

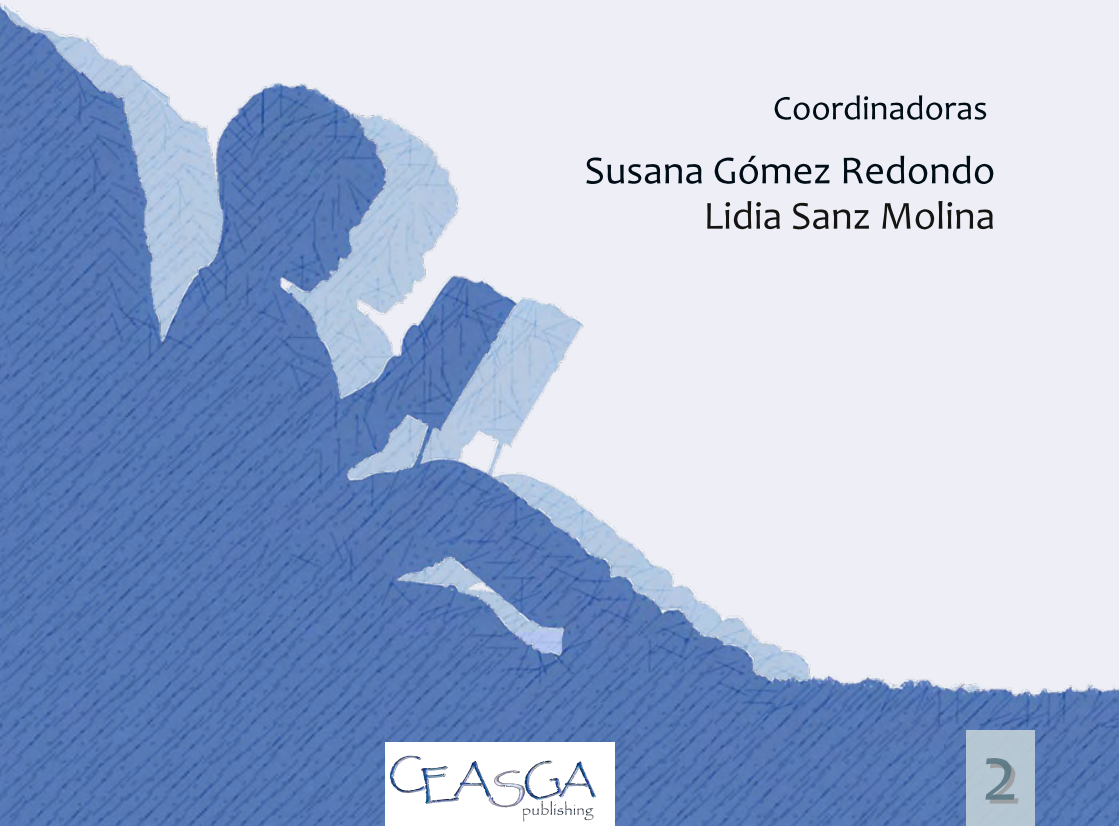
Collection



# Nine gazes from Analogic Hermeneutics

Coordinadoras

Susana Gómez Redondo  
Lidia Sanz Molina







COLLECTION

Hermeneutics, Society and Innovation

*Hermenéutica, Sociedad e Innovación*

2

**Nine gazes**

Nueve miradas

**from Analogic**

*desde la Hermenéutica Analógica*

**Hermeneutics**

### Autores:

Mauricio Beuchot (UNAM, México D.F.)

Napoleón Conde Gaxiola (Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México)

Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, México)

Jacob Buganza (Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana)

Elisa Grimi (European Society for Moral Philosophy)

Lidia Sanz Molina (Universidad de Valladolid)

Caleb Olvera Romero (Universidad de Guanajuato)

Francisco José Francisco Carrera (Universidad de Valladolid)

Susana Gómez Redondo (Universidad de Valladolid)

*Editorial* CEASGA- Publishing

42190, Soria

[www.ceasga.es](http://www.ceasga.es)

[info@ceasga.es](mailto:info@ceasga.es)

*Diseño interior y portada:* CEASGA

*Collection:* Hermeneutics, Society and Innovation Vol.2

*Edición:* 2019

*ISBN:* 978-84-949321-4-4

*E-ISSN:* 2603-6886



Esta obra está sujeta a la licencia de Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). Su comercialización queda totalmete prohibida. El contenido de esta obra es responsabilidad de los autores.

# Nine gazes from Analogic Hermeneutics

Coordinators

---

Susana Gómez Redondo  
Lidia Sanz Molina

CEASGA  
publishing

## Collection Hermeneutics, Society and Innovation:

1. *An approach to Society and Education from Hermeneutics* (2018). Coords. Francisco and Bueno.
2. *Nine gazes from Analogic Hermeneutics* (2019). Coords. Gómez-Redondo and Sanz.

# INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE

**MAURICIO BEUCHOT**

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

**RAFAEL CAPURRO**

*International Center for Information Ethics (ICIE), Germany*

**JUAN R. COCA**

*Universidad de Valladolid, España*

**MARTIN ENDRESS**

*Universität Trier, Deutschland*

**DIMITRI GINEV**

*Universität Konstanz, Deutschland*

**DANIELA GRISELDA LÓPEZ**

*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

**JEAN GRONDIN**

*University of Montreal, Canada*

**HANS-HERBERT KOEGLER**

*University of North Florida, United States of America*

**JEFFREY MALPAS**

*University of Tasmania, Australia*

**ÁLVARO MÁRQUEZ FERNÁNDEZ**

*Universidad del Zulia, Venezuela*

**MARCUS MORGAN**

*University of Bristol, United Kingdom*

**TERESA OÑATE**

*Universidad Nacional de Educación a Distancia, España*

**MAJA SOBOLEVA**

*Philipps-Universität Marburg, Deutschland*





# INDICE

Introducción.....	11
<i>Susana Gómez Redondo, Lidia Sanz Molina</i>	
Hacia una ética analógica.....	19
<i>Mauricio Beuchot</i>	
El tema de la Hermenéutica y la analogicidad del Derecho.....	37
<i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	
Hermenéutica Analógica. dignidad de la persona y sentido ético de la objeción de conciencia.....	63
<i>Arturo Mota Rodríguez</i>	
El concepto metafísico de relación .....	81
<i>Jacob Buganza</i>	
Hermenéutica y Realismo.....	95
<i>Elisa Grimi</i>	

Aproximación socio-hermenéutica a la Cultura de la Paz.....	111
<i>Lidia Sanz Molina</i>	
Hermenéutica Analógica y arte digital. Entre la realidad virtual y la virtualidad de lo real. Un mundo analógico.....	157
<i>Caleb Overa Romero</i>	
Entornos tecnológicos, procesos didácticos y Hermenéutica Analógica: el uso del WhatsApp en la Educación Formal.....	183
<i>Francisco José Francisco Carrera</i>	
Comprensión hermenéutica y comprensión lectora. Una aproximación interpretativa y sociocultural a la Didáctica de la Lengua.....	201
<i>Susana Gómez Redondo</i>	

## INTRODUCCIÓN

Susana Gómez Redondo  
Lidia Sanz Molina

**E**l libro que presentamos tiene su origen en el Congreso Internacional sobre *Hermenéutica Analógica y Sociedad: Responsabilidad por la Justicia*, que tuvo lugar en julio de 2017 en Valladolid. Fue en ese entorno, profundamente humano y, como no podía ser menos, analógico y reflexivo, donde el interés de las ponencias presentadas planteó la posibilidad de recopilar los trabajos que habían dado forma a aquel intercambio. Se trataba, en suma, de revisar y fijar de algún modo algunas de las cuestiones y diálogos surgidos de esta experiencia conjunta, así como de abrir cauce a otras propuestas que pudieran dar nuevos frutos.

Dada la vocación de encuentro de la hermenéutica analógica, las investigaciones y reflexiones presentadas proceden de ámbitos tan (aparentemente) disímiles como la filosofía, el derecho, la didáctica, las artes o la sociología. Pero es en el contacto donde el

viaje interpretativo y analógico adquiere nuevas y ricas posibilidades, que se nutren forzosamente de una transdisciplinariedad de la que estas páginas pretenden dar testimonio. Tal intercambio implica, así, una interacción compleja por multidimensional, en la que opera una cartografía de cruce en varios ámbitos y direcciones. No en vano se trata de un ‘ir hacia otro’ (ser humano, objeto de estudio o área de conocimiento), voluntad de acercamiento y entendimiento que acoge a la perfección la diversidad científica, personal y disciplinar.

El trabajo que sigue es, pues, el resultado de la interacción (personal, cognoscente y científica) de grupo tan heterogéneo, cuya conexión e incentivo principal es la preocupación por los derroteros que la sociedad actual toma en torno a la justicia y los distintos espacios sociales. Todo ello desde una búsqueda de equilibrio, analogía y entrecruce cuyo fin último es el de continuar la pugna –defendemos la no ingenuidad de frases aparentemente manidas– por el bien común y la consecución de un mundo mejor. Desde estas páginas se defiende la analogía (y su empeño) como guía de tamaño tarea.

El poliedro participa, como se ve, de muchos lados y aristas. Entendemos que todos ellos vienen, con sus luces y sus sombras, a conformar la intención de comprender lo que nos rodea y conforma. Es por este multiperspectivismo, hecho de ángulos y esquinas, por lo que esta publicación acoge líneas y figuras multiformes. Así, el lector encontrará en el presente volumen trabajos muy variados, cuyo punto de partida es la contemplación de la sociedad, el mundo (y, dado el carácter metafísico de algunas de las aportaciones, un ir más allá y más acá de otredad y mismidad). Se trata, en suma, de mostrar algunos de los aspectos de

una multidimensionalidad de interpretaciones y (cosmo)visiones: desde la filosofía de la ética, el concepto metafísico de relación o la fenomenología realista a las nuevas tecnologías aplicadas al arte y la educación, pasando por la Cultura de Paz, el Derecho, la dignidad humana o la comprensión lectora desde una mirada hermenéutica. Tales facetas tratan de armar un poliedro compartido, cuyo nexo e hilo conductor radica en la hermenéutica analógica (HA) propuesta por Mauricio Beuchot.

Será, pues, este autor quien abra el presente volumen, sentando así algunas de las bases de su pensamiento. Con ese ‘ir hacia’ el encuentro que le caracteriza, el padre de la HA se encamina en esta ocasión *hacia una ética analógica*, moderada y prudencial que, en línea con sus planteamientos, arma la urdimbre de una síntesis a caballo entre razón e intuición, univocismo moderno y equivocismo posmoderno. Para ello, el filósofo mexicano traza los rasgos esenciales de las grandes corrientes y pensadores de la ética en la historia de Occidente, a la vez que trata de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral.

