en el que se puede dar ese diálogo, incluso un intercambio fructífero, una especie de mestizaje.

Jorge Alberto Reyes dice bien que una de mis aportaciones es la idea del mestizo como análogo. La recuperó mi amigo Eugenio Trías, como un concepto que le gustaba más que uno de los suyos, del fronterizo.<sup>40</sup> Además, ese mestizaje cultural se ve en un modelo concreto-abstracto de cultura (el de los derechos humanos). Efectivamente, como dice Reyes López, mi modelo va contra las pretensiones agresivas y totalizantes. Por eso creo que mi *universal analógico* es el *universal concreto* que buscaba Hegel: es algo así como el ícono, de Peirce.

Por eso tiene relevancia un sujeto analógico. Para que haya una convivencia analógica, como quiere el feminismo. Pero ante el problema del sujeto negado, creo que se debe resarcir un sujeto analógico, porque unívoco no puede ser (caería en los opresores, contradiciéndose) ni tampoco equívoco (porque es lo que ha sido, un sujeto incierto, negado). La afirmación y liberación del sí mismo es lo que pide Dussel en su idea de transmodernidad y de pluriverso analógico. Lo cual yo acepto y promuevo.

Lo que me parece más importante, a la luz de lo anterior, es que todo ser humano tiene su propia filosofía, a pesar de que las más de las veces sea de manera inconsciente. Por eso es bueno explicitarla, pues eso nos ayuda a ser más realizados y, en definitiva, más felices. El historiador tiene una filosofía de la historia; el pedagogo, una filosofía de la educación; el

---

40 E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, p. 17.

jurista, una filosofía del derecho, y así sucesivamente. Todo ello sin necesidad de que sea de manera explícita, puede ser algo implícito, pero existe. Lo mismo pasa con el científico, que tiene su filosofía de la ciencia. O, inclusive, cada profesional de las distintas ciencias, hace aplicaciones de la metodología, la epistemología, la ontología, la ética y hasta la antropología filosófica a su disciplina. Por eso conviene hacer temático ese fondo filosófico.

En eso consiste filosofar. De manera especial, cuando reflexionamos sobre el hombre, ya que él es el objetivo al que, en definitiva, tiende nuestro saber. Todas las ciencias, y más la filosofía, tienen que estar dirigidas al bien del ser humano, a conseguir su felicidad. Es lo que nos muestra el que hace su reflexión desde la perspectiva científica, pero que muestra llena de humanismo, en conexión plena con las humanidades. Es una buena manera de unir y concordar las ciencias naturales y las ciencias humanas. Algo que la hermenéutica quiso hacer, como se vio en el caso de Ricoeur, quien trató de compaginar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que Dilthey había separado y distanciado.<sup>41</sup>

## **Aplicación a la lucha por los derechos humanos**

Como se ha señalado antes, la aplicación de la hermenéutica analógica, como dialéctica analógica, ha sido sobre todo a los derechos humanos. Específicamente, a la fundamentación filosófica de tan importantes prerrogativas; pues, si no tienen esa

---

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (repr.), pp. 48-53.

base teórica, no pueden ser defendidas ni aplicadas en la práctica. Poco a poco, se ha creado conciencia de que este trabajo no es menor, sino sumamente relevante y urgente, so pena de perder esas garantías.

Por eso, desde mi propuesta teórica, he tratado de aportar la fundamentación filosófica, o justificación teórica, de los derechos humanos. Sobre todo, me complace la idea de profundizar en esa labor de pensamiento. En efecto, cabe advertir que esa fundamentación ha sido mal vista por algunos, alegando que los derechos humanos ya están positivados desde 1948 en la ONU, y que no tiene caso hurgar en sus fundamentos. Mas para el filósofo la fundamentación es lo más importante.

A este respecto, recuerdo que el connotado iusfilósofo Eduardo García Máynez hablaba de una razón suficiente de cada derecho o ley.<sup>42</sup> Es decir, se tenía que mostrar que cada ley o cada derecho tenía una razón suficiente de su existencia, apelando al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz. Y es verdad, pues ya que es muy decisiva para la sociedad cada ley que se promulgue o cada derecho que se acepte, estamos en la obligación de explicitar el fundamento de cada derecho humano que admitimos.

Y tal fundamentación no es otra cosa sino una base filosófica. Ésta se esfuerza por ver la moralidad o eticidad de las leyes y los derechos, es decir, que tengan correspondencia con la ética y no se queden, como pretenden algunos iuspositivistas, en que la ley debe ser obedecida aunque sea inmoral o antiética. También se ve el lado que corresponde a la filosofía del

---

42. E. García Máynez, "El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente", en *Ensayos filosófico-jurídicos 1934-1979*, México: UNAM, 1984 (2a. ed.), pp. 217 ss.

hombre o antropología filosófica, por la cual se estudia la naturaleza del ser humano. Esta naturaleza humana es la que legitima los derechos humanos, y no propiamente (o solamente) la positivación, sino que tales derechos tienen que corresponder a las necesidades del hombre, brotadas de esa naturaleza suya, y de su dignidad, surgida de esa misma esencia. De modo que la naturaleza humana está en el fondo de esas consideraciones. Ella es propiamente el fundamento filosófico de los derechos humanos. Su base ontológica.

Afortunadamente, ya ha pasado el tiempo en que, sobre todo a los juristas, pero también a muchos filósofos, les parecía ocioso detenerse en esas consideraciones filosóficas sobre los derechos humanos, a saber, en su fundamentación filosófica. Se decía que era más perentorio encontrar nuevos derechos humanos, nuevas generaciones de los mismos, ampliar los que ya teníamos. Eso es verdad, y urge estudiar los nuevos derechos humanos que nos faltan, pero sin descuidar lo otro: su fundamentación filosófica sería. Cada vez se tiene más sensibilidad para las exigencias de la filosofía misma, que nos pide demostrar y fundamentar lo más que sea posible nuestras ideas y nuestras creencias.<sup>43</sup> Sólo así llevaremos una existencia filosóficamente aceptable.

Por eso es algo que deseo continuar haciendo: la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Estoy seguro de que los frutos que se cosechen serán buenos, tanto para el derecho como para la filosofía, que coinciden claramente en el estudio y la investigación de estos derechos tan importantes para todos.

---

43 A. Cortina, "Derechos humanos y discurso político", en G. González R. Arnaiz (coord.), *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 41 ss.

Y para eso se necesita revitalizar el derecho natural, pues sólo una base así puede dar buen fundamento a los derechos humanos desde la filosofía. La positivación no es algo filosófico, sino jurídico. No basta para fundamentar filosóficamente. Y el obstáculo para esa base iusnaturalista de tales derechos era la acusación de cometer falacia naturalista, esto es, pasar indebidamente del ser al deber ser. Sin embargo, esta objeción ya no es sostenida, pues se autorrefuta. Es algo que hemos trabajado Dussel y yo.<sup>44</sup> En efecto, a mí la refutación que me ha parecido más elegante es la de Hilary Putnam, quien argumenta que la falacia naturalista se autorrefuta porque incurre en lo mismo que prohíbe, a saber, niega que sea válido inferir valores a partir de la realidad, pero ella misma responde a valores de la sociedad en la que estamos, la cual es científicista y pretende que la ciencia sea axiológicamente neutral, pero está vinculada a la moral, como todo lo que hacemos.<sup>45</sup> Hay otras varias refutaciones de la falacia naturalista, como la de John Searle y otras, por lo que ya no es un obstáculo para sostener un iusnaturalismo renovado como fundamentación filosófica de los derechos humanos.<sup>46</sup>

Los derechos humanos son los que resguardan una sociedad democrática, y, al mismo tiempo, sólo pueden existir en una sociedad así. Su salvaguarda es la que confiere legitimidad

---

44. E. Dussel, "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)", en *Diánoia*, vol. 46, núm. 46 (2001), pp. 65 ss.; M. Beuchot, "Derecho natural y falacia naturalista", en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Barcelona: Ed. Balmes, 1993, pp. 205 ss.

45. H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

46. J. Saldaña, "La falacia naturalista según Mauricio Beuchot", en L. Álvarez Colín (comp.), *Hermenéutica analógica y derecho*, México: Ducere, 2006, pp. 183 ss.

a un estado, y no solamente legalidad.<sup>47</sup> Como se ve, la legalidad viene de la sola positivación, mientras que la legitimidad depende del cumplimiento de esos valores morales que están reflejados en los derechos humanos; es un asunto ético.

Por eso la lucha que he dado por mi parte, a través de la hermenéutica analógica y de la dialéctica analógica, ha sido la fundamentación y defensa de los derechos humanos, que necesitan, además de su protección práctica, una defensa teórica, que proviene de la filosofía.

Una aplicación especial de la hermenéutica analógica a los derechos humanos se da en el caso de la interculturalidad. Ahora tenemos que aceptar que las culturas conviven e interactúan, y se presenta un problema cuando los derechos humanos se dan en un ámbito intercultural.<sup>48</sup> Pero es cuando más se necesita el diálogo entre culturas, el cual es posibilitado por la analogía, pues ella impide que una cultura se imponga unívocamente, pero también que las culturas se diluyan equívocamente, dejando que todo valga. En efecto, no puede valer la violación de esos derechos. También la analogía puede permitir que éstos se entiendan de maneras diferentes, pero nunca hasta el punto de disolverlos. En todo caso, más que la fuerza, tiene que intervenir la educación. Cuando hay diferencias con respecto a la interpretación de tales derechos, se ha de buscar la educación a través del diálogo intercultural, en el que las dos culturas en disenso se educan la una a la otra, y llegan a consensos racionales.

---

47. E. Garzón Valdés, *Consenso, legitimidad y democracia*, México: Fontamara, 2013, pp. 11 ss.

48. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, ed. cit., pp. 32 ss.



La misma educación intercultural tiene sus dificultades. Siempre el que educa se coloca en una posición de superioridad ante los educandos, que están en una de inferioridad. Pero se puede superar el autoritarismo y hacer que no sea una cultura la que impone su educación a la otra, sino que dialoguen para que lleguen a ciertos acuerdos. Y aprendan la una de la otra. Ya se ha aplicado la hermenéutica analógica al tema de la educación intercultural, con nuestros pueblos originarios.

Se requiere el respeto al otro, y no solamente la tolerancia, que es en parte negativa. Se trata de la valoración, que implica un grado más en la positividad. Y para eso se necesitan elementos en los que insiste Charles Taylor, en la interacción entre culturas, entre sociedades, lo cual es análogo al trato entre las personas.<sup>49</sup>

Por eso la hermenéutica analógica se ha mostrado útil en el diálogo intercultural, y en la aplicación intercultural de los derechos humanos, porque no es impositiva, es decir, unívoca; pero tampoco es relativista, equívoca, sino que busca un equilibrio proporcional en la comprensión y en el juicio, que siempre se dan en el trato con el otro, que tendrá que ser visto como semejante, es decir, como análogo.

## **El tema de la descolonización**

Dussel se ha preocupado mucho por la descolonización, esto es, por la liberación de las ataduras que nos han impuesto

---

49. Ch. Taylor, "Comprensión y etnocentrismo", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 202.

otras culturas, sobre todo para hacer filosofía. Desde la misma hermenéutica analógica o dialéctica analógica, yo me he preocupado también por este mismo problema. Pero creo que nos falta aplicarle la analogía. Un post-colonialismo analógico, en el que la descolonización no signifique aislarnos y separarnos de los demás, sino dialogar con ellos.

La misma descolonización sigue un modelo semejante al de la interculturalidad. La colonización se da cuando una cultura se impone a la otra, y acaba destruyéndola. Es una posición univocista. Pero igualmente univocista sería cerrarse a toda influencia de otras culturas. Sería romper el diálogo intercultural. Hay que adoptar una postura intermedia, en la que filosofamos desde nuestra cultura, pero en diálogo con las demás. Se necesita, pues, una descolonización analógica, un postcolonialismo analógico.<sup>50</sup> No podemos quedarnos en una cultura folclorista, cerrada, sino abierta al trasiego con las demás.

Es justa y conveniente la descolonización, porque muchas veces nos vamos a lo extranjero y olvidamos lo propio. Es un conflicto de identidad. Pero hemos de rehuir una identidad unívoca, chauvinista, así como una identidad equívoca, malinchista, y procurar una identidad analógica, la cual podrá incorporar elementos de otras culturas sin perder la propia identidad.

No podemos hacer filosofía en México dejando de lado los problemas que nos aquejan. No es válido filosofar aquí como si estuviéramos en otro país. Es verdad que la filosofía tiene un aspecto universal, porque aborda problemas eternos; pero

---

50. L. E. Primero Rivas, "La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial", en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55 ss.

también lo es que se necesita usar todo ese instrumental teórico para ser aplicado a la situación concreta, a la circunstancia.

Ya tenemos una tradición filosófica en México, y estamos insertos en ella. Por eso hemos de conocerla y valorarla. Tanto en lo que tiene de deficiente como en lo aprovechable. Y, sobre todo, pensar cómo podemos desarrollarla, promoverla. Ha de ser en la línea de las necesidades de nuestro país. Por eso es preciso conocer esa tradición, para saber por dónde hemos de ir.

Una cosa, pues, es necesaria, a saber, estudiar la historia de la filosofía en México, en relación con la filosofía extranjera. Sobre todo con la de Europa y la de Estados Unidos, pero también con la de nuestra América. Avanzamos por paradigmas, y en varios sitios podemos encontrar modelos de hacer filosofía mexicana e iberoamericana. Y no solamente con nuestros clásicos, sino con los de otras latitudes. Como nos decía Leopoldo Zea, todo sirve, sabiéndolo aplicar a la situación concreta de México.<sup>51</sup> Otras metodologías, o escuelas, venidas de otros países, pueden ser útiles, pero hay que darles el sesgo nuestro.

Y no se trata de hacer solamente filosofía política y filosofía del derecho, ya que también hay lugar para la ética, la cual está estrechamente relacionada con las dos anteriores. Tanto la política como el derecho necesitan reflexiones de filosofía moral, se tiene que respetar su nexos, si debe de haber legitimidad además de legalidad, como ya se ha dicho aquí.

La misma reflexión ética nos llevará a la antropología filosófica, ya que se requiere el conocimiento del ser humano que somos, para que se pueda hablar de una ética, un derecho y una política que le sea conveniente y que le vayamos a dar.

---

51. Y lo reafirma en L. Zea, *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976, p. 19.

Es precisamente ese saber de la naturaleza humana el que dará fundamento a los derechos humanos, que algunos consideran incluso como derechos morales; y, además, es lo que hará que se desarrolle una política que en verdad procure el bien común de las personas.

Precisamente porque una antropología filosófica, o filosofía del hombre, es donde se estudia la persona, es por donde se han lanzado los personalismos. Pero la persona requiere una fundamentación o un conocimiento más profundo, que solamente puede venir de la metafísica, a través de una ontología de la persona.

El ser humano es el objeto final de la filosofía, ya que si ella no lo favorece, no tiene sentido. La persona humana, que no es privativa de los personalismos, es el interés principal de la filosofía misma. Y por eso tiene que llegarse a la metafísica, que es la que llega a su culmen.

Y hay lugar para las demás ramas de la filosofía; para la estética, la epistemología, la lógica, etc. Porque todas están al servicio de la persona humana. Desembocan en el servicio al hombre, éste es el que da sentido a nuestro saber. A todos nuestros saberes.

Inclusive la metafísica, con sus temas tan abstractos, es legítima y hasta necesaria, porque responde a las grandes preguntas que se hace el ser humano. Acerca de la existencia, de la muerte, del ser, de la nada, etc. Pero siempre hay un modo de que corresponda a la circunstancia, a la situación del país en el que se desarrolla.

Y en esto consiste la verdadera descolonización. No sólo en liberarnos de las cosas que nos han sido impuestas por otras culturas y filosofías, sino en construir por nosotros mismos

nuestra filosofía, usando todos los recursos que estén a nuestro alcance. Todo será válido si es orientado al fin que hemos dicho: la construcción de la filosofía propia.

Se trata de hacer verdadera filosofía mexicana, y por eso se tiene que reflexionar sobre este concepto. Porque no es lo mismo filosofía en México que filosofía mexicana, y esta última es la que hace falta.<sup>52</sup> ¿Qué es una filosofía mexicana? No solamente una filosofía hecha en México, porque mucha de la que se hace aquí igualmente podría hacerse en Londres o en Berlín, por lo extremadamente abstracta y alejada de los problemas de nuestro país. Tendría que ser hecha desde México y para México, con las salvedades que hemos expuesto, de no volverla una filosofía folclórica, o de estudios culturales, ya que tiene que participar de la universal o mundial.

Una filosofía puramente centrada en los problemas concretos y prácticos de México sería unívoca, demasiado cerrada en sí misma. Una filosofía que se desentienda de México, sería equívoca, excesivamente desconectada de su contexto. En cambio, una filosofía que, atendiendo a los problemas y realizaciones que se hacen en el mundo, pero que trate también problemas nuestros y se esfuerce por aplicar esos recursos a ellos, es analógica, la que sería la auténtica filosofía mexicana.

---

52. G. Hurtado, "Filosofía en México y filosofía mexicana", en *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, pp. 41 ss.

## Conclusión

El diálogo con las propuestas de mi amigo Enrique Dussel me ha servido para aclararme varios puntos. De hecho, cuando, siendo todavía estudiante, leí el libro colectivo en el que aparece su artículo sobre el método analéctico, me hizo ver la importancia del concepto de analogía, y más cuando se incorpora a la dialéctica. Por eso he llegado a mi propuesta personal de una dialéctica analógica, a través de una hermenéutica analógica que me ha servido de puente. Y lo que veo es que, a pesar de las diferencias (debidas a la formación y a la trayectoria), hay muchas semejanzas entre la propuesta de Dussel y la mía.



# USOS DE LA HERMENÉUTICA EN EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y DE LA IDENTIDAD CULTURAL

## Introducción

En lo que sigue me adentraré en el tema de la identidad humana, tanto en la personal como en la cultural, es decir, la individual y la grupal, que pueden, por suerte, conectarse mediante la analogía. Habrá un razonamiento analógico para pasar de la primera a la segunda. Por eso, comenzaré hablando de la identidad personal, para después relacionarla con la cultural.

En cuanto a la identidad individual, aprovecharé algunos resultados de alguien que la ha estudiado mucho, como es Paul Ricoeur. Aplicando la hermenéutica al caso de la persona, nos habla de una identidad narrativa, que se convierte, poco a poco, en moral y jurídica. La narración nos remite al asunto del personaje de la misma, con arreglo al cual relatamos nuestra historia, en la que va contenida nuestra identidad. No obstante, más que de relatos verídicos, se trata de unos que van mezclados con leyenda y símbolo, con mito y rito. Pero es lo que nos constituye como narradores de nuestra identidad propia y la de nuestro grupo o cultura.



## Hermenéutica e identidad individual

La hermenéutica ha intervenido en la comprensión de la identidad individual, la cual es importante porque puede servir de modelo para la cultural. Paul Ricoeur ha trabajado en la concreción de esta identidad individual. Lo ha hecho a través de una identidad que podemos llamar locutiva, ya que se basa en la pragmática del lenguaje.

Utilizando las aportaciones de Austin y Searle, Ricoeur habla de la identidad como efecto del proceso de individuación. Se es individuo o sujeto en la locución, en los actos de habla. El individuo es hablante, y el habla tiene un sujeto que emite.<sup>53</sup> El yo se enfrenta al tú. Y aquí surge una paradoja, la de que el yo se hace yo en relación con un tú. Otra paradoja es que el yo y el tú ejercen papeles reversibles.

Un acceso diverso al individuo es a través de la narración. En lo que el sujeto narra, en su historia, aparece lo que hace, en relación a lo que sabe hacer, quiere hacer, puede hacer y debe hacer. Con eso el individuo se identifica, porque ahí no habla como idem, sino como ipse, es decir, no como lo que no cambia, sino como lo que se repite, es decir, lo que reconoce en actividad mediante su reflexión.<sup>54</sup> Por eso nuestro autor habla de un doble modo de la identidad: la identidad idem, que es la que nos hace no cambiar, sino permanecer en el ser, como algo substancial; y la identidad ipse, que es la que nos hace cambiar, para ir modulando nuestro ser al paso del tiempo. De esta manera, a pesar de los cambios, seguimos siendo el mismo.

---

53. P. Ricoeur, "Individuo e identidad personal", en *Escritos y conferencias 3) Antropología filosófica*, México: Siglo XXI, 2016, p. 257.

54. *Ibid.*, p. 265.

Y, en relación con el deber hacer, surge la imputación, es decir la atribución de que se ha hecho algo, en relación con la ética y el derecho. En el lenguaje nos remitimos a valores. No solamente a hechos, también a valores. El valor fundamental es la estima de sí, y de ahí se parte a la del otro. Esto se ve en la promesa.<sup>55</sup> En ella me obligo a hacer algo. Hay implícita una promesa de cumplir la promesa. Es la promesa de la promesa. Una meta-promesa. Si no cumplo, se me imputará el incumplimiento. Afecta mi individualidad y mi identidad personal.

También influye la identidad narrativa. Nuestra vida, nuestra historia, es mediada por un relato.<sup>56</sup> Podemos narrar y podemos narrarnos a nosotros mismos. Así reconocemos la conexión de nuestra vida, mediante el relato.

Ricoeur ya ha trabajado las nociones de configuración y reconfiguración (en Tiempo y narración).<sup>57</sup> En la configuración del relato se construye la identidad del personaje. “He reservado el término de configuración a este arte de la composición que produce mediación entre concordancia y discordancia, y rige esta forma de movimiento que Aristóteles llama *mythos* y que nosotros traducimos como construcción de la trama”.<sup>58</sup> Prefiere el nombre de configuración, en lugar de estructura, para resaltar su carácter dinámico. En el caso de nosotros mismos, es la figura del sí. Está en la línea de lo que él ha llamado hermenéutica del sí.

Después de la configuración viene la reconfiguración. Si la primera era la construcción del personaje, la segunda es la apropiación del mismo. Después de la explicación viene la apli-

---

55. *Ibid.*, p. 267.

56. El mismo, “Identidad narrativa”, *Ibid.*, p. 271.

57. P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. I, México: Siglo XXI, 1995, pp. 113 ss.

58. P. Ricoeur, “Identidad narrativa”, en *op. cit.*, p. 275.

cación, como decía Gadamer en la hermenéutica. Es una especie de monólogo contado.<sup>59</sup> Hay un yo figurado y un yo refigurado. El primero se figura tal o cual. El segundo se refigura mediante la aplicación, o, como Ricoeur la llama, la apropiación (concepto que ha elaborado desde hace mucho, en relación con el distanciamiento). Frente a un texto, tenemos que distanciarnos, para ser objetivos; pero, también, tenemos que apropiarnos, para ser subjetivos, para seguir siendo sujetos.

La identidad tiene tres paradojas notables. Una es su relación con el tiempo, ya que se trata de una identidad temporal, que avanza con la cronología. Se es *idem*, a pesar del tiempo, pero también *ipse*, por la reflexión sobre él y los cambios que ella le infiere.<sup>60</sup> Una segunda paradoja es que la identidad depende de sí y del otro. Como dice René Girard, nos identificamos por mimesis con otro, con la alteridad.<sup>61</sup> Y una tercera paradoja es que en la identidad se da responsabilidad y fragilidad; en efecto, tenemos obligaciones, pero también debilidades. Por eso surge la imputación. Se nos puede imputar que no hicimos lo que debíamos.

Ricoeur nos recuerda la analogía del ser, la analogía entis, y dice que, dado que el ser es potencia y acto, también esas dos nociones reciben de él la analogicidad. La potencia se dice de varias maneras, y lo mismo el acto, la acción. Por eso pasa a hablar de una analogía de la acción, una analogía *acti*, ya que el actuar se dice de varias maneras. Puede ser visto desde varias teorías: “Más todavía, de esas diferentes disciplinas resultan teoría del discurso, teoría de la acción, teoría narrativa, teoría

---

59. *Ibid.*, p. 280.

60. P. Ricoeur, “Las paradojas de la identidad”, *Ibid.*, p. 287.

61. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983, pp. 240 ss.

moral. No obstante, entre esos diversos campos circula lo que se puede llamar una analogía que el lenguaje común y corriente ratifica al hablar del actuar. A esta analogía la refuerza la insistencia de la pregunta ¿quién? Situada a la cabeza de alguna de las indagaciones consideradas. ¿Quién actúa? es así la pregunta común bajo la cual se sitúan las respuestas que participan de las diferentes modalidades del actuar antes enumeradas”.<sup>62</sup> Esa analogía del actuar nos dará la conmensuración de las distintas formas de la acción que dispersan y dan extrañeza al yo, al sujeto.

