

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**“ÉTICA ANALÓGICA:
UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA DE LA ÉTICA Y
SUS PRINCIPIOS”**

TESIS

que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

presenta

ARTURO MOTA RODRÍGUEZ

Director de Tesis

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

México, D. F., Junio de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ÉTICA

- 1.1 Noción de Hermenéutica Analógica
 - 1.1.1 Breve Historia de la Hermenéutica
 - 1.1.2 Construcción de la Hermenéutica Analógica
 - 1.1.2.1 Naturaleza de la Hermenéutica como saber
 - 1.1.2.2 La Noción de Analogía
 - 1.1.2.3 Hermenéutica y Analogía: Hermenéutica Analógica
- 1.2 Perfil de la ética hermenéutico-analógica

CAPÍTULO SEGUNDO ÉTICA Y VIRTUD: TEORÍA DE LA PRAXIS

- 2.1. Teoría ética: Hermenéutica de la acción
 - 2.1.1. Intencionalidad y el sujeto de la acción
 - 2.1.2. Analogicidad del sujeto de la acción
- 2.2. Razón práctica y Virtud
 - 2.2.1. Virtud y analogía

- 2.2.2. Analogicidad de la Razón Práctica
- 2.3. Orden ético: vinculación analógica de teoría y praxis
 - 2.3.1. Ética y virtud: analógica entre circunstancia y Ley
 - 2.3.2. Ética analógica como ética de virtudes

CAPÍTULO TERCERO

ÉTICA Y *PHRÓNESIS*: ANALOGICIDAD DE LA ÉTICA

- 3.1. Naturaleza Analógica de la prudencia
 - 3.1.1 Prudencia, analogía y virtud
 - 3.1.1. La prudencia como analogicidad de la razón práctica
- 3.2. La dirección prudencial de los actos humanos
 - 3.2.1. *Phrónesis* y deliberación: hermeneuticidad analógica de la prudencia
 - 3.2.2. Implicación entre la generalidad y particularidad de las acciones humanas
- 3.3. La prudencia y el orden ético
 - 3.3.1. Mediación prudencial entre teoría y praxis
 - 3.3.2. Límites prudenciales de los actos: la moralidad de las acciones
 - 3.3.3. Realización ético-prudencial de los actos humanos: entre absolutismo y relativismo.

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La situación actual de la ética nos refleja una división en su consideración. Es una disciplina filosófica centrada, según su propia definición, en las costumbres de los pueblos y los individuos, presumiendo una relación con el bien y el mal morales. Las costumbres son consideradas como acciones que, poco a poco, van constituyendo hábitos. Y podemos hablar de las costumbres en diferentes sentidos, a saber: en un sentido descriptivo y abstracto, o bien, en un sentido prescriptivo y normativo, valorando moralmente y dando paso a la prohibición e imputación del obrar humano.

El distinto sentido desarrollado por la ética depende de la distinta consideración de su punto de partida, del sujeto que actúa. Y es que frente al sujeto que persigue sus intereses propios y personales, la moral presenta el punto de vista de lo universal y absoluto. La discusión, en esta perspectiva estriba en la contraposición expresada entre el

interés personal y el interés de lo moral, o sea, una concepción de lo moral como límite del interés personal.

La ética reconoce, pues, como su centro la reflexión sobre el sujeto actuante, con impulsos, afectos, emociones y tendencias; es, por ello, un sujeto débil pero capacitado para dirigir esa debilidad en la generalidad de la vinculación de su racionalidad e intencionalidad. Es un sujeto libre, pero, por ello, expuesto al riesgo de errar en su actuar. Por otra parte, se ha querido garantizar la recta realización de los actos estableciendo normas eficaces, pero que suprimen la subjetividad.

Por esto, se asoma la necesidad de hacer una recuperación del punto de vista del sujeto que actúa y hacer una reflexión sobre este punto. Los esfuerzos actuales por llegar a una ética, entendidos como un discurso de la fundamentación de las normas, terminan perdiendo el sentido de la pregunta por lo ético, porque esclavizan la subjetividad en la mera relatividad y parcialidad de sí mismos.

La pregunta por lo ético reviste la urgencia de hacer una reflexión del sujeto actuante y las condiciones que hacen posible su realización en función de la posible vinculación de su particularidad y la generalidad de los principios que dirigen sus actos. Desde este punto de vista, la hermenéutica ilumina la reflexión ética, pues ayuda a establecer el fundamento de la praxis en función de la contextualidad de esta última.

Es, pues, la hermenéutica una llave en la reflexión ética. Y además la hermenéutica analógica, ya que ésta puede ayudar a construir el edificio de la ética, más bien, de una ética centrada en el sujeto, pero vinculando lo particular de su acción, con la generalidad de los principios y normas que la guían. Una lectura hermenéutico-analógica de la ética, puede ayudar a superar la dualidad entre el relativismo y el absolutismo éticos que, o bien, pierden el sentido de lo ético en la oscuridad de la sola individualidad, o bien, oprimen la acción del sujeto por la arbitrariedad de la norma, muchas veces, contraria a la condición del sujeto mismo.

La lectura hermenéutico-analógica de la ética puede ayudar a construir una nueva ética, una ética analógica, media y equilibrada, que sea capaz de conjugar las situaciones y las leyes, la universalidad y la particularidad, el caso y la norma.

El propósito de este trabajo es desarrollar el camino de la construcción de la ética desde la hermenéutica analógica, en primer lugar, haciendo manifiesta la relación entre hermenéutica y analogía, y de éstas con la ética; en segundo lugar, realizando una lectura de los puntos clave de la construcción ética, del sujeto actuante y sus virtualidades; finalmente, proponiendo, desde la analogicidad de la ética, una pauta prudencial de la dirección de obrar mismo, para manifestar la vinculación analógica y con sentido de las acciones humanas.

En última instancia se quiere hacer una aplicación de la hermenéutica analógica a la ética, una lectura de los principios de ésta, y la visualización de una perspectiva coherente y capaz de dar respuesta a una de las interrogantes más acuciantes del pensamiento filosófico contemporáneo: la pregunta por la ética, tan urgente en nuestro tiempo.

CAPÍTULO PRIMERO

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ÉTICA

Con la finalidad de aproximar una noción clara de la articulación de la hermenéutica analógica con la ética, se hace necesario aclarar la noción de Hermenéutica Analógica como forma del saber hermenéutico. Posteriormente se expondrá el carácter de la ética comprendida desde la hermenéutica analógica, es decir, el perfil que ofrece una ética hermenéutico-analógica.

1. NOCIÓN DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1.1. Breve Historia de la Hermenéutica¹

En términos generales, en el desarrollo de la hermenéutica² pueden distinguirse tres fases, a saber: La primera se considera desde el pensamiento clásico, de los juristas y retóricos griegos y latinos, hasta el Schleiermacher; la segunda, a partir de Schleiermacher, y pasando por el romanticismo, hasta, finalmente, el pensamiento desarrollado en el siglo XX, principalmente a partir de los escritos de Heidegger y Gadamer, y hasta la hermenéutica posmoderna.

¹ El término hermenéutica deriva del griego "*hermenéuein*" que significa expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto. Etimológicamente, el concepto de hermenéutica se remonta y entronca con la simbología que rodea a la figura del dios griego **Hermes**, el hijo de Zeus y Maya encargado de mediar entre los dioses o entre éstos y los hombres. Dios de la elocuencia, protector de los viajeros y del comercio, Hermes no sólo era el mensajero de Zeus. También se encargaba de transmitir a los hombres los mensajes y órdenes divinas para que éstas fueran tanto comprendidas, como convenientemente acatadas.

² Se pueden consultar distintas concepciones de la historia de la hermenéutica: GUSDORF, G., *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma, 1989; BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002; BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London, 1980; ORTIZ-OSES, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986; FERRARIS, M., *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002.

Esta distinción obedece a las distintas características que asume la hermenéutica. En primer lugar, como técnica y arte de interpretación de un texto, de índole teológico en tiempos antiguos; en segundo lugar, se pasa de una consideración meramente técnica a una consideración filosófica; y finalmente, la hermenéutica sufre una radicalización para constituirse como un auténtico saber.

En efecto, la hermenéutica antigua utilizaba el término "hermenéutica" para designar una serie de pautas para la interpretación de algún texto, dando prioridad a los textos más antiguos y sagrados. En este caso, la hermenéutica era vista como una técnica que establecía reglas de manera metódica (*tekné*), para comprender cierto tipo de textos, especialmente los textos mitológicos y homéricos en la Grecia clásica.³

En el pensamiento latino estas mismas reglas se aplicaban para poder interpretar con mayor claridad la lengua⁴ y los textos jurídicos. Por ello, estas técnicas interpretativas tuvieron un desarrollo guiado a la

³ Cfr. VICIANO, A., *Retórica, gramática y dogma en la técnica hermenéutica de la antigüedad clásica*, en ARANDA, C. (comp.), *Biblia, exégesis y Cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 101-118.

⁴ Cfr. VARRO, T., *De lingua latina*, Lib. 8-10.

constitución de un grupo dinámico, claro y eficiente de las leyes en el derecho romano⁵.

Desde una perspectiva un tanto distinta, en el mismo pensamiento romano, la hermenéutica se vio íntimamente ligada a la retórica. De hecho, el conocimiento de la retórica proyectó el uso de sus principios y normas para un mejor desarrollo de la hermenéutica; de ahí que la hermenéutica utilizara la técnica retórica para descubrir el sentido implicado en un pronunciamiento con cierta intención, y una finalidad útil.⁶

Por otra parte, la aparición y el desarrollo del cristianismo enriquecieron el quehacer hermenéutico, pues éste tenía una vital importancia para dilucidar el sentido de las Sagradas Escrituras, tarea denominada *exégesis bíblica*⁷. Este quehacer interpretativo fue considerado como una problemática desde los mismos inicios del cristianismo, a partir de la cual se distinguieron dos escuelas importantes,

⁵ Como ejemplo de esta consideración, Justiniano hace una recopilación de las normas de la ciudad en su famoso *Corpus*, a partir de lo cual, él mismo hace ver la necesidad de precisar normas para los futuros intérpretes. Muchas de estas técnicas para la interpretación serán recuperadas y usadas en las universidades medievales.

⁶ Cfr. CICERON, T., *Timaeus sive de Universitate*, cap. 4, ed. Olivet, Génova, 1758.

⁷ Cfr. DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid, 1993.

a saber: la escuela antioquena, que postulaba, en virtud de su aristotelismo y naturalismo, una aceptación del sentido literal; en cambio, la escuela alejandrina, más de inspiración platónica, detentó una interpretación del sentido oculto y, por ello, necesitado de esclarecimiento, proponiendo, así, una interpretación metafórica, alegórica o espiritual. Estas dos escuelas tuvieron una importante influencia en la exégesis posterior. San Agustín, por ejemplo, se apega a la libertad de interpretación de los alejandrinos, más que la aceptación literal de los antioquenos⁸.

Posteriormente, esta disciplina hermenéutica se ve influenciada por el uso de la interpretación en el derecho⁹, y por extensión, se aplica también a otro tipo de textos, como a los cánones y a las obras de los Padres de la Iglesia. Igualmente, desde los inicios de la escolástica se hace hincapié en el uso de la dialéctica (lógica) para resolver los problemas teológicos fundamentales, como la existencia de Dios, y se aplican las leyes de la silogística para hacer su

⁸ Cfr. BEUCHOT, M., *Le hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 9-40.

⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 213-220.

dilucidación¹⁰. Sin embargo, con el auge de la escolástica se intentó conciliar la razón con la fe y exponer lo implícitamente contenido en las verdades de fe con ayuda de la argumentación racional¹¹. Pero en el período de decadencia de la escolástica, se dio mayor importancia a la naturaleza lógica de las afirmaciones teológicas, derivando éstas en meras premisas de argumentaciones cuyas conclusiones eran, muchas veces, ajenas a los fines propios del quehacer teológico¹².

Los avatares de la poca concordancia en el ejercicio exegético de las Sagradas Escrituras, permitieron la inclusión de un principio, según el cual la interpretación de la escritura bíblica no depende de ningún agente externo a sí misma; principio identificado con la postura teológica protestante, principalmente de la llamada *Reforma* de Martín Lutero. Es un principio que, sin embargo implica un nuevo significado a la hermenéutica, pues postula, además de la

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 58-68.

¹¹ Cfr. IDEM, *Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista*, en *Acta Poetica*, num. 8, UNAM, México, 1987; BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 152-166.

¹² Cfr. BEUCHOT, M., "Juan Gerson. *La hermenéutica nominalista contemplativa*", en *La Hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 197-212.

importancia del texto en la interpretación, la también vital importancia del intérprete.

En efecto, la hermenéutica surgida de estas circunstancias, atiende a dos puntos de referencia fundamentales, a saber: la *intentio auctoris*, que en el caso de la biblia resulta de vital importancia, pues se trata de Dios como autor; y por otro lado, se considera igualmente la *intentio lectoris*, que es clave en la postulación de la doctrina teológica protestante. Así, el intérprete considera importante no sólo la literalidad del texto aducido, sino principalmente el sentido del texto para que éste sea comprendido por aquellos en virtud de los cuales realiza el ejercicio interpretativo. Pero, aunque se consideraba importante la *sutileza*¹³ en la interpretación por parte del intérprete, sin embargo, éste debía remitirse aún a determinaciones "oficiales" que garantizaban la recta comprensión del texto sagrado, jurídico o histórico.

¹³ La "sutileza" se entendía como la "finura de espíritu" con la que se procedía en la interpretación, no exigiendo necesariamente el uso riguroso de una metodología científica.

En este contexto, la hermenéutica denominada "romántica" se abre paso con el desarrollo de la modernidad y la también llamada "subjetividad". Los nuevos desarrollos del pensamiento renacentista trajeron consigo la consideración de un nuevo horizonte de comprensión. Así, si para el pensamiento medieval el horizonte se define por la inmediatez de los contenidos, en el pensamiento moderno el sentido se asume por la mediación de la subjetividad. La hermenéutica se ve afectada, pues, por esta transformación del pensamiento, al poner su atención en la cuestión del intérprete.

En efecto, la concepción moderna de la hermenéutica es postulada principalmente por Schleiermacher. En sus estudios sobre hermenéutica¹⁴ propone ampliar el horizonte de la hermenéutica teológica al de la intelección literaria e histórica, por medio del análisis filosófico. Postula la consideración subjetiva del ejercicio hermenéutico en cuanto que la comprensión de la *actividad creativa* del espíritu humano necesita de la *comprensión del proceso* creativo que la ha generado. En este sentido, para Schleiermacher la hermenéutica no se centra sólo en la comprensión de los

¹⁴ Cfr. SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.

escritos, sino además en la comprensión de toda actividad que busque comunicar algo, es decir, del discurso en general.

Por tanto, desde la posición de Schleiermacher, la hermenéutica busca no sólo comprender, sino evitar también la mala comprensión. Para conseguirlo, Schleiermacher propone realizar un análisis hermenéutico considerando el aspecto gramatical y el psicológico. Así, la comprensión está subordinada al estudio histórico, sinonímico y gramatical de la lengua; pero también a la reconstrucción del texto en el mismo intérprete. En lo referente a lo psicológico, postula la búsqueda de una compenetración del intérprete con el autor, para comprender con gran amplitud lo que este último quiso expresar, a modo de "adivinación" de lo individual y singular del discurso mismo, incluyendo aquellos aspectos, como inconscientes, en el autor.

En la visión de Schleiermacher, se evidencia un "círculo hermenéutico", en cuanto que *"no se puede comprender algún discurso sin comprender lo más general (gramatical), pero tampoco sin comprender lo más personal y específico"*

(psicológico)”¹⁵. De esta manera, el ejercicio interpretativo incluye la comprensión del todo por la parte y de la parte por el todo simultáneamente. Busca, por tanto, hacer una sistematización de la hermenéutica, y acercarla al modo de ciencia¹⁶.

Por su parte, W. Dilthey desarrolla de modo crítico el umbral propuesto por Schleiermacher, pues considera la hermenéutica como un modo de saber cuya validez se establece a partir de la científicidad de su método. A tal grado que el saber de las denominadas, por él mismo, “ciencias del espíritu” está determinado por el método hermenéutico. Esto se debe a que estas ciencias tienen por objeto productos histórico-culturales, cuya naturaleza y significado no es reductible a meros hechos fenoménicos y externos. Con ello, tal significado se comprende, no por un análisis psicológico de la conciencia del otro, sino principalmente por la interpretación de una expresión discursiva.¹⁷

¹⁵ SCHLEIERMACHER, F., *op. cit.*, p. 19. Los paréntesis son nuestros.

¹⁶ Cfr. AGUILAR RIVERO, M., *Confrontación, crítica y hermenéutica*, Fontamara, México, 1998, pp. 134 - 139.

¹⁷ Cfr. SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, Publicaciones Universitarias, Málaga, 1987, pp. 122 ss.

Si se debe a Schleiermacher y a Dilthey la constitución de la hermenéutica como modo de saber de cierto tipo de ciencias en función de su método, es también muy importante la aportación de la filosofía de Heidegger, en la medida que conduce la hermenéutica hacia la ontología.