Napoleón Conde nos acerca por su parte al tema de la *Hermenéutica y la analogicidad del Derecho*. Así, y desde la teoría y el método beuchotianos, este segundo capítulo legitima el marco conceptual del Derecho en tanto propuesta humanista. Esto es: radicalmente diferente a las posturas autoritarias y coactivas, tan peculiares en el normativismo, y frente a las tendencias indeterministas propias de la postmodernidad jurídica. El autor realiza una reflexión sobre la pertinencia de una estrategia para estudiar el Derecho al interior de la teoría interpretacional, que permita a la investigación social avanzar ante la paroplejía en la que ha estado inmersa desde hace algunas décadas. Desde tales

argumentos, tal defensa de lo analógico habrá de posibilitar una caracterización más objetiva y profunda del área jurídica.

La analogicidad y la prudencia impulsan también el trabajo de Arturo Mota, *Hermenéutica analógica, dignidad de la persona y sentido ético de la objeción de conciencia*. Mota se encarga de fundamentar los alcances y los límites éticos para una cultura del respeto a los derechos humanos, abordando uno de los temas más importantes de cualquier teoría ética: la dignidad de la persona en relación con estos. Atento a la actual preocupación por generar políticas y cursos de acción congruentes con la exigencia de construir una sociedad más justa, propone la HA como marco teórico sobre el que orientar los esfuerzos para conseguir dicha sociedad. Nos muestra, así, cómo mediante la analogía se pueden abrir puertas a la aceptación e integración de las diferencias, con cierto criterio. En el contexto de los derechos humanos, entre *iusnaturalismo* y *iuspositivismo*, el derecho objetivo y los derechos subjetivos, la analogía se revela como herramienta para plantear una mediación y vincular deber y derecho, asumiendo una idea analógica de la dignidad humana.

En el cuarto capítulo, Jacob Buganza, con su trabajo *El concepto metafísico de relación*, nos muestra cómo la metafísica tiene la consigna de contemplar el orden del universo, o sea, su armonía, y para ello se sirve de la categoría de relación, la cual no podría ser si no hubiera ser subsistente. Una concepción de la relación desde el punto de vista metafísico o trascendental actualiza lo que Beuchot ha propuesto en torno a la recuperación de la substancia y la relación. Ni pura substancia, que se asociaría al univocismo, ni pura relación, que se asociaría al equivocismo. Substancia y relación se unen, pues esta última es trascendental; de suerte que es posible

sostener que hay substancia, como núcleo ciertamente temporal e histórico, y que éste se encuentra trascendentalmente en relación. El universo en su totalidad busca reestructurarse para alcanzar el equilibrio, de manera que el agente moral es, por decirlo así, movido bruscamente para recentrarlo existencialmente.

Por su parte, Elisa Grimi traza una hoja de ruta de los puntos esenciales que caracterizan el arte de la hermenéutica, en una cartografía que parte de las siguientes preguntas elementales: ¿Qué es una interpretación? ¿Cuál es la relación del sujeto con la realidad observada? ¿Cuál es el peso de la interpretación en el proceso del conocimiento? Dicha guía incide, así, en las debilidades interpretativas, tomando como referencia la perspectiva de la fenomenología realista de Von Hildebrand.

En *Aproximación socio-hermenéutica a la Cultura de Paz*, Lidia Sanz incorpora la hermenéutica como modelo de referencia, con la intención de realizar una aproximación que nos permita, en este ámbito social imprescindible para el desarrollo de cualquier sociedad que se precie, la orientación hacia la mejora y transformación a formas de organización loables y dignas de manifestación. El fin último: que en ella se promueva la preocupación por todas y cada una de las personas que la forman y conforman. En la tarea, la investigadora se detiene en los enfoques de Joseph de Rivera, Elise Boulding y Daisaku Ikeda, como planteamientos destacados por su originalidad y correspondencia con la aproximación propuesta en esta revisión. Se trata de paradigmas que tienen en cuenta otras voces o perspectivas que se han mantenido silenciadas en la sociología del pasado. Consideradas juntas, proporcionan muchos más ‘ángulos’ desde los que obtener un conocimiento sociológico.



Y en este tiempo de crisis cultural en el que es necesario reavivarse y abrir las posibilidades hacia una hermenéutica que vaya más allá de los extremos de las hermenéuticas científicas y las relativistas en extremo, se vertebra lo intermedio dinámico, una especie de mediación dialéctica como criterio prudencial (*phronésico*) desde el que interpretar, de un modo equilibrado, el arte digital y su entorno: de un lado, la realidad tal y como la conocemos; de otro la virtualidad, que cada vez más se ha vuelto la segunda realidad de los hombres. Este será precisamente el tema del capítulo 7 que, de la mano de Caleb Olvera y bajo el título precisamente de *Hermenéutica analógica y arte digital. Entre la realidad virtual y la virtualidad de lo real*, nos conduce hacia un mundo analógico que asume la digitalización como parte inherente de la actualidad, con una salvedad: la necesidad de alejarla de ese extremo, real externo y sólido, en el que parece hallarse, para encontrar una interpretación más humana y real que no pierda de vista al otro, al semejante y a ese gran Otro distinto, inentendible y desbordante. Esto es, analógica.

La atención a lo tecnológico será, asimismo, el eje del siguiente trabajo, si bien en esta ocasión con el aula como texto y contexto interpretativo desde el que reflexionar hermenéuticamente. Bajo el título *Entornos tecnológicos, procesos didácticos y hermenéutica analógica: El uso del WhatsApp en la Educación Formal*, Francisco José Francisco Carrera se esfuerza en hallar el equilibrio, desde la prudencia y la analogía, entre el uso y abuso tecnológico. Además se recurrirá a la exploración de un instrumento tecnológico como es el móvil dentro del contexto educativo formal, en un intento de indagar algunos de los aspectos en los que el docente y el científico educativo deben tener en mente a la hora de mejorar los procesos de

interacción didáctica que fundamentan el acto educativo en su totalidad.