Una fuente de esa extrañeza es la carne, porque, además del hacer, implica el padecer. Otra fuente de extrañeza es la alteridad, porque siempre necesitamos al otro para ser nosotros mismos. Y la tercera fuente de extrañeza es el fuero interno, del cual depende la moralidad, la ética.<sup>63</sup> Pero a todas esas fuentes de extrañeza las domeña el carácter analógico de la acción, la analogía acti, pues las unifica en un patrón común que es el de la persona que actúa.

Ricoeur añade que la atestación interviene en la identidad, porque tiene que ver con el reconocimiento. Es ser testigo, dar testimonio de algo, es reconocimiento de responsabilidad.<sup>64</sup> También es pedir que se reconozca algo como verdadero. Involucra varias potencialidades. Una de ellas es poder decir. “Esta ampliación del campo del ‘puedo’, y en este sentido del campo del obrar, utiliza como argumento lo que llamo la analogía del obrar, que garantiza la afinidad de sentido entre las diversas figuras del poder hacer que me propongo enumerar y anali-

62. P. Ricoeur, “Múltiple extrañeza”, *op. cit.*, p. 302.

63. *Ibid.*, p. 312.

64. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: FCE, 2006, p. 124.

zar”.<sup>65</sup> Eso posibilita un sujeto hablante, que actúa hablando, dando testimonio de sí. Sigue el poder hacer, el ser capaz de hacer que ocurra algo. Eso depende de la intención, del querer hacer algo. De modo que el sujeto también es deseante, desea poner por obra una acción. Deliberamos acerca de lo que podemos hacer, según decía ya Aristóteles. Y de ahí pasamos a poder contar y poder contarse. Es la identidad narrativa, que implica un poder contarse de otra manera. Es el recuento de la ipseidad, de lo que somos de manera dinámica. Se podría hablar aquí de una dialéctica.

Es una dialéctica que se asocia con la memoria, con la rememoración o recuerdo. Porque ésta atraviesa por mediaciones simbólicas, que la hacen no ser muy precisa. Siempre que contamos algo lo modificamos un poco, no lo recordamos unívocamente. Y es aquí donde vuelve a aparecer la imputación, pues, según Ricoeur, la identidad narrativa es la que más revela una fragilidad que acompaña al sujeto. Hay una fragilidad de la identidad narrativa, porque, al hablar del sujeto, “[1] a serie de preguntas ‘¿quién habla?’, ‘¿quién actúa?’, ‘¿quién se narra?’, encuentra una continuación en la pregunta ‘¿quién es capaz de imputación?’”.<sup>66</sup> Es el recuento o la cuenta que hace el sujeto de sus actos, hasta poder imputárselos a sí mismo. Y esto nos conduce a la ética y al derecho, donde se imputa al individuo lo que hizo. Es la mayor carga de identidad personal que se da, pues ahí se reúnen la identidad *idem* y la identidad *ipse*, es decir, la que da fijeza o firmeza y la que da dinamicidad y cambio, por la reflexión sobre sí mismo.

---

65. *Ibid.*, p. 126.

66. *Ibid.*, p. 138.

Hemos seguido a Ricoeur en estos caminos que nos traza, para el reconocimiento de la identidad que es la personal, pero que, finalmente, puede ser aplicada también a la identidad cultural, la cual es grupal, pero se basa en la de los individuos.

## Identidad analógica

Ricoeur nos ha dicho que, así como el ser es analógico, también lo es la acción, pues el ser se divide, primeramente, en potencial y actual, en poder y actuar. Pero la identidad es, asimismo, una propiedad del ser; y, si éste es analógico, ella lo es también. Por eso podemos hablar de una identidad analógica.<sup>67</sup>

Junto con la analogía entis hay una analogía identitatis, porque nuestra identidad tiene un aspecto de unidad y de permanencia, pero también otro de multiplicidad y de cambio. La identidad idem es la que posibilita la continuidad, y la identidad ipse es la que capacita para tener diversidad, por virtud de la reflexión sobre nosotros mismos.

Sobre todo, esta analogía se da en la identidad ipse, la cual es dinámica y es efectuada en el tiempo, con los cambios que traen las etapas de la vida. Inclusive, por el curso histórico, por los acontecimientos que se dan en nuestra historia.

Además, tenemos varias identidades. Identidad ontológica, identidad psicológica, identidad social, o política, o religiosa, etc. Debido a la pertenencia a grupos. El sentido de pertenencia brinda identidad.

---

67. M. Beuchot, "Identidades hermenéuticas", en L. Garagalza (coord.), *Filosofía, hermenéutica y cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, pp. 313 ss.

La identidad ontológica es simple, es la de nuestro cuerpo, a pesar de los cambios que sufre con el tiempo. La identidad psicológica es más compleja. Se va gestando con lo que Jung llama individuación. Y requiere de la alteridad, del otro, porque, según vimos que dice Girard, depende de la imitación de los demás. En especial, es la imitación del padre, o de una figura que lo supla, y según este autor, conlleva envidia y rivalidad. Pero creo que puede ser una mimesis o imitación analógica, no unívoca, es decir, sin pretender copiar al otro, hacerse unívoco a él, porque eso sí es auto-destructivo. Es imitar al otro preservando la diferencia, la que nos caracteriza a cada uno de nosotros. De esta manera no se envidiará lo del otro y no habrá rivalidad con él. Es una mimesis o imitación que sí brindará identidad propia, y no sólo identificación con el otro, por más necesaria que ésta sea.

La analogía del actuar, que propone Ricoeur, y que es una verdadera analogía acti, correspondiente de la analogía entis, nos muestra el carácter analógico de la identidad personal. Es lo que se expresa en la identidad narrativa, y es la que da paso a una analogía de la capacidad, o de la potencia, una especie de voluntad de poder o de poderío que se da en el ser humano, pero que no puede pretender univocidad, y tiene que moderarse con la prudencia (*phrónesis*), la cual es una virtud analógica, pues busca la proporcionalidad.

Así obtenemos al sujeto capaz, es decir, al individuo con un cúmulo de potencialidades, virtualidades que trata de poner en acto por su obrar. Es, además, algo analógico; pues, así como la analogía del obrar nos permite detallar sus diversos modos, así también la analogía del poder o de la capacidad nos permite distender varios modos del poder hacer algo.

En la misma identidad narrativa nos ha dicho Ricoeur que no contamos lo que en verdad pasó, sino que recontamos y recomponemos los acontecimientos, según nuestra propia interpretación. Es la reconfiguración del relato, y eso nos indica que el relato no suele ser unívoco; tampoco puede ser equívoco, pues no sería más que pura invención; tiene que ser, modestamente, analógico. Y tiene el carácter de la analogía, es decir, de la metáfora y del símbolo. Pues, en el ser humano, antes que historias hay leyendas, antes que costumbres hay rituales, y antes que indicadores hay símbolos. Eso se ve en las familias, en las historias familiares, pues siempre se adorna el modo como se conocieron los padres, el modo como se han educado los hijos, el modo en que han progresado, etc.<sup>68</sup>

La analogía del actuar da la impresión del cuadrado de los actantes, de Greimas, en el que se podía hacer ser y hacer hacer, como capacidades del agente o actuante. Pero en nuestro caso son modos de acción. Hay una teoría de la acción que subyace a esas maneras de obrar. Una teoría de la acción múltiple, que se parece al hacer cosas con palabras, de Austin. No obstante, siguen siendo la capacidad y la acción, que se dice de muchas maneras. La potencia y el acto, que dejó Aristóteles como la primera división del ser.

Todo esto repercute en la identidad personal, en la del individuo; pero también se puede aplicar a la cultura, ya que en todo grupo hay, igualmente, una identidad narrativa, que se convierte en ética, jurídica y política. En efecto, a semejanza de las personas, las culturas nacen, crecen, enferman y mueren,

---

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



pero igualmente poseen capacidades que pueden ejercer y potencialidades que pueden hacer pasar al acto. Tal parece que tienen virtualidades que pueden manifestar en acciones.

Trataré de aplicar esa analogía o semejanza de la identidad personal a la identidad cultural, en la línea de la hermenéutica y, más concretamente, de una hermenéutica analógica. Para hacerlo, aprovecharé el trabajo de un equipo, que ha aplicado ese instrumento conceptual a ese tema en un ámbito multi- e intercultural, como es el de Colombia.

## **Hermenéutica e identidad cultural**

La hermenéutica analógica ha encontrado diversas aplicaciones. Una de ellas ha sido a la identidad cultural, en un ámbito de interculturalidad. En un ambiente de esos se corre el peligro de que la identidad se diluya, tanto porque una cultura domine unívocamente a las otras, o porque entre todas se difuminan dicha identidad, equívocamente. Por eso hace falta una manera analógica de que convivan.

Una aplicación de esto lo vemos en el libro compilado por Angélica Alejandra Moreno Contreras, con el título de *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*.<sup>69</sup> Continuamente se está discutiendo el tema de la identidad dentro de un ámbito intercultural. Y algo necesario es rastrear e investigar la identidad desde la memoria colectiva, pues preci-

---

69. A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 11-12.

samente el recuerdo es el que conserva y preserva continua la historia, y ésta es la que proporciona conciencia de identidad.

Tanto en los individuos como en los grupos, la historia es la que guarda el recuerdo, y la memoria es la que asegura la continuidad del individuo o del grupo, y allí radica la identidad. Ella es la conciencia de la permanencia sociocultural, de manera parecida a como sucede con la identidad personal u ontológica.

Una analogía de la interculturalidad es la interdisciplina, por eso el trabajo de Eduardo Mancipe-Flechas acerca de la interdisciplinariedad como interculturalidad académica es muy relevante, ya que recoge los rasgos con los que se pueden aclarar ambos fenómenos.<sup>70</sup> Refleja la identidad y la diferencia que se dan entre las disciplinas, y hay que relacionarlas analógicamente, es decir, respetando sus diferencias pero procurando lograr la identidad indispensable que se necesita para que colaboren.

De hecho, hay una gradación en el tránsito de lo disciplinar a lo interdisciplinar, proceso en el que se va construyendo la relación adecuada. Nuestro autor compara esto acertadamente con un diálogo, es como pasar de lo monológico a lo dialógico en el ámbito de las disciplinas cognoscitivas. Y resuelve esa relación examinando las prácticas concretas que se dan en la comunidad científica, dentro de una tradición de conocimiento. Eso es lo que permite la adecuada interdisciplinariedad.

Sigue otro ensayo que Mancipe-Flechas desarrolla en colaboración con Luisa Fernanda Figueroa García, a través de una aplicación de la hermenéutica analógica a los documentos

---

70. E. Mancipe-Flechas, "Interdisciplinariedad como interculturalidad académica en perspectiva analógica", *Ibid.*, pp. 15-33.

sobre las formas de gobierno del pueblo Nasa.<sup>71</sup> Esto es necesario, ya que es en la aplicación concreta en la que se ve la fertilidad de una teoría. Así, utilizando dicha hermenéutica para la memoria archivística de un pueblo, es como han podido analizar su identidad cultural.

Los archivos son, como decía Foucault, la arqueología del saber.<sup>72</sup> Porque trabajando en ellos recuperamos el pasado, el cual es clave para comprender el presente y avizorar el futuro. Son los que nos hacen adquirir conciencia de nuestra continuidad en el tiempo, y en eso hace radicar la identidad personal Paul Ricoeur, pero también puede aplicarse a los grupos.<sup>73</sup> Los archivos son las fuentes documentales de nuestra historia. Son objeto de la hermenéutica, porque hay que interpretarlos para comprenderlos: ponerlos en su contexto para iluminar el nuestro.

Pasa Mancipe-Flechas, en colaboración con Melina Sofía Mercado Gómez, a estudiar lo femenino en esa construcción de la memoria histórica a partir de fuentes documentales.<sup>74</sup> Analizan la relación de lo femenino y lo masculino con lo privado y lo público, relación que se toma muy en cuenta en la ética y en la filosofía política, por ejemplo por Hannah Arendt.<sup>75</sup>

---

71. E. Mancipe-Flechas – L. F. Figueroa García, “Identidad cultural y memoria colectiva: hacia la comprensión analógica de las formas de gobierno del pueblo Nasa”, *Ibid.*, pp. 34-49.

72. M. Foucault, *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1978 (5a. ed.), pp. 227 ss.

73. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.), pp. 106 ss. y 138 ss.

74. E. Mancipe-Flechas – M. S. Mercado Gómez, “Lo femenino en la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *op. cit.*, pp. 50-66.

75. C. Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, pp. 243 ss.

Dichas relaciones masculino-femenino están registradas en los archivos, y por eso ambos autores han acudido a su análisis interpretativo. Se ha señalado el feminismo que subyace a ciertas narrativas contenidas en los documentos del Archivo Histórico del Magdalena Grande. Es que resulta indispensable contar con esa perspectiva femenina para que el estudio de lo intercultural sea completo y rico.

Mancipe-Flechas y Angélica Alejandra Moreno Contreras se encargan en seguida de ver los aportes del feminismo de la complementariedad a la mediación lectora.<sup>76</sup> Ya de por sí ha habido contribuciones de la mujer a los procesos de mediación lectora en un contexto político intercultural, no en balde la mujer es educadora por excelencia. Y de ello nuestros autores extraen los principios de la nueva sensibilidad, como ethos de un feminismo de la complementariedad.

Ambos autores analizan tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia, para desembocar en la conclusión de que son insuficientes, y que hay que acudir a un feminismo de la complementariedad, con el fin de que sea completo el marco teórico. A este respecto, recuerdo que una gran feminista mexicana, que fue Graciela Hierro, me dijo que se necesitaba aplicar la hermenéutica analógica a los estudios de género, para obtener un feminismo analógico, el cual superara algunos planteamientos muy radicales y extremos, con los que ella no estaba de acuerdo, y que una aplicación de esa herramienta conceptual podría ayudar a centrar.<sup>77</sup>

---

76. E. Mancipe-Flechas – A. A. Moreno Contreras, “Aportes del feminismo de la complementariedad a la mediación lectora”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *op. cit.*, pp. 67-82.

77. N. Conde Gaxiola, “Género, feminismo y hermenéutica analógica”, en A. L. Guerrero Guerrero – D. E. García González (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, México: Ed. Torres, 2005, p. 83.

Eso es lo que encontramos en el análisis hecho en este capítulo del libro. Un feminismo analógico integrará identidad y diferencia, porque en eso consiste la analogía: es semejanza, la cual ni es plena identidad ni es completa diferencia, aunque predomine esta última en él. Por eso la semejanza ha sido a veces descrita como identidad parcial, por ejemplo en la filosofía analítica. Hay que reconocer que tiene más de diferencia que de identidad.

Sigue un artículo escrito por Mery Alexandra Cáceres Arias y Eduardo Mancipe-Flechas, sobre la biblioteca pública como factor de identidad cultural.<sup>78</sup> En efecto, gracias a la biblioteca pública, el individuo conoce su tradición, y con ello cobra conciencia de su identidad cultural. Hace lecturas que le enseñan cuál es dicha identidad, y a través de ellas es como va apropiándose de ella. Es un trabajo de auto-interpretación, a través de los textos que se leen.

Los dos autores del ensayo anterior construyen otro sobre la identidad cultural y su relación con la biblioteca pública.<sup>79</sup> Es un complemento adecuado para lo que se ha dicho sobre el tema en unas páginas arriba.

Abordan el problema conceptual de la diversidad de enfoques de la identidad cultural, y lo resuelven a través de una identidad hermenéutica y analógica. Hermenéutica, porque surge a partir de la interpretación de uno mismo y de su entorno cultural, y analógica porque no es una identidad unívoca, cerrada a los demás, ni una identidad equívoca, demasiado

---

78. M. A. Cáceres Arias – E. Mancipe-Flechas, “Biblioteca pública e identidad cultural en perspectiva hermenéutica analógica”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *op. cit.*, pp. 83-97.

79. M. A. Cáceres Arias – E. Mancipe-Flechas, “La identidad cultural y su relación con la biblioteca pública. Nociones para su interpretación”, *Ibid.*, pp. 98-111.

frágil y que acaba diluyéndose en el aire. Los autores avanzan brindándonos los elementos teóricos de la biblioteca pública para que sea gestora de identidad cultural en las personas y en los pueblos.

Tenemos, aquí, un interesante conjunto de estudios que nos apoyan para profundizar en el tema de la identidad intercultural. Puede decirse que manejan una identidad hermenéutica-analógica, y que la aplican al ámbito intercultural, donde parece que las identidades corren el peligro de fusionarse y perderse. Los autores proponen una interculturalidad que no diluya esas identidades de manera equivocista, ni que imponga alguna de ellas de manera univocista, sino que las haga convivir y colaborar de manera analógica, es decir, cada una con su particularidad dentro de la comunidad.

Se trata, además, de una serie de estudios que conectan la filosofía con la bibliotecología, específicamente a través de la lectura, la cual es interpretación y, por lo mismo, hermenéutica. Pero, también, es aplicación de la analogía, tanto para promover la lectura, o mediarla, como para adquirir la identidad cultural, a través de la biblioteca pública. Es lo que toca y corresponde a esta institución tan antigua y a la vez tan actual.

Asimismo, los autores han sabido conectar dos perspectivas de la persona humana que son complementarias y enriquecedoras, como son lo masculino y lo femenino, condiciones que son fundamentales, y que no siempre se toman en cuenta. Supieron ir más allá de la identidad y la diferencia, para llegar a postular un feminismo de la complementariedad, que es muy adecuado para una visión hermenéutica-analógica.

Esta compilación de trabajos conecta de manera clara y fecunda temas que parecerían diversos y distantes, pero que

se han podido relacionar de manera coherente y fructífera, gracias a la potencialidad de la hermenéutica y de la analogía.

## **Conclusión**

Hemos logrado una aproximación al tema difícil de la identidad, tanto personal como cultural, las cuales son complejas. No se trata de una identidad única, sino múltiple, porque tenemos una identidad ontológica, otra psicológica, otra social, otra jurídica, otra política, etc. Pero todas se congregan en torno a la narratológica, por obra de esa analogía de la identidad (*analogia identitatis*), que permite dar cuenta de todas ellas aunadas en un discurso o trama que las congrega y les da coherencia.

## HERMENÉUTICA, INTERCULTURALIDAD Y DERECHOS HUMANOS

### Introducción

En estas páginas deseo hablar sobre los derechos humanos en un contexto intercultural. Los derechos humanos son como la aplicación de la filosofía moral a la cultura jurídica, prerrogativas que tiene el ser humano por el solo hecho de serlo. Han sido positivados desde 1948, por la ONU, y siguen aumentando; por ejemplo, los derechos humanos culturales son de los más recientes. En efecto, estas garantías tan fundamentales se dan muchas veces en un ambiente multicultural y, por lo mismo, intercultural. Eso dificulta su aplicación y protección. Por eso es necesario reflexionar filosóficamente acerca de esta situación, ya que tendremos que interpretar estos derechos tan relevantes de modo que se pueda respetar lo particular de la cultura en la que tratan de aplicarse; pero, también, conservando esa vocación de universalidad que les es irrenunciable.

Así, pues, en este trabajo intentaré aplicar la hermenéutica al fenómeno del multiculturalismo, para ver la posibilidad de que los derechos humanos se comprendan y valoren en él. Es necesario interpretar las culturas, esto es, comprenderlas y valorarlas, para poder hacer que, a su vez, ellas compren-



dan y valoren adecuadamente tan importantes derechos. Creo que el filósofo, aun cuando se encuentra situado culturalmente, es decir, a pesar de que tiene un conocimiento relativo a una cultura, que es la suya, puede también dialogar con otra y hasta hacerse habitante o mestizo de ella; e, incluso, por ese camino dia-filosófico, captar el significado de los derechos humanos más allá de su propio contexto, de modo que pueda enseñar a otros esa comprensión y una valoración más adecuada de los mismos.<sup>80</sup>

Veremos, entonces, en primer lugar, qué entiendo por derechos humanos; después, qué es el pluralismo cultural, para luego pasar a la aplicación de los mismos en un ámbito intercultural, lo cual nos remite a las condiciones del diálogo intercultural y, por lo mismo, a la hermenéutica.

## Los derechos humanos

Hay que establecer los elementos que nos permitan plantear claramente la cuestión y avanzar de la mejor manera en su solución. Para eso, conviene aportar algunas definiciones. Entiendo por “derechos humanos” los que tiene el hombre por el solo hecho de ser hombre.<sup>81</sup> Gran parte de los filósofos que han tratado de fundamentarlos filosóficamente coinciden en asignar ese peso a la dignidad humana. Tales derechos, pues, están relacionados con ella. Pero se supone que esa dignidad humana

---

80. Véase esto más ampliamente en M. Beuchot, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México: UNAM – Tirant lo Blanch, 2018, pp. 52 ss.

81. G. J. Bidart Campos, *Teoría general de los derechos humanos*, México: UNAM, 1989, pp. 13 ss.; A. Osuna Fernández-Largo, *Los derechos humanos. Ámbitos y desarrollo*, Salamanca (España): Editorial San Esteban, 2002, pp. 17 ss.

es universal, es decir, la tenemos todos los seres humanos por igual. Aquí se implica una universalidad completa y distributiva, a saber, la tienen todos los seres humanos, en igualdad y en todo lugar y momento, en cualquier situación en que se encuentren: incluso el asesino o el retrasado mental tienen esa misma dignidad que atribuimos a los hombres normales.

De esto se sigue que los derechos humanos tienen una universalidad inalienable; si ella les fuera quitada, dejarían ipso facto de ser lo que son, para quedar reducidos a derechos de ciertos grupos humanos, pero no de todos. Por eso es importante asegurarles la universalidad, la cual se enfrenta a la particularidad, ya que todo universal está realizado en lo particular, pues se halla concretizado, y eso lo hace en lo singular, en lo temporal, histórico y cultural. De ahí que exista una relación problemática de los derechos humanos con las culturas en las que se realizan e, incluso, a veces, con los individuos que los cumplen y protegen.<sup>82</sup>

## La interculturalidad

Pasemos ahora a definir el pluralismo cultural.<sup>83</sup> Suele distinguirse entre el multiculturalismo y el pluralismo cultural, pensando que el primero es el hecho y el segundo es el modelo con el que se trata de explicar o de vivir; también se distingue ahora entre éstos y la interculturalidad, y recientemente se

---

82. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 1993; *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995; *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999; *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005.

83 W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 13 ss.

insiste mucho en ella, porque implica la idea de que las culturas interactúan, sin que se pueda impedir que lo hagan, pues cada vez están más interconectadas. Es decir, se busca que los elementos de la sociedad: las instituciones, los derechos, etc., tengan ese carácter intercultural que los haga no solamente preservarse como si se guardaran en reservaciones o appartheids, sino que sean compartidos lo más que se pueda por las diferentes culturas que conforman los estados. Hemos de ver cómo se da este pluralismo cultural y esta interculturalidad con respecto a los derechos humanos.

Además, la hermenéutica se ha mostrado útil en estos asuntos, y puede ayudar a disminuir, si no a resolver, los problemas que brotan de estos hechos sociales sobre los que urge reflexionar, porque son fenómenos acuciantes en nuestras sociedades. Pero, sobre todo, se requiere diferenciar las hermenéuticas para ver qué modelo interpretativo es el que conviene al problema que planteamos. Por eso quiero abordarlo no desde una hermenéutica sin más, sino desde una que supere los extremos del univocismo (interpretación única para los significados en cuestión) y del equivocismo (múltiples interpretaciones irreductibles y sin ninguna unidad), para acceder a una hermenéutica analógica (que permita varias interpretaciones válidas, pero reductibles a cierta unidad y coherencia).<sup>84</sup> Creo que ella es la más conveniente.

Por ello, a continuación, trataré de relacionar los derechos humanos con una hermenéutica analógica, que nos sirva como instrumento para comprender otras culturas (lo cual requiere capacidad de comunicación o de cierta universalización) y

---

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

al mismo tiempo actuar respetando sus diferencias (particulares). Con ello se verá cómo la hermenéutica analógica permite oscilar entre el universalismo y el particularismo, sin ser completamente lo uno o lo otro; y, así, cómo se aplica al problema de tan esenciales derechos en un contexto pluricultural.