Para Heidegger, el *Da-sein* tiene una estructura ontológica, en la medida que "*comprender [...] es la forma originaria de la realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo*"¹⁸. Por ello, la hermenéutica es verdaderamente una analítica de la facticidad de la existencia. Así, la existencia está enraizada en la historia, por lo cual, todo acto hermenéutico es histórico. El acto interpretativo exige una comprensión previa por parte del intérprete, una pre-comprensión como condición de posibilidad. Pero, al estar conectada la interpretación con el tiempo, ésta es también proyección; no sólo recupera el sentido pasado, sino lo anticipa de un modo existencial. Más aún, si "*el lenguaje es la casa del ser*", la interpretación se asumirá como verdadera ontología del lenguaje, pues el objeto del comprender es captar la existencia objetivada en la expresión lingüística; con lo cual, la hermenéutica cobra una perspectiva

¹⁸ GADAMER, H. G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1999. pp. 331.

ontológica, en la medida que el lenguaje es "la presencia iluminadora y ocultadora a la vez del propio ser"; y la interpretación es el momento en el que se acoge y guarda esa manifestación a través del pensar.

Con ello se vislumbran nuevos alcances de la hermenéutica, pues vista desde el pensamiento heideggeriano, ésta se considera como verdadera filosofía, o como filosofía hermenéutica, siempre que se asume como modo específico del saber en general por su acceso a la verdad, cuestión central del pensamiento contemporáneo¹⁹.

Por otra parte, H. G. Gadamer, siguiendo los pasos de Heidegger, asume la hermenéutica de la facticidad, pero con una orientación humanista. Su obra fundamental "Verdad y método"²⁰ desarrolla el método y su modo de adquirir verdad, problemas principales de la hermenéutica actual²¹. Para Gadamer la interpretación es una comprensión, pero dada en la lingüisticidad²². De ahí que la tercera parte de su obra gire

¹⁹ Cfr. MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 23 ss.

²⁰ GADAMER, H. G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999⁸.

²¹ Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 137 ss.

²² Cfr. SANTIAGO GUERVÓS, *L. E. de, Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H. G. Gadamer*, en *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 197-208.

en torno a esclarecer el problema del lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.

Partiendo de la historicidad de la hermenéutica como principio interpretativo, Gadamer intenta hacer un análisis de la experiencia hermenéutica²³ como base de la teoría hermenéutica misma, en la medida que históricamente estamos en una tradición e interpretamos desde ella²⁴. Por ello, el entender, en cuanto histórico, va más allá del texto y se ubica en el contexto y en la finalidad del texto mismo, es decir, la historia resulta un horizonte de la interpretación, pero en sentido amplio, en cuanto que se exige ampliar el horizonte individual para fusionarlo con los horizontes de los demás, con el fin de comprender, y además de comprender a otros. La comprensión gadameriana, por tanto, no sólo exige atender al texto en su contexto histórico, sino además, aplicarlo²⁵ al contexto propio, en el que lo comprendemos, nuestra facticidad. Comprensión que, sin embargo, necesita un ejercicio phronético en sentido aristotélico, como

²³ Cfr. GADAMER, H. G., *op.cit.*, pp. 31 ss.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 344 ss.

²⁵ En efecto, para Gadamer el problema hermenéutico fundamental es el problema de la **aplicación**, interpretar el texto implica buscar su aplicación al tiempo y situaciones propias, a pesar de la distancia temporal y los cambios de la historia. Cfr. *Ibid.*, pp. 378 ss.

deliberación mediadora de sentido²⁶ y como cierto criterio de interpretación.

La fusión de horizontes que lleva a la comprensión se realiza, para Gadamer, mediante el lenguaje²⁷, siempre que el ser conocido se da en el lenguaje mismo: "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"²⁸. Con ello, Gadamer postula una distinta dimensión de la hermenéutica. En efecto, al ser la interpretación una interpretación lingüística, finita e incompleta, no agota el sentido del texto, pues la base ontológica de la interpretación es la explicitación de la comprensión, que es ya una condición ontológica del hombre, un existenciario, en términos heideggerianos.

Por su parte, Paul Ricoeur realiza un estudio de la hermenéutica con el fin de encontrar un modo de comprensión de los símbolos²⁹. Y es que el símbolo tiene un significado rico, aparente y oculto³⁰. A partir de esta visión, Ricoeur intenta rastrear el mejor quehacer interpretativo que nos

²⁶ Cfr. Ibid., pp. 383-396.

²⁷ Ibid., pp. 461 ss.

²⁸ Ibid., p. 567.

²⁹ Cfr. RICOEUR, P., *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 72 ss; EWALD, F., *Paul Ricoeur. Un recorrido filosófico*, en *Morphé* (UAP), 14-15 (2002), pp. 121-139.

³⁰ Cfr. VILLAVERDE, M., *Paul Ricoeur. Una filosofía del discurso filosófico*, en VILLAVERDER, M., *Horizontes de la hermenéutica*, Univ. De Santiago de Compostela, Santiago, 1998, pp. 45-64.

aproxime a la comprensión del significado de un símbolo desde el psicoanálisis como hermenéutica arqueológica³¹ y como hermenéutica de la sospecha³², hasta la hermenéutica de la recolección del sentido³³. De su estudio del símbolo concluye una hermenéutica metafórica³⁴, en cuanto que el sentido del símbolo es literal y figurado, y por ello la metáfora es el modelo interpretativo que conecta ambos sentidos.

El análisis de la interpretación es muy rico en Ricoeur, pues partiendo de la metáfora como hermenéutica, vincula ésta con el texto como obra, con la acción que es, de suyo, significativa en cuanto intencional³⁵; la conecta, además, con el relato narrativo, en el cual, en tanto de naturaleza histórica, el historiador intenta postular el sentido metafórico o proporcional de los fenómenos históricos, en cuanto analógicos; asimismo la relaciona con "la identidad" del sujeto ("Sí mismo"), como analógico, considerado de muchas maneras³⁶, pero histórico, sujeto de hermenéutica.

³¹ Llama hermenéutica arqueológica en cuanto ésta busca el significado del símbolo en lo más oculto y arcaico, en el inconsciente.

³² Cfr. FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Buenos Aires, 1978, p. 23 ss.

³³ Cfr. CALVO, T. y AVILA, R. (eds.), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 193-212.

³⁴ Cfr. RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995, pp. 58 ss.

³⁵ Cfr. Idem., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 29 ss.

³⁶ Cfr. Idem., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 185.

La hermenéutica es, pues, para Ricoeur, saber del ser del hombre, en cuanto histórico; es interpretación de la historia o, más bien, autointerpretación como base de la interpretación misma, como encuentro, como saber del ser.

Finalmente, Gianni Vattimo considera nuestra época como la época de la hermenéutica, en la que ésta es la nueva *koiné*³⁷, el nuevo punto de encuentro del pensamiento en general. Sin embargo, apegado a sus estudios sobre Schleiermacher, Nietzsche y Heidegger, advierte una naturaleza nihilista en la hermenéutica, que proporciona una nueva visión de la metafísica, débil, a partir de una crítica práctica y ética³⁸.

Para Vattimo, la hermenéutica postula la transparencia del sujeto, que nos lleva a una superación de la misma hermenéutica, en cuanto que se puede superar toda violencia del sentido fuerte del pensamiento anterior; la superación es, entonces, propia del pensamiento débil, pues, según

³⁷ Cfr. VATTIMO, G., *Hermenéutica: nueva koiné en Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 70

³⁸ Cfr. Idem., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 155 ss.

Vattimo, la hermenéutica como pensamiento débil, posibilita una nueva construcción de la metafísica, de la ética y del pensamiento en general, como débiles, sin violencia hacia el sujeto, débil también, para conseguir sus mejores medios particulares e individuales de acción y realización.

Así, la hermenéutica pasó, de ser una mera metodología para la comprensión de los textos escritos (en la perspectiva medieval principalmente), a constituirse en un verdadero saber, y con ello, en el quehacer de la filosofía en la actualidad, en la medida que tiene una sostenida pretensión de verdad, e incluso de fundamentación del saber en general (primordialmente en el sentido en que Ricoeur la vincula con la metafísica).

Esta pretensión de validez por parte de la hermenéutica como quehacer filosófico es asumida también por el pensamiento desarrollado por la filosofía analítica del lenguaje; por el **Wittgenstein** del *Tractatus*, donde la hermenéutica se basa en la reflexión sobre los límites del sentido y las observaciones sobre la contraposición entre el decir y el mostrar, ya que lo que se muestra no puede ser

dicho, pues el sentido se muestra sin que pueda ser dicho³⁹. Asimismo, tal pretensión fue postulada por **K. O. Apel**, para quien la filosofía debe especificar una "comunidad ideal de lenguaje", como condición trascendental de posibilidad del lenguaje particular⁴⁰. Igualmente, **Rorty** ve en la hermenéutica y la pragmática que culmina en **Quine**⁴¹ una misma línea que conduce a una filosofía que no tiene ya nada de espejo, de copia de una realidad inconclusa⁴². La realidad es, pues, a partir de la hermenéutica, el tejido que los hombres van vinculando en su convivencia.

En este contexto, la hermenéutica no es, pues, sólo un método parcial apropiado para investigar los productos de la actividad humana, sino tiene la pretensión de regir toda científicidad y quehacer humanos, en la medida que todo conocimiento objetivo se enraiza en una comprensión lingüística del mundo. Por ello, la hermenéutica, en cuanto considera que todo conocer es interpretar, resulta ser un saber con pretensiones de validez, aunque sean mínimas, y un

³⁹ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953, 6.421 y 6.522.

⁴⁰ Cfr. APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, t. I, p. 188.

⁴¹ Cfr. RORTY, R., *El progreso del pragmatista*, en ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 100 ss.

⁴² Cfr. Idem., *La naturaleza y el espejo de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1983, pp. 283 ss.

verdadero quehacer filosófico con perspectiva abierta al diálogo, en donde se da verdaderamente la interpretación.

Así, uno de los retos para la hermenéutica se plantea en perspectiva de poder conciliar las distintas posiciones filosóficas, hacia una mediación dialogal que propicie un ejercicio hermenéutico como saber filosófico de la verdad, del ser, del obrar, de la realidad, y que sea, además, acorde a las inclinaciones y necesidades del hombre contemporáneo.

1.2. Construcción de la Hermenéutica Analógica

1.2.1. Naturaleza de la Hermenéutica como saber

A partir de la advertencia de Ricoeur, de que la hermenéutica existe porque existen textos⁴³, se escinde la consideración de la naturaleza de la hermenéutica. En efecto, la comprensión de un texto deriva del ejercicio hermenéutico

⁴³ Cfr. RICOEUR, P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 44-47.

por el que tenemos acceso al sentido del mismo. El problema fundamental consiste, entonces, en determinar lo propio y las implicaciones del acto interpretativo.

Por hermenéutica se entiende "*el arte y ciencia de interpretar textos*"⁴⁴, entendiendo la noción de texto en un sentido amplio, pues no se remite solamente a la palabra escrita, sino a todo aquello que es sujeto de interpretación, en la medida que tiene más de un sentido, es decir, en cuanto es polisémico. Pues lo que tiene sólo un sentido no se interpreta, simplemente se asume sin más, como en el caso de lo unívoco⁴⁵. Por ello, puede decirse que el ejercicio hermenéutico busca lo que los antiguos llamaron "*sutileza*"⁴⁶, esto es, encontrar el sentido más profundo y oculto de un texto, de entre los que puede tener un texto determinado.

La hermenéutica busca, por tanto, acceder a un sentido del texto, de la intención del autor que asume el intérprete o lector, en función de su propia intencionalidad. Y esto se

⁴⁴ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005³, p. 17.

⁴⁵ Por ejemplo, el término "hombre" no admite posibilidad de interpretación, pues por "hombre" se entiende una realidad específica en un mismo sentido.

⁴⁶ Cfr. BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 151-166.

aproximará en la medida que se considere al texto en una justa medida, articulado desde el autor, para el lector o intérprete que lo considera. De aquí se concluye que los elementos mínimos en la hermenéutica sean el texto, el autor y el lector. Pero además, la hermenéutica busca acceder a un sentido del texto en función de una descontextualización del mismo para ser recontextualizado y comprendido por y desde el intérprete⁴⁷.

Así, el objeto de la hermenéutica es el texto, es decir, un sentido en cuanto textualizado, y como tal, susceptible de contextualizar y decodificar. Por ello, la hermenéutica tiene por objetivo la comprensión del texto mediada por la contextualización, pues en la medida que un texto es contextualizado se nos aproxima más en su sentido profundo y más propio. Por ello, el acto interpretativo implica "*poner un texto en su contexto*"⁴⁸, para lograr la comprensión de aquél, o como postula Schleiermacher, evitar la incomprensión o la mala comprensión del mismo⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. Idem., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 18.

⁴⁸ Ibid., p. 19.

⁴⁹ Cfr. SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.

En tanto que el fin de la hermenéutica es la comprensión, ésta se consigue, de algún modo, en la medida que se aplican ciertos criterios a ese fin, pero en virtud de ciertos principios generales de carácter teórico. Por ello, la hermenéutica, en los términos de Mauricio Beuchot, puede ser considerada como ciencia y arte, simultáneamente, ya que tiene principios por los que se organizan los conocimientos que se adquieren (ciencia) en el mismo ejercicio del acto interpretativo⁵⁰, a partir de los cuales ordena una serie de reglas (arte), generales y moldeables - nunca absolutas - para producir, en sentido aristotélico del arte⁵¹, la comprensión del texto.⁵²

La hermenéutica así asumida, en cuanto persigue la comprensión de un texto, no está ajena de una consideración epistemológica que puede incluir una variedad criterios o dimensiones propias. E. Betti considera ya tres tipos de

⁵⁰ Atendiendo al concepto de ciencia ya establecido por Aristóteles, por el cual una ciencia se dice tal, en la medida que organiza los conocimientos que va adquiriendo de acuerdo a principios generales, pero no axiomáticos, para decir algo con verdad. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000, VI, 1139b.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, VI, 1140a.

⁵² Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 19-20.

interpretación o de hermenéutica⁵³ que Geldsetzer resume en dos principales, en función del encuentro de un significado a partir de un sentido ya conocido⁵⁴. Sin embargo, en tanto el fin del acto interpretativo es la comprensión, ésta se fija en la función traductiva del texto. El traducir implica dos cosas, a saber: la construcción sistemática de los principios de interpretación y la aplicación concreta de tales principios a un texto determinado. Considerando lo primero, se constituye una teoría de la interpretación, y en virtud de lo segundo, la hermenéutica como instrumento⁵⁵.

Por ello, para Beuchot, la hermenéutica asume un doble carácter, a saber, como teoría y como praxis. La hermenéutica es principalmente teoría, pues el fin principal es epistémico (la comprensión del texto), pero derivada y secundariamente, es praxis, pues aplica aquellos principios teóricos y epistemológicos en modos concretos para acceder al sentido del texto por comprender. Por ello no es sólo una técnica, pero tampoco sólo especulación.⁵⁶

⁵³ Estas tres acepciones son: 1) a partir de una función reconocitiva; 2) a partir de una función reproductiva o representativa; 3) a partir de una función normativa o dogmática. Cfr. BETTI, E., *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols, Giuffrè, Milano, 1955.

⁵⁴ Cfr. GELDSETZER, L., *Che cos'è l'ermeneutica?*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 75 (1983), pp. 554-622.

⁵⁵ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 21.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-22.

Bajo esta consideración, los principios epistemológicos incluyen una cierta perspectiva de instrumentalidad⁵⁷. Por ello, en la hermenéutica, atisba Beuchot, se incluye una mutua vinculación o movimiento de sus principios y de su carácter instrumental, pues a partir del ejercicio interpretativo, se concluyen, por inducción, los principios generales que, como sistema y por deducción, se aplican al texto interpretado. De ahí que, en la comprensión de Beuchot, la hermenéutica pueda denominarse "docens" en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y al mismo tiempo "utens"⁵⁸, como instrumento derivado de aquella teoría, en la forma de reglas, pero muy generales, de interpretación. Así, lo "utens" de la hermenéutica deriva de su carácter principal como "docens", pero íntimamente vinculados.⁵⁹

⁵⁷ De modo análogo a la "lógica" en el sentido clásico aristotélico, pues según él, "toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los Analíticos, unas por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción, [y así] cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente". ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 1139b, 25-35.

⁵⁸ Los términos "docens" y "utens" son comúnmente usados por la escolástica, retomados del sentido aristotélico, referidos principalmente a lo teórico y lo práctico respectivamente, del uso de la lógica, como teoría general del conocer y como instrumento del mismo. Cfr. *Ibidem*. Son, sin embargo, retomados por Aranguren para explicar la dinámica del saber ético, que es teórico y práctico a la vez. Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 22.

⁵⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, pp. 22-23.

Siendo esta la realidad de la hermenéutica y atendiendo al fin que persigue, la misma supone aplicar los principios epistémicos en forma de criterios generales, en virtud de la *sutileza*, pues por ella se alcanza el sentido profundo del texto en cuestión, como ya quedó anotado. Pero considerando la sutileza en sus dimensiones semióticas, esto es, en cuanto atiende al distinto modo de acceder al sentido del texto. Por ello, la sutileza se considera como *implicandi*, *explicandi* y *applicandi*, según que el sentido ya se presume por la implicación sintáctica (*implicandi*); o bien, que se aproxime al sentido del texto por su relación con los objetos o referentes (*explicandi*); o bien, que se dirija al sentido del texto por la contextualización de la intencionalidad del autor (*applicandi*). Tres modos correspondientes, por tanto, a la dimensión semiótica del lenguaje, a saber: sintaxis (*implicandi*), semántica (*explicandi*), y pragmática (*applicandi*).⁶⁰

A partir de tal aplicación, se explica la pretensión de verdad por parte de la hermenéutica como saber, pues, puede acceder a una verdad sintáctica, en cuanto asume una coherencia intra o inter-textual; a una verdad semántica,

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp.24-25.

como correspondencia a la realidad aludida por el texto; o bien, a una verdad pragmática, en tanto que supone el diálogo consensual para concluir una noción de lo interpretado y su sentido extra-textual, por medio de la contextualización.⁶¹

Y es precisamente por la aplicación pragmática, que se puede trasladar la intencionalidad del autor a la intencionalidad propia del intérprete, por la que se contextualiza y postula, a partir de ello, una cierta claridad de sentido del texto⁶². En este sentido pragmático, la hermenéutica es siempre abierta, pues se enriquece de la misma dinámica constitutiva de los principios generales y su aplicación concreta en búsqueda del sentido del texto.