Finalmente, el último capítulo también encuentra en el aula el escenario o ‘arena’ desde donde interpretar el texto educativo. A partir de una visión utópica y performativa de la educación, el aula se revela espacio primordial en la construcción del individuo (y, por ende, del mundo), como posible elemento consustancial en la consecución de una sociedad más reflexiva, crítica y, finalmente, justa. Concebidas la *comprensión hermenéutica* y la *comprensión lectora* como itinerarios trascendentes de interacción y conocimiento con y de uno mismo, el otro y el entorno (que habitamos y nos habita), Susana Gómez Redondo afronta desde la comparativa entre ambas una *aproximación interpretativa y sociocultural a la didáctica de la lengua*. Así, y enmarcada en una perspectiva sociocultural y crítica de dicha disciplina, pretende poner en contacto la reflexión hermenéutica con la didáctica y la metadidáctica, ahondando en los aspectos relativos a la acción, la construcción de la propia identidad, el pensamiento crítico y la manera de comprender(nos) y situarnos ante el texto (y el mundo) desde bases sociodidácticas y transformadoras.

Como se deduce, el sustrato analógico sostiene la unidad y las particularidades de las páginas que siguen. En suma: un objeto arropado por nuestras subjetividades desde el que defender nuestra univocidad y, a la vez, la profunda ductilidad que nos sustenta. Es, en algún punto entre ambos polos, en el que todos y cada uno de nosotros nos movemos con comodidad y honestidad. Solo queda, pues, agradecer la flexibilidad y el rigor de quien lea tales palabras.



CAPÍTULO 1

# HACIA UNA ÉTICA ANALÓGICA

*Towards an analogical ethics*

**Mauricio Beuchot**

Doctor Honoris causa por la Universidad Anáhuac del Sur  
Universidad Nacional Autónoma de México

19

## RESUMEN

En este trabajo me propongo extraer lecciones de los rasgos fundamentales de las grandes corrientes y los grandes pensadores de la ética en la historia occidental. Además, trataré de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral. Intentaré hacer ver que en la historia de la filosofía moral han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, objetivista y legalista, con las equivocistas, de una ética excesivamente subjetivista y relativista. Esto ha requerido de una síntesis: una ética analógica, moderada y prudencial, que es necesario continuar defendiendo.

*Palabras clave:* ética, justicia, analogía, filosofía, moral, historia de la ética

## ABSTRACT

In this paper I intend to draw the lessons from the fundamental features of the great currents and the thinkers of ethics in Western history. Besides, I shall try to apply the philosophy of history to ethics or moral philosophy. I shall try to show that in history of moral philosophy, univocist positions, with a rigid ethics, objectivist and legalist, have fought against the equivocist, with and extremely subjectivist and relativist ethics. This has required a synthesis: an analogical moderate and prudential ethics, which we should keep on defending.

*Keywords:* ethic, justice, analogy, philosophy, moral, history of ethics

## INTRODUCCIÓN

20

**A**tender a la historia occidental de las grandes corrientes y pensadores de la ética es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira mucho a su historia, ya que muchos de los problemas siguen teniendo vigencia, y resulta ilustrativo atender a los modos en que fueron planteados y a las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a plantear mejor los problemas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas.

Si aplicamos la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral vemos que la filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas, de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla.

## LA ÉTICA

La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad (Williams, 1982, p. 24-26). Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para adoptar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia.

El haber sido planteados estos temas en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesario que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella

muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a esto con el presente trabajo.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está a la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), de obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricoeur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética vaya basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana (Putnam, 2004, p. 166-167).

## HITOS DE LA HISTORIA DE LA ÉTICA

En la ética griega vemos que en las principales doctrinas (Sócrates, Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos y neoplatónicos) es la razón o *logos* lo que conduce al fin o bien que se propone como felicidad (Robin, 1963, p. 15-17). Ese *logos* es tanto razón como proporción, medida, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o *ana-logos*. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los

extremos de las acciones, y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (*orthos logos*).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello esta reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos resulta tan aleccionadora para nuestros tiempos. Ha habido diferentes consideraciones de esto en las distintas épocas. Los griegos iniciaron esta idea e ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos morales en la actualidad recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, que es lo que se siente que vale y que es lo que ahora se está necesitando.

También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser, o pasar de la descripción a la valoración (la falacia naturalista); pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no sólo un paso posible o válido, sino necesario: conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar. Y en esto también encontramos la analogía, pues es la sensibilidad para percibir que la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos.



En la Edad Media vemos, en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo, y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelardo, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos. Y el equilibrio analógico entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la primera es orientada por la segunda, y esta última es una plasmación de la razón (un excelente resumen de la doctrina moral del *Aquiniano* se puede encontrar en Gilson, 1944). Santo Tomás de Aquino. Madrid: Aguilar, p. 204 ss). Pero este equilibrio analógico se pierde, y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y, por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al cientificismo (precursor del empirismo) (Vereecke, 1990, p. 170 ss.).

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se

concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes, igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

En la modernidad, se vuelve a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, en Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la eclosión en su absolutismo monárquico; pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo está representado por Montaigne, el escéptico. Y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento, y no a la razón (MacIntyre, 1970, p. 167-172). Y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres* en dos partes: una teoría del derecho (y, correlativamente, de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual había la apariencia de dar un estatuto suficiente a cada uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley, y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo (Vialatoux, 1966, p. 30 ss.).

Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio, y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aunque parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico (Reboul, 1974, pp. 61 ss.). Un intento de conciliación analógica de estos dos tipos de éticas se da en Bergson; aunque toma un sesgo distinto, y se acerca a la equivocidad.

26 En muchos pensadores de la ética contemporánea se nota la presencia de una ética de la virtud, la cual los hace presentarse como analógicos, ya que la virtud es proporción, y esto es la analogía. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta puede hablarse de una franca recuperación. Con ello se plantean las posibilidades de un replanteamiento de una ética analógica, después de la pugna entre éticas univocistas y equivocistas. Algo de esto lo veremos en la ética más reciente.

Vemos en los contemporáneos cómo ha habido una oscilación entre diversos extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas, y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad

postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas, y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos) (Warnock, 1968, p. 31-58; Hudson, 1974, p. 72 ss. y Sádaba, 1989, p. 9-13).

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado, o al menos ha sido presionado por las críticas que se propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los neonaturalistas wittgensteinianos, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

## FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA ÉTICA

Apliquemos la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral. En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas (demasiado rígidas y objetivistas) o equívocas (demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas) a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas, pero sin caer en el empirismo de las equívocas; y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos.

Algo que también se ha visto en la historia de la ética es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que hacemos y, por ende, lo que debemos hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricoeur, Searle, Putnam, Dussel y Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre se puede edificar esa ética que se le va a destinar.

Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes, y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar, y tener unas pocas leyes que guíen en la consecución de las virtudes (Thiebaut, 1988, p. 71 y ss. y 1992, p. 103 ss). Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También, hemos podido apreciar que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar, y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías, y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida, las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra, y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte

presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética, y la importancia grande que se le debe conceder.

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

De esta manera, observamos que en los éticos griegos se da muy presente la analogía o analogicidad, por la sensibilidad tan orientada hacia la proporción, medida, equilibrio o armonía. Es la ética de la virtud, y casi se da la de la ley (incluso Platón, en la *República*, plantea quitar las leyes, para quedar con ciudadanos virtuosos, pero, al ver que los ciudadanos son poco virtuosos, volvió a acudir a la legislación, en las *Leyes*). A pesar del equivocismo de los sofistas y del univocismo de Platón, la analogicidad se recupera en Aristóteles y, de otra manera, en estoicos y epicúreos. La época medieval recogió ese ideal analógico, y trató incluso de conciliar, por ejemplo en Santo Tomás, la lógica de las virtudes con la ética de leyes: unas pocas leyes nos pueden ayudar a desarrollar las virtudes. Con el voluntarismo escotista y el nominalismo ockamiano, se pierde esa analogicidad, pero ya esos

autores abren la puerta a la modernidad. En la era moderna, decae mucho la analogía, la analogicidad, con las éticas unívocas de los racionalistas y las equívocas de los empiristas; algo se salvaguarda de analogismo en Pascal, Kant y Nietzsche. Y en la época contemporánea, se ve la ética distendida entre científicismos de algunos analíticos, y emotivismos de algunos otros analíticos y de los posmodernos. Hay, sin embargo, intentos de una ética analógica en autores como Anscombe, Geach, Philippa Foot, Bernard Williams y A. MacIntyre (una idea interesante, parecida a la de Santo Tomás, de combinar leyes y virtudes, es decir, una moral de virtudes con una moral utilitarista, se encuentra en Rachels, 2007, p. 264-289).

Por eso hace falta una hermenéutica analógica, que nos dé la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella hace como falacia (haciendo ver que es un paso válido y legítimo, incluso necesario). También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phrónesis* o prudencia, y que nos haga buscar la proporción, el equilibrio o medida, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas.

Sí vemos que, en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada “falacia naturalista” ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y —por así decirlo— ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Así apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para esto, y, concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado; esto es, se

requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

## ÉTICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

La ética será diferentemente entendida si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder darle una ética que le esté proporcionada, que le sea adecuada.

31

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no (Beuchot, 2004, pp. 69 ss). Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, casi determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, casi subjetivista, sin ningún resguardo para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.



Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos (Beuchot, 2004, p. 112 ss.).

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, sobre todo en Aristóteles, que la veía como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que tiene como aspecto social el dejar algo para los demás, al modo como la interpretaba modernamente Norberto Bobbio. E igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero sobre todo se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particulares, en las

transacciones, y hace que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares, y vela por que a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida (Cortina, 1986, p. 152-177).

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se ve como un aspecto de la anteriormente mencionada justicia distributiva, porque depende de que el estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

33

De esta manera vemos la ética estructurada a base de virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la *República* una sociedad basada en virtudes más que en leyes, y tuvo que cambiar eso, en *Las leyes*, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos, y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso (Guariglia, 1997, p. 191 ss.).

## CONCLUSIÓN

Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética

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

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como hombres los cumplimos. Y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas, o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2004).** *Ética*. México: Torres Asociados.
- Cortina, A. (1986, reimpr.)** *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel.
- Gilson, E. (1944).** *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Aguilar.
- Guariglia, O. (1997).** *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hudson, W. D. (1974).** *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza
- Macintyre, A. (1970).** *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Putnam, H. (2004).** *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Rachels, J. (2007).** *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE.
- Reboul, O. (1974).** *Nietzsche, critique de Kant*. Paris: PUF.
- Robin, L. (1963).** *La morale Antique*. Paris: PUF.
- Sádaba, J. (1989).** *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendbat*. Madrid: Mondadori.
- Thiebaut, C. (1988).** *Cabe Aristóteles*. Madrid: Visor
- Thiebaut, C. (1992).** *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Vereecke, L. (1990).** *Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline.
- Vialatoux, J. (1966).** *La morale de Kant*. Paris: PUF.
- Warnock, M. (1968).** *Ética contemporánea*. Barcelona: Ed. Labor
- Williams, B. (1982).** *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.