## **Los derechos humanos en situación intercultural**

Definidos los derechos humanos y la interculturalidad, hagamos ahora que se relacionen. A pesar de que los derechos humanos tienen una aspiración universalista, encuentran problemas o conflictos cuando se dan en una sociedad multicultural y, por lo mismo, intercultural; pueden ser interpretados de maneras distintas (a veces radicalmente), y tenemos que saber qué se puede hacer cuando se den esos conflictos al entenderlos y/o al valorarlos. Cuando diversas culturas conviven, en países vecinos o en el mismo país, puede darse el caso de que tengan diferentes concepciones de los derechos humanos. Las situaciones más extremas son: 1) la de que alguna cultura no los conozca o no los entienda o, 2) a pesar de haberlos conocido y entendido, no los reconozca ni los ponga en práctica y, sobre todo, cuando 3) los viola sistemáticamente.

En el caso de que una cultura no los conozca o los reconozca, esto es, que los rechace o no los cumpla, ¿qué hacer con ella? A algunos, más univocistas, les parecerá que hay que someterla por la fuerza, y obligarla a cumplir derechos tan fundamentales; a otros, más equivocistas, les parecerá que hay que respetar su idiosincrasia y dejar que actúe como quiera, al fin que es lo que ha hecho siempre. Sin embargo, ninguna de

esas dos respuestas es satisfactoria, por el exceso que comportan. En realidad, son pocas las culturas que sustentan posturas tan extremas; más bien se dan las que buscan una postura intermedia, pero en ello hay una gran diversidad, y es lo que hemos de tener en cuenta, a saber, los diferentes pluralismos, pues serán muy diversos según la perspectiva desde la que sean planteados. Por ejemplo, uno será el pluralismo univocista, otro el equivocista y otro el analógico.<sup>85</sup>

Igualmente factible es que no se dé una situación tan extrema como la que se ha descrito, sino que sólo sea la de que los derechos humanos se entiendan de manera diferente, o sean vistos así sólo en parte; pongamos por caso, que no se reconozcan suficientemente los derechos de las mujeres y los niños, o que se entiendan de manera comunitaria, etc. Ésta es, de hecho, la situación más frecuente; pero sigue siendo, también, problemática. ¿Cómo hacer para que se reconozcan y se cumplan estos derechos? Inclusive, puede tratarse de una situación menos grave, y que se reduzca a que los interpreten de manera distinta. Pero, entonces, ¿cómo llegar a un acuerdo? Siempre es necesario el diálogo.

Una cosa que parece clara es que se trata a toda costa de evitar el recurso a la violencia y a la imposición, las cuales se han usado en ocasiones para defender los derechos humanos, porque no quedaba otro recurso; pero hay que confiar en que el diálogo bastará para hacer conocer, comprender y valorar los mencionados derechos. Mas, principalmente en ese caso, es preciso tener una teoría acerca del multiculturalismo, del pluralismo cultural y de la interculturalidad, que nos capaci-

---

85. J. A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, 2000, p. 32.

ten para dialogar adecuadamente sobre esos derechos con otras culturas. Y aquí la reflexión filosófica adquiere gran importancia, pues ella es la encargada de aportar razones que puedan convencer, máxime cuando se trata de algo tan decisivo para la convivencia pacífica y que nos concierne a todos.<sup>86</sup> Sobre todo, la actividad filosófica tiene por cometido “a través de esa rama suya que es la hermenéutica” propiciar el entendimiento y limar las asperezas o dificultades que estorban ese diálogo intercultural.

Como producto de ese trabajo filosófico, de aclarar conceptos y tratar de acercar los que son diferentes en las culturas en diálogo, lo que alcancemos de claridad sobre estos puntos repercutirá en el planteamiento de ciertos derechos colectivos (o comunitarios) como son los derechos culturales, a saber, el derecho de un grupo a preservar su cultura, su lengua, su religión, sus costumbres, etc., algo muy presente en el contexto multicultural o intercultural. Y es que puede ocurrir que entre sus creencias o costumbres haya cosas que se considere que van contra la dignidad del hombre, y entonces tengan que rechazarse o modificarse. Siempre está la prioridad de velar por el cumplimiento de los derechos humanos, tan necesarios; y, en concreto, para nosotros, tratar de que sean enseñados convenientemente, de modo que, aun interculturalmente, se llegue a eso que ya lleva mucho tiempo llamándose una cultura de los derechos humanos, y que todos deseamos.

---

86. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós-UNAM, 1999, p. 62; *Interculturalidad y justicia social*, México: UNAM, 2006 (reimpr.), pp. 59 ss.

## La hermenéutica, su estructura analógica

Así, pues, la hermenéutica nos puede ayudar a proteger los derechos humanos en una situación de muchas culturas.<sup>87</sup> En efecto, esta disciplina filosófica enseña a interpretar textos, y podemos ver la gama de culturas como uno de ellos, uno ciertamente muy complejo y complicado. De ahí la necesidad que tiene de la interpretación. Se trata de entender significados; es decir, de comprender a la otra cultura, pero también de poder juzgarla, para ver en qué medida cumple con los derechos humanos, y, de no hacerlo, ver cómo se la puede convencer de cumplirlos. Es toda una educación. Pero una cultura enseña a la otra, es decir, ambas se aportan elementos cognoscitivos y valorativos.

Empero, es necesaria una hermenéutica especial, una que denomino analógica, ya que se funda en el concepto de analogía, el cual está entre la univocidad y la equivocidad.<sup>88</sup> La univocidad pretende una interpretación clara y distinta, completamente rigurosa y exacta; en el campo de las culturas, una hermenéutica unívoca es impositiva, colonialista. En cambio, una hermenéutica equívoca suele ser descolonial, pero a ultranza, hasta el punto de pensar que todas las culturas valen lo mismo. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica admite varias interpretaciones como válidas, pero ordenadas de mejor a peor, de modo que a partir de un punto ya son erróneas.

Para el diálogo intercultural, sobre todo acerca del tema de los derechos humanos, una hermenéutica unívoca no nos

---

87. A. Velasco Gómez, "Relaciones interculturales, comprensión hermenéutica y crítica política de las tradiciones", en P. Lazo Briones (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México: UIA, 2008, pp. 133-145.

88. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, ed. cit., pp. 221 ss.

sirve, pues impondrá el modo de entenderlos y cumplirlos; una hermenéutica equívoca permitirá que se entiendan y se cumplan de cualquier manera; y una hermenéutica analógica tratará de resguardar su esencia o su inspiración, pero aceptando que se adapte lo más posible a las mentalidades de las diversas culturas. Así, pues, la hermenéutica analógica es la que mejor servirá para ese diálogo intercultural sobre los derechos humanos.

### **El diálogo intercultural sobre los derechos humanos y la hermenéutica: relevancia de una hermenéutica analógica**

Según hemos visto, en un ámbito intercultural, necesitamos llevar a la mesa del diálogo nuestras concepciones de los derechos humanos. Pues bien, la hermenéutica puede ayudar en ese diálogo, pues nos enseña a interpretar. Más concretamente, puede hacerlo una hermenéutica analógica, pues con ella se trata de lograr un modelo pluralista, es decir, un tipo de pluralismo; y se procura, además, que sea uno que permita una adecuada interacción, esto es, una conveniente interculturalidad. Es la búsqueda de la comprensión y el enjuiciamiento abiertos y respetuosos en el diálogo intercultural.

Ahora nos encontramos casi siempre con un país que tiene varias culturas, ya sea que tengan mucho tiempo conviviendo, ya sea que algunas de ellas sean de reciente aparición (por inmigración, por ejemplo).<sup>89</sup> Lo mismo cuando se trata de una cultura lejana. Una cosa que se requiere mucho para el

---

89. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998, pp. 141 ss.



diálogo intercultural, según lo señala Gadamer, es la educación, entendida como formación; ella permite comunicarse mejor con los demás, sobre todo con los diferentes.<sup>90</sup> Esa formación incluye no solamente el estudiar la propia cultura, esto es, la propia tradición, sino también las otras tradiciones, las culturas que conviven con la nuestra o con las que nos relacionamos.

Esto ayuda a lograr comprensión y crítica adecuadas en cuanto al diálogo sobre los derechos humanos. Pues es cierto que ellos tienen una vocación a la universalidad;<sup>91</sup> pero también lo es que piden una realización concreta en contextos particulares o específicos. Por ello conviene poder dialogar con las otras culturas, para ponerse de acuerdo acerca del cumplimiento y protección de derechos tan importantes. El diálogo intercultural es posible, con la condición de tener las herramientas hermenéuticas conducentes a la comprensión entre las culturas dialogantes, evitando el univocismo de la cerrazón, que es incomunicación, y el equivocismo de la apertura excesiva, que también es incomunicación. Tiene que ser un diálogo analógico.<sup>92</sup>

Por eso, lo que buscamos aquí es algo que haga compatible, en el caso de los derechos humanos, que sean diversamente entendidos en diferentes culturas y, sin embargo, comprendidos y valorados lo más unitariamente que sea posible, dada su vocación de universalidad. Enfrentamos aquí el problema de la universalidad y la particularidad. Pues bien, como ya algu-

---

90. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 38 ss.

91. M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía*, ed. cit., pp. 61 ss.

92. J. A. Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México: UNAM-Plaza y Valdés, 2001, pp. 86 ss.; *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México: UNAM-Plaza y Valdés, 2007, pp. 65 ss.

nos se han esforzado por mostrar, no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades, ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad. ¿Qué nos puede brindar esto? Será algo que nos haga ver que son compatibles una cierta universalidad y una cierta particularidad, esto es, no la universalidad sin más ni la particularidad sin más, sino matizadas, como una racionalidad transcultural o una interculturalidad suficientemente racional, frente a los relativismos extremos de hoy en día, en la posmodernidad.

Creo que para esto nos servirá de instrumento una hermenéutica analógica. En efecto, el universalismo cerrado es univocismo, y el particularismo disperso es equivocismo; en cambio, el analogismo nos permite mantener la universalidad como realizada en las particularidades. Esto es, la hermenéutica nos ayudará a ser sensibles con los contextos, con las particularidades; pero lo analógico nos ayudará a no perder una cierta unidad en medio de las particularidades, de los fragmentos, ya que desde siempre la analogía ha sido el instrumento conceptual que ha servido para concordar y hacer coherente lo plural y lo igual, a través de la semejanza. De la tendencia a la equivocidad retendrá la multiplicidad, pero de la tendencia a la univocidad retendrá la capacidad de no perder lo universal. Esto puede ser aplicado al problema de los derechos humanos en un mundo contextualizado, de culturas múltiples y diferentes.<sup>93</sup>

Así, pues, la hermenéutica puede ser un instrumento útil para el estudio de las culturas y la comprensión o comunica-

---

93. M. Beuchot, "Interculturalidad", en A. Ortiz-Osés, -P. Lanceros, (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376 ss.; J. A. Marina, "Interculturalidad", en J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 222 ss.

ción entre ellas. Y añadir la analogía nos ayudará a ver lo que tengan de común, sin perder lo diferencial, incluso resaltándolo un poco más; o, si se prefiere, nos ayudará a visualizar las diferencias entre las culturas sin perder la capacidad de captar ese algo común, que es importantísimo. Es lo que nos hace acercarnos, algo sin lo cual sería imposible comunicarnos interculturalmente.

Es cierto que en esa comunicación intercultural hay pérdida de significado, hay empobrecimiento de sentido, no se alcanza la riqueza de la vivencia que cada cultura tiene de sus propios signos. No hay como ser miembro de una misma cultura para comprender y participar de sus significados. Pero también es posible, precisamente por medio de la analogía, compartir los símbolos de otros, reducir el aislamiento, disminuir el silencio, encontrarse en el diálogo de manera suficiente.

## **El conflicto de las interpretaciones: la eterna lucha entre universalismo y particularismo**

A pesar de que se puedan ver con particularidades culturales, los derechos humanos tienen un innegable aspecto de universalidad; inclusive podríamos hablar de una irrecusable vocación a la universalidad. Sin ella dejarían de ser esos derechos que se desea que el hombre tenga por el hecho de ser hombre y en todas partes y en todo tiempo. Hay algo universal en ellos, sin lo cual dejarían de ser ellos mismos. Pero también hemos visto que hay una realización particular, una encarnación concreta y una puesta en práctica que los hace encontrar una realización múltiple. Texto y contexto se unen aquí para deparar una lega-

lidad universal, pero dada en un contexto particular. Dependiendo de ese contexto encontrarán realizaciones diferentes. Con todo, no pueden ser tan diversos que se pierda su esencia; esa distinción debe tener un límite. La razón es la misma: dejarían de ser lo que son. La práctica de los derechos humanos tiene cierta elasticidad, cierta variabilidad que permite diferentes matices, pero también dentro de ciertos límites; hay un margen de variación fuera del cual ya cesarían de ser derechos humanos. Se daría la violación de los mismos, se dejaría de respetar la dignidad de las personas.

Precisamente para ubicar este margen de variabilidad, para ajustar los límites hasta los que puede extenderse la diversa aplicación de los derechos humanos sin que se difuminen, se requiere la hermenéutica. Y aquí es donde se manifiesta singularmente útil una hermenéutica analógica, es decir, una que evite el exceso univocista, según el cual los derechos humanos han de ser aceptados sin ninguna diferencia y a rajatabla, sin dejar ningún margen a la variación, a los matices de aplicación y de realización.<sup>94</sup> Y que también evite el exceso equivocista, según el cual los derechos humanos se dan de acuerdo con la cultura que los realiza o los aplica, aun cuando llegue un momento en que no se reconozcan ya o no se pueda decir que siguen siendo los mismos derechos humanos que se señalaban en un principio. Entre esos dos excesos se coloca una postura que trata de dejar el margen más amplio de variación, para que sean diferenciadamente aplicados y realizados los derechos humanos en las distintas culturas, pero sin llegar a un relati-

---

94. J. I. Gutiérrez de Velasco, "Hermenéutica analógica de los derechos humanos", en J. A. de la Torre Rangel (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004, pp. 89-130.

vismo tal que los diluya y acabe con su propio constitutivo. En esta mezcla de universalidad y particularidad, o de universalidad particularizada (por ser matizada) se cumple la analogía, que es un relativismo relativo, mitigado y matizado; es lo que distingue y caracteriza a esa postura intermedia.

Esta universalidad particularizada, o particularidad universalizada a la que he aludido, permite dar cuenta de las exigencias que plantean las diferencias culturales para la encarnación práctica de tales derechos, y también de las exigencias de universalidad que contienen, por su naturaleza misma. No pueden renunciar a la universalidad que los caracteriza, pero tampoco pueden entender esa universalidad de manera unívoca; tiene que ser analógica. E, igualmente, no pueden desconocer la particularidad con la que se realizan en las culturas concretas, es decir, no pueden adoptar una particularidad equivocista, tienen que adoptar una que sea analógica. Sólo de esta manera se podrán balancear y equilibrar lo universal y lo particular en el caso de la realización concreta de los derechos humanos en un ámbito multicultural. Hay que potenciar lo más que se pueda lo particular, pero sin perder la capacidad de universalidad. Hay que dar más actualidad a lo particular, es decir, privilegiarlo, dada la gran potencialidad que se encuentra en lo universal. En el caso de los derechos humanos, hay que favorecer su matización o diversificación lo más que sea dable, pero siempre sin romper la tensión hacia lo universal que ellos mismos poseen. En efecto, lo universal velará por sí mismo, pero lo particular es más delicado y fino, y, por lo tanto, más susceptible de quebrarse y perderse.

## Los derechos humanos y los pueblos originarios

Un teórico de los derechos humanos me decía que no se necesitan derechos colectivos, pues los derechos individuales bastan para conseguir lo que se quiere lograr con aquéllos. Se plantea, así, el problema de la pugna que encuentran a veces los derechos individuales y los derechos grupales. En ocasiones hay conflictos entre ellos. Algunos derechos que se reclaman como grupales, van en contra de derechos individuales, como en el caso de que la sociedad tiene derecho a que la defiendan sus hijos, como soldados, y eso implica que a los jóvenes que son reclutados se les envíe a la muerte, con lo cual se les lesiona el derecho fundamental a la vida. O costumbres ancestrales, por ejemplo, relativos a las mujeres, quieren ponerse como derechos grupales, pero van contra la dignidad de éstas, es decir, contra sus derechos individuales.

Con todo, a pesar de todos los problemas que puedan surgir, en América Latina tenemos la ventaja de que los pueblos indígenas (o la mayoría de ellos), reconocen y aceptan los derechos humanos individuales, aun cuando reclaman para sí algunos derechos comunitarios o grupales, los cuales cada vez son más reconocidos. Hay, en efecto, derechos comunitarios aceptados, y ahora derechos humanos comunitarios, ya no sólo individuales. Muchos de esos derechos humanos comunitarios son derechos culturales, como el de la pervivencia de una cultura, de una lengua, etc. Ya los titulares no son las personas individuales, sino los grupos.<sup>95</sup>

---

95. N. López Calera, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociedad en la teoría de los derechos*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 117 ss.

Sin embargo, para la concientización, apoyo y promoción de estos derechos humanos grupales y culturales, se requiere una educación en la apertura y aceptación de otras culturas, se requiere una educación multicultural y, sobre todo, intercultural. Es decir, no sólo una educación en la que se respeten las otras culturas, pero no se las tome en cuenta, sino una educación en la que las culturas convivan y dialoguen. Eso es lo propiamente intercultural, lo que hace la verdadera interculturalidad. Y para ello se requiere sobremanera una educación en la que se tomen muy en cuenta ciertas virtudes indispensables para la convivencia pluricultural, como son la tolerancia, el respeto y el reconocimiento. Están conectadas con la solidaridad o amistad social, es decir, con una especie de generosidad para aceptar al otro, al diferente, al que pertenece a otra cultura distinta.<sup>96</sup>

Los derechos humanos, en un ambiente multicultural, necesitan, además, esa apertura que he mencionado acerca de las distintas interpretaciones de éstos, ya que en las diferentes culturas pueden hallarse diferentes interpretaciones de tales derechos, y esa diferencia tiene que reducirse, de modo que no se lesionen y que no pierdan su propia naturaleza jurídica. Esto incluye la preservación de su universalidad, pero dentro de las variantes aplicativas que sean aceptables, o, si se prefiere, la salvaguarda de su diferencia, pero sin perder la universalidad que requieren para ser tales. Y esto se logra con la hermenéutica analógica, que evitará una aplicación unívoca de los derechos humanos en las diferentes culturas, la cual destruye toda diferencia, y también una aplicación equívoca de los mismos en

---

96. J. Escámez, "Educación intercultural", en J. Conill (ed.), *op. cit.*, pp. 132 ss.

las culturas diversas, en la que se potencia tanto la particularidad, que no queda de ellos más que el nombre.

De hecho, como muy bien lo reconoce el profesor José Rubio Carracedo, de la Universidad de Málaga, la ética intercultural tiene como núcleo fuerte o contenido básico los derechos humanos: “Desde la perspectiva del diálogo intercultural las disputas internas en el seno de la ética occidental (entre deontologistas y consecuencialistas, entre la ética del bien y la ética del deber, etc.) se nos antojan casi disputas por bagatelas. A estas alturas no es posible, por un lado, que la ética occidental se unifique más que centrándose en los derechos humanos como contenido básico de la ética intercultural; y, por otro, no me cabe duda de que los derechos humanos resumen lo mejor de la herencia ética de Occidente”.<sup>97</sup> Únicamente habría que añadir que no sólo es herencia de la ética occidental, sino también de otras culturas;<sup>98</sup> por ejemplo, las indígenas, aunque de manera un tanto diferente, es decir, analógica.

## **Necesidad de una educación intercultural en derechos humanos**

Todo lo que he dicho acerca de la cuestión nos va orientando hacia el tema de la educación. Recupero aquí lo que he expuesto en un libro acerca de la enseñanza multicultural.<sup>99</sup> También he abordado el problema de la enseñanza de los derechos humanos

---

97. J. Rubio Carracedo, “Ética intercultural”, en J. Conill (ed.), *op. cit.*, p. 151.

98. R. Panikkar, “¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?”, en *Diógenes* (UNAM), núm. 120 (invierno de 1982), pp. 85 ss.

99. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México: CONACyT – UPN – Plaza y Valdés, 2009, pp. 35 ss.



en un ámbito multicultural o intercultural, ya que muchas veces encontramos que las diversas culturas que entran en contacto no conciben los derechos humanos de modo igual.<sup>100</sup> Tal vez tampoco son tan grandes las divergencias de su interpretación, pero sí tenemos que dilucidar hasta qué punto vamos a permitir que la idea de derechos humanos se amplíe y cambie sin que se pierda su esencia, su propia vocación a la universalidad. Tiene que haber un límite o margen para eso.

Es necesario explorar cómo se pueden proteger los derechos humanos a pesar de que dos culturas los entiendan de modo diferente, dos culturas que convivan y, por lo mismo, estiren la comprensión de los derechos humanos. Hay que ver hasta dónde se podía permitir ese estiramiento, esa apertura a la comprensión diversa.

En efecto, es posible permitir una interpretación tópica, local, cultural, de los derechos humanos, pero protegiendo su carácter universal o transcultural, y esto exige una interpretación diatópica, como la llama Panikkar, es decir, que trascienda lo puramente regional o cultural, y les asegure su validez universal, que es la misma que tiene la dignidad humana.<sup>101</sup>

Por eso no se pueden permitir usos y costumbres que vayan, por ejemplo, en contra de los derechos humanos de las mujeres y los niños. Y esto se logra con el diálogo intercultural, en el que se pueden enseñar los derechos humanos y llegar a acuerdos. Las más de las veces la otra cultura no diluye los derechos humanos, sino que solamente les da un matiz diferente, incluso más atractivo, por ejemplo el comunitario o solidario que les dan nuestros pueblos indígenas, a diferencia de

---

100. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, ed. cit., pp. 57 ss.

101. R. Panikkar, art. cit., pp. 86-87.

nuestra cultura, llamada occidental, que los ve más individualistas, por obra del liberalismo.

En todo caso, una hermenéutica unívoca hará que en la educación intercultural en derechos humanos se dé la imposición de una de las culturas a la otra, ordinariamente de la cultura predominante o más fuerte, que suele ser la occidental, enfrente de la cultura originaria. Hay que esforzarse por conservar lo más que se pueda la diferencia propia de la cultura en la que se reciben y se encarnan los derechos humanos, conservándoles su universalidad, esto es, evitando que se regionalicen tanto que pierdan ese valor que tienen para todos los pueblos y todos los hombres.

Se trata de educar en los derechos humanos, que conocemos desde la perspectiva occidental, pero que no han estado ausentes de las perspectivas de otras culturas. El caso extremo es el de encontrar una cultura que los niegue. No es el de nuestros pueblos originarios, que tienen tanto respeto por la persona humana, sólo que la colocan en un ambiente más comunitarista que neoliberal. El caso más frecuente es que, aceptando los derechos humanos, los interpretan de manera diferente. Y no hay que dejar que se los interprete de un modo tan distinto que se les haga perder su propia especificidad, pues allí ya se nos perdieron tan importantes derechos.<sup>102</sup>

Siempre vemos que se trata de la lucha o la dialéctica entre lo particular y lo universal, entre lo regional y lo mundial, entre el individuo humano y la naturaleza humana. Pero también sabemos que lo universal se da en lo particular. Los derechos humanos encarnan la naturaleza humana, la dignidad del ser

---

102. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, ed. cit., pp. 78 ss.

humano, y las diversas culturas las realizan y concretizan de diferentes maneras, las más de las veces válidas; pues, como he dicho, suelen añadirles un matiz, una especificidad, que en el caso de nuestros pueblos originarios es una modalidad más comunitaria. Y hay que ser decididos para que, cuando en alguna de esas culturas indígenas se lesione la dignidad del ser humano, sepamos señalar esa lesión y curarla con el diálogo.

Esto se hará con una adecuada educación intercultural, dirigida hacia los derechos humanos, para enseñar a valorar tan importantes prerrogativas desde la óptica de la cultura occidental, que es la que se precia de haberlos puesto en la ética y, sobre todo, en el derecho, del lado de la política. Pero también debemos hacerlo al trasluz de la otra cultura, la cultura originaria, la no occidental, pero que es tan importante como ella, y que las más de las veces, en lugar de negar los derechos humanos, les da un sesgo distinto, más comunitario. Y si se los llegara a negar o a distorsionar, entonces sí, mediante el diálogo intercultural, se convencerá de que no es aceptable esa violación a derechos tan fundamentales. En ello vemos un modelo de auténtica educación intercultural, porque está sostenido en un verdadero diálogo de esa índole.