Como modelo del ejercicio interpretativo en su aplicación pragmática abierta, se puede postular para la hermenéutica, según la comprensión de Beuchot, la abducción de Peirce⁶³, según la cual la hermenéutica postula una hipótesis interpretativa sobre el texto, lo cual exige el

⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

⁶² Lo que ya menciona Gadamer como posibilidad de objetividad en la interpretación por una fusión de horizontes. Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999⁸, pp. 378 ss.

⁶³ Cfr. HERNÁNDEZ B., T., *La recepción de Peirce y el pragmatismo en México*, en *Analogía Filosófica*, año XIII, 1 (1999), pp. 227-232; MCNABB, D., *Peirce y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en *Analogía Filosófica*, XV/2 (2001), pp. 157-169.

seguimiento procesual para mostrar la validez de la contextualización realizada, pues con ello se postula una dinámica en la comprensión del sentido del texto que parte desde la comprensión adecuada del signo, hasta la concreción incluso de ideas reguladoras de la misma interpretación, mediando la comprensión del sentido en virtud de la contextualización del texto. Esto es muy importante, porque la contextualización no es rígida sino flexible, en función de la misma particularidad del texto.⁶⁴

Por lo anterior, atendiendo a la hermenéutica como saber, resulta un saber del texto, pero implicando siempre al autor y al lector como elementos fundamentales de su acción. En efecto, en el texto se expresa lo que el autor quiso decir para ser comprendido por alguien (lector)⁶⁵. Por ello, se puede atender a una división de la hermenéutica por la importancia que da a algunos de sus elementos, ya sea a la intención del autor (*intentio auctoris*), intentando comprender lo que el autor quiso decir, incluso mejor que él mismo, que es la postura de Schleiermacher⁶⁶; o bien, inclinándose a la intención del lector (*intentio lectoris*),

⁶⁴ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 25.

⁶⁵ Cfr. NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1998, p. 248.

⁶⁶ Cfr. SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987, pp. 19 ss.

con lo cual no habría sentido objetivo, éste se perdería en la ambigüedad de las consideraciones particulares⁶⁷.

Pero en virtud de la noción pragmática de la hermenéutica misma, parece adecuado buscar la conciliación de ambas posiciones por una *intentio textus*, que implica la interpretación de la intención del autor desde la situación concreta del lector, por medio de la contextualización, tanto de lo propio del autor (historicidad), como de lo propio del lector (reflexión del acto interpretativo), con lo cual se puede acceder al sentido propio del texto, sin agotarlo, pero conocido con mayor claridad. Y es que el texto tiene ya un significado que, en cuanto tal, asume un sentido susceptible de ser entendido y una referencia que apunta a un mundo del mismo texto.⁶⁸

Por ello, podría afirmarse que la hermenéutica busca principalmente saber o comprender eso "algo" (intención del autor) para "alguien" (intención del lector) a quien fue escrito (texto), por medio de la contextualización, en donde

⁶⁷ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 27

⁶⁸ Cfr. ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992, pp. 54-64.

conviven ambos⁶⁹, ya que el conocimiento derivado de la contextualización del texto, es un conocimiento interpretativo, surgido de una pregunta interpretativa, a la que se da una respuesta interpretativa constituida como juicio interpretativo y desarrollado por una argumentación igualmente interpretativa⁷⁰, lo cual expresa ya un conocimiento y un saber interpretativos o hermenéuticos, con una clara pretensión de verdad.

1.2.2. La noción de Analogía

El uso del término "analogía" se toma de la concepción griega del mismo. Parece que los primeros en hacer uso del término fueron los pitagóricos, para los cuales, la armonía era ya una proporción, y de ahí pasa también al pensamiento de Platón y Aristóteles⁷¹. Así, los latinos recuperan este sentido de la analogía como "comparación o proporción"⁷²,

⁶⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, pp. 27-31.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-33.

⁷¹ Cfr. CONDE, N., *Hermenéutica Analógica. Definición y aplicaciones*, Primeros Editores, México, 2002, pp. 20 ss.

⁷² CICERON, T., *op. cit.*

usada principalmente para conseguir una mejor comprensión y aplicación de las leyes de la ciudad.⁷³ Su reflexión continúa con los medievales, después con los barrocos, y se hace actual con el romanticismo, reasumida por Peirce y Wittgenstein⁷⁴

Ahora bien, la analogía designa la proporción, una la relación de igualdad entre dos o más cosas o términos. La noción análoga se concluye en virtud de un doble ejercicio cognoscitivo, ya sea inductivo o deductivo. Inductivamente se comprende la analogía como igualdad de proporción, casi de modo aritmético; pero deductivamente la comprensión de la analogía deriva de la consideración de su misma naturaleza.

El conocimiento deductivo de la analogía se postula partiendo de que la analogía parece prefigurar alguna universalidad, pues el término análogo parece ser un término común. Esto se debe a que la proporción o comparación es considerada de modo común entre muchas cosas; pero algo se dice común a distintas cosas de modo diverso. Por ello, para tener una noción cierta de la analogía, es necesario

⁷³ Cfr. VARRO, T., *op.cit.*

⁷⁴ Cfr. CONDE, N., *op. cit.*

distinguir los modos por los cuales algún término se dice universal o común.

Son tres los modos por lo cuales algo se asume como común a distintas cosas: de modo unívoco, equívoco y análogo. Algo se predica de modo unívoco en cuanto se toma en cuenta su contenido de un modo total y completo, por eso el término *unívoco* se predica de un mismo modo a distintas cosas⁷⁵; la predicación *equívoca* se realiza en cuanto que la noción o significación común no se dice de un solo modo, sino de muchas maneras a distintas cosas⁷⁶, por una mera denominación, sin compartir el sentido de la predicación; pero también un término se predica a muchas cosas, no de manera completamente ajena, sino, de alguna manera, de forma *media*, es decir, en parte igual y en parte diferente, de modo *análogo*, debido a que, por el mismo término se significan distintas proporciones semejantes, y por ello, convenientes en algo; por lo cual un mismo término se predica a distintas

⁷⁵ Como cuando se predica el término "animal" al perro, al gato, a la vaca, siempre en el mismo sentido para todos, en cuanto que son animales.

⁷⁶ Como cuando se predica el término "gato", tanto al animal como al instrumento mecánico para elevar un automóvil, pero se predica con un sentido al animal, y con otro sentido completamente diferente al instrumento mecánico.

cosas en función de alguna semejanza, dependencia o relación⁷⁷.

La analogía, por tanto, es esencialmente el medio entre la pura univocidad y la pura equivocidad, como el modo por el que se significa esencialmente a muchas cosas, no según una noción totalmente igual, es decir, unívocamente; tampoco según sentidos totalmente distintos y ajenos, o sea, de modo puramente equívoco; sino según sentidos proporcionales, esto es, semejantes y afines en virtud de la noción propia de cada individuo.⁷⁸

Pero lo análogo se reconduce más preferentemente a la equivocidad que a la univocidad, por su mayor afinidad con lo equívoco, aunque se restringe y mitiga respecto a la equivocidad pura por su vinculación a la univocidad, pero sólo relativamente.

⁷⁷ Como cuando se predica el término "sano" al hombre o al alimento, en tanto que el alimento es causa de la salud del hombre, de quien se dice propiamente la salud.

⁷⁸ Cfr. RAMÍREZ, S., *Opera Omnia. De Analogía*, vol. IV, CSIC, Madrid, 1970, pp. 1745 ss.

Por ello, la analogía es el modo por el cual un mismo término se predica a muchas cosas, siendo la noción significada por el término, diversa, por sí y principalmente, pero idéntica o semejante, no absolutamente, sino de modo relativo, proporcional y secundariamente (*simpliciter diversum et secundum quid idem*)⁷⁹. Por lo tanto, su constitución formal como mediación consiste en un mayor acceso a la equivocidad y mayor participación de su diversidad, que de la unidad de la univocidad⁸⁰, debido a que la noción o sentido común y general mantiene, de modo simultáneo, lo uno y lo diverso, pero principalmente lo diverso, y sólo según cierta relación, el mismo sentido.⁸¹

Pero la analogía se divide, a su vez como analogía de atribución y analogía de proporcionalidad⁸². En el primer caso, el sentido que se predica a cada cosa se atribuye a ellas en virtud de un sujeto principal, que se dice sujeto de atribución; debido a que aquél sentido significado por el

⁷⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 37.

⁸⁰ Cfr. SANABRIA, J. R., *Presentación*, en el mismo (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998, pp. 7-14.

⁸¹ Así, por ejemplo, Enrique Aguayo comenta que uno de los fines de la analogía es expresar que, por encima de la semejanza, predomina la diversidad. Cfr. AGUAYO, E., *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Ducere, México, 2001.

⁸² Cfr. BEUCHOT, M., *Una semántica medieval del discurso religioso. La significación analógica en la escuela tomista*, en *Acta Poetica*, pp. 87-101.

término análogo conviene de modo diverso a las cosas analogadas, es decir, se distribuye a sus proporcionados.

Ahora bien, la atribución es extrínseca o intrínseca, según que, en el primer caso, el sentido de algo se considera por mera denominación extrínseca, en función de aquél a quien le corresponde con propiedad (analogado principal), formal e intrínsecamente, el sentido predicado; o bien, según que, en el segundo caso, algo se predica a una o muchas cosas, en función de la participación intrínseca y formal de la forma análoga del analogado principal en los analogados secundarios. Pero siempre considerando la existencia de un analogado principal, por el que los demás (analogados secundarios) asumen el sentido predicado.⁸³

La analogía de proporcionalidad se considera tal, en cuanto que el término predicado es el mismo, pero la noción significada por el término se encuentra de modo intrínseco y principal, en todos analogados implicados, de modo diverso, pero proporcionalmente, y según cierto respecto, de modo semejante o la misma, es decir, en virtud de la proporción de la relación de varias cosas con otras más. Por ello, la

⁸³ Cfr. RAMÍREZ, S., *op.cit.*, pp. 1780 ss.

proporcionalidad puede ser propia, en cuanto que la noción formal e intrínseca a una relación principal entre dos o más cosas, compete formal e intrínsecamente, o de modo propio, a otra relación secundaria entre dos o más cosas, pero proporcionalmente, en función de la primera. Por otro lado, la proporcionalidad puede ser también impropia o metafórica, según que tal noción formal e intrínseca a una relación entre distintas cosas, no guarda una proporción propia, sino sólo por semejanza, con alguna relación secundaria.⁸⁴

Sin embargo, el modo que expresa de mejor manera el ser de la analogía, es la analogía de proporcionalidad propia, pues por este modo se considera lo propio de los elementos implicados en función de una proporción, por la que todos ellos se aproximan, pero conservan, al mismo tiempo, su constitución propia. Se vinculan, pues, según una semejanza proporcional, y con ello, se conciben principalmente por ellos mismos, pero conservando unidad entre los mismos por una cierta identidad.

⁸⁴ BEUCHOT, M., *La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*, en *Analogía*, 1(1987).

1.2.3. Hermenéutica y analogía: Hermenéutica Analógica

A partir del texto como comunicación escrita, surge una pregunta fundamental, la pregunta por la validez de la interpretación⁸⁵. En efecto, la pregunta es, ¿Cuál es la interpretación correcta de un texto? ¿Cómo alcanzar lo que el texto quiere decir?, y es que, como ya quedó apuntado, en todo texto siempre hay que considerar un autor, un lector y un contenido. Aparecen, así, varias alternativas en la interpretación, según que se ponga mayor atención a la intención del autor, a la intención por la que el lector comprende, o bien, se considera como principal la intencionalidad del mismo texto⁸⁶.

En el primer caso, se aprecia una hermenéutica que centra su atención en la "intención del autor" como lo clave en la interpretación. Es una hermenéutica que busca, por tanto, acceder al conocimiento objetivo del contenido del texto, pues se presume que el autor ha objetivado su

⁸⁵ LUJAN, E., *Los límites de la interpretación. Un enfoque analógico*, en el mismo, *Hermenéutica analógica. Una propuesta contemporánea*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2002, p. 72.

⁸⁶ Cfr. VELASCO, A., *Comentario a 'márgenes de la interpretación. Hacia un modelo analógico de la hermenéutica'* de Mauricio Beuchot, en AGUILAR, M., *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM, México, 1995, pp. 33 ss.

pensamiento en el texto, permaneciendo aquél inmutable en éste, con lo cual el lector puede tener acceso al mismo.⁸⁷

Sin embargo, esta hermenéutica evidencia sus límites propios. En primer lugar, la pretensión de validez de dicha interpretación es casi absoluta, trascendiendo incluso al mismo texto, y remitiéndolo a un único significado, al de la intención del autor⁸⁸. En tal caso, el significado al que se busca acceder es unívoco, como en el positivismo científicista, en el cual todo evento o acción supone una única interpretación, pues el significado de las proposiciones científicas depende exclusivamente de su verificabilidad empírica en los hechos; éstos, en efecto, asumen un único significado, esto es, su propio acontecer. Pero parece que a la postre se refuta por sí mismo, porque la universalidad implicada en tales enunciados, es de suyo, inverificable.⁸⁹

⁸⁷ PRADA O., R., *Hermenéuticas*, en *Semiosis*, nueva época, vol. II, 6 (2000), pp. 90-115.

⁸⁸ ALCALÁ, R., *Cuestiones de Hermenéutica*, en BEUCHOT, M., (comp.), *Interpretación, poesía e historia. IIas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2000, pp. 65-72.

⁸⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, pp. 45-46.

En el segundo caso, se vislumbra una hermenéutica que da la mayor importancia a la "intencionalidad del lector", al significado que el intérprete actual concibe del texto, o lo que éste provoca en aquél. Por ello, este modo de interpretación parece eliminar cualquier obstáculo para la misma, pues la significación del texto depende exclusivamente del modo como el lector asume los signos, sin existir un parámetro de su propio significado. Así, los signos son equívocos, su significado tiene como referente sólo aquél mundo propio del lector; un mundo, por tanto, particular y diverso.⁹⁰

La equivocidad resultante de esta interpretación pierde el sentido en la diversidad de sentido que promueve. Tal es el caso del romanticismo que, buscando la recuperación de lo subjetivo, ensalza la subjetividad, cuyos contenidos superan la formalidad de lo objetivo, dando pie al refugio del sentimiento, a partir del cual el sentido se pierde en la particularidad y en lo relativo al sujeto como su contenido.⁹¹

⁹⁰ Cfr. ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992, pp. 54-64.

⁹¹ Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, pp. 46-49.

En tercer lugar, la hermenéutica puede postular la prioridad del mismo texto, pues éste mantiene cierta autonomía respecto al autor, pero también con respecto al lector. Asume su propia intencionalidad, en la medida que es un sistema de palabras, ordenado y significativo. Sin embargo, la misma naturaleza del texto exige tomar una posición intermedia, pues en el texto se incorpora la intencionalidad del autor, pero al mismo tiempo, la intención del lector. Parece necesario, pues, considerar una hermenéutica de la intencionalidad del texto, pues es éste el que postula los límites en la interpretación.⁹²

La comprensión que se logra a partir de esta hermenéutica es, por tanto, mediadora. Ante esta exigencia, la analogía se asoma como un modo adecuado para comprender el significado del texto⁹³ con cierta claridad, aunque no de un modo absoluto, puesto que la analogía postula *"un sentido relativamente igual, pero predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten"*⁹⁴. Desde este punto de vista, una interpretación analógica da mayor énfasis

⁹² Cfr. ECO, U., *op. cit.*, pp. 357 ss.

⁹³ Cfr. ALCALÁ C., R., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en SANABRIA, R. (comp.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, UIA, México, 1997, pp. 181-203.

⁹⁴ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 50.

a la diversidad de las interpretaciones, pero sin renunciar a la igualdad o unidad de sentido. Sin embargo, esta comprensión se logra no sólo por el autor, ni solamente por el lector, sino principalmente por el texto, pero en su contexto como marco de referencia, en virtud del cual se puede conocer el sentido profundo del mismo, es decir, sutilmente⁹⁵, y así, cumplir de mejor modo la pretensión de validez de la hermenéutica: saber o comprender el sentido de un texto de modo verdadero.

Esta interpretación asumida en función de la analogía, considera tanto la intención del autor como la intención del lector en la intención del texto (*intentio textus*), pero analógicamente, pues da preponderancia a la intencionalidad del lector, aunque no absolutamente, sino considerando también la del autor.⁹⁶ Y con ello se logra una cierta unidad de sentido en medio de la diversidad de significados. Así, no se cierra a la univocidad, pero tampoco se diluye en la pura equivocidad del significado, sino se vinculan por la

⁹⁵ Cfr. VELAZQUEZ, D., J., *La sutileza hermenéutica como estrategia del conocimiento*, en SANABRIA, R. (comp.), *op. cit.*, pp. 25-21.