## CAPÍTULO 2

# EL TEMA DE LA HERMENÉUTICA Y LA ANALOGICIDAD DEL DERECHO

*The theme of hermeneutics and the analogicity of Law*

*Napoleón Conde Gaxiola*

Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México

37

### RESUMEN

A continuación se muestra un estudio sobre el papel de la fundamentación en el Derecho moderno, desde una perspectiva analógica y hermenéutica. También se ubica el Derecho como forma jurídica, derivada de la forma social, en tanto espejo de la forma mercantil. Se hace énfasis en ubicar la fundamentación, como una estrategia icónica e interpretacional, diametralmente opuesta al univocismo positivista y al subjetivismo postmoderno. Se parte de la teoría y el método del hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot, para legitimar el marco conceptual del Derecho en tanto propuesta humanista, radicalmente diferente a las posturas autoritarias y coactivas, tan peculiares en el normativismo y, frente

a las tendencias indeterministas, propias de la postmodernidad jurídica.

*Palabras clave:* analogía, fundamentación, hermenéutica, derecho, forma jurídica.

#### ABSTRACT

Below is a study on the role of the foundation in modern law, from an analog and hermeneutic perspective. Law is also located as a legal form, derived from the social form, as a mirror of the commercial form. Emphasis is placed on locating the foundation, as an iconic and interpretational strategy, diametrically opposed to positivist univocism and postmodern subjectivism. It is based on the theory and method of the Mexican hermeneut Mauricio Beuchot, to legitimize the conceptual framework of Law as a humanist proposal, radically different from the authoritarian and coercive positions, so peculiar in normativism and, in contrast to indeterministic tendencies, typical of the legal postmodernity.

*Keywords:* analogy, foundation, hermeneutics, law, legal form.

## INTRODUCCIÓN

**E**n el presente trabajo, pretendo ocuparme del papel del Derecho como forma jurídica, vinculada a la forma mercancía, y en especial a la fundamentación. El objetivo es realizar una exposición del Derecho, desde un horizonte crítico que aborde no solo los criterios ontológicos y justiciales, sino también la dimensión económica, política, social y cultural. Para emprender tal tarea, abordamos a la hermenéutica analógica, ya que es una disciplina icónica, integral y humana, capaz de ubicar la juridicidad en su exacta dimensión e interpretarla en consecuencia. La hermenéutica analógica es la teoría y metodología, fundada por el pensador

mexicano Mauricio Beuchot (2000). Ello nos permitirá alejarnos de las líneas absolutistas del reglamentarismo (Kelsen, 1994), y de los espacios subjetivistas de la equívocidad (Carty, 1990).

## FUNDAMENTACIÓN HERMENÉUTICA DE UN DERECHO ANALÓGICO

El Derecho, tal como se exhibe en la actualidad, no es una forma de estructura jurídica presente en el pasado. Su manifestación es a nivel concreto, capitalista y moderno. En las formaciones sociales pre-capitalistas, no se observa una distancia entre los que tienen el control de la economía y los que tienen el control de la política. En cambio, en la actualidad, el capitalista no es por necesidad, el actor del Estado o el actor jurídico. Los agentes aparecen sumamente diferenciados. Nosotros trataremos de vincular la hermenéutica analógica con el Derecho, para interpretar en consecuencia la juridicidad en el momento actual.

39

Es importante recalcar que la hermenéutica analógica se puede aplicar al estudio de los saberes jurídicos. Beuchot (2012) señala:

*Esa hermenéutica analógica evitará el rigorismo de la hermenéutica unívoca, que sólo se cuida de castigar la infracción, sin mirar a más. Y también evitará el laxismo de la hermenéutica equívoca, que ni siquiera admite infracción y, por lo tanto, el castigo sale sobrando. La primera postura niega la dignidad del ser humano; la segunda, la posibilidad de sacarlo de la culpa con el fin de devolverle esa dignidad que nunca ha perdido. Una*



*hermenéutica analógica buscará la proporción (que eso es lo que significa analogía) entre el castigo y la reconstrucción de la persona, en lo cual brillará más propiamente la justicia (p. 25).*

Así vemos que, para el creador de la hermenéutica analógica, es posible evitar el positivismo de corte absolutista y la *juspostmodernidad* de hechura equivocista en el estudio y *praxis* del Derecho. Ahora bien: ¿Cuáles serían los criterios para una fundamentación hermenéutica de un Derecho analógico?

El Derecho necesita de una *praxis* fundamentadora. El Derecho requiere de fundamentos. Esto resulta especialmente importante en la atmósfera relativista que actualmente se vive, tan propicia a rechazar fundamentaciones analógicas, lo cual puede llegar a ser sumamente peligroso y adoptar posiciones nihilistas. La necesidad de fundamentar el Derecho es un requerimiento impostergable, ya que en función de su fundamentación depende el concepto que se mantenga de él y, la posibilidad de encontrar ejes hipotéticos y tesis pertinentes a un problema planteado. En síntesis, la cuestión primordial del concepto de Derecho se encuentra vinculado al asunto de la fundamentación. Norberto Bobbio toma como caso el ejemplo de los derechos humanos. Señala que su fundamentación está dada desde la Declaración de los Derechos Humanos en 1948 por la Organización de las Naciones Unidas. Norberto Bobbio (1991) dice:

*[...] representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente y, por tanto, reconocido: esta prueba es el consenso general acerca de su validez (p. 64).*

Bobbio se opone a la fundamentación absoluta, ya que su justificación no implica su realización. El problema no es buscar la razón de las razones sino las mejores soluciones para protegerlos, así como de ciertas condiciones históricas y sociales (1991, pp. 53-62). Lo que no entiende Bobbio, es que el Derecho natural es anterior al positivo y eso implica su fundamentación, y que el Derecho natural puede llamarse Derecho, ya que su fuerza radica en la obligación moral y en la fuerza de la conciencia. Además, tiene principios jurídicos como el de justicia, fraternidad y libertad. Ahí radica su fundamentación.