## **Ganancias del recorrido**

Algo nos ha aportado ya la reflexión filosófica en cuanto a elucidaciones de nuestro tema. De esta manera, se ve cómo la filosofía puede ayudar en la teorización y la defensa de los

derechos humanos.<sup>103</sup> En cuanto a lo primero, estudiando su fundamento filosófico; en cuanto a lo segundo, propiciando una educación en derechos humanos que tome en cuenta los valores de las distintas culturas, a veces en conflicto, para llegar a un equilibrio. Asimismo, aprovechando esa disciplina de la filosofía, que es la hermenéutica, la cual será de mucha utilidad para aprender y criticar a otras culturas en cuanto a su práctica de los derechos humanos, esto es, en el diálogo intercultural acerca de éstos, ya que es un instrumento para la interpretación, y aquí se necesita interpretar al otro, para llegar a una comprensión de él mismo. En realidad, es una educación para el diálogo (intercultural).<sup>104</sup>

Es verdad que en el diálogo siempre habrá pérdida de significado, insuficiencia de comprensión, pero la hermenéutica podrá acercarnos lo más posible al conocimiento de los que son diferentes de nosotros, las otras culturas. Por otra parte, se necesita una hermenéutica que supere el univocismo reduccionista de los que quieren que todas las culturas lleguen a la identidad, en la globalización, perdiendo sus diferencias y, así, sus riquezas; y también el equivocismo relativista de los que desean que todas las culturas se preserven en todo lo que tienen, aun en las cosas que van contra los derechos humanos; en cambio, se requiere proteger lo más posible las diferencias culturales, pero acercándolas incesantemente al cumplimiento de lo que contienen esos derechos universales e inalienables. Esto, me parece, podrá hacerlo una hermenéutica analógica, intermedia entre esos dos extremos y, además, con la capacidad de lograr

---

103. P. Dieterlen Struck, *Sobre los derechos humanos*, México: UNAM, 1985, pp. 94 ss.

104. J. M. Enríquez et al., *Educación plena en derechos humanos*, Madrid: Trotta, 2014, pp. 136 ss.

universales análogos, es decir, matizados y diferenciados, que permitan lo más posible la diversidad cultural, que es riqueza de significado para la humanidad.

Sobre todo, la hermenéutica propuesta hará que no se vean los derechos humanos como exclusivo peculio de la cultura occidental, sino como algo que también se da en las culturas no occidentales, al menos en algunas.<sup>105</sup> Esto sucede en muchas de nuestras culturas indígenas, sólo que de manera un tanto diferente, es decir, de manera analógica (o sea, análoga: en parte semejante y en parte diferente, predominando la diversidad, pero con la suficiente capacidad de reducción de ésta como para no perder su universalidad e inviolabilidad). Y esto serviría para lograr, en el diálogo, que se acercaran a una comprensión más adecuada de estos derechos.

Habría un filón muy rico para la investigación si se estudiara más a fondo la pertinencia y aplicabilidad de la hermenéutica analógica a los derechos humanos en el marco de la interculturalidad, ya que así se podrán reducir las fricciones y los casos difíciles en la comprensión y defensa de tan esenciales garantías. El problema es muy arduo, pero también urgente e importante. Por eso he querido reflexionar acerca de las posibilidades de aplicación de un instrumento conceptual que propongo para interpretar los derechos humanos en un ámbito intercultural, donde se cruzan la filosofía del derecho y la filosofía de la cultura. Hay mucha tarea por hacer, ya que no se ha logrado una respuesta definitiva y la investigación está en proceso. Pero una cosa es clara: que la hermenéutica y, sobre todo, una hermenéutica en la línea que he señalado, encontra-

---

105. R. Panikkar, art. cit., p. 114.

rán adecuada aplicación a ese terreno fértil. De hecho, ya se han realizado estudios teóricos y aplicaciones prácticas.<sup>106</sup> Sin embargo, la tarea aún persiste y se necesita que la labor encuentre continuadores. Aquí hay trabajo para la filosofía, en varias de sus ramas o dimensiones, como la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho e incluso la antropología filosófica.

## Conclusión

Después de la aplicación de la filosofía, nuestras reflexiones nos han dejado en claro que vivimos en una sociedad multicultural e intercultural, por lo que es lógico que también el derecho lo sea. Pero hay maneras de llegar a acuerdos acerca de la praxis que se realiza en torno a él. Sobre todo nos preocupan los derechos humanos, que a veces son entendidos de manera diferente por las diversas culturas que conviven, y es preciso alcanzar un mínimo consenso para que se realicen y se defiendan de manera conveniente.

En eso nos ayuda la hermenéutica, porque interpreta las culturas y sus praxis, entre ellas las jurídicas. Y, sobre todo, es conveniente una hermenéutica analógica, la cual nos puede dar suficiente apertura para atender a las demandas legítimas de las culturas en su diferencia, pero también a tener bastante identidad para preservar la universalidad de los derechos humanos.

De este modo estaremos construyendo teoría filosófica que de verdad apoye a la práctica social. En el ámbito de

---

106. Ver, por ejemplo, D. E. García González (comp.), *Perspectivas y aproximaciones a los derechos humanos desde la hermenéutica analógica*, México: Ducere, 2007, 424 pp.

los derechos humanos, en el del diálogo intercultural, en el de la democracia y en otros, estaremos ayudando a conseguir consensos analógicos (no totales, pero suficientes), para avanzar mejor en nuestras sociedades de hoy en día. Es una aspiración bastante buena para el filósofo actual en América Latina, porque nuestros pueblos son multiculturales y muy necesitados de un espacio democrático que ampare sus legítimas aspiraciones además de, por supuesto, las exigencias de la justicia y la igualdad.

## SOBRE LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA POR LA HERMENÉUTICA

### Introducción

Quiero dedicar este capítulo a Juan Manuel Almarza Meñica, in memoriam. Con él sostuve un nutrido diálogo. Entre otras cosas, me enseñó a aprovechar doctrinas antiguas para mejorar y revitalizar la filosofía contemporánea. Él se había educado en la tradición clásica, pero se dio a la tarea de estudiar a fondo la filosofía contemporánea, sobre todo en su línea hermenéutica: Heidegger, Gadamer, etc. Con él hablé de la idea de rescatar el concepto de la analogía y aplicarlo a la hermenéutica; y siempre me animó a que lo hiciera. Por eso quiero que esta reflexión que presento ahora sea una continuación de nuestro diálogo y un homenaje a su persona.

Se trataba de renovar la hermenéutica. Ésta es la disciplina de la interpretación; nos enseña a buscar la comprensión de los textos. Pero en la actualidad ha sufrido mucho, estirada como está entre tendencias univocistas, de interpretación pretendidamente rigurosa, y tendencias equivocistas, que desisten de cualquier exactitud. Es la eterna lucha entre románticos y positivistas, ahora encarnados en posmodernos y analíticos.



Se ha llegado a un impasse entre ellos, y ya se necesita una mediación que acabe con esa situación y nos saque a terrenos más promisorios. Creo que esto lo puede hacer la analogía, que va más allá de esos dos extremos. Es lo que nos puede dar ahora ese concepto, y en eso puede residir su vigencia hoy en día.<sup>107</sup>

## Superación y perennidad

¿Cómo puede suceder que doctrinas antiguas o remotas en la historia tengan valor en la actualidad? Suele pensarse que, por el hecho de haber pasado, ya no tienen nada que hacer en nuestra época. Toda idea tuvo su momento —se nos ha impuesto este pensamiento desde Hegel.<sup>108</sup> Pero esa actitud no es exacta en filosofía. En la ciencia puede ocurrir que se acuda poco a su historia, y más bien a título de erudición. En ella se puede pensar que las doctrinas anteriores se hallan periclitadas y que sólo se voltee a ver su pasado por mera curiosidad, como quien ve el álbum de la familia y contempla a personas ya desaparecidas, o como quien va al museo y ve piezas que ya no están en el uso de la gente.

En filosofía, en cambio, el estudio de su historia tiene mucho que enseñarnos; se analiza no como un archivo muerto, sino como un manantial vivo del que sacamos inspiración y

---

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

108. G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia, prefazione e conclusione di L. Pareyson, traduzione e note di A. Plebe*, Bari: Laterza, 1969 (5a. ed.), pp. 85 ss.

guía. En filosofía mantenemos un diálogo vivo con la historia, pues no aceptamos la idea de que lo anterior ya está superado.<sup>109</sup>

Sin embargo, aquí remontaremos el historicismo simplista, en el que se dice que somos mero producto de la historia, y nos dedicamos a observar lo que otros han pensado y dicho, sin tomarnos la molestia de pensar por nuestra cuenta, de realizar una síntesis, de levantar algo más sistemático. Vivimos en el entrecruce de sistema e historia, de historia y sistema, sin considerarlos ajenos ni separados. Edificamos sistema cuando sacamos de la historia elementos que nos resultan útiles, y estudiamos de la mejor manera la historia de la filosofía cuando nos sirve de espejo mudo, pero elocuente, en el que vemos lo que ha resultado de tal o cual pensamiento, cuando medimos sus consecuencias, cuando evaluamos su objetividad.<sup>110</sup> Y, sobre todo, cuando lo aprovechamos para el presente.

Por así decir, comparamos como polos, extendemos como extremos, la verdad y la historia, que no se relacionan tan sólo en el sentido, muy pobre, de que la verdad sea histórica, otra vez en un historicismo ramplón y de baja ralea, sino también, y especialmente, en el sentido de que la historia es verdad, esto es, de que ella tiene verdades, acumula objetividades, nos enseña los depósitos de la verdad que se han decantado con el paso del tiempo. Heidegger conjunta el ser y el tiempo, Gadamer conjunta la verdad y el método, a mí me gustaría tomar algo de cada uno, y conjuntar la verdad y el tiempo, es decir, la objetividad y la historia, lo que cambia y lo que permanece.

---

109. W. Redmond, "Filosofía perenne y las superaciones", en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. I, n. 3 (2001), pp. 7-34.

110. J. J. E. Gracia, *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 193 ss.

Claro que tampoco pervive en la actualidad todo lo que se ha pensado o dicho en la historia de la filosofía; no todo es utilizable. Sin embargo, hay doctrinas que han probado su verdad resistiendo contra el tiempo, mostrando vigencia siempre. De modo que parece que tienen, como el ave fénix, la habilidad de resurgir de sus propias cenizas, cuando todo indicaba que habían fenecido. Una de estas cosas es la metafísica, la ontología, que reaparece en todas las épocas; incluso, al ser negada, se asoma, risueña e irónica, en los labios y las palabras de quien la niega, el cual no se da cuenta de que, al negar la metafísica, está haciendo metafísica, como el personaje aquel de la comedia, que se sintió muy orgulloso cuando supo que era prosista, pues hablaba en prosa, es decir, no hablaba en verso.

Pero dejemos aquí el establecimiento de esta pequeña filosofía de la historia de la filosofía, para mostrarla en vivo, aplicada en la praxis, tomando un ejemplo que nos la haga evidente, con la fuerza de lo que se muestra ante los ojos. El botón de muestra elegido para ello será la doctrina de la analogía, que ha recorrido la historia, y parece no acabar de manifestarnos su actualidad y vigencia.

La doctrina de la analogía es antigua (pitagóricos, Platón, Aristóteles, Plotino...), pero fue reflexionada y usada de manera principal en la Edad Media (Tomás de Aquino, Eckhart, Cusa...), aunque también tiene prolongaciones que la muestran, en diferentes brotes, hasta nuestros tiempos (barrocos, románticos, Octavio Paz, Juan Carlos Scannone...).<sup>111</sup> Tratemos, pues, de recuperarla.

---

111. I. M. Ramírez, *De analogía*, Madrid: CSIC, 1970-1972, 4 vols.; Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

## El legado de la analogía

La analogía ha sido muy estudiada, por eso únicamente daré unos breves rasgos de la misma. Es un modo de predicación y de significación. No pretende la exactitud de la univocidad, pero tampoco se hunde en la inexactitud de la equivocidad.<sup>112</sup> Además, puede ser analogía de proporcionalidad y analogía de atribución. La primera puede ser metafórica, y la segunda, metonímica. Y esta multiplicidad de la analogía nos hace darnos cuenta de que la misma analogía es análoga o analógica, esto es, que hay diversas maneras de decir una cosa, y que entre todas esas maneras hay una comunidad y una diferencia, un margen de unidad y un margen de diversidad. Claro que siempre predomina la diferencia, eso es condición de la analogía.

Pues bien, la doctrina de la analogía es de las que pueden presentarse como vivas desde antiguo hasta nuestros días. Ha conservado vigencia precisamente porque no pretende hacerlo, sino que se ha plegado en diversas formas, casi oculta, a las necesidades de los tiempos. Sirve ahora como lo ha hecho antes. Su funcionalidad es la prueba de su rendimiento. Puede ser aprovechada en nuestros días para la filosofía que necesitamos.

De hecho, usamos la analogía para muchas formas de conocimiento, desde el ordinario hasta el científico. Según ha insistido Douglas Hofstadter, acudimos a la analogía y a sus formas (la metáfora y la metonimia) para conocer.<sup>113</sup> El plan-

---

112. I. M. Bochenski, "On Analogy", en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel, 1962, pp. 96-117; y J. F. Ross, "Analogy as a Rule of Meaning", en el mismo (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*, Westport, Connecticut: Greenwood Publ. Co., 1971, pp. 35-74.

113. D. Hofstadter – E. Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York: Basic Books, 2013, pp. 3 ss.

teamiento de buenas hipótesis requiere una sensibilidad muy fina para las analogías, para las semejanzas; pues identidades encontramos pocas veces, pero la captación de parecidos nos hace avanzar en los saberes.

Veamos la vitalidad de la analogía en el ejemplo que deseo proponer para mostrarla, que es lo que me ha gustado llamar “hermenéutica analógica”. La hermenéutica, además de enseñar a interpretar textos, también se ha vertebrado como toda una filosofía. Es decir, hay una filosofía hermenéutica, y no sólo una hermenéutica filosófica. Ha sido el instrumento conceptual o el lenguaje teórico de la filosofía reciente. Por eso se tiene que dialogar con la hermenéutica, tomarla en cuenta. Es la enseñanza de Juan Manuel Almarza. De ese diálogo con las corrientes actuales surgió un modelo de interpretación, que es la hermenéutica analógica, la cual trata de aprovechar, precisamente, la clásica noción de analogía, que se ha vuelto importante “a pesar de que ha sido relegada” en el pensamiento actual.

## La analogía en la filosofía

Sin que se le dé siempre ese nombre, el concepto de analogía ha encontrado aplicaciones muy fecundas en la filosofía reciente. La razón de esto es que las principales nociones de nuestra disciplina tienen un significado analógico. Ya Aristóteles se encargó de mostrar, en su *Metafísica*, que los vocablos fundamentales de la ontología tienen muchos significados, pero ordenados jerárquicamente.<sup>114</sup> Por ejemplo, comenzando con el

---

114. Aristóteles, *Metaphysica*, lib. V, en Opera, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlin: Walter de Gruyter, 1961, 1012b34 ss.

mismo término “ente”, se ve que abarca un ámbito semántico múltiple. Según el Estagirita, posee varios sentidos, el principal de los cuales es el de substancia, y los secundarios son los de los accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y hábito.

También la unidad es analógica, pues hay una que es simplemente tal, la substancial, y otra es accidental, como la de un agregado, por ejemplo un montón de arena. Igualmente, la noción de causa tiene varios significados, por lo menos cuatro, que son el de causa material, formal, eficiente y final; y la principal es la final, porque es la que hace que las demás causas sean causas; no causa su ser, pero sí su causar; así, la causa final comanda la causación, pues hace que el eficiente actúe, y éste lo hace plasmando la forma en la materia de que se trate.

Igualmente, el bien tiene varios significados, por lo menos tres: el bien útil, el deleitable y el honesto. Y el principal es el honesto, porque el bien tiene razón de fin, y el bien honesto es el que se busca más por sí mismo, como verdadero fin, mientras que el útil es el que tiene más razón de medio, y el deleitable está entre ellos dos.

Y esto se aplica a la ética, pues la amistad tiene la misma división que el bien, ya que Aristóteles la divide en amistad útil, deleitable y honesta.<sup>115</sup> La primera es la más rudimentaria e innoble, pues en ella los amigos se sirven unos de otros, se ven como medios. La amistad deleitable es un poco mejor, pues los amigos no se usan, sino que encuentran gozo en reunirse y tratarse, pero todavía tiene carácter de medio y no es fin total. En cambio, la amistad honesta sí es un fin, ya que en ella se

---

115. Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum*, lib. VIII, cap. 3, en la edición citada, 1156a6 ss.

busca el bien del amigo, el cual consiste en la vida virtuosa, y en ese tipo de amistad se procura la virtud para la otra persona.

Igualmente, el amor se divide en amor de concupiscencia y amor de benevolencia. Y el primero es menor, incluso dañino, pues implica posesividad hacia la persona, mientras que el de benevolencia contiene desprendimiento, hasta el punto de que, si se ve que uno no es un bien para la otra persona, se retira de ella. En ese amor de benevolencia, que ya en la misma etimología significa “querer bien”, se busca el bien de la persona, no se la ve como un medio, sino como un fin. Es lo que señala Kant como la dignidad del ser humano, que consiste en verlo siempre como un fin, nunca como un medio, por lo que la buena convivencia se coloca en el reino de los fines.<sup>116</sup>

Algo analógico en la ética actual es el planteamiento muy nuevo o, por lo menos, renovado, que se hace a partir de la noción de virtud. Hay varias propuestas de éticas de virtudes.<sup>117</sup> En el ámbito de la filosofía analítica, están las de Peter Geach, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot y Bernard Williams. Y, en el ámbito de la filosofía posmoderna, la de Alasdair MacIntyre. Pero, también, en la filosofía hermenéutica, las de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Estos autores, junto con otros, se han encargado de hacernos ver que la dura ética de leyes, de tipo kantiano, ha tenido poco éxito, y que, para no caer en la ética relativista de tipo nietzscheano, hay que volver a la ética arisototélica de virtudes.

Y la noción de virtud es sumamente analógica, pues consiste en el término medio proporcional de la acción, y la

---

116. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires – México: Espasa-Calpe, 1946, pp. 40, 71 y 82-83.

117 J. López Santamaría, “La ética de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, LVII/164 (2008), pp. 145-151.

analogía es proporción. La clave de las virtudes éticas, que es la prudencia, es analogía puesta en práctica, hecha carne propia, como se ve en la exposición aristotélica del término medio virtuoso.<sup>118</sup> Asimismo, la templanza es un sentido de la proporción ante la satisfacción de las necesidades, y la fortaleza lo es frente a las adversidades. Igualmente lo es la justicia, que es dar a cada quien la proporción que se le debe.

Hasta en la teoría del conocimiento, ahora se va a una epistemología de virtudes.<sup>119</sup> Ya la preconizaba Roderick Chisholm, pero la inició Ernest Sosa, y ha encontrado continuación en John MacDowell. En ella se ve que las virtudes intelectuales, las mismas de Aristóteles: el intelecto, la ciencia y la sabiduría, llevan a virtudes aledañas y científicas, como la parsimonia en la experimentación, el lanzamiento de hipótesis adecuadas, el rigor en la argumentación, etc.

También ha sido aplicada la noción de virtud en la educación, como pedagogía de virtudes, en las que ya no se trata de llenar al alumno de conocimientos como si fuera un saco vacío, sino de formar en él los hábitos de estudio que faciliten su aprendizaje.<sup>120</sup> Para esto se requiere una docencia analógica, en la que el ejemplo del profesor será la clave de la enseñanza, como un ícono al que trata de asemejarse el discípulo.<sup>121</sup> Es la noción de paradigma científico, de Thomas S. Kuhn, que tomó

---

118. Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum*, lib. VI, edición citada, 1138b18 ss.

119. J. A. Montmarquet, "Virtud epistémica", en M. M. Valdés y M. Á. Fernández (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 299-321.

120. D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London – New York: Routledge, 1991, pp. 8-9.

121. A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 69 ss.



de Wittgenstein, de modelos o paradigmas con respecto a los cuales se busca adquirir parecidos de familia.

Creo que esto es lo que se debe continuar en la filosofía: el espíritu de la analogía. Para ir más allá de la tradición, tenemos que recoger su herencia, aprovechar su legado, estudiarlo lo mejor que podamos, para apoyarnos en él y aplicarlo a las necesidades de nuestro tiempo, que eso es hacerlo avanzar. La hermenéutica de hoy nos enseña que el adecuado conocimiento de un clásico es condición de su rebasamiento, de su actualización.

Por eso, a continuación, hablaré de algo que yo he encontrado en la heredad que dejó la tradición, en ese gran concepto que es el de la analogía, tan fecundo y generoso. Lo único que he hecho es apoyarme en él y tratar de avanzar mediante mi experiencia en la docencia y la investigación.

Para hacer una filosofía analógica, he tratado de desarrollar una hermenéutica analógica, ya que la corriente hermenéutica ha tenido una fuerte presencia recientemente. Y se trata de dialogar con el pensamiento de nuestro tiempo. Tal es la enseñanza de Juan Manuel Almarza, que aquí recupero. Por eso pasaré a ello a continuación.

## **Actualidad de la analogía: su aplicación a la interpretación en forma de hermenéutica analógica**

Es muy sabido que la doctrina de la analogía es la más central en la ontología para toda una tradición. Pero lo más importante para mí es que creo que se puede aprovechar hoy en día

para la filosofía actual. Lo he hecho en la forma de hermenéutica analógica. Es una manera de renovar el árbol filosófico, a través de una de sus ramas.

Comencemos caracterizando la hermenéutica analógica. En cuanto hermenéutica, se dedica a la interpretación de textos (escritos, hablados, actuados, etc.).<sup>122</sup> Pero, en cuanto analógica, se apoya en el concepto de la analogía, la cual es un modo de significación que se coloca entre los otros dos, extremos, de la univocidad y la equivocidad. Por eso es una hermenéutica intermedia (la cual ha faltado en la actualidad, donde, después del imperio de las hermenéuticas unívocas, se ve el de las hermenéuticas equívocas, que no se sabe si hacen incluso mayor daño).

En efecto, al considerar la hermenéutica en general, podemos ver que se despliega en dos perspectivas: la de una hermenéutica objetivista y la de otra subjetivista, según se privilegie al autor o al lector. Estos polos corresponden a los dos modos de significación que son lo unívoco y lo equívoco. Ya hemos visto arriba que la univocidad es la significación clara y distinta, completamente idéntica para todos los significados. En cambio, la equivocidad es la significación completamente diferente e irreductible para todos los significados. Un término equívoco significa varias cosas, todas ellas inconmensurables, disparatadas. Por eso la aspiración a la plena objetividad es un ideal univocista, pero que no pasa de ser un ideal, siempre inalcanzable. Y, por otro lado, el desplome en la completa subjetividad, siempre deficiente, es la derrota del conocimiento. Hace falta el otro modo de significación que es la analogía,

---

122. M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008 (5a. ed.), pp. 52 ss.

a mitad de camino entre la univocidad y la equivocidad, aunque más inclinada a esta última. Por ejemplo, términos como “ser”, “bien”, “causa” y muchos otros, los principales en la filosofía, son términos análogos, que se dicen de muchas maneras, que tienen varios significados, pero reductibles a cierto orden, conmensurables proporcionalmente.

De esta manera, una hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta de los textos, completamente exacta y definitiva. Es la que hemos visto en los positivismos. A diferencia de ella, una hermenéutica equívoca se derrumba en una interpretación obscura y confusa de los textos, totalmente defectuosa y hasta arbitraria. Es la que ha predominado en los posmodernismos. En cambio, a diferencia de ambas, una hermenéutica analógica no pretende una sola interpretación definitiva, la ve como inalcanzable, a lo sumo como algo ideal; pero tampoco acepta que todas las interpretaciones sean válidas, sino que acepta más de una, pero no todas: un grupo de éstas, que pueden ordenarse o jerarquizarse desde la más rica o adecuada, hasta las más inadecuadas y torpes. Son conmensurables entre ellas (analogía de proporcionalidad), pero también ordenables jerárquicamente (analogía de atribución).

Una hermenéutica unívoca es demasiado estrecha y reduccionista; una hermenéutica equívoca es demasiado abierta y permisiva, incluso irreductible; y una hermenéutica analógica trata de ser lo más abierta posible, pero lo más exigente también. Da cabida a varias interpretaciones y, sin embargo, ordenadas de mejores a peores, de modo que llega un momento en que ya tiene que decirse que son tan malas, que no guardan ninguna relación de adecuación con el texto que se pretende comprender (se hunden en la equivocidad).