⁹⁶ Cfr. BEUCHOT, M., *op.cit.*, p. 51.

contextuación del texto⁹⁷, atinando a un sentido no absoluto ni confuso, sino análogo y, por ello, comprensible.

Sin embargo, es una interpretación analógica según la analogía de proporcionalidad propia, porque, como ya se vio⁹⁸, este modo de analogía no admite la consideración de un analogado principal, sino acoge "los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término [...] como en una cierta democracia de sentido, [en función de] una igualdad proporcional"⁹⁹. En efecto, cada término asume un sentido propio pero semejante de modo proporcional con los demás que lo comparten, esto es, predominando la diferencia. A causa de esto, "es posible que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no sólo una"¹⁰⁰. Esto se debe a que el criterio de verdad de esta interpretación está dado por una vinculación de la intención del autor con la intención del lector, que, sin embargo no es ambiguo, pues lo que se busca es aproximarse a la intencionalidad del autor, pero

⁹⁷ Cfr. REYES P., J., *La analogía en la hermenéutica contemporánea*, en SOBRINO-VELAZQUEZ (coords.), *Analogía e interpretación filosófica*, UAEM-CICSyH, México, 2000, pp. 179-187.

⁹⁸ Se hace un llamado al punto 1.2.3. del presente texto, donde se explicita la naturaleza y propiedades de la analogía de proporcionalidad propia.

⁹⁹ BEUCHOT, M., *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

involucrándose la intencionalidad del lector. Con ello se consigue una interpretación no perfecta ni absoluta, pero razonable y aceptable.

Así, la hermenéutica analógica es verdadero saber de la realidad, en la medida que por su ejercicio analógico concluye principios generales que son aplicados al texto, para determinar la comprensión del sentido más profundo y principal del mismo, pero respetando los significados particulares asumidos a partir del texto. Es, por tanto, una hermenéutica que, como teoría, asume los mismo fundamentos epistémicos de un conocimiento analógico¹⁰¹, y que se integran en el ejercicio metodológico como dirección del mismo quehacer interpretativo.

Lo que se busca es, por tanto, una interpretación intermedia entre la unívoca y la equívoca, pero no geoméricamente media, sino apegada a la equivocidad aunque vinculada a la unidad¹⁰². Es, así, una hermenéutica analógico-icónica, en la medida que vincula proporcionalmente la

¹⁰¹ Para revisar estos principios epistémicos del quehacer hermenéutico-analógico, ver: BEUCHOT, M., *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, UIC-PORRUA, México, 1996, pp. 35-46.

¹⁰² Cfr. MATAMOROS, N., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Respuesta a la posmodernidad*, en *Universidad de México*, revista de la UNAM, núm. II, 1998, pp. 70-72.

diferencia de sentido a uno, que es, sin embargo, propio de la diversidad e ícono en el ejercicio interpretativo¹⁰³, evitando los extremos, pero atendiendo a las diferencias de sentido en el ámbito intra e intertextual¹⁰⁴.

La hermenéutica analógica, en cuanto intermedia, distingue para integrar, y evitar así, tanto la equivocidad como la univocidad en la interpretación¹⁰⁵, atendiendo a la contextuación del texto y aproximando una comprensión del sentido del mismo. Por ello, esta hermenéutica no es sólo una metodología, aunque asume también ese aspecto, sino un verdadero saber, saber hermenéutico, saber analógico, con una pretensión de validez y de fundamentación hermenéutico-analógica del conocimiento del sentido, de la verdad, de la realidad.

En virtud de todo esto, la hermenéutica como saber puede determinar el quehacer filosófico, en cuanto que cumple una función de mediación entre la ontología, la fenomenología y la ética. Así, el saber filosófico, es un saber

¹⁰³ Cfr. MUÑOZ R., V., *La propuesta de una hermenéutica analógico-icónica en Mauricio Beuchot*, en *Logos*, 84 (2000), pp. 45-53.

¹⁰⁴ Cfr. BEUCHOT, M., *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁵ Cfr. GARCÍA G., D., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Entre universalismo y particularismo*, en *Estudios*, 64-65 (2001), pp. 217-227.

hermenéutico¹⁰⁶. Más aún, este saber hermenéutico posibilita un saber ontológico-hermenéutico, o bien ético-hermenéutico. Asimismo es posible considerar las condiciones y contenidos de tal saber, pero desde la hermenéutica analógica¹⁰⁷, pues dicho saber buscará comprender lo particular, pero visualizando lo universal, o si se quiere, lo particular en el universal, sin perderse en la equivocidad, manteniendo un equilibrio prudente entre lo propio y lo común de cada saber específico del quehacer filosófico, aproximándonos, por ello, a un saber filosófico creativo, abierto y propositivo de la realidad en general.

¹⁰⁶ Cfr. BEUCHOT, M., *op. cit.*, pp. 125-135.

¹⁰⁷ A este respecto, es pertinente mencionar algunos ejemplos de búsqueda de desarrollo del saber filosófico en distintas disciplinas desde la hermenéutica analógica: ALVARADO, V., *El sentido de una hermenéutica analógica*, en *Analogía*, XVII/1 (2003), pp. 185-192; ALVAREZ C., L., *Hacia una hermenéutica analógica de la acción comunicativa*, en INESTROSA (comp.), *Universidad, tecnología y comunicación*, UIA, México, 1997, pp. 207-217; CONDE, N., *Hermenéutica analógica. Definición y aplicaciones*, Primero Editores, México, 2001; DE LA TORRE, J. (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, UAA, México, 2004; entre muchos más.

1.3. Perfil de la ética hermenéutico-analógica

La hermenéutica postula una nueva manera de la reflexión y el ejercicio filosóficos. Su pretensión de validez se conforma en la comprensión de aquello a lo que se refiere: el texto. Sin embargo, la misma hermenéutica se realiza de distintas formas según el distinto criterio de verdad para su conocimiento, a saber, el lector o el autor; resultando, así, una hermenéutica centrada, o bien, en la sola intención del autor, como sentido único, univocista; o bien, considerando la sola intencionalidad del lector, en una variación completa del mismo significado, es decir, equívocamente. Pero también se puede asumir una hermenéutica que disponga de las dos intencionalidades en función de la intención del texto, pero de modo analógico. De lo cual resulta una hermenéutica analógica, centrada en el sentido contextuado del texto, cuyo saber pondera un equilibrio entre lo propio y lo común, entre lo equívoco y lo unívoco.

Tal hermenéutica pondera una forma analógica del saber en general, y de lo filosófico específicamente, en la medida que advierte una comprensión analógica del saber ontológico y

ético, tratando de manifestar una búsqueda del sentido intermedio, pero con pretensiones de verdad, respecto a tales modos de saber.

Así, se puede construir un saber ético desde la hermenéutica, como cumplimiento de los retos contemporáneos para la ética¹⁰⁸. En efecto, la ética tiene por objeto las costumbres humanas¹⁰⁹ en cuanto constituidas como hábitos, en virtud de los cuales, la ética realiza un doble ejercicio, a saber: por un lado, hace una descripción de los actos humanos, tarea que comparte con otras disciplinas filosóficas¹¹⁰; pero, por otra parte, y en esto consiste su quehacer específico, hace una evaluación de los mismos a partir del juicio crítico de la razón interior, para estipular una normatividad a aquellos. La ética tiene, por tanto, como su principal pretensión, hacer una prescripción de los actos humanos, en función de principios y con bases

¹⁰⁸ ROMÁN, B., *Retos de la ética en el nuevo milenio*, en *Ars Brevis*, 6 (2000), pp. 311-336.

¹⁰⁹ La raíz etimológica del término "ética" está en la palabra griega *ethiké*, que se asume a partir de *ethos* que, aunque históricamente estaba vinculado al lugar ocupado por los animales domésticos, y al entorno de la casa, se estableció finalmente como aquello que significa la conducta habitual o costumbre.

¹¹⁰ Para un mejor desarrollo de la función descriptiva del psicoanálisis y de la sociología, ver: CAPARRÓS, A., *El pensamiento antropológico de Freud*, en DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Antropologías del siglo XX*, BAC, Salamanca, 1979, pp. 38-57; DURKHEIM, E., *Sociologie et Philosophie*, París, 1924.

racionales, a partir de los cuales se puede considerar un cuadro de valores y de normas de conducta que dirijan los mismos actos¹¹¹.

La hermenéutica puede ayudar a la ética a realizar su ejercicio de búsqueda de los límites del actuar humano, a cumplir su pretensión de universalidad¹¹², pues en tal actuar se encuentran implicados tanto una intencionalidad del individuo particular, como la intencionalidad que imprime la ley. Así, asumiendo la búsqueda de objetividad para el desenvolvimiento del actuar, a partir de la hermenéutica se puede considerar un distinto modo de considerar la ética, según que tenga por principio la sola intención de la ley, concibiendo una ética del límite absoluto (unívoca) y arbitrario; o bien, la diversidad de la intencionalidad de la situación particular, concluyendo una ética de la ambigüedad y, por tanto, confusa (equivoca) y difícil de concebir.¹¹³

¹¹¹ Cfr. SÁNCHEZ, A., *Ética*, Grijalva, México, 1981²⁵, pp. 23 ss.

¹¹² Existen intentos de construcción de la ética a partir de la hermenéutica, i. e., VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Piados, Barcelona, 1991, así como RICOEUR, P., *lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999; GARCÍA G., H., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Biblioteca Nueva, 2000.

¹¹³ Cfr. BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, p. 75.

Es necesario, por tanto, apuntar a una ética en función de la hermenéutica analógica, una ética hermenéutico-analógica intermedia entre la univocidad y la pura equivocidad, para tener una ética intermedia entre la ética de la ley y la ética de la situación, por la que se desarrolla un relativismo moral¹¹⁴. Una ética media que considere tanto la intencionalidad de la ley como la intencionalidad del individuo particular, en función de la intencionalidad propia del actuar humano mismo, pero una intención del actuar contextuada por una vinculación ontológica a la condición humana que, aunque no es absolutamente comprensible, es innegable y por tanto, aceptable. Tal ética puede servir para tener una postura equilibrada frente al actuar del hombre, pues al mismo tiempo que acepta cierta universalidad, no plena y absoluta, sino matizada, también asume la diferencia propia de las acciones particulares, y las relaciona según una proporción o semejanza centrada en tal condición humana.¹¹⁵

¹¹⁴ KURI, R., *Ser y Hermenéutica: el relativismo contemporáneo*, en *Analogía*, 2 (1996), pp. 73-112.

¹¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 76-79.

Y ya que la ética busca cierto orden de universalidad, la ética hermenéutico-analógica, permite concluir principios generales para dirigir, sin determinar absolutamente, la acción concreta, lo cual se consigue con lo que el pensamiento clásico atinó a llamar "virtud", en tanto que es de suyo analógica¹¹⁶. En efecto, el ejercicio virtuoso es aquél que conjunta la intencionalidad de la ley con la intención propia de la situación, a partir de un ejercicio de razón práctica, por el cual vincula tanto el decir de la ley como el mostrar de la situación¹¹⁷ en una condición de naturaleza; Además, de acuerdo a su naturaleza analógica, atiende más a la diferencia del mostrar que al decir de la ley, pero implicándolos. Será, pues, una ética que dice el mostrar, pero muestra el decir. Una ética que conjunta el orden de la inteligencia por el que se establece la ley y el orden de la voluntad por la que se diferencia la acción, pero por una vinculación analógica de sentido, por la virtud.

Un ética, pues, cuya pretensión de validez se basa en una posible fundamentación del actuar humano, no por el

¹¹⁶ Cfr. ÍDEM., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, pp. 131-135.

¹¹⁷ Wittgenstein insiste en que la naturaleza ética implica el decir y el mostrar, pero de separados casi absolutamente. En tanto que la ley dice y la situación muestra, la descripción y la prescripción se separan en función de sus principios correspondientes. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212.

significado de las proposiciones y normas éticas y su verificabilidad¹¹⁸, sino principalmente por el enlace de la acción misma particular y de la ley en la condición natural del actuar en general.

Para conseguir tal planteamiento, habrá que distinguir, entonces, la naturaleza analógica de la virtud, sus características por las que se constituye en verdadera mediación, y sus alcances reales en la constitución del saber ético; así como lo propio de la condición natural, pero analógica, del sujeto, y los principios teóricos y prácticos por los que se puede dirigir su acción concreta sin la determinación pesada de la ley, pero también sin la confusión y ambigüedad de la sola situación. Una ética, por tanto, que postula un equilibrio en la vida del hombre a partir de una concepción ética hermenéutico-analógica.

¹¹⁸ Cfr. KUTSCHERA, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 12 ss.

CAPÍTULO SEGUNDO

ÉTICA Y VIRTUD: TEORÍA DE LA PRAXIS ANALÓGICA

2.1. Teoría ética: hermenéutica de la acción.

La perspectiva ética, en cuanto versa sobre la posibilidad de establecer un carácter valorativo del actuar humano, establece la exigencia de analizar las condiciones por las cuales se puede realizar tal tarea. A partir de esta consideración conviene esclarecer la naturaleza de los actos humanos¹, y especificar su carácter hermenéutico, es decir, manifestar los principios (teóricos y prácticos) en los que se funda su realización particular, y que pueden dar pistas de una posible valoración moral de los mismos.

¹ Hay que aclarar que, en general, se asume una distinción entre actos humanos y actos del hombre. Los primeros implican el ejercicio de la reflexión y la libertad en función de la conciencia; los segundos son los actos que se realizan independientemente de la libertad, como la nutrición, etc. Cfr. ARANGUREN, L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 25-36.

2.1. 1. La intencionalidad y el sujeto de la acción.

Son dos las principales características de los actos humanos, a saber: la intencionalidad y la libertad. En primer lugar, la intencionalidad del acto humano hace referencia a la constatación de un hecho de experiencia que ya postula Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: "*toda acción y elección, parece tender a algún bien*"². La consideración aristotélica de la intencionalidad nos remite al bien, específicamente al bien práctico, como el fin de una tendencia, y ésta se asume sólo a partir y con relación al querer. En efecto, las acciones se conforman en la perspectiva del bien práctico, con el fin principal de poseerlo, porque se le quiere.

Esta es la perspectiva de la praxis, cuyo horizonte es el sujeto de la acción, en el que se ordena el querer. En este sentido, la cuestión más importante de toda teoría ética gira en torno a la búsqueda y comprensión de los elementos objetivos que dirigen la acción del sujeto, y éstos se determinan principalmente en función de la caracterización del mismo. Así, Kant, al intentar postular una objetividad

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1049 a, 5.

casi absoluta de la ética, escribe: *"Bueno, en sentido práctico, es aquello que determina a la voluntad mediante representaciones de la razón, por tanto no por motivos subjetivos, sino objetivamente, es decir, por motivos validos para todo ser racional como tal"*³. De este modo, la ética kantiana da prioridad al imperativo de la razón sobre el mismo sujeto; de ahí que sólo tiene validez objetiva moralmente aquello postulado como universal por la razón, independientemente de las inclinaciones y tendencias del sujeto particular.

Sin embargo, en cuanto la ética se establece en la base de una reflexión sobre la experiencia práctica, es decir, la experiencia de sujetos de la acción, contempla el obrar humano como una tendencia, al menos "de hacer" respecto a algo que "parece bueno" a un sujeto que actúa. Esta apariencia se expresa aquí en cuanto resultado del juicio del sujeto, es decir, lo "bueno" (en la perspectiva de la praxis), es tal en la medida que algo se enjuicia como bueno y por ello parece bueno.

³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 125 ss.

Sale al paso la cuestión decisiva de la praxis, que consiste en aclarar las condiciones por las cuales ese juicio versa sobre lo realmente bueno, o cuando juzga con verdad sobre el bien que quiere alcanzar, como lo expresa el mismo Aristóteles: "el bueno juzga bien de todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad"⁴. Es, pues, el modo de ser del hombre virtuoso, que pondera, discierne, juzga sobre el bien que quiere, en función de un principio general que lo dirige.

En el sentido implicado por Aristóteles, la ética aparece como una doctrina de la virtud en cuanto busca criterios de juicio en el ámbito de la praxis; sin embargo, tal ética no busca una objetividad absoluta en "imperativos universales de la razón", o en una "naturaleza humana", o en "el mejor de los mundos posibles"⁵. Simplemente es una ética que trata de concretar criterios para determinar una cierta objetividad que sirva de verdad de los juicios prácticos formulados por los mismo sujetos que actúan. Hay que tomar en

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1113 A, 30-31.

⁵ El actuar asume una valoración completa y absolutamente objetiva cuando se considera un límite fundamental en la realización de los actos humanos. En esta perspectiva, los actos son meras repeticiones de una condición objetiva y fundamental, como se postula en una posición naturalista sobre la ética. Cfr. FRANKENA, W., *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974, pp. 80-98.

cuenta que el afirmar que la ética no busca una objetividad absoluta no se quiere decir que no busque alguna objetividad, sólo se manifiesta que en ninguno de los ámbitos mencionados reside el punto de partida de la reflexión ética.