Ahora bien, ¿cuál es la argumentación principal para fundamentar el Derecho? De entrada decimos que es absurdo defender un concepto y no saber por qué se defiende. Mientras los legalistas están a favor de la positividad, es decir, sólo les interesa que los acontecimientos se normativicen sin importar su conceptualización, los posmodernos en su afán nihilista sólo son partidarios de la narratividad, despreciando la categorización y la interpretación. Por otro lado, existe una razón de tipo teórico, no podemos defender un concepto si no estamos convencidos de su potencial epistémico. Si no definimos un concepto nos afecta directamente a los teóricos del Derecho.

#### ENTRE EL ABSOLUTISMO POSITIVISTA Y EL EQUIVOCISMO POSMODERNO

Los teóricos diseñamos teorías, somos creadores conceptuales, constructores de métodos y concepciones del mundo, arquitectos de ciencia e ideología, tejedores de esperanza, críticos de ilusiones y productores de ofertas cognitivas. ¿Qué ejemplo de jusideólogos seríamos, si nuestro concepto de Derecho no es

fundamentado? Es obvio que se trata de una fundamentación analógica, no unívoca ni equívoca; prudente y equilibrada. Hay fundamentaciones del Derecho absolutistas como la elaborada por Andréi Vyshinski (1950), en la que su proceso de conceptualización es monosémico, autoritario y despótico, ya que su objetivo es confundir la fundamentación con la legitimación estatal. En otra arista, tenemos a los juristas posmodernos que fundamentan de manera equívoca, como es el caso de Anthony Carty (1990) y Costas Douzinas (1991). Ellos son partidarios de una fundamentación débil, intangible, metafórica e indeterminista. Su postura es tan relativista que supone que el Derecho puede fundamentarse al margen de la verdad (Vattimo, 2010), la esencia (Foucault, 1991) y la referencia (Sontag, 1984). Su ideología en tanto conglomerado de ideas es próxima al nihilismo de la pensadora estadounidense recientemente fallecida Susan Sontag (1984) al negar por completo la interpretación, la fundamentación, la narración y proponer únicamente la metaforización. Es obvio que una de las tareas ineludibles de un teórico del Derecho es la fundamentación. Esta es concebida como la construcción de bases conceptuales de carácter teórico y metodológico. Entre ellos se encuentran el principio de la razón teórica. Éste puede ser entendido como la posibilidad de relacionar la teoría con la racionalidad. Es lógico que pretendemos un nexo entre la teoría concebida como un dispositivo conceptual sistematizado y coherente y la razón entendida como el *logos* o *ratio* en tanto estructura consistente de la realidad concreta. Los positivistas niegan el papel de la razón en la creación de normas: “Por otra parte, la posición racionalista resulta evidentemente insostenible ya que lo propio puede decirse del propósito de deducir tales normas de la razón humana” (Kelsen, 1991, pp.73-74).

Para el jurista vienés las normas que prescriben la conducta humana pueden originarse únicamente en la voluntad del legislador y no en la razón. Él supone que hallar en la razón normas de conducta para los hombres es una ilusión similar a la de querer extraer normas de la naturaleza. En esa ruta las normas son construidas por el operador jurídico de mentalidad legalista. Si se quiere fundamentar el Derecho se deberá a su vez recurrir a la legitimidad teórica del legislador, la cual se logra a través de la racionalidad. De no ser así, se cae en el peligro del escepticismo ético y epistémico; esta es una posición que ha adoptado uno de los principales representantes del normativismo en la actualidad, el argentino Eugenio Bulygin (1987), quién señala:

*Personalmente prefiero considerar el escepticismo ético como una característica definitoria del positivismo jurídico. Es interesante observar que un filósofo como G. H. von Wright, quien tiene poco que ver con el positivismo jurídico, caracteriza este último a través de las siguientes tres tesis: (1) Todo Derecho es Derecho positivo (creado por los hombres); (2) distinción tajante entre proposiciones descriptivas y prescriptivas (ser y deber), y (3) la concepción no cognoscitiva de las normas, que no pueden ser verdaderas ni falsas. Estas tres tesis implican que no puede haber normas verdaderas (ni jurídicas, ni morales) y por entonces este último es una característica definitoria del positivismo jurídico en la concepción de von Wright (p. 83).*