Una hermenéutica analógica nos puede ayudar a evitar las dificultades de las otras dos posturas, y a aprovechar sus aciertos. Nos hace evitar sus inconvenientes, como el de la hermenéutica unívoca, que es creer que se puede llegar a una interpretación definitiva y completamente clara en los textos difíciles; y el de la hermenéutica equívoca, que es la de creer que todas las interpretaciones son igualmente válidas, porque sería lo mismo que decir que serían igualmente inválidas. De la hermenéutica unívoca aprende que se debe tender a la verdad textual, a la objetividad en la interpretación; pero de la hermenéutica equívoca acepta que esa objetividad no se puede alcanzar completamente; es un esfuerzo tendencial, se pone como ideal regulativo. La hermenéutica analógica se muestra, así, como un esfuerzo por salvaguardar la objetividad, lo que sea alcanzable de ella, ahora que la mayoría descrece de la objetividad y se lanza por los mares procelosos de la subjetividad. Enseña a tener diálogo, aunque no para reducir la verdad al solo consenso, sino para explicar el consenso por la captación de la verdad. Y, finalmente, una hermenéutica analógica ayudará a interpretar al ser humano, tanto desde el ángulo moral o ético, como desde el antropológico u ontológico.

Podemos decir que la hermenéutica analógica se coloca entre la intención del autor del texto y la del lector. Es bien sabido que muchas veces la intención significativa del autor no es captada por el lector, que da a la interpretación la intencionalidad significativa que él tiene. En una hermenéutica analógica, aun cuando se tratará de salvaguardar lo más que sea posible la intención del autor, se es consciente de que va a ser predominante la injerencia de la intención del lector, aunque no por eso se caerá en una postura subjetivista. Ni subjetivismo ni obje-

tivismo, sino un objetivismo analógico, que sabe que siempre va a predominar la subjetividad del lector, mas no por eso se dejará de intentar la recuperación de la intención del autor, lo más que se pueda, aunque sea con límites. Así, la hermenéutica analógica pone límites tanto a la hermenéutica unívoca como a la hermenéutica equívoca. Tanto a la pretensión de univocidad completa como a la aceptación resignada de la equivocidad en la interpretación (la cual no debe exacerbarse).

Asimismo, una hermenéutica analógica trata de mediar entre la metáfora y la metonimia. La metáfora tiende a la equivocidad y la metonimia a la univocidad. En efecto, como dice Jakobson [no sin cierta exageración discutible], la metonimia es el instrumento de la ciencia y la metáfora el de la poesía.<sup>123</sup> Pero sabemos que la metáfora también es usada en la ciencia y la metonimia en la poesía. Lo importante aquí es que la analogía conjunta metáfora y metonimia, y les da cierta armonía, cierta confluencia. Igualmente, la hermenéutica analógica reúne y da equilibrio a la lengua y el habla, incluso da predominio al habla, como hace Chomsky, ya que el acto de habla es el que comanda el significado (en su aspecto de uso).

Una hermenéutica analógica también conjunta y equilibra el sentido y la referencia, de Frege; de modo que no busca sólo la referencia, como hacen las hermenéuticas unívocas, ni sólo el sentido (sin referencia), como hacen las hermenéuticas equívocas, sino que trata de buscar ambos aspectos de la significación. Igualmente, reúne y concuerda el sentido literal y el sentido alegórico; el primero es inalcanzable, sólo un ideal, y el segundo es disolvente y creador de confusión; por

---

123. R. Jakobson, "Lingüística y poética", en sus *Ensayos de lingüística general*, México: Ed. Artemisa, 1986, p. 389.

eso tienen que coincidir en un punto, para que se pueda transitar entre uno y otro.

Por otro lado, la hermenéutica analógica conjunta el análisis sintagmático y el paradigmático. El primero es horizontal y superficial, el segundo es vertical y cala en profundidad; y ambos son necesarios, de modo que se tienen que poner como en gradiente, para que se pueda oscilar entre uno y otro. También da proporción al análisis sincrónico y al diacrónico, porque si el primero es sistemático, el segundo es histórico, es la dimensión del tiempo, y por eso es imprescindible. Fue lo que quiso resaltar Heidegger cuando unió el ser y el tiempo. No hay tiempo sin ser, pero tampoco ser sin tiempo (al menos en nuestra situación en el mundo). Y fue lo que señaló Ricoeur, con su frase “La estructura, la palabra y el acontecimiento” (es decir, en la lengua, el habla se refiere a la historia).<sup>124</sup>

Asimismo, la hermenéutica analógica nos da la posibilidad de conectar las disciplinas humanas o humanidades con la ética, pues, si en la modernidad se luchó por separar la ética de todas las ciencias (primero Maquiavelo la separa de la política, luego Kant la separa del derecho, Adam Smith y los economistas clásicos la separan de la economía, los positivistas la separan de la sociología, etc.), ahora, en la tardomodernidad o posmodernidad se lucha por volverla a conectar. John Rawls la vuelve a conectar con la política, Ronald Dworkin con el derecho, Amartya Sen con la economía, etc.<sup>125</sup> De este modo, se pueden preservar y asegurar los derechos humanos.

---

124. P. Ricoeur, “La structure, le mot, l'événement”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, pp. 80 ss.

125. D. E. García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Editorial Ducere, 2001, pp. 31 ss.

Igualmente, la hermenéutica analógica puede darnos el equilibrio entre el relativismo extremo y el absolutismo, llevándonos a un relativismo moderado, de sano sentido común, que necesitamos. (No un relativismo absoluto, que eso es contradictorio, sino un relativismo relativo, o analógico.) Pues no se trata de desatender a los que, como Apel y Habermas, piden algunos criterios universales para el conocimiento y la acción, sobre todo moral; pero tampoco podemos desatender a las críticas que los filósofos llamados posmodernos han hecho a esas pretensiones de universalismo. Dado que es tan inaceptable un universalismo absoluto como un relativismo excesivo, hemos de buscar el balance en un relativismo moderado o relativo, que nos permita respetar las diferencias de las culturas y, sin embargo, tener la suficiente capacidad de universalizar como para no diluir los derechos humanos.

Finalmente, una hermenéutica analógica equilibra la condición de pensamiento latinoamericano sin desprenderse de la relación con el pensamiento mundial, sobre todo de Europa y Estados Unidos. Sabe dar un carácter de pensamiento en contexto, como es el caso en todo pensamiento hermenéutico, altamente contextual, pero también, por ser analógica, no niega su conexión con el pensamiento universal, en el que se encuentra situada como en un contexto más amplio.

Cabe decir que la hermenéutica analógica, basada en esa gran tradición, tan clásica, ha tenido buena recepción en la actualidad, en México, en América Latina y en algunas partes de Europa, como en España. Se ha hecho en parte el recuento de su trayectoria, lo cual indica que ha rendido frutos, y eso es lo que importa.<sup>126</sup>

---

126. N. Conde Gaxiola, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, México: Primero Editores, 2006, pp. 32 ss.

## Hacia una filosofía analógica

Pero quizás debamos ir más allá. Se puede pasar de una hermenéutica analógica al todo de la filosofía. Un amigo mío, ya finado, el connotado filósofo mexicano Luis Villoro, me decía que no me quedara en una hermenéutica analógica, sino que pasara a una racionalidad analógica, pues su experiencia en la filosofía analítica le indicaba que allí se trataba de una racionalidad unívoca, rígida y monolítica, y que eso es lo que criticaba la filosofía posmoderna, tachándola de “metarrelato”. Sin embargo, agregaba que esta nueva corriente, la de la posmodernidad, se iba a una racionalidad equívoca, la cual servía para criticar a la anterior, pero no para hacer avanzar la filosofía. Por eso la filosofía actual necesitaba el paradigma de la analogía, con una racionalidad analógica que la sacara de la crisis y el impasse en los que se encontraba. Creo que Villoro tenía razón, y que una racionalidad analógica, o una filosofía analógica, serán de mucha utilidad para nuestra filosofía iberoamericana, e inclusive para la filosofía en general.

La práctica de la hermenéutica analógica puede hacernos ver que existe una racionalidad analógica, un pensamiento analógico. Por eso valdría la pena levantar toda una filosofía analógica. La modernidad olvidó el concepto de analogía. O no lo comprendió o no lo quiso. Pero es algo que puede resolver muchos de los problemas que se dan en la filosofía actual, que se nos vuelve cada vez más equívoca, ambigua, desconocida, incluso siniestra, como la ha llamado José Luis Villacañas.<sup>127</sup>

---

127. J. L. Villacañas Berlanga, *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid: Akal, 2001, pp. 10-11.



Por eso es importante pensar en recuperar ese concepto para nuestra época filosófica.

En efecto, la filosofía actual se encuentra atezada entre los absolutismos y los relativismos, a los que yo denomino univocismos y equivocismos. Univocos son los filósofos analíticos que todavía conservan restos del positivismo lógico, el cual, aunque fue un proyecto que fracasó, sigue defendiéndose en esas filas. Equívocos han sido los posmodernos en su mayoría, pues renuncian a toda exactitud y se tienden a un relativismo excesivo. Por eso hace falta una filosofía analógica, que evite esos extremos opuestos. Que sirva de mediadora y de mediación, como algo intermedio que es.

Hay corrientes filosóficas que han pretendido la univocidad; y, aunque tienen antecedentes, han sido, sin embargo, sobre todo las de la modernidad. Poco sentido han tenido del carácter analógico que señaló para los conceptos de la filosofía Aristóteles. Husserl quiso para la fenomenología la univocidad, pensando la filosofía como ciencia estricta. Heidegger quiso la univocidad escotista en su primera época, de Ser y tiempo; y, como no la alcanzó, se entregó a la equivocidad de su segunda época, volviendo a los presocráticos y a Nietzsche. Wittgenstein quiso la univocidad en su primera época, la del *Tractatus logico-philosophicus*; y, como no la alcanzó, se tendió a la equivocidad de su segunda época, con los juegos del lenguaje y las formas de vida, de las Investigaciones filosóficas. El estructuralismo pretendió la univocidad, y muchos de sus cultores acabaron siendo los pilares de la posmodernidad, tan llena de equivocismo.

Por lo que se ve, grandes autores, como Heidegger y Wittgenstein, han pronosticado el fin de la filosofía.<sup>128</sup> Pero ella sigue adelante. A veces dando tumbos. Por eso es conveniente revitalizarla. Y algo que podrá hacerlo es la incorporación del concepto de analogía a su ejercicio. Es una manera de salvarla y renovarla.

Por eso se impone la necesidad de revisar la pretensión univocista y la derrota equivocista, para llegar a una postura analogista, en la que la filosofía pueda resarcirse. Ya la hermenéutica analógica ha sido un esfuerzo por llamar la atención hacia esa posición modesta, de reconocimiento de los límites, a fin de no transgredirlos imprudentemente y enredarse en un laberinto del que no hay salida.

Esto es lo que lograremos potenciando el concepto de analogía e incorporándolo a la filosofía. Una renovación de la actividad filosófica. Las continuas crisis que se denuncian en nuestra disciplina son un testimonio de que se requiere aplicar ese remedio. Es verdad que no es más que rescatar un concepto muy antiguo, pero tiene la enorme dificultad de ir contra corriente, a contrapelo de filosofías univocistas y equivocistas, que ya muestran su agotamiento y piden algo nuevo.

Pero todo está por hacerse, lo cual nos regala un filón o veta para trabajar, para entusiasrnos por la filosofía y para hacerla avanzar. Tenemos mucho futuro con la noción de analogía, para aplicarla a las diversas ramas de la filosofía. Hay que comenzar con una hermenéutica analógica, porque ahora la hermenéutica es la modalidad filosófica que está más presen-

---

128. J. M. Navarro Cordón – R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Editorial Complutense, 1993; W. Schulz, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid: G. del Toro Ed., 1979.

te, pero se puede ampliar a diversos campos, por ejemplo a una pragmática analógica, a una fenomenología analógica y a una ontología analógica, como la que está propiciando, desde la epistemología, el nuevo realismo, que cunde en la filosofía más reciente.<sup>129</sup>

## Conclusión

En síntesis y conclusión, el concepto de analogía puede hacer aportaciones a nuestra hermenéutica contemporánea. También a la filosofía como un todo. La analogicidad es el reconocimiento de los límites, pero también el de que de alguna manera los límites son para transgredirse. Desde los pitagóricos, se topaban con los límites de la cientificidad griega, y se pasaba a los terrenos del misterio; por lo menos se tocaban. Sólo se lo alcanzaba a pasar proporcionalmente. Pero con eso bastaba. Porque se sabía que esos límites del misterio en cierta forma se habían traspasado, superado. Pero sólo de forma elíptica, discreta, aguda y sutil, con la brillante lucidez que sólo podía dar el reconocimiento de los límites mismos. Porque desde los pitagóricos la filosofía ha estado vinculada (al menos en alguna medida) con la mística.

Todo esto nos conduce a una hermenéutica analógica, es decir, a un sistema de interpretación que sepa recoger el ideal regulativo de la noción de analogía, que proviene de la filosofía antigua, pero que se recibió de manera muy fuerte en la filosofía medieval. Se puede indicar la vigencia de esa idea, ya que

---

129. M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Editorial Siglo XXI, 2016.

el estado mismo de la hermenéutica en la actualidad, con las dificultades que enfrenta y las polémicas que se entablan en su seno, da a entender que esa noción se necesita mucho en la actualidad, y, como hemos visto, puede ser una solución significativa y rica.

De esta manera, aquí he continuado mi diálogo con Juan Manuel Almarza, querido amigo y hermano, que nos ha dejado. Pero sigue vivo en mi mente, y la conversación con él ha de continuar, atendiendo a los principios y directrices que dejó para hacer filosofía: basarse en la tradición, en los clásicos, para interactuar con las corrientes actuales. Sólo que, tal como se puede ver, los movimientos de hoy acusan severas crisis, que nos instan a una renovación filosófica, y ésta creo que puede venir del pensamiento analógico, que ha estado soterrado, pero que brota de tiempo en tiempo, y nos revitaliza.



## CONOCIMIENTO E INTERPRETACIÓN: LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA

### Introducción

En este trabajo me gustaría abordar los rasgos principales de la nueva epistemología analógica, propuesta filosófica iberoamericana que he construido y desarrollado junto con mi amigo Luis Eduardo Primero Rivas.<sup>130</sup> A él le dedico este estudio, como un homenaje intelectual.

La nueva epistemología analógica desea servir de instrumento para el conocimiento; pero, asimismo, para descolonizar el saber de nosotros mismos. En efecto, podemos llegar a comprender nuestra identidad, nuestro filosofar propio. Necesitamos conocernos y, también, conocer desde nosotros lo demás. Con un realismo que nos permita avanzar en nuestras vidas individuales y sociales. Es lo que se necesita en nuestra filosofía iberoamericana.

No se trata de rechazar la filosofía de otros ámbitos, sino de aprovecharla para nuestro trabajo de autoconocimiento. Es

---

130. M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012; M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *Desarrollos de la nueva epistemología*, Popayán (Colombia): Universidad del Cauca, 2015.

una labor de interpretación, principalmente. Por eso podemos hablar de una hermenéutica analógica que nos conduce a un poscolonialismo analógico, dentro de una nueva epistemología analógica.

Algo que se nota en la epistemología de nuestros países iberoamericanos es el empeño de conjuntar razón e imaginación, así como razón y sentimiento, concepto y afecto. Y eso se puede lograr muy bien con un pensamiento analógico, ya que el concepto de la analogía ayuda a superar las dicotomías, a reducirlas lo más posible, en una especie de síntesis dialéctica. También ayuda a disminuir la separación que se ha dado entre la teoría y la práctica, para que se acerquen y nos reditúen más en un conocimiento de tipo prudencial, que tanto necesitamos.

## Epistemología de la analogía

Con el fin de exponer la nueva epistemología, que es analógica, a continuación intentaré abordar algunos de los problemas de teoría del conocimiento que brotan de un pensar basado en el concepto de la analogía y que es, además, hermenéutico; así podré presentar, al mismo tiempo, los elementos principales de esta nueva epistemología analógica a partir de una hermenéutica analógica.<sup>131</sup>

Veamos primero qué es la epistemología en sí misma. Se ha considerado a esta rama de la filosofía, por una parte, como teoría general del conocimiento, es decir, como críti-

---

131. He abordado esto con más detalle en M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 25 ss.

ca, o gnoseología, o epistemología general; y también como teoría específica del conocimiento científico, es decir, como epistemología especial o filosofía de la ciencia; frecuentemente se unen los dos lados o las dos perspectivas en una sola, de modo que la epistemología comience abordando problemas del conocimiento en bloque y, al último, problemas propios del conocimiento científico. De esta última forma, abarcando los dos aspectos, entenderé aquí la epistemología. Trataremos del conocimiento que se da en la hermenéutica, concretamente en la hermenéutica analógica, y veremos cómo se aplica a las humanidades; así, pues, sólo la veré aquí como epistemología de las ciencias sociales, ya que en ellas es donde más se aplica la hermenéutica. Por eso tomaré en consideración los temas epistemológicos de una hermenéutica analógica.

Comencemos por el género de ésta: la hermenéutica. Ella es la disciplina de la interpretación de textos. Al principio fue una técnica o arte de exégesis, y ha llegado a ser, con Heidegger, un existenciario o modo de existir del ser humano.<sup>132</sup> Ahora es rama de la filosofía, e incluso se habla de toda una filosofía hermenéutica, como la de Dilthey y Gadamer. En cualquier caso, sigue siendo la actividad interpretativa, que lleva a la comprensión del sentido del texto, y texto pueden ser muchas cosas; así la tomaré en estas páginas.

Hablo de una hermenéutica analógica porque veo que la hermenéutica de hoy está desgarrada, por estar distendida hacia hermenéuticas unívocas, que pretenden una interpretación clara y distinta, completamente exacta y rigurosa, de los

---

132. J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 44 ss.



textos, y hacia hermenéuticas equívocas, que se diluyen en interpretaciones oscuras y confusas, vagas y ambiguas, de los mismos. Si la univocidad es un ideal muy pocas veces alcanzable, la equivocidad es un naufragio que conduce a muy poco, las más de las veces a nada.

Por eso he pensado en una hermenéutica analógica, pues la analogía está en medio de la univocidad y la equivocidad, y aprovecha las ventajas de cada una de ellas.<sup>133</sup> De la univocidad aprende el ideal de exactitud, pero es consciente de su dificultad; y de la equivocidad aprende la apertura, pero sabe que no se debe exagerar, que es imposible alcanzar la completa diferencia, y que, en todo caso, hay que evitar esa disolución tan extrema.

Todo ello plantea, para la hermenéutica analógica, problemas epistemológicos. Por ejemplo, el de cómo llega a la exactitud en la interpretación, cosa que no debe abandonar; y, con la apertura que pretende, qué tipo de verdad le corresponde, esto es, qué clase de objetividad y de certeza. Asimismo, examina de qué mecanismos o dinanismos cognoscitivos dispone para alcanzar esas metas, y otros problemas por el estilo. Además, ya que la hermenéutica se aplica sobre todo a las ciencias sociales o humanidades, nos toca mostrar qué ventajas proporciona en ese campo.

La desembocadura de nuestro esfuerzo es un realismo analógico, en el que no solamente nos interesa el papel de la inteligencia y la razón en el conocimiento, lo cual sería demasiado unívoco, sino cómo integra la imaginación o fantasía y los sentimientos, pero sin darles un lugar excesivo, pues eso sería

---

133. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 71 ss.

demasiado equívoco.<sup>134</sup> El realismo al que he aludido trata de conjuntar, de alguna manera dialécticamente, como coincidencia de los opuestos, la inteligencia/razón y la fantasía/sentimientos; ya que la razón es lo que nos ata a la referencia, pero la fantasía y los sentimientos son los que nos abren al sentido.

Esto hará que cumplamos el deber epistemológico que tenemos para con la hermenéutica analógica, de perfilar “al menos incipientemente” sus alcances y límites, sus dificultades cognoscitivas; para evitar, de manera especial, el escepticismo actual, que se presenta en forma de subjetivismo y, principalmente, de relativismo. Me refiero al relativismo en la interpretación, a la postura que pretende que no hay ningún criterio cierto o confiable para decidir entre una interpretación y otra, para argumentar a favor de una o de otra, y que solamente hunde a la hermenéutica en el mar tormentoso de las interpretaciones que dan lo mismo y la hace naufragar. De hecho la hunde en el vacío.

La potencialidad y vigencia de la hermenéutica analógica reside en que es suficiente para aportar un grano de arena a la renovación de la hermenéutica y de la filosofía de nuestro tiempo. Mantiene la objetividad y la verdad, basada en las virtudes epistémicas, como la parsimonia en la experimentación, el lanzamiento de buenas hipótesis y la seriedad en la argumentación.<sup>135</sup>

Esto tiene aplicación sobre todo en algunos ámbitos de las ciencias humanas o sociales, esto es, de las humanidades. Por eso me he referido a ellas, porque tienen como metodología

---

134. Sobre ese realismo analógico puede verse M. Beuchot y J. L. Jerez, *Dar con la realidad*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 65 ss.

135. Tomo las virtudes epistémicas según la teoría de Ernesto Sosa, en su libro *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

propia la hermenéutica, según declarara Dilthey, quien dijo que es el método de las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias de la naturaleza. Eso nos señala el ámbito que nos corresponde, y en el que, además de ser fructífera la hermenéutica, lo será una cuya fabricación esté delineada a través del concepto de analogía, a saber, una hermenéutica analógica. Y con ello desembocamos, no sólo en un realismo analógico, sino en toda una epistemología analógica. Es la nueva epistemología.

## Del conocimiento analógico de las cosas

En buena medida, todo nuestro conocimiento de las cosas es analógico.<sup>136</sup> Pues, en su mayor parte, ellas se resisten a la univocidad, no son claras ni distintas. Ya los presocráticos tuvieron la impresión de una equivocidad en los seres, que Platón y Aristóteles vinieron a restringir y dominar, postulando un conocimiento analógico. Y es el que venimos trabajando hasta el día de hoy.

Los medievales insistieron en ello. Decían que no solamente el conocimiento de Dios se da por analogía, sino también el de las cosas humanas. Los renacentistas lo revivieron en el hermetismo, junto con las ciencias que nacían. Los barrocos profundizaron en ello y usaron el claroscuro no solamente en la pintura, sino también en la filosofía. Esto resurgió con los románticos, que no negaron los enigmas y misterios que dejaba la razón, a pesar de Hegel. Los simbolistas hablaron de las correspondencias o relaciones ocultas de las cosas, debidas a la

---

136. Esto lo sostienen D. E. Hofstadter y E. Sander, en *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York, Basic Books, 2013, pp. 18 ss.

simpatía universal, a una analogía cósmica. Y si Foucault decía que el encontrar analogías era el saber antes de la modernidad,<sup>137</sup> ahora se está recuperando. Se vuelve a buscar la correspondencia entre los entes, un tanto gracias al propio Foucault, que habló de las signaturas de las cosas y de ciertas relaciones no aparentes entre ellas; pero también por lo que ha señalado un seguidor suyo: Giorgio Agamben.<sup>138</sup>

Aristóteles habló de que los principales conceptos de la filosofía se decían de muchas maneras; es decir, en forma analógica. Fue lo que comprendió Brentano, quien hizo su famosa tesis doctoral sobre la analogía aristotélica, sobre el múltiple significado de la palabra “ser”. Heidegger dijo, en una página autobiográfica, que el primer libro de filosofía que leyó fue esa tesis de Brentano, y que lo impresionó tanto que toda su vida se debatió con el problema que se trataba allí, que había sido la causa de Ser y tiempo, y que aun después siguió a vueltas con él.

También los poetas se han dado cuenta de la necesidad del recurso a la analogía, al conocimiento y a la expresión analógicos. Y han sido los poetas los que más han alimentado a la filosofía. No solamente por los contenidos que le proporcionan, sino por algunos métodos, como el metafórico, que es analógico. Ellos se han dado cuenta de que muchas veces alcanzamos el misterio de una manera indirecta, transversal. Nos lo hace el símbolo, que es un implemento sumamente analógico.

La misma filosofía reciente se empeña en no separar tanto la razón de la emoción, la inteligencia de la fantasía, la abstracción de la experiencia, la teoría de la praxis. Es algo que

---

137. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), pp. 26-34.