Así, la teoría ética se desarrolla a partir de un análisis de las condiciones que posibilitan un cierto criterio de dirección de la acción práctica, que no es más que el esclarecimiento de una teoría del sujeto moral. En este sentido, el desarrollo de la ética es el desarrollo de este análisis y de esta teoría del hombre que actúa, o si se quiere, del sujeto actuante.⁶

Es justamente en este punto que se abre la perspectiva de la ética como hermenéutica del sujeto y de su acción. Así, queda abierta la cuestión fundamental del sujeto como elemento principal de la construcción de la teoría ética, pues de la consideración que se tenga del sujeto depende el establecimiento de aquellos criterios o pautas de valoración del mismo actuar. De este modo, el sujeto se constituye en

⁶ ABBÁ, G., *Felicidad, vida Buena y virtud: ensayo de una filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992, pp. 97 y ss.

objeto de análisis y de interpretación, porque el actuar es, de suyo, diverso, y el sujeto, cambiante.⁷

Esto es más claro si se toma en cuenta la crítica al sujeto desarrollada en el pensamiento contemporáneo. En efecto, la crítica al sujeto es, de algún modo, una crítica de la modernidad, de aquél sujeto de Descartes, inalcanzable y absoluto, y por ello oscuro y confuso. Tal pretensión de postular un sujeto absoluto condujo a la pérdida del mismo, como es expresado por Marx, Nietzsche y Freud; para el primero, el sujeto es sólo una falsa conciencia; para el segundo, es máscara y ficción; y finalmente, para Freud, el sujeto es parcialidad.⁸

Ante tal horizonte, surgió la necesidad de recuperar el sujeto, pretensión desarrollada por la fenomenología, el estructuralismo, la escuela de Frankfurt, la posmodernidad y la hermenéutica⁹. Conviene resaltar que en lo que incumbe a la ética, el sujeto que se busca como soporte del análisis y desarrollo éticos, no puede ser un hiper-sujeto, único y

⁷ TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, pp. 38-41.

⁸ FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 23 y ss.

⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004, pp. 43-65.

absoluto, como el de la modernidad, pues la diversidad del actuar humano se perdería en la uniformidad absoluta de tal objetividad; pero tampoco puede partir de la oscuridad y relatividad de un sujeto que toma como único criterio de validez de su acción su propia particularidad situacional y estrecha.¹⁰

2.1.2. Analogicidad del sujeto de la acción

La ética exige un sujeto práctico, ético, que, si bien no está dado plena y absolutamente, tampoco carece de parámetros de desarrollo. Es un sujeto que, mediante la hermenéutica de sí, crece moralmente sin perder su particular diversidad.¹¹ Es, pues, un sujeto hermenéutico que se abre a la otredad, dejando el univocismo, pero sin ser equívoco y relativo.

¹⁰ Cfr. IDEM, *Hermenéutica analógica y antropología*, en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.

¹¹ FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en el mismo, *Obras esenciales*, v. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 ss.

Tal sujeto supone una ontología diferente¹², que permita la convivencia de la mismidad y de la alteridad; una ontología, por así decirlo, analógica, pues la analogía se expresa como una fusión de horizontes, según lo afirma Ricoeur¹³. Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida del mismo, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur descubra el sujeto a manera de "*sí mismo como otro*"¹⁴. Es el sujeto visto como sí mismo y como otro, o si se quiere, el sí mismo desde la otredad, que supone ya una ontología analógica del sujeto, y que intenta encontrar la identidad de la subjetividad desde la ética, vinculando ética y ontología¹⁵, pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica o ética con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante.

¹² Mauricio Beuchot insiste en la búsqueda de la vinculación entre ética y metafísica como algo necesario en la consolidación de una teoría ética consistente. Tal relación puede ser aproximada desde la hermenéutica, específicamente desde la hermenéutica analógica, pues ésta media entre metafísica y fenomenología, y desde la última con la ética. Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2000², pp. 125-131.

¹³ RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997, v. III, p. 972.

¹⁴ IDEM., *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003², pp. 331 ss.

¹⁵ La relación entre ética y ontología ya se había planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*; también fue establecida por Lévinas, pero radicalizada, al grado de poner la ética como superior a la metafísica. Sin embargo en Ricoeur, la metafísica y la ética tienen una relación muy cercana. Cfr. RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004, p. 271.

Este sujeto ético es principalmente actor y agente, que se realiza en la diversidad de su actuar, y por ello, débil, al que, sin embargo, se puede atribuir una acción y una imputación derivada de la misma. Se dice "débil" para destacar su distancia con el sujeto de la modernidad, absoluto y autoposeído, pero afirmando su libertad, conocimiento e intencionalidad, aunque sean débiles como él.¹⁶

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad personal; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue poder y acción, la potencia y el acto. Pero no es la potencia absoluta de la modernidad, sino una potencia un tanto confusa que conlleva una acción tímida o deficiente, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto¹⁷. A pesar de ello, sigue siendo sujeto de acción y de atribución de un carácter moral, en la medida que actúa siguiendo ciertas inclinaciones y considerando su mismidad a partir de la otredad del

¹⁶ Cfr. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 71-79.

¹⁷ Cfr. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos. Madrid, 1991, p. 282.

semejante. En otros términos, es la imagen moderada del sujeto, a favor de su diversidad, pero consciente de sus límites.¹⁸

Es, pues, un sujeto analógico, reconstruido desde la hermenéutica¹⁹, pero una hermenéutica analógica, que lo aleja de la violencia del sujeto de la modernidad y su univocidad, pero sin perderlo en la oscuridad del sujeto equívoco de la posmodernidad, en algunos de sus ámbitos²⁰. Es un sujeto que, sin perder la substancialidad, se define por sus relaciones, sobre todo en lo ético, en la convivencia con los demás. Y esa practicidad se esclarece por su acción analógica, phronética y moral.²¹

La praxis ético-analógica es, por ello, dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo. Diálogo como vida y como afirmación propia, con y desde la otredad. Así, se postula también su narratividad, pero sin dejar de ser ontológico; no es sólo una subjetividad contextuada desde

¹⁸ Cfr. BEUCHOT, M, *op. cit.*, pp. 80 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 48-53.

²⁰ Para ilustrar algunos de los ámbitos de la posmodernidad, en los que se desenvuelve la comprensión del sujeto, ver: BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.

²¹ Cfr. BEUCHOT, M., *op. cit.*, pp. 37 y ss.

fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, aunque teniendo en cuenta la relación ética con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella. Es, sin embargo, una identidad débil, un sujeto débil, analógico, sin violencia, pero no fragmentado. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca de la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar.²²

Así, el sujeto de la ética implica tanto la substancialidad como el aspecto relacional, pues, si bien es en la relación donde se especifica su identidad, aquélla supone la substancia como eje o dirección de la realización de las relaciones, pues la relación con los demás supone tomar en cuenta cierto carácter substancial del sujeto como parámetro, pero no absoluto, de la misma acción entre las personas. Este sujeto hermenéutico-analógico, es un sujeto propiamente ético, abierto, pero moral, al que se puede

²² Ibid., p. 84.

atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación²³. Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite pero sin ser una determinación absoluta, una racionalidad analógica.²⁴

Ahora bien, el ámbito de la ética no puede dejar de lado la racionalidad. Conviene hacer, entonces, una aclaración. El tipo de racionalidad que exige la ética no es la racionalidad pura del intelectualismo que pierde el sentido de la acción humana libre, diversa y, por ello, huidiza. Pero tampoco se pierde en el predominio de la voluntad y el deseo del voluntarismo. La ética exige tomar en cuenta una razón relacionada íntimamente con la voluntad. Se necesita una razón práctica.

El sujeto analógico que hemos postulado necesita de una racionalidad amplia, no sólo teórica e instrumental, sino una razón ética, dirigida hacia la acción, dejando de lado tanto al sujeto cartesiano, como al sujeto volitivo, irracional, caprichoso y arbitrario, abriendo la perspectiva del sujeto analógico, en el que se vinculan de modo equilibrado y

²³ Cfr. ALVAREZ COLIN, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000, pp. 50 y ss.

²⁴ Cfr. GARCÍA RUIZ, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en *Teoría*, 16(2005), pp. 121-135.

proporcional la razón y la voluntad, para dirigir, pero sin determinar absolutamente, la acción particular y concreta.²⁵

2.2 Razón Práctica y Virtud

Ya hemos enunciado que actuar es una acción voluntaria de un sujeto. Partiendo del sujeto hermenéutico analógico, su acción será voluntaria pero relacionada y apegada a la razón. "Querer" significa, entonces, hacer algo tomando en cuenta una razón práctica, que guía las tendencias hacia la posesión de algo. Es justo en este punto donde se encuentra la clave de una construcción ética: establecer el objeto de la acción y vislumbrar el carácter de su obligación moral. A partir de estas dos consideraciones se han desarrollado dos tipos distintos de ética, una de fines o teleológica y otra de imperativos o deontológica. Sin embargo, el carácter de una ética analógica y su sujeto exigen la convivencia de ambas²⁶, pues la obligación no es vacía, sino dirigida por un fin que

²⁵ Cfr. GUTIERREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000, pp. 58 y ss.

²⁶ Cfr. BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, pp. 108 y ss.

se alcanza por el cumplimiento de la obligación moral, lo cual es propio de la virtud.

2.2.1. Virtud y Analogía

El actuar, visto en esta perspectiva, tiene un fin que, por lo mismo, es deseable y bueno moralmente. El bien práctico del que hablamos anteriormente es bueno porque aporta algo a quien lo posee; sin embargo, el mismo actuar está guiado por una finalidad objetiva humana, pero general, de la que resulta la felicidad. En la ética aristotélica, por ejemplo, la felicidad es el producto de la perfección, o mejor, en ella reside la felicidad²⁷. Por perfección se entiende aquí la mejor realización de las condiciones propias como sujeto, pero sin caer en lo relativo de la individualidad del sujeto mismo.

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1097 B, 14-16.

El actuar propio del sujeto analógico se contempla con límites. Es un sujeto abierto y con posibilidades, pero no absolutas, sino proporcionales a su propia realidad. Predomina la diferencia de su particularidad abierta, pero en función de una semejanza proporcionada hace posible una generalidad que lo identifica. De aquí se escinde un principio general que sirve de límite y criterio sin determinar completamente la propia particularidad, porque surge de ella misma. Es un principio ético análogo, como imperativo analógico, que siendo formal, añade la materialidad de su contenido proporcionadamente: "*Lega a ser aquello que te es proporcionado*"²⁸. Este principio general de acción invoca las inclinaciones naturales, que son muy particulares, pero también la otredad, al semejante, como parte proporcional de la misma identidad, que nos acerca al imperativo kantiano: "*trata a los demás como fines y nunca como medios*". Finalmente, no sólo invoca sino hace convivir ambas perspectivas, haciéndolo realizable.²⁹

Ahora bien, los actos realizados bajo este principio no son sólo repeticiones del mismo, sino una mejor realización de la propia identidad. El actuar humano asume directrices,

²⁸ BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, p. 110.

²⁹ Cf. TRÍAS, E., *op. cit.*, pp. 47 ss.

generalidades que guían, sin determinar, la singularidad de los deseos y tendencias particulares. Por tanto, se relaciona lo universal con lo particular, y mejor aún, se asume lo individual en lo universal, de modo hermenéutico. Analógicamente toma en cuenta lo semejante pero dando prioridad a la diferencia, iluminando lo singular con principios generales. De este modo, aunque lo más propio es la diferencia, ésta se realiza analógicamente de modo proporcional en una cierta identidad.

El obrar es, así, dirigido. La figura analógica que expresa de mejor forma esta dirección proporcionada de la particularidad es la virtud. El sujeto analógico es proporcional y cultiva la virtud, en el sentido aristotélico, pues ésta es el cauce que ordena la gran diversidad de nuestras tendencias e intencionalidades, proporcionando moralidad a nuestros actos, aunque sin disminuir la riqueza de su singularidad.³⁰

Y es que la virtud es un hábito, asumiendo la concepción aristotélica, *"la virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la*

³⁰ Cfr. GUARIGLIA, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, EUDEBA, Buenos Aires, 1997, pp. 223 y ss.

razón, tal como decidiría el hombre prudente"³¹. A partir de esta definición podemos distinguir algunos elementos que la caracterizan.

En primer lugar, la virtud es un hábito que dirige la elección de la acción en función de un criterio o principio que constituye a un acto como bueno o, si se quiere, adecuado con el fin que dirige la acción realizada. Con todo, la virtud no hace bueno o adecuado a un acto, sino en la medida que tal acto se repita conforme a esa dirección. La virtud es, así, un principio de dirección que se materializa en el acto virtuoso en cuanto éste repite ese ordenamiento³². Por tal motivo, la virtud no implica simplemente una mera repetición de actos, sino que los constituye en función de un fin acorde a una razón práctica según un principio general analógico.

En segundo lugar, la virtud es analógica, pues consiste en un término medio relativo a nosotros³³. No es, sin embargo, medio en un sentido cuantitativo, sino cualitativamente, en cuanto se posiciona entre lo

³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1106 B 36 - 1107 A 2.

³² Cfr., ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107 A 8.

³³ *Ibid.*, II, 5, 1106 B 1-7.

insuficiente y lo excesivo de un acto determinado por un juicio o deliberación. La virtud es, por ello, proporción que sin dejar el más y el menos, se coloca equilibradamente entre ambos. La virtud no elimina el afecto o inclinación natural sino la dirige en orden a un dictamen de la razón práctica, que especifica la acción en función del fin que se persigue.³⁴

La analogicidad de la virtud se hace más clara cuando se afirma como término medio, pero relativo a nosotros, determinado por la razón. Ya lo hemos mencionado: todo acto se realiza por un fin, pero no cualquier fin, sino aquél que establecemos acorde a nuestra propia condición, y además dirigido por una razón práctica. Ahora bien, en cuanto tal condición y razón práctica son analógicas, el "nosotros" no es meramente una relatividad relativa a la pura singularidad, sino a un "nosotros" proporcionado y mesurado, esto es, con límites. Aunque no son límites absolutos, normas, sino bosquejos, que, sin embargo, aun cuando son simples y generales, conducen como indicadores la dirección de las acciones y les atribuyen un carácter moral. La virtud es, pues, ése límite que, como tal, no uniforma la acción, por el

³⁴ Ibid., II, 2, 1103 B 33.

contrario, supone la diversidad de la posibilidad de lo singular, pero solamente lo dirige en su particularidad proporcionadamente con aquél principio analógico ya enunciado.³⁵

No es meramente una principio contextual de la narratividad del sujeto que actúa³⁶, sino que parte de su mismidad por la que se constituye tal contexto, o bien, asume su mismidad como su propio contexto, ya que esa identidad incluye análogamente la alteridad, o mejor dicho, se realiza por ésta última.

En este sentido, la virtud hace una vinculación entre el mostrar y el decir que ya contraponía Wittgenstein³⁷, pues, en cuanto dirige la acción, ésta realiza (muestra) aquél mismo principio (decir) que la conduce, aunque de modo limitado por la generalidad de esta directriz. La virtud muestra el decir, pero dice también el mostrar, aunque de modo indirecto, lo que permite vislumbrar una ética del decir y del mostrar, ya que implica que la acción (particular y

³⁵ *Ibid.*, II, 5, 1106 B 18-24.

³⁶ Cfr., MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 150 y ss.

³⁷ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421 y 6.522.

concreta) refleja un principio de su realización (general), a partir del cual se le puede atribuir un carácter moral.

2.2.2. Analogicidad de la Razón Práctica

Así, la relatividad del término medio supone una deliberación o acto de razón de un sujeto, pero analógico, pues reconoce su mismidad en la alteridad que constituye su identidad. La virtud no es más que una generalidad realizada en la singularidad de un acto, que incluye la intencionalidad y la deliberación o discernimiento para hacer algo, un acto de razón con fines prácticos, razón para la praxis o razón práctica. Con esto se quiere decir que la virtud como hábito de una elección, considera el término medio, con racionalidad analógica para realizar un acto proporcionadamente con la condición analógica del sujeto que lo concreta, y conseguir, con ello, la mejor realización de su mismidad.

En esta perspectiva, la virtud es una orientación racional de la intencionalidad que elige y realiza una acción³⁸; en otras palabras, la virtud permite hacer una elección conforme a la razón práctica. Pero además, la virtud consigue realizar un acto de modo fácil y espontáneo, y produce alegría o satisfacción en quien la practica.³⁹

Sin embargo, aunque la noción de virtud está unida a la de hábito y ésta a la de costumbre, la virtud no es un mero automatismo instintivo y determinativo de la libertad y la condiciona o determina. La espontaneidad de la virtud caracteriza la dirección racional de la intencionalidad en correspondencia con el principio que la dirige⁴⁰. No es una espontaneidad de la tendencia, sino de la razón que juzga en función del principio práctico que la guía. Y en cuanto esto se repite constantemente, forma el juicio y, por ello, la elección del acto asumirá menor dificultad.⁴¹

³⁸ Cfr., RODRÍGUEZ, A., *La scelta etica*, Milano, 1988, pp. 47 y ss.

³⁹ Cfr., ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1106 A 4.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr., THIEBAUT, C., *Virtud*, en CORTINA, A., *Diez palabras clave en ética*, Estella, Valladolid, 2000, pp. 427-461.

De modo que un acto de la voluntad incluye dos cosas: la intención del fin (intencionalidad) y el juicio que hacemos acerca de los medios ponderados para conseguir tal fin. En efecto, la virtud ordena las tendencias analógicamente con el fin que se persigue conseguir, pero siempre acorde al principio surgido de la misma subjetividad analógica. Por ello, el sujeto virtuoso no hace siempre el mismo juicio, pues éste versa sobre los actos y éstos son, de suyo, diversos; sino que juzga tomando en cuenta la generalidad de su mismidad como contexto de sus juicios particulares. Juzga en función de la circunstancia, pero contextuadamente. Así, el acto virtuoso es aquél acto tendencial mediante el cual el sujeto de la acción se mueve a sí mismo a obrar desde el centro de su mismidad analógica.