138. G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009, pp. 47 ss.

vio claramente Nietzsche, como lo ha mostrado Jesús Conill, pues el filósofo alemán veía al hombre como animal fantástico, o fantasioso, es decir, como dotado de imaginación o fantasía, más que de razón (seguramente contra Aristóteles).<sup>139</sup> Hemos separado demasiado la razón de los sentidos y de los sentimientos. Y hay que volverlos a conectar, so pena de seguir en las disquisiciones muy razonables, pero demasiado abstractas y que no dicen mucho al ser humano, como las de los positivistas, o muy emocionales, pero sin consistencia lógica, como muchas de los posmodernismos.

Se ha señalado que tanto en la tradición española (Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano) como en la mexicana (Vasconcelos, Caso, Ramos, Xirau) se ha querido unir la inteligencia y el sentimiento. Es algo propio del pensamiento iberoamericano. Pero tiene que hacerse con seriedad, sin privilegiar demasiado a ninguno de los dos componentes. Razón vital, inteligencia sentiente, razón poética, son nombres que se le han dado, hasta llegar a la razón cordial, como la ha llamado Adela Cortina.

Un realismo analógico podrá conjuntar esos aspectos, pues es incluyente y aglutinante. No es sencillo de obtener, pero tenemos que poner en ello nuestro esfuerzo. Trato de evitar el realismo unívoco de la modernidad, ese realismo científico que ha sufrido tantos cambios, que es difícil de reconocer; pero también un imposible realismo equívoco, que consiste en el relativismo tan acerbo que nos ha dado la posmodernidad, con sus epistemologías débiles. Con ello se logrará una nueva epistemología, mas, para ello, veamos antes qué cosa puede ser una racionalidad analógica, un pensamiento analógico, que es el que la sustentará.

---

139. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 160 ss.

## La nueva epistemología: hacia una racionalidad analógica

Hemos comenzado con una hermenéutica analógica, pero el concepto de la analogía puede alcanzarnos para lograr una racionalidad analógica, la cual tiene un cierto carácter dialéctico.<sup>140</sup> Es lo que necesitamos en la filosofía actual, tan falta de equilibrio proporcional, pues todo se nos va a los extremos: univocismo en la filosofía analítica, de corte positivista lógico, y equivocismo en la filosofía posmoderna, que propicia un relativismo extremo. Necesitamos un analogismo de la razón, que nos haga evitar el racionalismo pretencioso e inalcanzable, así como el relativismo excesivo y destructor, que lleva al escepticismo. Será una postura intermedia, con la seriedad hacia la que tiende lo unívoco y la apertura a la que inclina lo equívoco, pero con el equilibrio entre ambos extremos, en lo cual consiste lo analógico.

Esto nos dará un realismo, analógico también, el cual se reflejará tanto en la epistemología como en la ontología. En la epistemología, evitando el “realismo científico”, confiado e ingenuo, que es el de los positivismos, y también evitando el “relativismo nihilista”, cargado de escepticismo, que es el de los posmodernismos; y nos dará un realismo no ingenuo, sino crítico, pero también abierto a la creatividad y la imaginación. En el campo de la ontología, nos dará un mapa de la realidad, ciertamente no exhaustivo, pero sí suficiente, para manejar-nos en el mundo, principalmente con nuestra razón práctica, con la phrónesis.

---

140. M. Beuchot, *Dialéctica analógica*, México: CAPUB, 2019, pp. 119 ss.

Por lo demás, en estos tiempos el pensamiento posmoderno está de salida; los discípulos de los grandes posmodernos están separándose de sus maestros, cansados ya de tanta ambigüedad y dispersión. Se presenta una nueva corriente filosófica, la del “nuevo realismo”, con exponentes como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y otros. Pero sigue vigente el peligro de que se retorne al realismo unívoco de la modernidad científicista, o que se vaya al realismo equívoco de la posmodernidad relativista; hace falta un realismo analógico, el cual ya forma parte de esa vertiente del “nuevo realismo”, y así lo ha reconocido Ferraris, que lo incluye como una parte de ese movimiento. Así lo explica: “El Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó ‘Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo’”.<sup>141</sup> Es decir, la hermenéutica analógica ha sido vista como el adecuado acompañante del nuevo realismo. Inclusive, más allá de la ontología, se busca la recuperación de la metafísica, por ejemplo gracias a los trabajos de Jean Grondin, uno de los hermeneutas más prestigiados.

Se trata, pues, de usar el concepto de analogía para el bien del pensamiento filosófico. Ya se nota un cansancio de los dos polos extremos, del univocismo y el equivocismo. Hace falta encontrar una salida a ese impasse que ha empantanado la discusión y la investigación en la filosofía actual.

Sobre todo se necesita el analogismo para la filosofía iberoamericana, ya que ella se ha caracterizado por buscar la integración de lo teórico y lo práctico, de la razón y la emoción,

---

141. M. Ferraris, “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, p. 66, nota 82.

de la justicia y la paz. Una filosofía analógica es la que podemos ofrecer al mundo, y es la que ha estado presente en nuestras tierras, desde los pueblos indígenas (Netzahualcóyotl) hasta la actualidad (Octavio Paz).<sup>142</sup>

## Conseguir un nuevo realismo analógico

Ahora señalaré lo que logra una nueva epistemología analógica, a saber: un realismo analógico, aceptado como parte de ese movimiento que he descrito, del nuevo realismo. Es algo que llega cuando se acaba la filosofía posmoderna, por lo que pertenece a la filosofía actual. Se trata de la epistemología, esa rama de la filosofía tan necesaria y, a la vez, tan necesitada de replanteamientos. Es la propuesta de una nueva epistemología, precisamente una que está encabalgada en la mencionada hermenéutica analógica, y que encuentra un excelente resumen en un libro de Ulises Cedillo y Diana Romero.<sup>143</sup>

Esta propuesta ha sido vista como un acontecimiento positivo y que nos abre a perspectivas prometedoras. La nueva epistemología es la teoría del conocimiento que brota de la hermenéutica analógica, y que lleva a una racionalidad basada en la analogía, es decir, evita la cerrazón del univocismo positivista, pero también la desmesurada apertura del equivocismo posmodernista.

La propuesta se inicia después de un repaso cuidadoso de la teoría del conocimiento en el pasado y el presente, ya que

---

142. Ver M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012.

143. U. Cedillo Bedolla y D. Romero Guzmán, *El ABC de la Nueva Epistemología*, México: Editorial Torres Asociados, 2017.



dependemos de la historia para avanzar en la elaboración de la filosofía y, por lo mismo, de la epistemología, que ha sufrido varios cambios en el proceso.

Esto nos sitúa en el tema de los paradigmas científicos, el cual es necesario abordar, ya que ahora, después de Thomas Kuhn, no se ve la ciencia tanto como un conglomerado de teorías, sino como movida por paradigmas, o modelos de hacer ciencia. Y también de hacer filosofía, por lo que la nueva epistemología aspira a constituirse como paradigma filosófico.

He aludido a los cambios que la epistemología ha recibido en su proceso histórico. Pues bien, los más recientes se sitúan en el siglo XX, de manera que atender a ellos nos hace conscientes de qué es lo que se necesita para que en el siglo XXI sea más fructífera.

Allí se coloca, pues, la nueva epistemología, que promuevo con Luis Eduardo Primero Rivas, y que es ya todo un movimiento, el cual se esfuerza por volver a levantar un realismo consistente, al lado de otros esfuerzos, como el del nuevo realismo, desarrollado de maneras diferentes por Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin Meillassoux y otros. La nueva epistemología trata de sostener un realismo analógico, que construyo junto con José Luis Jerez.<sup>144</sup>

Además, se trata de una epistemología del Sur, la cual se presenta como una propuesta poscolonial, que, como haré ver, es un poscolonialismo analógico, ya que lo que trata es de plantearse por sí misma, atendiendo a la idiosincrasia de Iberoamérica, aunque siempre en diálogo con las demás latitudes. No destruye sus propuestas, sino que las aprovecha para lo nuevo.

---

144 M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

Se ve como un realismo analógico con una multi-integración de lo real, es decir, una aportación que atiende al multiculturalismo y a la otredad.

Eso nos podrá capacitar para lograr la integración del saber científico, hasta llegar a una ciencia unificada, aunque no a la manera en que quiso hacerlo el positivismo lógico, sino con una intención ecológica o, con otro nombre, holística, Y que sea de interés para las tecnociencias.

También habrá un avance en el camino hacia una metodología de la investigación científica asociada a la nueva epistemología. Esto es muy necesario, pues es en la práctica donde se prueba la teoría, y la mejor manera de ver si sirve esa nueva propuesta epistemológica es aplicándola a campos concretos, como el de la investigación científica.

De esta manera, los planteamientos que surgen de la nueva epistemología se muestran relevantes, porque sin duda ayudará a replantear nuestra filosofía iberoamericana, a mejorarla y sacarla del atolladero en el que a veces da la impresión de que se encuentra empantanada, para abrir el camino hacia ámbitos mejores.

## **Un pensamiento poscolonial**

Para sacar de ese atolladero a la filosofía iberoamericana, conviene que hagamos una filosofía poscolonial moderada, un poscolonialismo analógico, ya que a veces encontramos posturas demasiado rígidas y duras, es decir, poscolonialismos unívocos, que pretenden romper completamente con el pensamiento europeo y estadounidense, sin pensar que podemos usarlo, en

un registro nuevo y diferente, para filosofar en Nuestra América y a favor de los pueblos iberoamericanos.

La hermenéutica analógica ya se ha usado para hacer filosofía poscolonial, y ha dado buenos resultados, pues no lleva a una confrontación violenta con el pensamiento europeo y estadounidense, sino que aprovecha filosofemas suyos, para adaptarlos a nuestros contextos.<sup>145</sup> Metodologías tales como la hermenéutica, la fenomenología y la analítica, pueden ser adoptadas para hacer filosofía nuestra.

La hermenéutica analógica se puede aplicar para descolonizar los derechos humanos, como se hace al ponerlos en un ámbito intercultural; con ello se les quita su carácter únicamente europeo u occidental, para reconocer que se dan en otras culturas, que los tienen, aun sea con otros nombres.<sup>146</sup> Sin embargo, son equivalentes o, si se prefiere, análogos. Por lo menos.

De hecho, la filosofía poscolonial es, de alguna manera, continuación de la filosofía de la liberación. Es un liberarse de la imposición colonialista del pensamiento. Pero se puede usar cualquier pensamiento que provenga de otras latitudes, con la única condición de adaptarlo, es decir, de quitarle esa pretendida neutralidad teoricista y aplicarlo de manera conveniente a los problemas concretos y prácticos de nuestras latitudes. De esa manera se hará un doble provecho a la filosofía iberoamericana. Y en eso la hermenéutica analógica podrá tener un papel relevante como liberadora y descolonizadora, ya que la analogía privilegia la diferencia, que en este caso es el pensamien-

---

145. L. E. Primero Rivas, "La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial", en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55-70.

146. R. Panikkar, "¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?", en *Diógenes* (UNAM), núm. 120 (invierno de 1982), pp. 85 ss.

to iberoamericano, pero sin perder la universalidad, que es su conexión con el pensamiento mundial.

Se trata, pues, de una hermenéutica analógica aplicada a la epistemología. Pero también es un planteamiento que deseamos que sea poscolonial, con un poscolonialismo analógico, esto es, que no rompa ciegamente con Europa y Estados Unidos, porque eso es vano y hasta imposible, sino que trata de reconstruir la historia de manera propia, iberoamericanista, porque es algo que necesitamos. No se trata de filosofar luchando sin más con los otros, sino de recuperar la voz propia, pues ya tenemos la madurez suficiente para hacerlo. Se trata de filosofar desde esa identidad que vamos conociendo y elaborando, al paso de los acontecimientos que nos circundan. Es necesario animarse a hacer filosofía desde nosotros mismos, es toda una liberación, de índole intelectual.

## **Conclusión**

Después de haber considerado la nueva epistemología como una propuesta analógica, que surge de una hermenéutica del mismo tipo, podemos ver que se beneficia de varias características de la analogicidad o iconicidad. Conjunta extremos y aun opuestos; se coloca entre la univocidad y la equivocidad, sin caer en sus inconvenientes, sino sacando lo mejor de cada una. Reduce la dicotomía entre la teoría y la praxis, así como entre la razón y la emoción, y oscila entre ellas, enriqueciendo el conocimiento con perspectivas de ambos opuestos. Abre el abanico de las interpretaciones, sin hundirse en una interpretación que no termina. Se trata de enriquecer la interpretación,

de hacerla más fina y adecuada, más comprensiva y explicativa. Pero sin renunciar a la verdad o la objetividad, que no será la pretenciosa del univocismo ni la derrotada del equivocismo, sino equilibrada y situada, como es propio del analogismo.

Ahora que estamos atorados (y ya llevamos tiempo así, y ya se siente el cansancio) entre el univocismo de los positivismos y el equivocismo de los posmodernismos, se necesita una salida a un campo diferente, en el que el diálogo filosófico pueda prosperar. Esto lo podremos hacer con una epistemología analógica así, que sea mediadora entre esos dos extremos y que ayude a rebasarlos y encontrar una manera diferente de pensar y de hacer filosofía. Es preciso dinamizar la actividad filosófica, pues ya ha durado mucho en el impasse, y no puede seguir así, hay que sacarla a terrenos más promisorios.

## LA EVIDENCIA EN FILOSOFÍA

### Introducción

En lo que sigue consideraré el concepto de evidencia en la filosofía. Ha sido fundamental en ella, pues varios planteamientos de teoría del conocimiento se basan en él. Podemos decir que los sistemas realistas ponen el fundamento del conocer en la captación de evidencias. Como veremos, la evidencia puede ser sensible o inteligible; a veces predomina una de ellas, y lo ideal es conjuntarlas. Hacer que se complementen.

Procederé a hacer, primero, un breve esquema de la historia de este concepto en la filosofía, para después aportar una definición del mismo. Luego haré algunas aplicaciones, que servirán como ejemplos. Pasaré después a algunas consecuencias, individuales y colectivas o sociales, de su aceptación o su rechazo. Y finalizaré con una breve bibliografía sobre el tema. Es algo que tiene que hacerse en la reflexión filosófica.

## Historia

El concepto de evidencia es fundamental en filosofía. Pertenecer a la teoría del conocimiento, también llamada crítica, gnoseología o epistemología.<sup>147</sup> La evidencia es algo que ha regido el conocimiento ordinario, pues pertenece al sentido común. Pero en filosofía no siempre ha sido así, ya que ha habido sistemas en los que la evidencia se toma como algo ingenuo. Se adoptan otros criterios para el conocimiento, como la coherencia o el consenso.

La historia de la teoría del conocimiento puede estructurarse a través de las actitudes ante la evidencia. Los que aceptan la evidencia son realistas; los que la niegan, son escépticos, que ven a los realistas como dogmáticos y hasta como ingenuos. Los que aceptan la evidencia la dividen en empírica o de los sentidos y racional, o del intelecto. Los primeros son empiristas, se aferran a los sentidos; los segundos, racionalistas, desconfían del conocimiento sensible, porque los sentidos cometen errores, y confían más en la razón. Pero también ha habido intentos de combinar ambas evidencias, la empírica y la racional; así, la evidencia de los sentidos puede no bastar, pero se completa y hasta se corrige con la del intelecto y la razón.

Comencemos con los orígenes de la filosofía en la antigua Grecia. En el ámbito de los presocráticos, se toma a los milesios como los iniciadores, en concreto, Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes. Son del siglo VI antes de Cristo y de comienzos

---

147. Esto puede verse en la parte histórica de mi libro M. Beuchot, *Crítica o teoría del conocimiento. El realismo analógico*, México: Publicar al Sur Editorial, 2020, pp. 13-34.

del V. A ellos se los considera como fisiólogos, es decir, como filósofos de la naturaleza. Por eso creían en la evidencia de los sentidos, tenían una filosofía empirista.

En cambio, los pitagóricos, en el siglo VI, eran más bien racionalistas, pues eran matemáticos, y desde los números veían todas las realidades. Lo mismo los filósofos eleáticos, o filósofos de Elea, como Parménides (segunda mitad del siglo VI y primera del V), Zenón y Meliso (ambos del siglo V); desconfiaban de los sentidos, y se apoyaban más en la razón. Según ellos, los sentidos pueden engañar, pero la razón no. Por ejemplo, Zenón decía que no hay movimiento, porque una flecha, para atravesar una distancia, tiene que avanzar a la mitad de ésta; pero, con el fin de atravesar esa mitad, tiene que ir a la mitad de esa mitad, y así al infinito. En lugar de aceptar el movimiento como evidente para los sentidos, lo negaba por consideraciones abstractas de la razón (que, además, eran falaces).

Heráclito (de mediados del siglo VI a.C.) rechazaba la evidencia de la razón, y negaba estabilidad a las cosas, porque los sentidos las mostraban cambiantes. Decía que todo está en flujo incesante, por lo que no se puede conocer. Ponía el ejemplo del río: nadie puede pasar dos veces por el mismo río, ya que cuando se pase por segunda vez ya sería un río distinto. Un discípulo suyo, Cratilo, decía que no se podía pasar el río ni siquiera una vez, pues al estar pasándolo ya el agua es diferente, ya es otro río. Sin embargo, Heráclito añadía que la razón (el logos del universo) hacía ver un orden detrás de ese movimiento continuo de las cosas, para obtener algún conocimiento.

Los sofistas del tiempo de Sócrates rechazaban la evidencia de la razón, y se iban a consideraciones empiristas, como el subjetivismo y el relativismo. Uno de ellos, Protágoras



(h.484-h.411), decía que el hombre es la medida de las cosas, en el sentido de que cada hombre tiene por evidente algo distinto, de modo que no hay consenso posible. Otro de ellos, Gorgias (h.483-375), decía que nadie puede conocer la realidad, y, si pudiera conocerla, no podría comunicarla a los demás.

Sócrates (470-399) les opuso la razón. Inició lo que iba a desarrollar su discípulo Platón (427-347). Éste, al igual que su maestro, desconfiaba de los sentidos, y se apoyaba más bien en el intelecto. El mundo sensible, de la opinión, es engañoso, pero las ideas de las cosas están en un mundo ideal, y allí se da su verdad. El filósofo tiene que esforzarse por llegar, con su intuición, hasta ese cielo, y contemplar las ideas, con lo cual tendrá su evidencia, el conocimiento verdadero.

En cambio, su discípulo Aristóteles (384-322) aceptaba la evidencia de los sentidos como la más fundamental, y la evidencia de la razón confirmaba la anterior. Es el que más aceptaba la evidencia, pues era tanto la de los sentidos como la de la razón. Todo empezaba por los sentidos, pero llegaba a la razón, como sabiduría.

En el siglo IV a.C., los epicúreos aceptaban más la evidencia de los sentidos, aunque algo también la de la razón. En el siglo III, los estoicos aceptaban tanto la evidencia de los sentidos como la de la razón, pues eran buenos lógicos. Los atomistas, como Demócrito (460-370), iban a la evidencia de la razón, y aceptaban esos corpúsculos muy pequeños, que no se ven con los ojos, pero se infieren por consideraciones racionales.

Vinieron después escuelas escépticas, que no aceptaban ni la evidencia de los sentidos ni la de la razón. El más radical de ellos, Pirrón de Elis (h.365-h.270), se negaba inclusive a aceptar cualquier conocimiento; solamente quería la paz del

alma. Otro menos radical, de la Academia platónica posterior, Carnéades (h.219-h.129), dudaba de todo, practicaba un escepticismo sólo de la duda. Y otro, Sexto Empírico (segunda mitad del siglo II d.C.), aceptaba un poco la evidencia sensible, pero en contra de la intelectualiva.

En el neoplatonismo, de Plotino (entre los siglos II y III d.C.) y de Proclo (412-485), se volvió a la evidencia de la razón, como lo había hecho Platón. Lo evidente es el mundo de las ideas, más allá de los sentidos. Pero las ideas ya no estaban en un cielo ideal, sino en la mente divina.

En el cristianismo se siguió esta corriente neoplatónica. Por ejemplo San Agustín (354-430), que aceptaba las ideas en la mente de Dios. Además, en contra de la duda académica, aceptaba la evidencia de la razón, con un argumento parecido al que muchos siglos después daría Descartes. Este último decía: “Pienso, luego existo”; y San Agustín: “Si dudo, pienso, y si pienso, existo”. Incluso, si me equivoco, existo.

En la Edad Media se siguió esta corriente neoplatónica, a través precisamente de San Agustín. Muchos consideraban que la evidencia provenía de contemplar las ideas ejemplares en la mente divina, es decir, que Dios daba el conocimiento, de manera intelectual. Los sentidos sólo ayudaban un poco a buscar esa iluminación. Así, por ejemplo, San Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274). Sin embargo, el aristotelismo se fue recuperando poco a poco, el cual culminó en Santo Tomás de Aquino (1225-1274), con un realismo aristotélico, que aceptaba la evidencia empírica y la evidencia racional o intelectual, en un buen equilibrio proporcional. También hubo, por ese tiempo, empiristas, como Roger Bacon (1220-1292), que insistió mucho en la experimentación, pero que, además de la eviden-

cia sensible aceptaba la inteligible, brindada por Dios, según la tradición agustiniana.

Al final de la Edad Media, en el siglo XIV, con los nominalistas, hubo presencia del escepticismo. Se ha creído que los medievales fueron dogmáticos y que no se dio escepticismo entre ellos; pero sí lo hubo. Por ejemplo, Nicolás de Autrecourt (1299-1369) decía que lo único evidente era el principio de no contradicción, de modo que solamente lo que se reducía a él podía conocerse con verdad (lo cual era casi nada). Y hubo otros medievales tocados de escepticismo, como Juan de Mirecourt. Los nominalistas, aunque fueron buenos lógicos, en la filosofía natural privilegiaban la evidencia sensible sobre la inteligible, como antecedentes del empirismo, y algunos de ellos cayeron en el escepticismo.

En el Renacimiento, de los siglos XV y XVI, resurgió el platonismo junto con el aristotelismo, pero hubo algunos brotes de escepticismo. Uno de ellos fue el de Michel de Montaigne (1533-1592), que hizo célebre su frase “¿Qué se yo?”, pero era más de duda que de negación de la verdad. Dudaba de todo, igual que su seguidor Pierre Charron (1541-1603). Otro más drástico fue Francisco Sánchez (1552-1632), que escribió un libro con el título de “Que nada se sabe” (*Quod nihil scitur*). Negaba tanto la evidencia sensible como la racional. De todo se tenía que dudar, y esto lo aceptaron también Pierre Bayle (1647-1706), Danuiel Huet (1630-721), Joseph Glanvill (1636-1680), así como otros.

En la modernidad se dieron las dos corrientes: la racionalista y la empirista. La de los racionalistas, que aceptaban la evidencia de la razón más que la de los sentidos, tuvo a René Descartes (1596-1650), a Baruch Spinoza (1632-1677) y a Godo-

fredo Leibniz (1646-1716). Descartes, después de dudar de los sentidos, se acogió a la razón, y dijo la famosa frase: “Pienso, luego existo”. Es decir, se apoyaba en la evidencia racional, del pensamiento. Además, decía que lo que podía pensarse de manera clara y distinta era cierto. Siempre la evidencia racional, a lo que agregaba que tenemos algunas ideas innatas, las cuales eran fundamento de las demás, adquiridas. Spinoza quiso demostrar su sistema por la razón, con definiciones, axiomas, teoremas y corolarios, de manera geométrica. Y Leibniz se basaba en los principios de la razón para demostrar lo sensible. Aunque excluye la duda cartesiana, su método es deductivo, racional.

Pero también hubo otros modernos que fueron empiristas, y aceptaban más la evidencia de los sentidos que la de la razón. Así Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1707), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776). Por ejemplo, Bacon basaba la ciencia en la experimentación y en la inducción, que generalizaba las experiencias. Locke negaba las ideas innatas, de Descartes y Leibniz, y decía que todo conocimiento provenía de los sentidos. En cambio, Berkeley era extraño, pues, a pesar de ser empirista, creía que todo era espíritu y no existía realmente la materia. El más empirista de todos fue Hume, para quien las ideas son sensaciones debilitadas, por lo que tienen menor credibilidad que las percepciones. Llegó a un escepticismo bastante notable.

Immanuel Kant (1724-1804) quiso sintetizar el racionalismo y el empirismo, en el criticismo, basándose en los juicios sintéticos a priori. Éstos se basan en la experiencia, y por eso son sintéticos; pero van más allá de ella, por contener un elemento intelectual (a priori), que les da universalidad.

dad y necesidad. Así conjuntaba la evidencia empírica con la intelectual, aunque confiaba más en la primera, a saber, en la intuición sensible.