2.3. Orden ético: vinculación de teoría y praxis

A partir de lo anterior, la acción ética asume un carácter moral gracias a su realización analógica. Un acto es moral porque la libertad se orienta al bien práctico por un

ejercicio de razón analógica, pues gracias a ésta se vive conforme a la realidad de nuestra propia identidad analógica también. Este es un aspecto fundamental del actuar humano, porque no importa sólo lo que hacemos sino, principalmente, el modo como lo realizamos, ya que el sujeto se constituye análogamente por la elección de sus acciones y desenvuelve, así, su mismidad analógica, consiguiendo su realización, personal y socialmente.

2.3.1. Ética y virtud: analogía entre ley y circunstancia

Por eso la virtud media entre la ley y la situación. En efecto, la norma o ley supone, por un lado, inteligencia, pero con un carácter de obligatoriedad. Supone una racionalidad práctica, pero no con absoluta autonomía de la particularidad a la que se refiere, como quería Kant⁴², sino como principios generales normativos en los que el sujeto de

⁴² Esto es expresado en la formulación del conocido "imperativo categórico", que expresa la pretensión de fundamentar el actuar a partir de la autonomía de la voluntad en un sentido trascendental.

la acción pueda encontrar orientación para obrar. Lo importante no es, pues, un saber universal y absoluto acerca del bien, sino que el juicio de la acción, que conduce a una elección, esté vinculado con la racionalidad surgida del ser analógico del sujeto. De igual modo, la sola circunstancia sólo pierde la acción en la equivocidad de las tendencias afectivas, quitando todo sentido a la acción concreta.⁴³

En efecto, las normas o leyes son criterios generales conforme a los cuales algo se hace o se omite, y además obligan. En este sentido, las normas son criterios referentes a la realización de acciones humanas, respecto a las cuales, estas últimas asumen una caracterización de bondad o maldad, corrección o incorrección, y por ello tienen un carácter moral. Las leyes son, en última instancia, expresión de los principios de la racionalidad práctica⁴⁴; son, pues, formulaciones reflexivo-lingüísticas de algunos principios. En consecuencia, una norma se basa en principios prácticos, reflexiona sobre ellos y les da una expresión lingüística. Sin embargo, la lingüísticidad de las normas implica el que

⁴³ Cfr., BEUCHOT, M., *Hermenéutica analógica y antropología*, en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.

⁴⁴ Cfr., DE LA TORRE, J., *Racionalidad analógica*, en IDEM, *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, UAA, México, 2004, pp. 61 y ss.

sean entendidas e interpretadas con vistas a desarrollar un obrar concreto. Bajo esta consideración, la norma exige un acto hermenéutico a partir de una racionalidad práctica.⁴⁵

Por un lado, el actuar humano y la razón práctica asumen una lógica sustentada en el conocimiento de ciertos principios como criterio y límite. Como tal, son también límites, en cuanto directrices, de la conducta, y son conocidos, en su formulación lingüística, como normas de conducta que, debido al proceso de constitución e institucionalidad de la modernidad, se han tomado como códigos de legalidad moral y positiva, en cuya lógica estamos inclinados a interpretarlas⁴⁶. Pero reducir el fenómeno de la norma sólo a la narratividad del sujeto actuante, del contexto externo en que se asume, es conducir a la ética a la circunstancialidad del acto como hecho, casi dejando de lado la racionalidad que contiene, relativizando la ética a mera casuística.

⁴⁵ Cfr., SUCASAS, A., *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*, en *Anthropos*, 95-96 (2000), pp. 245-265.

⁴⁶ Cfr., CONILL, J., *op. cit.*, pp. 257 y ss.

Estamos de acuerdo en que la norma "normativiza", por así decirlo, al actuar humano. Pero tal normatividad no se asume sólo por la contextualidad institucional de la misma, sino también por los principios de la racionalidad que se expresan en ella. Así, la imputación al actuar o al sujeto que actúa no se da arbitraria y violentamente, pero tampoco lo exceptúa, sino se basa en criterios de una racionalidad que le es propia y no sólo añadida. En el caso del llamado legalismo ético, las normas morales no tienen más sentido que poner la conducta bajo la regla, pues la conducta acorde a una regla, es la que tiende a producir el mejor resultado, pues considera la racionalidad que, en sentido absolutamente universal, impone sus condiciones al sujeto particular que "debe" actuar bajo ese modo si es que desea conseguir lo que quiere como lo mejor. Y no importa si esa racionalidad tiene autonomía absoluta "per se" o convencionalmente, pues en este último caso, el consenso impone también, aunque sin la misma violencia, una racionalidad unívoca muchas veces ajena al mismo sujeto actuante. En palabras de Wittgenstein, se asume la norma bajo una racionalidad del sólo decir, excluyendo el mostrar.⁴⁷

⁴⁷ Cfr., WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*

De modo muy parecido, la ética desde la circunstancia considera a la norma sólo como artefacto, reglas generales absolutamente contextuales, que pueden siempre transgredirse. Es el mostrar sin decir, la exclusión de una racionalidad práctica en sentido estricto, basado en la emotividad del impulso y la inclinación. Hay que aclarar, sin embargo, que no es puramente irracional, pero su racionalidad no alcanza la generalidad necesaria como para hacer imputable un acto extraño o ajeno del propio sujeto singular que actúa, ni siquiera de su propio actuar. En consecuencia, el actuar se pierde en la equivocidad de la particularidad del sujeto mismo, quebrantando el sentido de la ética.

Las normas morales, desde una racionalidad práctica analógica, no son, en modo alguno, reglas constitutivas. Son formulaciones lingüísticas sustentadas en principios de esta razón práctica analógica y son, por tanto, principios analógicos, esto es, principios de orden y especifican una estructura de la racionalidad analógica que tienen como referencia las acciones intencionales que, a su vez, asumen una generalidad como identidad dentro de la diferencia principal de la diversidad del actuar mismo.

2.3.2. Ética analógica como ética de virtudes

Esta ética analógica, es, pues, una ética de virtudes o de principios, pero analógicos. La virtud asume las normas como formulaciones que especifican una moralidad "objetiva", pero desde una subjetividad analógica, desde el sujeto análogo que permite tal imputabilidad gracias a su misma racionalidad práctica, como él, analógica. Esta ética lo es del mostrar principalmente, pero permitiendo el decir, por lo que dice el mostrar, poco, pero claramente, y muestra el decir, principal pero analógicamente. Y es que la virtud no considera los actos como meros hechos o procesos físicos, sino asume las acciones desde su intencionalidad, particular y diversa, pero, precisamente gracias a su intencionalidad y racionalidad práctica analógicas, pueden ser conducidas o dirigidas según principios surgidos de su misma singularidad análoga. Bajo la perspectiva de la virtud, la moralidad de la norma sólo postula adecuación proporcional o proporcionadamente de la acción con ésta, sin imponerla. Y gracias a ello, la norma misma tiene valor o vale.

Finalmente, la virtud exige un ejercicio hermenéutico, pero analógico⁴⁸, pues hace convivir la ley con la circunstancia, interpretando la proporcionalidad de lo particular de la acción singular con la generalidad de la norma. Esto es posible gracias a la racionalidad práctica analógica inscrita en la regla por los principios generales que ella misma expresa. Desde este punto de vista, la acción como texto, tiene como contexto esta generalidad o racionalidad analógica como dirección y guía. Y es que la analogía hace posible la convivencia de lo universal y lo particular, o mejor, de lo individual en lo universal, lo cual viene muy bien a la ética⁴⁹; pues, por una parte, se afirma y sostiene la singularidad de las acciones humanas; y por otra, éstas se entienden en el contexto de la universalidad analógica de su contexto: la analogicidad del sujeto actuante y de su racionalidad práctica.

Así las cosas, la virtud postula la posibilidad de un conocimiento práctico de principios morales capaces de dirigir la razón práctica que determina los medios necesarios para la construcción de la vida ética o moral del sujeto

⁴⁸ Para ampliar este aspecto: BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2000², pp. 121 y ss.

⁴⁹ Cfr. BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, pp. 97-120.

analógico, con equilibrio y moderadamente. La virtud es el elemento clave en la construcción de una teoría ética desde la hermenéutica analógica del sujeto actuante. Sin embargo, en lo referente a lo práctico, existe una tradición que postula cuatro virtudes fundamentales, la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Nuestro estudio examinará la virtud de la prudencia, sin demeritar la importancia de las otras, debido a su carácter analógico y directriz en el ejercicio de las demás virtudes, cuestión que estudiaremos adelante.

CAPÍTULO TERCERO

ÉTICA Y *PHRÓNESIS*: ANALOGICIDAD DE LA PRAXIS

La ética que ha sido planteada desde la Hermenéutica Analógica, es una ética de virtudes, pero que exige el ejercicio prudencial, esto es, que tiene como principal elemento de desarrollo el acto prudencial, la prudencia. En efecto, la *phrónesis* es algo propio de la hermenéutica o el ejercicio interpretativo, pues aquella implica la deliberación previa al juicio que se da, e indica simultáneamente, una proporción y equilibrio, analogía. Una hermenéutica guiada por la *phrónesis*, será una hermenéutica dirigida por la analogía, en suma, una hermenéutica analógica. Y la ética derivada de ésta, tendrá como eje central de su realización la misma analogía, pero llevada a la práctica, es decir, la prudencia.

3.1. Naturaleza analógica de la Prudencia

La noción de virtud, que ya hemos analizado, es analógica, pues hace coincidir lo singular y concreto de las acciones humanas, con lo general y universal de la ley o norma. Sin embargo este modo de concebir la virtud en general, asume ya el carácter analógico de la prudencia, y ésta se constituye como el modelo de la virtud analógica, de la praxis del sujeto analógico.

En efecto, la *phrónesis* o prudencia fue considerada ya como equilibrio o proporción desde los pitagóricos, como término medio, armonía y virtud (*areté*). Estos tenían una comprensión amplia de la prudencia, pues la asumían tanto en su carácter especulativo como en el práctico. Platón se pronunció a favor del carácter especulativo de la *phrónesis*, al asumir la virtud como conocimiento del bien, dejando de lado, aunque sin excluirlo, lo práctico de la virtud misma¹. Es Aristóteles quien retoma el sentido práctico de la prudencia. Para él, es una virtud propiamente especulativa, pero preponderantemente volcada a la praxis, pues ayuda a

¹ Cfr., ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963³, pp. 40 y ss.

juzgar y decidir la mejor acción correspondiente al caso particular². La prudencia es, pues, una virtud de la relación, ya que hace convivir el caso concreto y singular con principios universales, y relaciona los medios con el fin deseado. Así, la prudencia implica la deliberación para la decisión, la consideración de un juicio que pondera equilibrada y proporcionalmente los actos por realizar con base en principios que rigen este razonamiento. En suma, la prudencia como virtud, lo es principalmente como razón práctica analógica.

Posterior a Aristóteles existieron muchos intentos de concebir la prudencia como parte fundamental y fundante de una filosofía práctica, desde los medievales, hasta algunos contemporáneos, como Gadamer en el ámbito de la hermenéutica³, pasando por los modernos, con todas sus inconveniencias. Con todo, independientemente del carácter que se daba a la prudencia, teórico o práctico, se le concibió siempre como equilibrio, medida y proporción, y en eso consiste su naturaleza analógica.

² Cfr., AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 73.

³ Cfr., GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 51 y ss.; también, IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

3.1.1. Prudencia, analogía y virtud

Ya que la analogía es proporcionalidad, equilibrio y armonía, la analogicidad de la prudencia se manifiesta en la búsqueda de la proporción entre lo universal y lo particular, pero dando la mayor importancia a la particularidad, pues en la analogía predomina lo diverso sobre la identidad, aunque sin descartar el acceso a la unificación, pero de modo débil⁴. En efecto, la prudencia sirve de mediación y ayuda a hacer una deliberación, al establecer una relación proporcional entre los principios universales y la acción concreta y particular⁵.

Así, la *phrónesis* es análoga. Y gracias a esta relación, una ética postulada desde la analogía será también una ética articulada desde la prudencia. En otros términos, la prudencia sirve de modelo analógico de la ética,

⁴ Cfr., BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000², pp. 23 y ss.

⁵ Cfr., RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1981, p. 101.

constituyendo una ética basada en la analogía y la proporción, es decir, una ética analógica.⁶

La realidad de un sujeto analógico exige, a su vez, un modelo también analógico de su realización práctica, y éste no es otro que la prudencia, pues la *phrónesis* es la analogía puesta en práctica⁷. La tesis anterior se expresa porque la analogía como proporcionalidad es el centro de la prudencia, ya que ésta facilita el encuentro con el término medio de los actos humanos; pero no es el sólo equilibrio de las acciones, que es en lo que consiste la virtud, sino, como virtud, ayuda a encontrar y disponer los medios para alcanzar los fines deseados. Por esta razón, la prudencia es el modelo de la virtud; por que toda virtud busca el medio de las acciones, pero la *phrónesis* es la que da el sentido del término medio, ella posibilita el equilibrio y la proporción. Y se adquiere y amplía al mismo tiempo que se van adquiriendo las demás virtudes.

⁶ Cfr., BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, p. 114.

⁷ Cfr. GARCÍA GONZALEZ, D., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Ducere, México, 2001, pp. 20 y ss.

Pero la prudencia es una virtud que se centra en lo práctico, en lo concreto, lo singular y cambiante, y por lo mismo, necesita de la analogía para poder hacer una adecuación proporcional con la realidad misma, que es de suyo, cambiante, y que, por tanto, especifica la contingencia de la praxis y las acciones mismas⁸. El fin de esta adecuación es doble, a saber: por un lado, hacer la acción con virtud, centrada en el medio de su propia realización; por otra parte, clarificar los medios más adecuados para la consecución del fin que se persigue, esto es, conseguir la eficacia en la acción⁹. Para ello, la acción prudente o phronética implica un juicio o deliberación, en el cual se asumen ciertas hipótesis, y se valoran los motivos a favor o en contra de la realización de la acción.

A partir de esta consideración se aprecia con mayor claridad la condición analógica de la prudencia, pues al hacer una deliberación, se hace una distinción, y esto implica, a su vez, el ejercicio de la ponderación, proporción, al menos, entre dos puntos de vista. Estas dos perspectivas son generalmente extremas, ante las cuales se ve

⁸ Cfr. VARELA, L., *Prudencia aristotélica y estrategia*, en *Convivium* 15(2002), pp. 5-36.

⁹ *Ibidem*.

necesario encontrar un término medio, por medio del cual se pueda acceder a ambos pero sin confundirse con ellos, sino sólo de modo proporcional y por ello se le vincula directamente con la hermenéutica.¹⁰

Esto es muy importante, porque la deliberación, que es el aspecto central en la *phrónesis*, ya que ordena, distingue y dirige proporcionalmente las acciones concretas en virtud de un principio más general, que toma en cuenta a modo de ícono. Así, la prudencia revela una estructura mixta, teórica y práctica. Teórica, porque permite la realización de un juicio por medio de la deliberación ponderada; y práctica, porque el juicio realizado versa sobre lo práctico, lo concreto, la circunstancia particular; encamina el juicio hacia lo práctico¹¹. La prudencia, por tanto, tiene un carácter intermedio o analógico, pues hace converger proporcionalmente, sin confundirlos, tanto los aspectos más universales, como los particulares implicados en la acción misma.

¹⁰ Cfr. GADAMER, H.-G., *op. cit.*, pp. 35 y ss.

¹¹ Cfr., IDEM., *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 78-79.

Y es que cuando se afirma la proporción o proporcionalidad, ésta advierte un esquema predominante de la diferencia, aunque sujeta por la unidad. Al buscar la semejanza, ésta sólo se obtiene proporcionalmente, pues en la proporción predomina la diversidad, y la identidad sólo se consigue parcialmente. En definitiva, la acción resultante del juicio guiado por la prudencia, no es la automatización de una condición inscrita en el hombre, no es una determinación absoluta de la "naturaleza humana"; pero tampoco es la acción carente de sentido; sino que, aún cuando predomina la diferencia de lo particular, se sostiene en el sentido de la unidad, pero proporcionalmente.

Con ello, se aprecia la vinculación entre la prudencia y la sutileza, propia de la analogía¹². En efecto, la sutileza posibilita la distinción, para encontrar, entre dos caminos, uno tercero. La distinción posibilitada desde la sutileza nos permite encontrar el medio entre lo puramente unívoco y lo equívoco sin más, lo analógico, aunque apegado más a la diferencia de la equivocidad, pero sin perder sentido de identidad, aún cuando éste sea parcial. La sutileza ayuda a la prudencia a encontrar entre dos posiciones respecto a una

¹² Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000², pp. 24 y ss.

acción, una intermedia. Así, entre el automatismo y determinación absoluta que puede implicar el seguimiento de la ley, y el relativismo de la pura circunstancia, se puede vislumbrar la realización de una acción que, considerando lo particular y contingente de la circunstancia particular, pondera un principio general que sirve de dirección para la acción misma: una acción prudente. Ésta supera la contradicción en la acción y hace converger, al distinguir, lo más propio de los actos, su particularidad, con una perspectiva icónica de la misma, pero de modo proporcional. Tal ética, es una ética de la proporción, de la medida, del equilibrio, sutil y analógica.