En el siglo XVIII se dio el sensismo o sensualismo, que sólo aceptaba la evidencia de los sentidos. El principal fue Etienne Bonot, abate de Condillac (1715-1780), para quien todo se conoce sensorialmente. Incluso los llamados “ideólogos”, de ese tiempo, como Destutt de Tracy (1754-1836), veían las ideas en su relación con los sentidos, y se basaban más en estos últimos.

El racionalismo continuó en el idealismo alemán, con Juan Teófilo Fichte (1762-1814), Federico Schelling (1775-1854) y Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831). Por ejemplo, Hegel decía que todo lo real es racional, y todo lo racional es real. Y envolvía todo en su sistema, para darle la claridad de la razón, la de la evidencia racionalista.

En el positivismo, con Augusto Comte (1798-1857), se acentúa el empirismo. Los sentidos son los que dan la evidencia. Acepta el concurso de la razón, pero como inductiva, es decir, para generalizar la experiencia. Por eso rechazaba la metafísica, por pensar que no tenía apoyo empírico. Esto se ve también en su seguidor inglés John Stuart Mill (1806-1873), quien dio mucha importancia a la lógica de la inducción.

El positivismo suscitó algunas reacciones en contra, como la de Charles Sanders Peirce (1839-1914), quien conjuntaba la experimentación y la razón, es decir, la hipótesis, la inducción y la deducción. En su pragmatismo, la utilidad sólo confirmaba el conocimiento. Igualmente, Henri Bergson (1859-1941) se oponía al positivismo, y cifraba la evidencia en la intuición intelectual.

También rechazó el positivismo, con una forma de idealismo, Edmund Husserl (1859-1938), con su fenomenología. Dejando el empirismo, se iba al intelecto. Él sí se basa en la evidencia, la cual coloca en la intuición intelectual, que de los fenómenos sensibles extrae el contenido eidético o idea esencial. Inclusive llama a su postura idealismo trascendental.

En el medio se colocó Bertrand Russell (1872-1970), quien no fue positivista, pero sí daba importancia a la evidencia empírica. Asimismo, cultivó la lógica deductiva. Y también lo hizo su discípulo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien influyó a los nuevos positivistas del Círculo de Viena. Sobre todo en su primera época, la del *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein veía el conocimiento como reflejar o espejear la realidad.

Así, el positivismo regresó en el neopositivismo o positivismo lógico. Sobre todo con Rudolf Carnap (1891-1970) y Alfred J. Ayer (1910-1989), quienes sostenían que solamente se podía aceptar lo que fuera verificable empíricamente. Por eso ponían en entredicho la metafísica.

Así como Husserl aceptaba la evidencia intelectual, su discípulo Martin Heidegger (1889-1976) la exponía como el desencubrimiento, lo cual fue entendido por algunos como una evidencia objetiva y por otros como algo de carácter más subjetivo. Al conocer la cosa, ésta se nos manifiesta o descubre.

Como seguidores de estos últimos, se colocan varios de los filósofos posmodernos, que defienden un relativismo para el cual no basta la evidencia empírica ni la intelectual. Un ejemplo de eso es Richard Rorty (1931-2007), quien aseguraba que no se podía “espejear” la realidad como quería Wittgenstein, y que sólo quedaba la utilidad, el pragmatismo.

En la filosofía analítica se ha buscado el realismo. Lo han hecho Willard Quine (1908-2000) y Wilfrid Sellars (1912-1989). En esa línea, ha sido célebre Hilary Putnam (1926-2016), quien ha defendido un realismo pragmatista, que acepta la realidad como existente, pero que es filtrada por las facultades y los marcos conceptuales (cultura e intereses) del ser humano.

En esa línea de la filosofía analítica ha surgido la epistemología de virtudes, que tiene como antecedente a Roderick Chisholm (1916-1999) y como principal líder a Ernest Sosa (1940-).<sup>148</sup> Se podría decir que, para no incurrir en los pleitos interminables entre realistas y escépticos, propone la evidencia como criterio de la verdad, pero como algo que se tiene que cultivar, al modo como se hace con las virtudes. Sosa ha hecho avanzar la teoría del conocimiento hacia la aceptación de un realismo en el que la evidencia es lo fundamental, y se logra con la formación de virtudes epistémicas o de conocimiento.

Varios de los filósofos posmodernos han caído en un relativismo muy extremo, para el cual no hay verdad firme, y por eso no basta la evidencia, ni la empírica ni la intelectual, y todo queda en términos de un conocimiento débil. Sin embargo, discípulos de los principales posmodernos han rechazado ese relativismo, por lo que ahora puede decirse que el posmodernismo está de salida, agotado ya en lo que podía dar. Y vienen corrientes nuevas.

En efecto, recientemente se ha desatado una corriente llamada del nuevo realismo, que vuelve a aceptar la evidencia, tanto empírica como intelectual. Este nuevo realismo ha sido capitaneado por Maurizio Ferraris (1956-), quien ha sido

---

148. E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.

seguido por varios filósofos jóvenes, como Quentin Meillassoux (1967-), Graham Harman (1968-) y Markus Gabriel (1980-).<sup>149</sup> Se trata de recuperar el realismo en el conocimiento, para el cual convergen la evidencia empírica y la intelectual o racional.<sup>150</sup>

El propio Ferraris ha dado un lugar, en el nuevo realismo, al realismo analógico que he desarrollado, junto con un joven filósofo argentino, José Luis Jerez,<sup>151</sup> y que también es considerado como parte de una nueva epistemología, que promuevo junto con otro investigador, que es Luis Eduardo Primero Rivas.

De esta manera, vemos que en la historia la evidencia ha estado distendida como empírica o como intelectual-racional, y que a veces ha logrado sintetizarse, aceptando los dos aspectos de la misma. Esto último es lo que se ha mostrado como más conveniente.

## Definición

Como su nombre lo indica, por la misma etimología, evidencia significa lo que “se ve”, lo que es aceptable de suyo. Se atribuye al realista Aristóteles el dicho de que lo que es evidente se acepta o se rechaza, pero teniéndolo delante. De alguna manera, los criterios de la verdad se reducen a éste, pues, ya se trate de evidencia empírica o de evidencia racional, es con lo que topamos si queremos que se pueda fundamentar nuestro cono-

---

149. M. T. Ramírez (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

150. M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014.

151. J. L. Jerez, *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.



cimiento. De otra manera, inventamos otros criterios menos confiables. Tal es la definición etimológica.

Como definición real, puede decirse que la evidencia es un criterio de la verdad.<sup>152</sup> En efecto, en la vida ordinaria, así como en la ciencia, se considera que, si tenemos evidencia, nuestro conocimiento es cierto y verdadero. No todos los filósofos la aceptan como tal criterio, pero sí puede decirse que lo hacen los realistas, que adoptan tanto la evidencia empírica como la intelectual o racional como muestra de la verdad del conocer.

En nuestro repaso histórico, hemos visto que frente a la evidencia se puede tomar una actitud realista, que la acepta, o una actitud escéptica, que la rechaza. Los escépticos consideran a los que admiten la evidencia como ingenuos y dogmáticos. Pero no es justo, ya que los realistas suelen someter la evidencia a la crítica, precisamente para no tener un realismo ingenuo y dogmático. Además, como hemos visto, los que admiten la evidencia pueden aceptar o privilegiar la de los sentidos o la del intelecto. En el primer caso, se da el empirismo; en el segundo, el racionalismo. Y a veces se ha tratado de aceptar los dos tipos de evidencia y de combinarlos, de modo que la evidencia empírica sea la base y la racional controle la anterior y la corrija si es necesario.

Por eso, ya que después de la definición viene la división, la evidencia puede dividirse en empírica y en racional, según que se presente a los sentidos o al intelecto. Según hemos dicho, lo ideal es aceptar las dos y conjuntarlas, para que se complementen.

---

152. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966, p. 6.

## Aplicaciones y ejemplos

Una aplicación de la evidencia empírica se da en el conocimiento ordinario. Por ejemplo, si veo que voy a chocar con un objeto, puedo esquivarlo. Pero la evidencia empírica no siempre basta, pues hay distorsión en los sentidos. Por ejemplo, cuando introduzco un bastón en agua y veo que se dobla, lo cual es ilusión óptica, pues sigue estando recto. Como se ve, la razón corrige las fallas de la percepción sensible, y nos da una evidencia más definitiva.

La insuficiencia de la evidencia solamente empírica se mostró en el positivismo lógico. Sus cultores decían que sólo era conocimiento confiable el que pudiera verificarse empíricamente. Pero esto resultó imposible, pues llevaba a una cadena infinita de verificaciones. Por eso se abandonó ese criterio de la verificación empírica.

La evidencia empírica es corroborada e incluso corregida por la evidencia intelectual o racional. Ambas evidencias se conjuntan y se apoyan, y es tan necesaria la una como la otra.<sup>153</sup>

## Consecuencias individuales y colectivas

Comencemos por las consecuencias negativas. Negar la evidencia empírica conduce al idealismo, en el que basta con que tenga coherencia para que sea verdadero, pero un cuento de hadas puede ser muy coherente sin que por eso sea verdadero. Negar la evidencia intelectual-racional lleva a un empirismo

---

153. L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.

que acaba en el escepticismo, pues hace rechazar ideas metafísicas que son necesarias para el conocimiento, y que no son susceptibles de evidencia empírica inmediata, sino deducida o inferida, como la substancia, la causa, etc.

Las repercusiones de este rechazo de la evidencia lo hemos visto recientemente en la filosofía posmoderna, que llegó a un relativismo muy fuerte, del que ya hay un cansancio, y por eso la filosofía posmoderna ya está de salida, si no es que ya periclitada, debido a su agotamiento.

A nivel individual, el rechazo de la evidencia lleva al subjetivismo, que encierra en lo que a uno le parezca, sin tomar en cuenta a los demás, la intersubjetividad, que ayuda a ser objetivos.

A nivel social, el rechazo de la evidencia conduce al relativismo político, según el cual no puede haber normas de justicia, y, por lo tanto, no hay criterios para la justicia ni para el bien común.

En cambio, la aceptación de la evidencia como criterio de la verdad ayuda mucho. A nivel individual, nos hace tener las certezas del sentido común, que es con el que nos manejamos en la vida. El mismo sentido común hace que aceptemos la evidencia sensible, pero con cautela. (Existe el refrán que dice que los sentidos engañan). Es decir, los sentidos pueden ser corregidos y mejorados por la evidencia intelectual.

A nivel social, la evidencia (tanto empírica como racional) nos hace llevar a cabo las acciones de la vida práctica y tener vida teórica. En efecto, la vida práctica en sociedad requiere buscar la justicia y el bien común, y malamente podrá efectuarse si no tenemos un asidero para nuestro conocimiento. Lo mismo para la ciencia, la técnica y la filosofía. Necesitan los

dos tipos de evidencia para poder construirse. De todos modos, como sucede en estos campos, la intersubjetividad evita el subjetivismo y nos lleva a lo más posible de objetividad. Se da en comunidades epistémicas, o de cognoscentes, y entre ellos se da la búsqueda de la verdad, que cada vez se hace más fina, pero que tiene el sustento o asiento en la evidencia.

## Conclusión

Como hemos podido ver, la noción de evidencia es fundamental en la teoría del conocimiento. Tanto en la vida ordinaria como en la científica nos guiamos por ella. Por eso la filosofía la ha tomado en cuenta en la crítica, gnoseología o epistemología. Algunas veces se prefiere la evidencia empírica y otras la racional o intelectual. Tal se ve en los sistemas empiristas y en los racionalistas. Pero también a veces se ha procurado juntar ambas evidencias. La sensible, como base, y la inteligible, como complemento. Lo ideal ha sido eso: juntar ambas evidencias, que es lo que se da en los sistemas realistas.

Eso lo hemos visto en nuestro repaso histórico, por la historia de la filosofía. También añadimos una definición de la evidencia, y una división de la misma. Lo que puede fungir como definición es muy simple, y casi de manera etimológica, como “aquello que se ve”, tanto por la vista sensible como por la inteligible. Es lo que ha fungido como criterio de verdad en la filosofía.

Igualmente, hemos señalado algunas de las consecuencias de aceptar o no la evidencia como base del conocer. Si no se acepta, no se puede salir del idealismo hacia el realismo, y

se puede incurrir en el relativismo, el subjetivismo y el escepticismo. Y, si se acepta, se tiene la posibilidad de construir una teoría del conocimiento realista, que es la que necesitamos.

## REFLEXIONES FILOSÓFICAS ACERCA DE LA PANDEMIA

### Introducción

Una de las labores del filósofo es interpretar la realidad. Lo hace a través de la hermenéutica, que es la disciplina que nos enseña a llegar a esa comprensión de los fenómenos, como si fueran textos. Por eso, después de una descripción fenomenológica, hay que pasar a la interpretación, para encontrar el significado de lo que ocurre. Principalmente para darnos un sentido a nosotros mismos. Es lo propio de la hermenéutica, y es algo que a la filosofía le toca entregarnos.

De acuerdo con ello, abordaré algunos aspectos de la pandemia que nos ataca, para que la reflexión filosófica, tanto desde la fenomenología como desde la hermenéutica, nos ayude a situarnos. Trataré de conectar temas muy filosóficos, como el ontológico o del ser y el axiológico o del valor, con la ética y la política, porque todo en el hombre está íntimamente correlacionado. Y terminaré con algunas consideraciones de tipo psicológico o de antropología filosófica.

## Consideración ontológica

Cuando le sucede una catástrofe al ser humano, éste reacciona con miedo, ansiedad o angustia y tristeza o depresión. Vivimos y recordamos el carácter de seres contingentes que nos cualifica. Ser contingente, en filosofía, significa que algo que es puede no ser. No es la simple posibilidad, la cual consiste en que algo puede ser, sino en que, contando con la posibilidad, o que algo pudo ser, bien puede no ser, o dejar de ser. Tal es la condición humana, que está rodeada de peligros, sobre todo el principal, que es dejar de existir, es la muerte.<sup>154</sup>

Hasta el nombre de contingencia, que se le ha puesto a lo que nos pasa, lleva consigo la marca ontológica de lo contingente. Es lo que podía no haber pasado, pero nos está pasando; por desgracia, está ocurriendo. Y esa contingencia natural nos recuerda nuestra propia contingencia humana, nuestro ser contingente. Podemos desaparecer cuando una contingencia así (guerra, pandemia, etc.) se apodera de nosotros.

Cuando hay una desgracia de esas proporciones, como lo vivieron aquellos a los que les tocó una de las guerras mundiales, o las dos, se agita en los seres humanos la percepción de la propia contingencia, esa conciencia de la fragilidad ontológica del ser humano.

Heidegger decía que somos el ser para la muerte, es decir, que existimos ya condenados a no existir, a partir de ese momento del deceso.<sup>155</sup> Pero lo curioso es que ordinariamente vivimos como si no fuéramos a morir. Evitamos a toda costa

---

154. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967, pp. 90-92.

155. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.), pp. 204 ss. y 258 ss.

pensar en la muerte, en nuestra propia muerte. Sin embargo, acontecimientos como el que estamos viviendo, el de una pandemia, en la que mueren muchas personas, y en la que todos corremos el riesgo de perecer, nos recuerda y nos despierta esa reacción natural ante la muerte que es la angustia.

El ser humano se angustia, mientras que el animal sólo tiene miedo. Tal es la diferencia. Es que el hombre reflexiona sobre su origen y su fin, y con ello entra en ese coto cerrado, o lugar prohibido, que es el del pensamiento de la muerte.

Los filósofos antiguos, como Platón, decían que la filosofía es meditación sobre la muerte, es decir, preparación para ese destino final.<sup>156</sup> Es el de todo hombre, pero vivimos escamoteando el pensar en él. Por eso es bastante cierto que, al reflexionar filosóficamente, llegamos a pensar en la muerte; porque en filosofía nos preguntamos por el sentido de nuestra vida, y una de las cosas que nos mueve a hacerlo es darnos cuenta de ese final de la vida misma.

Además, todo ser humano es filósofo, porque todos tenemos un cuadro de sentido, un esquema en el que ordenamos nuestros principios, nuestras creencias, nuestros valores; es decir, lo que nos hace vivir, aquello por lo que, incluso, daríamos la vida. Nuestros valores son los que nos hacen actuar y seguir viviendo. Son lo que da sentido a nuestra vida. No en balde Nietzsche se dio cuenta de que el nihilismo europeo de su tiempo era la falta de sentido, la pérdida de la orientación, el olvido de la finalidad de la existencia.<sup>157</sup>

---

156. Platón, edón, 67e, en *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2008, vol. III, p. 36; Cicerón, *Disputas tusculanas*, I, XXX, 74, México: UNAM, 2008, p. 37.

157 F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, I, 1, 2; Madrid: Edaf, 1998, p. 33.



Claro que lo axiológico se basa en lo ontológico, o, en otras palabras, el valor se funda en el ser, ya que el valor es un bien, y el bien se asienta en el ser, surge de él. Nuestras meditaciones ontológicas, dentro de la filosofía, nos revelan lo valioso que es el ser. Simplemente existir es bueno, aunque parezca que no. Es cierto que hay personas que se quitan ellas mismas la vida, pero siempre es porque consideran que morir es un bien mayor que una existencia desdichada, de mucho sufrimiento. En el fondo está el aprecio por la vida.

La vida, es, pues, uno de nuestros valores más altos. No el supremo, porque vemos que ha habido gente que sacrifica su vida por un ideal, por una creencia, o por otras personas. Pero hacen ese sacrificio, esa ofrenda de su propia vida, porque creen dar más vida con eso. Siempre la vida es un valor, y eso hace que, de manera natural, temamos por nuestra existencia. Máxime si se da una situación como la que estamos pasando, en la que se muestra lo frágiles que somos. Nos pone de manifiesto nuestra fragilidad, nuestra contingencia, nuestro carácter finito.

## **La parte axiológica**

Así, pues, el aspecto ontológico nos lleva al axiológico; es decir, el ser nos lleva al valor, porque para nosotros el ser mismo es valioso. Y nuestro valor más inmediato y evidente es la vida. Sin ella, nada tendría sentido, pues ni siquiera habríamos nacido, no habiéramos tenido ser.

En la Edad Media, los escolásticos decían que el ser para los vivientes es la vida (*vita viventibus est esse*).<sup>158</sup> Es decir, para nosotros, que somos vivientes, nuestro ser es vivir. Existir es tener vida. Por eso es lo más básico. Agradecemos el ser, pues si no hubiéramos nacido, no habría habido ningún problema, pero tampoco ninguna satisfacción; ningún dolor, pero tampoco ninguna alegría.<sup>159</sup>

También es un valor la salud. Va junto con la vida, pues una existencia no saludable conlleva sufrimiento. Sin embargo, a veces se defiende la propia vida, aunque vaya a ser sin la salud o la integridad que son normales. Se ha dicho que la vida sin libertad no es digna de vivirse, y que por eso muchos han dado su vida para defenderla; pero siempre es porque se considera que con ese sacrificio se dará más vida a las otras personas. Es como el que ofrenda su vida para defender a su pueblo, en una guerra. Se ve como dar vida a los otros. Siempre es a favor de la vida.

Por eso es muy natural temer por la salud, preocuparse por ella. Máxime si se contrae una enfermedad que conduce a la muerte. La pérdida de la salud es otro de los indicadores de nuestra fragilidad, de nuestro carácter de seres contingentes.

El miedo a perder la salud causa naturalmente ansiedad y depresión. Por eso llama la atención que, incluso en estos tiempos de pandemia, muchas personas no guardan las indicaciones de higiene y se descuidan, poniéndose en riesgo de contagio,

---

158. L. B. Geiger, "La vie, acte essentiel de l'âme; l'esse, acte de l'essence d'après Albert le Grand", en *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d'Études Médiévales – Paris: Vrin, 1962, pp. 48 ss.

159. "También es ley de Dios que el hombre no se atribule, sino que más bien se alegre de la vida que aún disfruta y que vale más que todo este mundo, pues ¿de qué le serviría al hombre todo el mundo si él no existiera?". (M. Eckhart, *El libro del consuelo divino*, 1; Madrid: Aguilar, 1959, p. 24).

que es lo que lleva en este caso a la enfermedad. Y poniendo en peligro a los otros.

De hecho, el miedo al contagio es lo que se presenta más frecuentemente durante la contingencia. Se nos dice que observar las indicaciones para tal efecto basta para evitarlo. Pero también se ven personas que no ponen cuidado para evitar el contagio a sus semejantes. Mas, por lo pronto, la mayoría de la gente se preocupa y teme. Inclusive, se llega a una especie de pánico hacia el contagio y la enfermedad.

Asimismo, la cuarentena afecta a las personas. El encierro forzado por la situación de peligro poco a poco va minando las mentes y surgen problemas psicológicos. Por eso se ven anuncios que ofrecen ayuda o terapia a los que sientan miedo, ansiedad, angustia o depresión. Lo cual indica que brotan estos síntomas.

La razón de esto es que la salud psicológica forma parte de la salud general de la persona. Es también un valor, y hay que protegerlo, porque en este tipo de situaciones se ve muy afectado. Es otro indicador de nuestra fragilidad humana. Somos vulnerables no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en lo tocante a nuestra vida emocional.

No se trata de ser hipocondriacos y sentir continuamente la amenaza de la enfermedad, en este caso por contagio. Tampoco mostrar demasiada debilidad a causa del confinamiento, ya que es impuesto por el bien de las personas de la sociedad. Pero sí hay que cobrar conciencia de que es una situación difícil, y que lo mejor será contar con recursos, por parte del gobierno, como psicoterapeutas y gente preparada que esté dispuesta a prestar esa ayuda.

## La cuestión ética

El acontecimiento de una pandemia tiene implicaciones éticas. En primer lugar, por el cuidado que se debe a los ciudadanos. Éstos requieren información para saber de qué se trata la enfermedad y cómo protegerse del contagio. Debe haber, por parte del gobierno del estado, una transparencia que permita acceder a la información y que sea bien difundida.

Además de las formas de evitar el contagio, por las medidas de higiene implementadas por el gobierno para la población, está el problema de la atención hospitalaria para los que caigan enfermos. Se tiene que disponer de los medios necesarios y suficientes, así como de los recursos médicos para tal efecto.

En seguida se presenta el problema de cómo realizar esa atención a los enfermos en el caso de escasez de recursos médicos. Concretamente, en esta pandemia, tener la capacidad de atender a todos, tanto a los jóvenes como a los ancianos; esto porque muchas veces se da preferencia a los que tienen más expectativas de vida, o sea a los jóvenes, y no a los que se dice que ya tienen su ciclo vital casi cumplido, que son los viejos.

Eso significa discriminación, y tiene que evitarse. En definitiva, están en juego los derechos humanos. Es el derecho a la vida, que pertenece tanto al joven que espera vivir muchos años como al anciano al que ya se le ve que le quedan pocos. La vida es un bien intocable, y no debe mensurarse por lo mucho o poco que le quede a la persona.

Los derechos humanos pueden suscitar pugnas, esto es, casos difíciles, en los que entran en conflicto. Es el caso en el que tanto el joven como el viejo tienen derecho a la vida, pero no hay recursos para proteger a los dos, y entonces tiene que

optarse por alguna de esas dos personas. No hay manera fácil de resolverlo. En cuanto al principio del mal menor o del bien mayor, no resulta claro cuál es en este caso lo menos malo. Pero siempre se deben respetar la equidad y la transparencia, para que no haya discriminación.

Lo que tiene que privar son los principios, como el del respeto a la vida de cualquiera, porque es su derecho humano. Asimismo, tiene que haber solidaridad entre los individuos, al igual que simpatía y respeto por el otro. Son requisitos éticos indispensables, no solamente jurídicos, como los derechos humanos (que tienen su parte ética, por eso en algunas partes se llaman derechos morales, moral rights).

## **Aspectos psicológico-antropológicos**

La cuarentena, que es resguardo por el peligro de la infección, produce temor en las personas. Pero también lleva consigo el aislamiento, por familias y a veces por individuos. Eso hace brotar un sentimiento de falta de libertad. No se puede salir, al menos no tan frecuentemente como antes, ni siquiera a la calle. Y esto por un tiempo prolongado. Es verdad que en nuestra fenomenología de la pandemia encontramos casos de una solidaridad muy grande, pues los habitantes de un condominio se organizaron para que los niños pudieran jugar entre ellos sin peligro de contagio, y todos pusieron sus capacidades o habilidades en común. Hubo hasta un peluquero que se hacía cargo del que necesitara un corte. Y así con otros profesionistas. Pero lo cierto es que el estar recluso trae una sensación de estar

prisionero. Pues la vida sin libertad no tiene sentido. Para algunos la libertad es tan importante como la vida misma.