3.1.2. La prudencia como analogicidad de la razón práctica

La perspectiva ética centrada en el ejercicio analógico de la prudencia, asume la deliberación como aspecto central, pues, por medio de ella, se puede llegar a un juicio prudencial, que al mismo tiempo que se dirige principalmente

sobre lo particular de las acciones, las conecta con algo general que las distingue e ilumina¹³, y permite, por ello una cierta consideración moral de las mismas, asumiendo, como ya se dijo, la posibilidad de asumir un sujeto analógico-icónico capaz de realizarse bajo tal esquema.

La prudencia, como hemos visto, coloca una acción concreta y particular en función de una consideración universal o general. Vincula lo universal de la ley con lo particular de la circunstancia. Tal vinculación es posible gracias a la deliberación que conduce a un juicio, pero como hipótesis¹⁴; y es la misma deliberación la que apoya o da fuerza al juicio planteado, rechazando los demás, y dirigiendo, así, a la acción misma hacia una realización concreta.¹⁵

No es azaroso que desde la antigüedad se haya relacionado a la prudencia con la filosofía práctica, pues esta última siempre versa sobre las situaciones y circunstancias que implican una acción. Esa acción es libre

¹³ VARELA, L., *op. cit.*

¹⁴ Cfr., PEIRCE, CH., *La crítica de los argumentos*, en *Escritos lógicos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 202-205.

¹⁵ Cfr. CORTINA, A., *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en *Isegoría* 13(1996), pp. 119 y ss.

y, como tal, asume una elección dependiente la deliberación, gracias a la cual se ponderan los motivos por lo que se realiza una acción concreta.¹⁶

Ahora bien, la libertad por la que algo se realiza se encuentra enraizada en la analogicidad del sujeto actuante, y como tal, no está determinada de modo absoluto, sino es cambiante y débil, pero con la capacidad de dirección. La guía en el ejercicio de la elección se da por la deliberación previa que, toma en cuenta principios universales o generales de la razón teórica, pero su principal directriz la encuentra en la razón práctica, pues se debe buscar adaptación de los principios generales con la circunstancia, y esto sólo se da en el caso de los principios de razón práctica. Sin embargo, la adaptación postulada no significa univocidad en la acción, sino un riesgo, pues al ser un saber práctico realizado desde la libertad, asume la posibilidad de la equivocación. Y esto es lo propio de la *phrónesis*, no el error, sino la dirección o adaptación de lo particular en función de lo universal, pero proporcionadamente.

¹⁶ PALACIOS, L., *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978⁴, pp. 93-98.

Hay que aclarar que la vinculación prudencial entre lo particular y lo universal no se da a modo de un método constituido como tal, sino a manera de guía que, sin embargo, no es absoluta, sino riesgosa, pues es dependiente de la comprensión del sujeto particular, aunque proporcionado por su naturaleza analógica, pero que no se escapa de la contingencia y mutabilidad de su misma singularidad¹⁷. La prudencia es, pues, una virtud teórica, porque tiene por objeto la comprensión de lo universal, pero está volcada sobre la praxis que es particular. Y por ello, la prudencia no es un método, sino la autoformación de la ponderación entre lo universal y lo particular, y por ello, es virtud.¹⁸

En otras palabras, la prudencia es virtud porque dirige y ordena analógicamente el obrar concreto, de tal modo que el sujeto que la ejercita pondera los medios más adecuados para la consecución del fin postulado, y aproxima su realización proporcionalmente al sujeto como ícono de sus acciones. Decimos que de modo proporcional, porque la prudencia, como hemos establecido, en cuanto versa principalmente sobre lo particular y concreto, se centra en la eficacia de las

¹⁷ Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

¹⁸ Cfr., BEUCHOT, M., *Ética*, ed. cit., p. 115.

acciones por los medios; y eso hace de la prudencia una virtud y el modelo analógico de las demás virtudes.

3.2. La dirección prudencial de los actos humanos

Ya hemos dicho que la acción concreta es libre; pero su ejercicio exige una deliberación previa. Ahora bien, deliberar es ponderar y distinguir de entre diversas cosas una mejor. La prudencia ayuda a distinguir y valorar lo más conveniente para la acción, pues la *phrónesis* versa sobre lo concreto y, como tal, compete al ámbito de la razón práctica e instrumental, porque articula un conocimiento de los medios para la persecución de los fines¹⁹. La ponderación de la que aquí se habla está determinada por la vinculación proporcional entre un principio o regla general y su aplicación al caso particular. Sin embargo, tal aplicación es más bien una adaptación de la norma general al caso concreto, modulada por la circunstancia. En otras palabras, la *phrónesis* contextualiza lo particular de la acción en función

¹⁹ Cfr. VARELA, L., *op. cit.*, pp. 5 ss.

de lo general de la norma, es decir, es un ejercicio hermenéutico del obrar mismo.

3.2.1. *Phrónesis* y deliberación: hermeneuticidad analógica de la prudencia

La deliberación es el despliegue de la razón práctica que se concreta en un juicio práctico que responde y ordena la acción concreta. El juicio práctico es, sin embargo lo último en el orden de la razón práctica, y el punto de partida es la generalidad de los principios prácticos que dirigen el actuar humano a modo de límites de la acción. La razón práctica ordena, guía y concreta los deseos en un actuar concreto. El ordenamiento y dirección de las tendencias se explica a partir de la relación estrecha entre lo que se desea como fin y lo medios que se necesitan para alcanzarlo. La razón práctica no ordena los fines, sino propiamente los medios, ella sólo toma el fin como su punto de partida, pero la acción ordenada se da siempre sobre los

medios²⁰. La deliberación es, pues, la ponderación de los medios proporcionadamente con el fin, y el juicio práctico asume la generalidad de los principios pero particularizados en la acción concreta.

Cada elección y acción concretas refieren a la generalidad de los principios, como el contexto en el que se determina la proximidad o alejamiento del fin²¹, es decir, su moralidad. Y en este caso, la prudencia despliega el ejercicio de la razón práctica que dirige la acción ordenada por la relación entre los medios próximos al fin, pero de modo proporcional. Hay, pues, una dirección de la acción particular en conformidad proporcionada con ciertos principios generales. De ahí que la prudencia como virtud se constituye como una regla, pero muy plástica y abierta a la multiplicidad de las cosas y casos concretos. Sin embargo, la realización de los principios en lo múltiple y diverso de lo particular, se da en la concreción de una acción, y esto es lo propio de la prudencia como ordenamiento de la razón práctica²².

²⁰ Cfr., ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 A 30.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

La concreción de la acción depende, a su vez, de un juicio que sirve de consejo para la decisión. El juicio práctico dirige la elección de los medios más adecuados con el fin establecido. Sin embargo, la prudencia no es una mera habilidad de encontrar cualquier medio para el fin, sino el juicio prudencial hace una ponderación de esos medios pero tomando en cuenta principios generales proporcionados con las acciones particulares²³. En este caso son principios derivados de la naturaleza analógico-icónica del sujeto, ya que ésta última permite hacer una valoración más o menos objetiva de las acciones de los sujetos particulares. Y es que el juicio práctico derivado de la deliberación es la concreción de la generalidad o universalidad de los principios analógicos.

Así, pues, la prudencia implica distintos momentos: la deliberación, el juicio y la elección. La deliberación antecede y prepara el juicio, pues al deliberar se considera la generalidad de los principios prácticos acorde con lo concreto y particular de los deseos y tendencias, para concluir en los medios suficientes para conseguir el fin, que es ya un acto hermenéutico, pero analógico, porque tal

²³ *Ibidem*.

ponderación y consideración es proporcional en función de un contexto más general, y ya que la proporción es analogía, la ponderación presumida no es más que un ejercicio hermenéutico-analógico de la racionalidad práctica. En segundo lugar, el juicio es la concreción de la deliberación. Pero lo más decisivo del acto prudencial es la elección ejercida, como resultado del consejo prudencial de la razón práctica.

3.2.2. Implicación entre la generalidad y la particularidad de las acciones humanas

Hay que aclarar un aspecto fundamental, a saber: el reconocimiento de los principios directrices de la razón práctica como directrices de la acción concreta, y conformes con ella. Tal reconocimiento no es el resultado de un mero condicionamiento, sino es un discernimiento desde una racionalidad práctica que encuentra límites de la propia acción. Esta racionalidad es una racionalidad analógica y tal

discernimiento no es sino una interpretación²⁴. El resultante es un juicio desde una racionalidad analógica, no por mera connaturalidad con la "naturaleza humana", sino por una exigencia de la razón práctica que postula la vinculación proporcional de lo general con lo particular.

Desde luego la dirección de la voluntad no es perfecta o unívoca, porque no sería libre; pero tampoco se queda sin dirección o se pierde en la equivocidad. En este sentido, la hermenéutica ayuda a entender la dirección de la voluntad desde la racionalidad práctica. No entendemos la hermenéutica desde la lingüisticidad de las normas éticas, sino desde su misma racionalidad. Una hermenéutica analógica permite comprender la conformidad entre lo general de los principios prácticos y la particularidad de las acciones concretas, pues ella implica la contextualidad de lo concreto en un entorno más general. Bajo este punto de vista hermenéutico, el ejercicio prudencial es débil, pero no huidizo. El acto humano se comprende en un contexto general de la racionalidad práctica expresada en principios generales, como el mencionado en el capítulo anterior, asumiendo la analogicidad

²⁴ Esto es algo que ya es especificado por algunos pensadores contemporáneos, como Gadamer, que establece una vinculación fundamental entre prudencia y hermenéutica, en el ámbito de la praxis. Ver: GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, ed. cit., pp. 35-48.

del sujeto que funda y permite la dirección de una acción determinada.

Es precisamente la analogía la que permite tal vinculación, y es la hermenéutica la que nos aproxima a su comprensión. En efecto, dado que la hermenéutica guiada por la analogía, nos hace comprender el texto desde y en un contexto más general, sin perderse en los extremos que se implican en tal relación, de igual manera, la hermenéutica analógica posibilita la realización de una acción a partir de algo más general, pero de modo análogo, con lo cual no hay pérdida de sentido ético-moral, pero tampoco absolutización de la ley unívocamente, sino de manera proporcionada.

3.3. La prudencia y el orden ético

Haciendo una recapitulación, el actuar humano se dirige y ordena por principios generales analógicos, gracias a la deliberación y al juicio práctico de la razón. Y es precisamente esta dirección la que permite establecer un

rango de moralidad en la acción misma del sujeto actuante, que es también, como ya hemos mencionado, analógico-icónico.

3.3.1. Mediación prudencial entre teoría y praxis

La naturaleza del sujeto analógico permite encontrar iconicidad en su actuar²⁵, y por ello, conformar la corrección del mismo; pero no es una solución absoluta del problema implicado en la decisión concreta. En efecto, el sujeto como ícono permite sólo plantear esbozos que fungen como direcciones de las acciones particulares, y no determinaciones absolutas para todos los sujetos, porque cada caso es distinto.

No interesa, pues, si se puede plantear la corrección moral como una determinación total de la ley, sino como una orientación hacia sujeto que actúa, realizada gracias a una racionalidad analógica de los procesos concretos de la

²⁵ Cfr. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 71 y ss.

decisión, constituyendo, así, una racionalidad moral analógica.

Desde este punto de vista, los principios prácticos no son sólo principios proposicionales, o reglas de un discurso racional con una formulación lingüística²⁶. No son principios de un razón teórica, ni de una razón académica, y tampoco son principios de un discurso que pretende normatividad socio-política. La moralidad de las acciones no depende de la racionalidad especializada, sino de una razón práctica común a todos los sujetos que actúan²⁷.

Los principios prácticos son principios de la razón de un sujeto actuante que persigue algo con su acción. Por ello son principios de la praxis y que constituyen al sujeto de la acción, y con ello, establecen una orientación del obrar concreto, en cuanto dirigen los deseos y las tendencias encaminadas por el juicio práctico que se hace sobre las mismas²⁸. La corrección de las acciones deriva, entonces, de la valoración del acto concreto en el contexto de estos

²⁶ Para ampliar esta perspectiva de la moral como discurso racional a partir de la validez de su formulación lingüística, ver: KUTSCHERA, *Fundamentos de la ética...*

²⁷ Cfr. LONERGAN, B., *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 19 y ss.

²⁸ Cfr. VARELA, L., *op cit.*, pp. 11-18.

principios, de la proximidad proporcional de la acción con la dirección propuesta por la racionalidad práctica y sus principios.

Los principios prácticos no son meras reglas para el proceso de decisión; son, más bien, generalizaciones de una racionalidad práctica y analógica de las decisiones, que posteriormente regulan, pero proporcionalmente, las acciones derivadas de las elecciones hechas. Precisamente gracias a la analogicidad de estos principios, las normas no son restricciones fundamentales; sino que, en conformidad con la decisión regulada por ellos, los principios pueden ser adaptados y revisados. Así, no son previos ni superiores al proceso de la decisión concreta; pero sí constituyen un criterio general aplicable a los procesos concretos de las decisiones. Es otras palabras, los principios prácticos asumidos desde una racionalidad analógica establecen dirección y ciertos límites de la misma racionalidad, y, por tanto, sirven de correctores morales.

3.3.2. Límites prudenciales de los actos: la moralidad de las acciones

Estamos hablando de límites, pero no absolutos, sino abiertos a la pluralidad de las decisiones concretas, que implican una misma diversidad de procesos de decisión, desarrollada a partir de la ponderación o deliberación particular²⁹. En este sentido, la ética buscará resolver la pregunta por la compatibilidad de la decisión con los principios prácticos que la dirigen. Es una ética de orden analógico y abierta, pues la corrección moral del obrar no es absoluta sino relativa a la particularidad de la decisión, pero encaminada por la generalidad de los principios prácticos y analógicos que lo permiten. Y es que el actuar no es determinado por el exclusivo cumplimiento de reglas, sino que las acciones concretas se desenvuelven en las relaciones con los demás, con el otro, con el prójimo, con el sujeto análogo a mí³⁰. Esto abre un campo de responsabilidad y compromiso que modifica la acción misma. Y es en función de esas relaciones, que asumimos una generalidad de la

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 B 5-7.

³⁰ Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003², pp. 345-386.

racionalidad práctica que dirige y corrige nuestro obrar, dándole un carácter moral.

Así, estos principios especifican la naturaleza de los medios aptos para conseguir el fin, y por ello, también sirven de correctores de las acciones definidas por el fin mismo. El ejercicio de la prudencia toma principios generales y universales desde la analogicidad del sujeto mismo y adapta y conforma los medios adecuados desde esa generalidad. Por ello, no cualquier medio es el que ayuda a conseguir el fin, sino sólo aquél que está en dirección de esta racionalidad práctica analógica desde el sujeto como ícono, y eso le da su carácter moral gracias al ejercicio hermenéutico-analógico de la comprensión de los principios generales y su adaptación con el caso y circunstancia particulares. En efecto, los límites de la subjetividad desde su analogicidad son proporcionales, no absolutos, pero sí especifican el desarrollo de lo actos propios desde los actos del prójimo, y eso ya es un acuse a la consideración de una racionalidad práctica que delibera en función de esa misma analogicidad.

3.3.3. Realización ético-prudencial de los actos humanos: entre absolutismo y particularismo

En la medida que hablamos de la ética, ésta se vuelca sobre los actos humanos y su carácter moral. La ética es, entonces, una reflexión sobre la praxis y apunta a la praxis misma. Sin embargo, se han dado distintas consideraciones sobre la praxis y la posibilidad de su corrección; en otros términos, se han esclarecido diversas reflexiones sobre el obrar en función de las preguntas por su fundamentación y corrección.

Tal vez, las posturas más importantes, y acaso extremas, son: Por un lado, aquélla que postula un solo principio fundante y corrector del actuar humano. Es, pues, una ética que presume un carácter a priori autónomo y fundamental del obrar. Bajo este punto de vista, la racionalidad o razón es aquélla capaz de establecer una generalidad como forma, casi absoluta, de las acciones. Ésta es una ética prescriptiva y normativa, que remonta lo puramente experiencial y se establece en lo "trascendental", en sentido kantiano, para asumir parámetros lo más universales de nuestra conducta. Una

universalidad trascendental, única y absolutamente correctiva o moral. Es capaz de concluir normas como prescripciones que determinan el obrar humano en función de su moralidad. Así, las acciones se dirigen en su carácter moral por la determinación que les incorpora la ley o norma, y ésta constituye, a su vez, el principio de su identidad moral.³¹

La identidad moral de los actos está subsumida en la corrección y racionalidad de la norma general, autónoma y trascendental. Con ello, la moralidad del acto individual se basa exclusivamente en la norma como parámetro y criterio último. La ética derivada de este principio centra su reflexión en la obligatoriedad de la ley, considerada de modo autónomo, y encerrada en lo moral³². Es, pues, una ética de la obligación y del deber, que presume una reivindicación de las acciones desde la racionalidad, ya que sólo ésta es capaz de dar unidad a la diversidad de las acciones individuales. Así, el carácter moral de la acción concreta trasciende su particularidad y se eleva a un nivel distinto por la comparación con la generalidad y absoluta universalidad de la razón.

³¹ Cfr. GARCÍA MAYNEZ, *Ética*, Porrúa, México, 1953³, pp. 26 y ss.

³² Cfr. BEUCHOT, *Ética*, ed. cit., pp. 90-101.