Otro efecto que tiene la cuarentena, el encierro, es no poder visitar a los amigos, a veces ni a los familiares, porque no se encuentran en la misma ciudad, y las comunicaciones han sido notoriamente disminuidas y restringidas. No se puede saludar de mano a las personas, hay que guardar una prudente distancia, por motivos de sanidad, y eso evita el contacto físico (saludos, abrazos, etc.), que es tan simbólico para el hombre.

A muchos les afectó esa distancia que los apartaba de aquellos con los que mantenían lazos de afecto. Brota una sensación de separación, la cual es muy dolorosa para el ser humano. Y es una situación inevitable. Se aceptó poco a poco, con mucha valentía, porque al principio costaba mucho no saludar de mano, de abrazo o de beso a las personas que era usual hacerlo. Había un sentimiento de separación forzada, que minaba los ánimos y calaba hondo en el aspecto emocional.

Recordemos que una de las cosas en las que insistieron mucho los existencialistas fue la soledad humana. Se habló de que en la muerte es en la que el hombre se siente más solo. También de que estamos solos en la enfermedad, en el dolor, en el fracaso. No por nada un filósofo existencialista escribió sobre la pandemia. Fue Albert Camus, en su novela *La peste*.<sup>160</sup> En ese relato se ve el abandono y el aislamiento que viven las personas en esas situaciones. Con todo, me parece que también esas situaciones conflictivas avivan la capacidad de solidaridad y de interés por el prójimo, como se ha visto, en México, en varios de los temblores de tierra que han sido muy fuertes.

---

160. A. Camus, *La peste*, Paris: Gallimard, 1947, pp. 5 ss.

Tan es difícil el encierro, que el gobierno español anunció que, apenas disminuyera el peligro de la pandemia, en cuanto bajara su intensidad, darían permiso de que los niños salieran a la calle y a los parques, claro que siempre acompañados por adultos, y con todos los requisitos necesarios para evitar el contagio.

Se anunciaron programas de entretenimiento en casa, o para hacer labores productivas durante el confinamiento, hasta espectáculos ofrecidos por cantantes, actores e, incluso, luchadores. Esta descripción fenomenológica de aspectos de la pandemia nos presenta los efectos, y no meramente colaterales, sino directos, que tiene sobre las personas.

Las noticias de los decesos, a veces demasiado imprudentes, por amarillistas, pues presentaban imágenes de muertos tirados en la calle, de muchísimas cajas o bolsas para depositarlos y luego quemarlos, dejaban un monto de angustia en los que las veían.

Otro fenómeno que se ve es el de la escasez de recursos médicos. Eso también es factor de temor y ansiedad. Uno se pregunta si, en caso de que caiga enfermo, habrá lugar en los hospitales, o si en ellos mismos habrá lo que se necesita para salir adelante, sobre todo los respiradores, que son lo que se requiere para una emergencia frente al coronavirus, que produce neumonía. Se ha visto que hay desabasto de cubrebocas, de gel para la higiene, etc., y eso preocupa mucho. Y lo que se supone es que es responsabilidad del gobierno del estado que no falte nada de eso para la sociedad civil.

Aledaño al confinamiento está el cierre de las iglesias, lo cual a mucha gente dejó sin el acceso a sus sacramentos y ceremonias, pues no es lo mismo verlas por televisión que acudir

al templo, ya que estos recintos sagrados tienen un carácter simbólico muy fuerte. Y la gente vive de sus símbolos, como lo son esos espacios que están dedicados a Dios y a los santos. A muchas personas les afectó el no poder asistir a misa, el no comulgar, el tener que suplirlo por programas de televisión o de skype, en lugar de la presencia real.

Es que algo que se necesita mucho es la esperanza. Es decir, ¿qué me espera durante la pandemia? Y ¿qué me espera después de ella? Porque a veces se tiene el temor de no sobrevivir a ella, es decir, lo primero que uno quiere es esperanza para seguir viviendo después de que pase. Y lo segundo es qué esperanza tenemos ante un mundo que ya no va a ser el mismo, que va a cambiar necesariamente en muchos aspectos, y queremos saber a qué atenernos.

El aislamiento, la separación, alzaron el sentimiento de la soledad. Y es muy sabido, en filosofía, que la soledad humana es la que provoca la meditación sobre la ética, sobre la antropología filosófica y, en definitiva, sobre el sentido de la existencia humana.<sup>161</sup> Pues ella cobra significación por el acompañamiento, por la comunidad, por las relaciones de afecto que, desde muy pequeño, necesita el hombre.

## Reflexión hermenéutica

Después de haber presentado la descripción fenomenológica de cómo vivimos la pandemia, conviene pasar a la interpretación de la misma. Después de la fenomenología viene la hermenéu-

---

161. S. Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 263 ss.



tica. La descripción fenomenológica nos da la referencia del acontecimiento, pero la interpretación hermenéutica nos da su sentido. Y recordemos que Frege adjudicaba al signo dos aspectos: el sentido y la referencia.<sup>162</sup> La referencia era la realidad objetiva a la que apuntaba el signo, y el sentido era lo que nos decía a nosotros cuando entendíamos la expresión.

Lo mismo pasa en hermenéutica. Una cosa es conocer el aspecto referencial del texto que se interpreta (el cual puede ser un acontecimiento), y otra el sentido del mismo, a saber, lo que nos dice humanamente a nosotros. Por eso Gadamer afirmaba que toda interpretación es autointerpretación, pues nos comprendemos delante del texto que llegamos a entender.<sup>163</sup> Y después de la comprensión de un sentido viene la aplicación del mismo a nuestras vidas.

Pues bien, aplicando la hermenéutica a la interpretación del acontecimiento de la pandemia, lo primero que nos brinda es la comprensión de nuestra finitud. Somos vulnerables, estamos expuestos a contingencias. Es cierto que el ser humano no ha sido hecho para vivir sin riesgo, pero cuando el riesgo es muy grande, se conmociona y recuerda su carácter de ser finito.

Captar el sentido disminuye la angustia, y a veces la quita. Y buscar el sentido es propio de la hermenéutica. Cuando Heidegger se preguntó por el sentido del ser, lo hizo en la ontología, pero la entendió a ésta como hermenéutica de la facticidad.<sup>164</sup> Es decir, como interpretación de la realidad, de

---

162. G. Frege, "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.), pp. 49 ss.

163. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 387.

164. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 21 ss.

las cosas y los acontecimientos, es decir, de los entes y del ser. Con la ontología como hermenéutica, podemos interpretar el sentido de este acontecimiento que nos abarca, por no decir que nos encierra.

## **La pandemia**

El sentido que podemos darle es el de una ocasión para que los seres humanos manifestemos nuestra humanidad, o nuestro humanismo, y nos preocupemos los unos por los otros. Es cierto que nos tiene que mover a preocuparnos por nosotros mismos, por cada uno, al encontrarse enfrentado a su muerte, y con eso al sentido de la propia vida. Pero también nos debe mover a velar por los demás. En situaciones de extremo peligro es donde se han visto más muestras de solidaridad, a veces hasta heroicas.

Nos hace preocuparnos por nosotros y por los otros. Sin embargo, también la hermenéutica nos da un instrumento o medio para alejar el miedo y la angustia que nos trae el peligro. Es el símbolo, nuestros símbolos. En efecto, el reducto del sentido es el símbolo. Él es el que en verdad quita la angustia, o, por lo menos, la hace soportable. El peligro es que estamos en una época de símbolos rotos, caídos, derrumbados. Si se tienen símbolos, se podrá superar la contingencia, pues ellos nos revelan nuestra contingencia por la mortalidad; pero, también, nos señalarán que estamos protegidos.

Por eso son tan importantes los símbolos religiosos. Nos dan una seguridad. La de que el acontecimiento tiene sentido, porque por medio de él nos habla Dios. Es manifestación suya.

La de que algo anda mal con nosotros. No es un castigo, es una llamada de atención, para darnos cuenta de que vamos descaaminados y retomar el buen camino. Un cambio, una conversión.

Es un sentido que brindaba y comunicaba la religión. Ahora que ha disminuido la dimensión religiosa, ha habido una baja de sentido, porque no se encuentra en lo que se consideraba que iba a ser lo que la supliera, ya sea la ciencia, o inclusive la diversión, el entretenimiento. Se nota que hay una nostalgia de lo religioso, por ejemplo, en la reflexión de Jürgen Habermas, quien se pregunta si el retorno de lo religioso será un indicador de que la modernidad no alcanzó a dar sentido al hombre.<sup>165</sup>

Desgracias como la pandemia llegan a mover al hombre a un cambio, a lo que en el discurso teológico se llamaba la metanoia, una conversión. Es lo que se necesita para encontrar sentido, cuando lo anterior se manifiesta insuficiente.

Ya el cambiar para preocuparnos por los demás y relacionarnos mejor con ellos es una gran ganancia. Es algo que indica la esperanza que se conserva a pesar de la contingencia. Los seres humanos somos capaces de obtener un bien a partir de una desgracia. Es el carácter trágico de nuestra existencia, ya que la tragedia incidía, precisamente, en el carácter contingente de nuestra existencia, siempre expuesta a los peligros. Pero lo que nos quita el miedo y la angustia o ansiedad por el riesgo es el afecto. Y el afecto lo colocamos en nuestros símbolos. Semióticamente lo plasmamos en los símbolos que nos dan no solamente qué pensar, sino qué vivir.

Y el símbolo es sentido de la analogía. En efecto, el símbolo, ese signo tan rico porque está cargado de afecto, requiere

---

165. J. Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", en *Diánoia* (UNAM), LIII/60 (2008), pp. 3 ss.

de interpretación, precisamente por su riqueza. Puede tener innúmeras lecturas. Por eso no se puede leer unívocamente. Sería ahogarlo. Pero tampoco se puede leer equívocamente, ya que así se volatiliza, se esfuma, atomizado en un sinnúmero de lecturas de las cuales no alcanzamos a saber cuál o cuáles son las correctas.

Por eso se requiere una interpretación diferente, a saber, la de una hermenéutica analógica, esto es, basada en el concepto de la analogía, ya que la analogía o proporción es la que nos permite llegar al significado profundo y oculto del símbolo.<sup>166</sup> Para no obligar al símbolo a significar lo que no es, por la imposición univocista, ni destituirlo de su significación, por la volatilización equivocista, hay que usar un instrumento analógico, que nos permita interpretarlo adecuadamente, para que conserve su significado y pueda servirnos, con ello, en la constitución de nuestra identidad.

## Conclusión

La pandemia trae también repercusiones en la sociedad, sobre todo a través del factor económico. Pero igualmente ha traído implicaciones psicológicas. A todas ellas debe atender la filosofía. Por eso no está de más una reflexión filosófica sobre el acontecimiento, ya que el filósofo, sobre todo desde la hermenéutica, busca el significado de las cosas, de los sucesos. Porque lo más importante para la filosofía es el ser humano. Si el filó-

---

166. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 185 ss.

sofo no reflexiona a favor del hombre, la filosofía pierde su sentido y se volatiliza en el aire.

En especial, necesitamos de nuestros símbolos cuando se da una situación peligrosa. Mas los símbolos tienen que ser interpretados de manera analógica; no de modo unívoco, pues eso es ahorcarlos, estrangularlos, matarlos por asfixia; pero tampoco de modo equívoco, pues igualmente se los destruye, por inanición. Por eso requerimos una hermenéutica analógica, que sea capaz de ayudarnos a interpretarlos de manera profunda y adecuada.

La tragedia provoca ansiedad y depresión; nos sume en tristeza y angustia. Y esos dos fenómenos son apaciguados con el afecto. Por eso necesitamos el signo lleno de afecto, que es el símbolo. Está cargado de lo que nos hace vivir, de lo que nos llena de fe y esperanza. Porque sólo el amor es digno de fe, y el único que alimenta nuestra esperanza.

## CONCLUSIONES

Comenzamos analizando la síntesis filosófica, es decir, cómo se ha concebido ese momento dialéctico en diferentes escuelas. Hasta encontrar una síntesis que no es como la de Hegel, ya que no destruye los opuestos en una superación, sino que los deja existir y coexistir tratando de que colaboren y se ayuden mutuamente.

A continuación de ello pasamos a la dialéctica propiamente dicha, para darnos cuenta de una síntesis que no destruye los opuestos, superándolos pero con ello aniquilándolos. Es una en la que se los deja sobrevivir, coexistir y aun trabajar el uno para el otro. Y lo aplicamos a la interculturalidad.

Lo que en seguida de eso investigamos fue la identidad cultural misma. Lo hicimos en correspondencia con la identidad personal. Y en ambos casos ocupamos la hermenéutica analógica, ya que la identidad es análoga y múltiple para nosotros.

Nos fuimos después a una consideración sobre los derechos humanos en un ambiente intercultural. Vimos que pueden ser interpretados con matices diferentes, pero siempre y cuando no pierdan su naturaleza universalista. Las más de las veces otras culturas sólo les dan un carácter más comunitario, lo cual es muy aceptable.

Veremos en seguida algunos elementos tomados de la hermenéutica para renovar la filosofía. Ella necesita salir de su

crisis continua, y renovarse incesantemente, para tener sentido en nuestra época. Creo que una hermenéutica analógica ayudará a ese afán de innovación filosófica.

De manera especial, hay una aplicación de esa hermenéutica a la teoría del conocimiento, en forma de realismo analógico, lo cual se ha considerado como una nueva epistemología. Ha suscitado estudios para revitalizar la gnoseología de nuestro tiempo.

Llego después a una reflexión sobre un tema de la teoría del conocimiento o epistemología, a saber, el problema de la evidencia, cuándo se da y cuándo se puede aprovechar para la filosofía. Es lo que muchos epistemólogos han colocado como la piedra angular de nuestra teoría del conocimiento y en definitiva de nuestra filosofía.

Derivamos, así, a un tema ético-social, como es el de la repercusión filosófica de la pandemia, como la que recientemente nos ha atacado a nivel mundial. Será la forma de aplicar la filosofía, concretamente la hermenéutica, a los problemas concretos y urgentes que aparecen en nuestra historia.

Eso nos acerca al misterio, pero también a los problemas, que son los que nos asedian; pero quizá los misterios son los que más abundan en la filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adhar Mall, R., *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie–eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Agamben, G., *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009.
- Álvarez Colín, L., “La psicología familiar a la luz de la interrelación hermenéutica-analogía”, en A. Carrillo Canán (coord.), *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, Puebla: CONACyT-BUAP, 1999, pp. 93-107.
- Álvarez Turienzo, S., *El hombre y su soledad. Introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983.
- Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlín: Walter de Gruyter, 1961.
- Beuchot, M., “Derecho natural y falacia naturalista”, en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Barcelona: Ed. Balmes, 1993, pp. 205-210.
- Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 1993.
- Beuchot, M., *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995.
- Beuchot, M., “Interculturalidad”, en A. Ortiz-Osés, – P. Lanceiros, (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376-383.
- Beuchot, M., *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999.



- Beuchot, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005 y 2009 (1a. reimpr.).
- Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México: CONACyT – UPN – Plaza y Valdés, 2009.
- Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Beuchot, M., “Identidades hermenéuticas”, en L. Garagalza (coord.), *Filosofía, hermenéutica y cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011, pp. 313-322.
- Beuchot, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.
- Beuchot, M., *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México: UNAM – Tirant lo Blanch, 2018.
- Beuchot, M., *Dialéctica analógica*, México: CAPUB, 2019.
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).
- Beuchot, M., *Crítica o teoría del conocimiento. El realismo analógico*, México: Publicar al Sur Editorial, 2020.
- Beuchot, M. y J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, *Manifiesto del nuovo realismo analogico*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.
- Beuchot, M. y J. L. Jerez, *Dar con la realidad*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2014.

- Beuchot, M. – L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: CAPUB, 2012; 2a. ed., México: Publicar al Sur Editorial, 2022.
- Beuchot, M. y L. E. Primero Rivas, *Desarrollos de la nueva epistemología*, Popayán (Colombia): Universidad del Cauca, 2015.
- Biblia de Jerusalén, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Bidart Campos, G. J., *Teoría general de los derechos humanos*, México: UNAM, 1989.
- Bochenski, I. M., “On Analogy”, en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht, Reidel, 1962, pp. 96-117.
- Cáceres Arias, M. A. – E. Mancipe-Flechas, “Biblioteca pública e identidad cultural en perspectiva hermenéutica analógica”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 83-97.
- Cáceres Arias, M. A. – E. Mancipe-Flechas, “La identidad cultural y su relación con la biblioteca pública. Nociones para su interpretación”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 98-111.
- Camus, A., *La peste*, Paris: Gallimard, 1947.
- Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London – New York, Routledge, 1991.
- Cedillo Bedolla, U. y D. Romero Guzmán, *El ABC de la Nueva Epistemología*, México: Editorial Torres Asociados, 2017.

- Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- Cicerón, *Disputas tusculanas*, México: UNAM, 2008.
- Conde Gaxiola, N., “Género, feminismo y hermenéutica analógica”, en A. L. Guerrero Guerrero – D. E. García González (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, México: Ed. Torres, 2005, pp. 83-103.
- Conde Gaxiola, N., *El movimiento de la hermenéutica analógica*, México, Primero Editores, 2006.
- Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Cortina, A., “Derechos humanos y discurso político”, en G. González R. Arnaiz (coord.), *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 36-55.
- Diem, H., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950.
- Dieterlen Struck, P., *Sobre los derechos humanos*, México: UNAM, 1985.
- Dussel, E., “El método analéctico y la liberación latinoamericana”, en VV. AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, pp. 125-134.
- Dussel, E., “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)”, en *Diánoia*, vol. 46, núm. 46 (2001), pp. 65-79.
- Eckhart, M., *El libro del consuelo divino*, Madrid: Aguilar, 1959.
- Enríquez, J. M. et al., *Educación plena en derechos humanos*, Madrid: Trotta, 2014.

- Escámez, J., “Educación intercultural”, en J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 132-140.
- Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Ferraris, M., *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014.
- Ferraris, M., “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, pp. 47-67.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1978 (5a. ed.).
- Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.).
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gallegos Díaz, L., “La Aufhebung como superación de la actualidad”, en I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*, Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2020, pp. 185-191.
- García Bacca, J. D., *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona: Ánthropos, 2003.
- García González, D. E., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México, Editorial Ducere, 2001.
- García González, D. E. (comp.), *Perspectivas y aproximaciones a los derechos humanos desde la hermenéutica analógica*, México: Ducere, 2007.

- García Máynez, E., “El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente”, en *Ensayos filosófico-jurídicos 1934-1979*, México: UNAM, 1984 (2a. ed.), pp. 217-224.
- García Pavón, R., *El problema de la comunicación en Sören Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*, Lexington KY: IF Press, 2012.
- Garzón Valdés, E., *Consenso, legitimidad y democracia*, México: Fontamara, 2013.
- Geiger, L. B., “La vie, acte essentiel de l’âme; l’esse, acte de l’essence d’après Albert le Grand”, en *Études d’histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d’Études Médiévales – Paris: Vrin, 1962, pp. 48-62.
- Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983.
- Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.
- Grondin, J., “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’adaequatio rei et intellectus?”, en *Archives de philosophie*, 68 (2005), pp. 401-418.
- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.
- Gutiérrez de Velasco, J. I., “Hermenéutica analógica de los derechos humanos”, en J. A. de la Torre Rangel (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004, pp. 89-130.
- Habermas, J., “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Diánoia* (UNAM), LIII/60 (2008), pp. 3-20.

- Hegel, G. W. F., *Introduzione alla storia della filosofia*, prefazione e conclusione di L. Pareyson, traduzione e note di A. Plebe, Bari, Laterza, 1969 (5a. ed.).
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997.
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.).
- Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.
- Höfdding, H., *Le concept d'analogie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.
- Hofstadter, D. – E. Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York, Basic Books, 2013.
- Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007.
- Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, México, Ed. Artemisa, 1986.
- Jerez, J. L., *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires – México: Espasa-Calpe, 1946.
- Kant, I., *Prolegómenos de toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, 1961 (3a. ed.).
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Madrid: Espasa-Calpe, 1959 (5a. ed.)

- Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996.
- López Calera, N., *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociedad en la teoría de los derechos*, Barcelona: Ariel, 2000.
- López Santamaría, J., “La ética de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, LVII/164 (2008), pp. 145-151.
- Mancipe-Flechas, E., “Interdisciplinarietà como interculturalidad académica en perspectiva analógica”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 15-33.
- Mancipe-Flechas, E. – L. F. Figueroa García, “Identidad cultural y memoria colectiva: hacia la comprensión analógica de las formas de gobierno del pueblo Nasa”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 34-49.
- Mancipe-Flechas, E. – M. S. Mercado Gómez, “Lo femenino en la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 50-66.
- Mancipe-Flechas, E. – A. A. Moreno Contreras, “Aportes del feminismo de la complementariedad a la mediación lectora”, en A. A. Moreno Contreras (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéuti-*

- ca-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020, pp. 67-82.
- Marina, J. A., “Interculturalidad”, en J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 222-228.
- Montmarquet, J. A., “Virtud epistémica”, en M. M. Valdés y M. Á. Fernández (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 299-321.
- Moreno Contreras, A. A. (comp.), *Memoria e interculturalidad en perspectiva hermenéutica-analógica*, Maracaibo, Venezuela: Ediciones Astro Data, S.A., 2020.
- Navarro Cordón, J. M. – R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, México: FCE, 1951.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Madrid: Edaf, 1998.
- Olivé, L., *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós-UNAM, 1999.
- Olivé, L., *Interculturalidad y justicia social*, México: UNAM, 2006 (reimpr.).
- Osuna Fernández-Largo, A., *Los derechos humanos. Ámbitos y desarrollo*, Salamanca (España): Editorial San Esteban, 2002.
- Panikkar, R., “¿Es occidental el concepto de los derechos humanos?”, en *Diógenes* (UNAM), núm. 120 (invierno de 1982), pp. 85-116.
- Platón, *Obras*, Madrid: Gredos, 2008 (9a. reimpr.).
- Primero Rivas, L. E., “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en N. Conde Gaxiola (comp.), *Seña-*



- les y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55-70.
- Przywara, E., *Analogia entis*, Paris: PUF, 1990.
- Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Ramírez, I. M., *De analogia*, en *Opera omnia*, t. II, vols. 1-4, Matriti: Instituto Superior de Filosofía Luis Vives, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-1972.
- Ramírez, M. T., (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Editorial Siglo XXI, 2016.
- Redmond, W., “Filosofía perenne y las superaciones”, en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. I, n. 3 (2001), pp. 7-34.
- Reyes López, J. A., *Analogía y alteridad cultural. El giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot*, tesis de maestría en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2020.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil, 1969.
- Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (repr.).
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, t. I, México: Siglo XXI, 1995.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.).
- Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: FCE, 2006.

- Ricoeur, P., *Escritos y conferencias 3) Antropología filosófica*, México: Siglo XXI, 2016.
- Ross, J. F., “Analogy as a Rule of Meaning”, en el mismo (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*, Westport, Connecticut, Greenwood Publ. Co., 1971, pp. 35-74.
- Rubio Carracedo, J., “Ética intercultural”, en J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 149-160.
- Salcedo Aquino, J. A., *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, 2000.
- Salcedo Aquino, J. A., *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México: UNAM – Plaza y Valdés, 2001.
- Salcedo Aquino, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México: UNAM – Plaza y Valdés, 2007.
- Saldaña, J., “La falacia naturalista según Mauricio Beuchot”, en L. Álvarez Colín (comp.), *Hermenéutica analógica y derecho*, México: Ducere, 2006, pp. 183-193.
- Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Sartre, J.-P., “El universal singular”, en Varios, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (2a. ed.), pp. 17-49.
- Sciaccia, M. F., *Historia de la filosofía*, Barcelona: Ed. Luis Miracle, 1966 (5a. ed.).
- Secretan, Ph., *L’analogie*, Paris: PUF, 1984.
- Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.

- Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Tomás de Aquino, Sto., *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1951 ss.
- Trías, E., *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000.
- Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.
- Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Vattimo, G., *Poesía y ontología*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993.
- Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Velasco Gómez, A., “Relaciones interculturales, comprensión hermenéutica y crítica política de las tradiciones”, en P. Lazo Briones (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México: UIA, 2008, pp. 133-145.
- Villacañas Berlanga, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 2001.
- Villoro, L., *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.
- Villoro, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998.
- Zea, L., *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976.