Sin embargo, al ser trascendida, la particularidad de las acciones se pierde y desvanece su propio carácter y viveza. La praxis individual reducida a simple teoría general, desvanece la finalidad en la obligación, pues la sola obligación determina, oscurece la acción, y la esclaviza. Con ello, la intencionalidad del obrar resulta absolutamente determinada y la diversidad de las acciones queda anulada por el deber, fijando la moralidad de las acciones, y trascendiendo, al mismo tiempo, la particularidad y el sentido de la diversidad de la intencionalidad.

Por otra parte, se ha considerado una ética bajo una comprensión relativista que conduce la reflexión ética desde la sola individualidad y la particularidad de las circunstancias concretas³³. En este sentido, no hay posibilidad de prescripción ni normatividad alguna. Por ello, queda imposibilitada la unidad de la moralidad de las acciones y su validez moral se reduce a la circunstancia individual. Así, pues, esta ética refiere las normas a acciones descritas en su estructura como procesos físicos o como una serie de sucesos meramente individuales, pero no a acciones en virtud de la identidad moral intencional. Toda

³³ Cfr., APEL, K. O., *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México, 1992, pp. 21-22.

acción se justifica moralmente en virtud de las circunstancias. Es, por tanto, una ética de la circunstancia, de los hechos. La intención y sentido de las acciones es completamente particular.

El relativismo anula, además, la posibilidad de la convención o consenso, porque no hay comunión o comunidad de circunstancias, ya que éstas se reducen a la pura individualidad del sujeto, y en la pura diversidad no hay parámetros de verdad ni bondad, ni de moralidad. En el relativismo, el sentido del obrar es absolutamente equívoco, como una teoría del obrar concreto y circunstancial.³⁴

Ahora bien, el ejercicio de una acción guiada por la prudencia, asume los medios adecuados para la realización convenientemente proporcionada entre la circunstancia concreta y un principio general, como guía y dirección de la acción misma. La prudencia da a las acciones una medida, pero es una medida conveniente y proporcional con el sujeto análogo que las asume.

³⁴ Cfr., MUGUERZA, J., *Entre liberalismo y libertarismo*, en *Zona Abierta*, 30(1986), pp. 20-45.

La ética guiada por la analogicidad de la prudencia toma en cuenta la intencionalidad del actuar humano centrada en la realidad analógico-icónica del sujeto. Reconoce la libertad en la elección de un acto, y una racionalidad práctica, no sólo teórica; una racionalidad teórico-práctica que asume la generalidad de ciertos principios racionales, pero guiados y volcados hacia la praxis. En el entorno de esta ética analógica, se presumen leyes o normas, pero sólo como parámetros generales que son direcciones del obrar concreto, pero no determinaciones absolutas. Son solamente íconos del actuar, que tienen un carácter de obligación proporcional, porque resulta de la iconicidad del sujeto mismo. En función del carácter moral del obrar, las acciones concretas se dan desde la particularidad de las acciones y las circunstancias que las rodean. Sin embargo, las acciones, las elecciones pueden ser dirigidas, en medio de la circunstancia, en el contexto de un criterio más general, esto es, principios de la racionalidad práctica.

El acto prudente ayuda a establecer el término medio, adecuado y proporcionado con el fin perseguido desde el querer concreto. Esta ética analógica establecida en función de la prudencia, no es sólo una ética de fines, pero tampoco

una ética de deberes. Es, más bien, una postura intermedia entre la ética teleológica y la ética deontológica. Pero no es sólo un híbrido confuso y ambiguo, sino una verdadera reflexión ética centrada en la praxis del sujeto actuante, desarrollada desde su analogicidad. Si se quiere, desde la hermeneuticidad de la ética, pero desde la hermenéutica analógica, en cuanto que la hermenéutica misma posibilita una vinculación de la ética con la metafísica, pero analógicamente.

Es una ética desde la prudencia, en el sentido que ya especificaba Arendt, como conjunción de Aristóteles y Kant. Así, partiendo de la reflexión supuesta en los juicios estético teleológico, se puede llegar a un juicio del sentido común, como mentalidad agrandada. Con ello se consigue pensar más allá de la sola individualidad, y consigue pensar lo que piensan otros, haciendo hermenéutica de lo propio en lo ajeno, lo cual es muy proporcional y analógico, prudencial. Tal pensamiento resulta ser representativo, pues en él nos representamos el pensamiento de los otros, de modo análogo al nuestro. En tal perspectiva, se toman en cuenta los casos como ejemplaridad, con un carácter general, pues son aplicables a otros casos. Así, es posible considerar una

generalidad ejemplar que dirige y guía la acción en otros casos particulares, en la medida que son proporcionados con aquél, lo cual es propio de la *phrónesis*.³⁵

Es, además, una ética abierta al diálogo, pues supone la intersubjetividad, la acción entre sujetos actuantes, en donde se da el acuerdo. Pero no se reduce al solo consenso, sino lo posibilita desde la analogicidad entre ellos, esto es, el analogizarse con los otros, pero de modo proporcional. Esto es la representatividad posibilitada por la *phrónesis*, que significa representarse en el otro, con sus pensamientos y acciones, lo cual permite ya el acuerdo con los demás³⁶. Es indispensable la analogización con los otros para conseguir el mayor acuerdo, la mediación y el equilibrio, para evitar la equivocidad anárquica y la univocidad tiránica y fanática.³⁷

La elección desde la prudencia supone una interpretación que no se sustenta sólo en la determinación unívoca de la ley, pero tampoco en la relatividad del solo hecho, sino se

³⁵ Cfr. ARENDT, H., *Between Past and Future*, Penguin, New York, 1993, p. 221.

³⁶ Cfr. SÁNCHEZ, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estrudios Políticos, Madrid, 2003, pp. 107-108.

³⁷ Cfr. ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Cape, London, 1970, p. 24.

consolida en la dirección de la norma como criterio general de acción, pero desde la acción misma. Con ello, se postula la prioridad de la diversidad del actuar, pero se sujeta de la generalidad de algunos principios de razón práctica, y así, la acción individual se realiza en el contexto de una generalidad. Y esto se permite por el acto hermenéutico-ético de la *phrónesis*.

La prudencia se constituye, de este modo, como la llave del actuar virtuoso. No, no reduce la virtud a la prudencia, sino que dirige el actuar virtuoso de las demás virtudes, pues cada una se dirige a una intencionalidad específica, peor guiada por la búsqueda del término medio adecuado con la acción, y esto es posible por un ejercicio prudente.

La reflexión ética desde la hermenéutica analógica y la prudencia constituye, pues, una ética diferente. Una ética del medio, una ética que no se reduce al absolutismo de la sola ley, pero tampoco se pierde en la oscuridad del relativismo. Una ética del ejercicio prudencial permite, por un lado, observar lo propio de las acciones particulares; y

por otro, la moralidad de las mismas acciones en el contexto de la generalidad de algunos principios de la razón práctica, conseguidos principalmente desde la analogicidad y praxis del sujeto mismo. Es, pues, una ética como reflexión analógica de la praxis, una ética hermenéutico-analógica, prudente, proporcionada, coherente y vinculatoria, volcada sobre el individuo como sujeto actuante, pero sostenida proporcionadamente en la generalidad de los principios prácticos de la racionalidad analógica.

CONCLUSIÓN

A pesar de la insistencia de algunos filósofos de acusar la imposibilidad de relacionar la hermenéutica y la ética, hoy se ha planteado no sólo la posibilidad, sino la necesidad de establecer esta vinculación. Uno de los esbozos de esta consideración ha sido expresada por Gadamer, en el intento de recuperación de la filosofía práctica aristotélica. Esta necesidad se debe al énfasis contemporáneo en la recuperación de una identidad de la humanidad que lleve a una mejor condición de la vida y del bien común. Así, por ejemplo, Ricoeur ha establecido una conexión entre ética y hermenéutica desde la narratividad del sujeto histórico con miras a postular un mejor curso de acción de la vida del hombre.

La vinculación entre ética y hermenéutica es posible gracias a la conciencia y experiencia de la lingüisticidad de la misma ética, de su necesidad de interpretación y del

debilitamiento de sus propios parámetros. Desde la hermenéutica y ayudada por ella, la ética intenta encontrar límites para el comportamiento y fundamentos de los mismos. Sin embargo, la perspectiva ética no puede concluir límites y fundamentos absolutos, sino débiles, pero proporcionados, esto es, analógicos. Así, la ética encuentra una nueva lectura de sus principios a partir de la hermenéutica analógica.

En efecto, una ética expuesta desde la hermenéutica analógica, es una ética no dura, monolítica y arbitraria (unívoca), pero tampoco es una ética completamente débil y laxa (equivoca), sino consciente de una interpretación analógica del sujeto, del hombre, para rescatar lo propio del mismo, y posibilitar una adaptación de ciertas reglas y virtudes que le sean adecuadas. Es, pues, una ética analógica que supera la imposición de las normas, contraria a la condición humana, pero también está por encima de la permisividad total del relativismo que pierde el sentido ético-moral de las acciones humanas.

La ética hermenéutico-analógica es una ética antisubstantialista, pero con sentido ontológico, no

absoluto, pero sí firme. Es una ética centrada en la ontologicidad analógica del sujeto actuante como punto de partida del establecimiento de la teoría ética. Y, por ello, no es una ética rígida, que impone las leyes de modo imperativo, pero tampoco es una ética perdida en la sola casuística; sino es una ética de virtudes, ya que éstas permiten tener acceso a la ley como dirección general de los actos humanos, y al mismo tiempo atienden a la particularidad de la circunstancia individual y concreta.

Es una ética del término medio, en el que se reúnen los principios y las consecuencias, que vincula, por eso mismo, las leyes y las virtudes de modo proporcionado. En esta ética se apela a principios que, desde la racionalidad práctica, conducen y guían la conducta humana, pero de modo amplio, centrada en la particularidad del obrar mismo, pero permitiendo una corrección y valoración moral de las acciones. En este sentido, una ética analógica intenta conjugar las leyes y las circunstancias, relacionando analógicamente el decir de las leyes y el mostrar de las virtudes.

En esta ética hay un predominio de las virtudes, predominando la equivocidad, pero sujeta de una orientación dada por un imperativo analógico de la racionalidad práctica. Esto se da debido a la iconicidad de la virtud, a su carácter analógico, que permite su postulación como modelo y guía de la conducta, como paradigma del obrar, pero en función de una consideración proporcional entre los sujetos actuantes. Es una ética que intenta vincular, desde su carácter analógico y proporcional, la ética aristotélica de la virtud con la ética kantiana de la ley, pero predominando la virtud y su equivocidad. Esta ética analógica hace conjugar, a su vez, inteligencia y voluntad dando sentido al obrar desde su propia particularidad.

La ética hermenéutico-analógica, es, así, una ética de virtudes que permite leyes, normas, que guían y corrigen, al menos mínimamente, los deseos y las tendencias de nuestra voluntad. Está, pues, volcada a la praxis, que de suyo es ya riesgosa y débil. Sin embargo, esta ética analógica asume el riesgo de la praxis y, desde su analogicidad, interpreta la debilidad de la conducta y la reconduce en los límites de los principios generales que postula. Así, la ética analógica se centra en la prudencia como modelo e ícono de virtud, porque

aquella asume la analogía como lo más propio, y desde la analogía, interpreta proporcionadamente las situaciones concretas en el contexto de los principios de la razón práctica para dirigir la realización de los actos con mesura y moderación. Es una ética prudencial, volcada sobre las situaciones, pero guiadas éstas por la generalidad de las normas con proporción y equilibrio.

Por ello, la ética analógica y prudencial asume una conciencia moral, no encerrada en la moralidad dura de las leyes, sino en la moral de las virtudes, de la prudencia. Se postula, así, una corrección del obrar, proporcionado y medurado, no absoluto, pero tampoco débil. Esto ayuda a considerar una ética media entre el absolutismo y el relativismo, entre la pura prescripción y la descripción pura. Es una ética analógica que aclara prudencialmente la dirección de las acciones y encuentra un sentido a la conducta humana. Es, pues, una ética que encuentra límites y los contextualiza, permite su aplicabilidad a los casos concretos y posibilita el alcance del sentido ético, tan urgente en nuestra situación actual.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBÁ, G., *Felicidad, vida Buena y virtud: ensayo de una filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992.
- AGUAYO, E., *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Ducere, México, 2001.
- AGUILAR RIVERO, M., *Confrontación, crítica y hermenéutica*, Fontamara, México, 1998.
- ALCALÁ, R., *Cuestiones de Hermenéutica*, en BEUCHOT, M., (comp.), *Interpretación, poesía e historia. IIas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2000, pp. 65-72.
- ALVAREZ COLIN, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000.
- APEL, K. O., *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México, 1992.
- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARANGUREN, L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- ARENDT, H., *Between Past and Future*, Penguin, New York, 1993.
- ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Cape, London, 1970.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.

BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.

BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004.

BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.

BEUCHOT, M., *Juan Gerson. La hermenéutica nominalista contemplativa*, en *La Hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002.

BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002.

BEUCHOT, M., *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, UIC-PORRUA, México, 1996.

BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005³.

BEUCHOT, M., *Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista*, en *Acta Poética*, num. 8, UNAM, México, 1987.

BETTI, E., *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols, Giuffrè, Milano, 1955.

BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London, 1980.

CALVO, T. y AVILA, R. (eds.), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991.

CAPARRÓS, A., *El pensamiento antropológico de Freud*, en DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Antropologías del siglo XX*, BAC, Salamanca, 1979.

CONDE, N., *Hermenéutica Analógica. Definición y aplicaciones*, Primeros Editores, México, 2002.

CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos. Madrid, 1991.

DE LA TORRE, J., *Racionalidad analógica*, en IDEM, *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, UAA, México, 2004.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid, 1993.

ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.

EWALD, F., *Paul Ricoeur. Un recorrido filosófico*, en *Morphé* (UAP), 14-15 (2002), pp. 121-139.

FERRARIS, M., *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002.

FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en el mismo, *Obras esenciales*, v. III, Paidós, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Buenos Aires, 1978.

FRANKENA, W., *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974.

GADAMER, H.-G., *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

GADAMER, H.-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1999.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.

GARCÍA GONZALEZ, D., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Ducere, México, 2001.

GARCÍA G., H., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Biblioteca Nueva, 2000.

GARCÍA MAYNEZ, *Ética*, Porrúa, México, 1953³.

GARCÍA RUIZ, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en *Teoría*, 16(2005), pp. 121-135.

GELDSETZER, L., *Che cos'è l'ermeneutica?*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 75 (1983), pp. 554-622.

GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

GUARIGLIA, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, EUDEBA, Buenos Aires, 1997.

GUSDORF, G., *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma, 1989.

GUTIERREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000.

HERNÁNDEZ B., T., *La recepción de Peirce y el pragmatismo en México*, en *Analogía Filosófica*, año XIII, 1 (1999), pp. 227-232.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.

LONERGAN, B., *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca, 1999.

LUJAN, E., *Los límites de la interpretación. Un enfoque analógico*, en el mismo, *Hermenéutica analógica. Una propuesta contemporánea*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2002.

MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

MATAMOROS, N., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Respuesta a la posmodernidad*, en *Universidad de México*, revista de la UNAM, núm. II, 1998.

MCNABB, D., *Peirce y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en *Analogía Filosófica*, XV/2 (2001), pp. 157-169.

NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1998.

ORTIZ-OSES, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

PALACIOS, L., *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978⁴.

PEIRCE, CH., *La crítica de los argumentos*, en *Escritos lógicos*, Alianza, Madrid, 1988.

PRADA O., R., *Hermenéuticas*, en *Semiosis*, nueva época, vol. II, 6 (2000), pp. 90-115.

RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1981.

RAMÍREZ, S., *Opera Omnia. De Analogía*, vol. IV, CSIC, Madrid, 1970.

REYES P., J., *La analogía en la hermenéutica contemporánea*, en SOBRINO-VELAZQUEZ (coords.), *Analogía e interpretación filosófica*, UAEM-CICSyH, México, 2000.

RICOEUR, P., *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

RICOEUR, P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976.

RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004.

RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1998.

RICOEUR, P., *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.

RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.

RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997.

ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963³

RODRÍGUEZ, A., *La scelta etica*, Milano, 1988

RORTY, R., *El progreso del pragmatista*, en ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

RORTY, R., *La naturaleza y el espejo de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1983.

SANABRIA, J. R., *Presentación*, en el mismo (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998.

SÁNCHEZ, A., *Ética*, Grijalba, México, 1981²⁵.

SÁNCHEZ, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estrudios Políticos, Madrid, 2003.

SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H. G. Gadamer*, en *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 197-208.

SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, Publicaciones Universitarias, Málaga, 1987.

SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.

THIEBAUT, C., *Virtud*, en CORTINA, A., *Diez palabras clave en ética*, Estella, Valladolid, 2000.

TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.

VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996.

VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

VATTIMO, G., *Hermenéutica: nueva koiné en Ética de la interpretación*, Piados, Barcelona, 1991.

VICIANO, A., *Retórica, gramática y dogma en la técnica hermenéutica de la antigüedad clásica*, en ARANDA, C. (comp.), *Biblia, exégesis y Cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 101-118.

VILLAVERDE, M., *Paul Ricoeur. Una filosofía del discurso filosófico*, en VILLAVERDER, M., *Horizontes de la hermenéutica*, Univ. De Santiago de Compostela, Santiago, 1998.

VELASCO, A., *Comentario a 'márgenes de la interpretación. Hacia un modelo analógico de la hermenéutica'* de Mauricio Beuchot, en AGUILAR, M., *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM-AFM, México, 1995.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953.