Su error consiste en pensar como von Wright que únicamente existe el Derecho positivo, ya que la norma es el elemento primordial de la juridicidad. Esto lo lleva a negar la

ontología al señalar que la prescripción o deber ser es otro elemento decisorio del Derecho y que las normas no son ni verdaderas ni falsas, ni morales ni inmorales, ni justas o injustas. Así las cosas, las normas están desprovistas de racionalidad, ética, o elementos valorativos. Se trata de una deficiencia de carácter teórico, en especial de razón teórica, porque se ignora que las normas al ser creadas por el legislador, implica la existencia de intereses económicos, políticos e ideológicos y por consecuencia criterios morales, valorativos, estéticos, etc. El escepticismo es una concepción filosófica que pone en duda la posibilidad del conocimiento de la realidad objetiva. Se conecta con el agnosticismo. Ha alcanzado su mayor difusión en las épocas sociales en que las ideas tradicionales se derrumban y las ideologías críticas aún no se han fortalecido. Son herederos de los sofistas, nihilistas e irracionalistas. Han indicado la condición contingente de los saberes, la relatividad del conocimiento, la imposibilidad de la demostración, la impenetrabilidad de la verdad, la inaccesibilidad del fundamento, etc. Son partidarios de la simple opinión y se oponen a la idea. Su proyecto es vivir en un mundo sin idea, donde no se afirma nada y todo se narra. La idea es diametralmente opuesta a la *doxa* o común opinión. El fundamento de la *episteme* o conocimiento profundo es la idea. Desde el filósofo griego Pirrón de Elis hasta el autor rumano contemporáneo Emilio Cioran, el escepticismo se ha opuesto radicalmente a la posibilidad de la "idea". En esa ruta es conveniente indicar que toda idea es ideológica, por lo que es acertado subrayar, que los escépticos carecen en sentido estricto de ideología, tienen doxografía o si se me permite el término opinionología. De esa manera nos damos cuenta, que los escépticos han contribuido a la confusión de las masas trabajadoras, desde el esclavismo hasta el neoliberalismo. Al proponer los escépticos el punto de vista por encima de la idea,

pretenden conducir a la ambigüedad y a la desorientación generalizada. Olvidan que una idea contribuye a la construcción de nuevas alternativas. Para pronosticar, al menos ideológica o intelectualmente, la edificación de nuevas opciones, es indispensable la Idea. Una Idea por supuesto, que despliegue la perspectiva de la innovación y el diseño de un mundo diferente. Una Idea es siempre la afirmación de que una verdad de nuevo tipo que es históricamente pertinente. Ahora podemos definir lo que es para nosotros una idea. Llamo "Idea" a una globalización objetiva y subjetiva de cinco segmentos: un dispositivo político, una traza veritativa, una plataforma económica, una historicidad determinada y finalmente una práctica socialmente matizada. En seguida podemos proporcionar una caracterización filosófica de idea: una Idea es la subjetivación y objetivación de un nexo entre la especificidad de una política, una verdad, una económica, una historicidad y una praxis concreta. La política es la actividad práxica de las clases sociales en su lucha por el poder, la idea es política porque tiene que ver con las relaciones clasistas y los intereses de cada grupo social por mantener o conquistar el poder. La política comanda la idea, porque no solo es la lucha por el bien común, sino por precisar una concepción del mundo. La verdad tiene que ver con un dispositivo de conformidad, creación y descubrimiento, es decir con una articulación entre lo formal y lo factico; la invención y la *poiesis*, el hallazgo y la revelación; es ante todo la materialización de lo político, lo económico, social e ideológico. Se asienta en el acontecer del mundo en general y de la sociedad en particular, bajo un procedimiento singular, siendo sus bases de factura ontológica, ética, epistemológica y estética. La verdad se relaciona con la constatación empírica de los modelos sociales orientados a la liberación. También se vincula con la vida concreta del sujeto que participa en ese proceso. Hablamos de una

económica en la medida que una idea refleja intereses de orden económico. Aquí la economía se entiende como el proceso adecuado, equitativo y justicial de la producción, distribución, cambio, consumo, intercambio y gestión de la riqueza de una sociedad. La pregunta fundamental es la siguiente: ¿Quiénes son los dueños de los medios de producción de esa sociedad?, ¿quién controla el dinero y la riqueza en general? Toda idea se configura al calor de una económica. En el caso de la historicidad significa, en pocas palabras, que la idea responde a una diacronicidad, es decir a un pretérito distante, a un momento presente y a un devenir. Es un registro a través de la temporalidad, incorporando los nexos entre verdades analógicas y dialécticas, ubicados en momentos diversos de la génesis, evolución, desarrollo y teleologicidad del hombre, la sociedad, la naturaleza y el pensamiento. Es la retrospección, la coyuntura actual y la prospección de una idea; la articulación entre viejas y nuevas verdades; entre la tradición, la contemporaneidad y la innovación. La historicidad designa que el hombre construye la historia y que es posible un realismo histórico. El escepticismo histórico niega la posibilidad de reconstruir el pasado, presente y el porvenir, no solo de una idea, sino de la humanidad. Finalmente está la praxis, la concreción en los hechos a nivel empírico, factual y material de los sucesos y eventos. Las tres clases de práctica social: la producción, la lucha de clases y los experimentos científicos, artísticos y filosóficos en sociedad. Se vincula con una pragmática o capacidad individual y colectiva de decisión. Esto es, convertirse en un participante de esa idea, en un contribuyente operativo de la verdad, en un sujeto activo del devenir. Esto es superar las fronteras de la pasividad, alcanzar la *praxis* transformadora, traspasar el *limes* de la soberbia, la corrupción y el afán de enriquecimiento exigido por la *doxa* individualista. Denomino a esta energía o talante una personalización; es el tránsito del individuo o animal humano a

persona, un sujeto que piensa y reflexiona bajo el principio de igualdad, justicia y fraternidad, que vive una vida digna bajo el mundo de la idea, teniendo a su vez un componente prático. Volviendo a Bulygin (1987), en su defensa del positivismo y el escepticismo nos dice sobre los derechos humanos lo siguiente:

*Por lo tanto, los derechos humanos no son algo dado, sino una exigencia o pretensión. Recién con su 'positivización' por la legislación o la constitución los derechos humanos se convierten en algo tangible, en una especie de realidad, aun cuando esa 'realidad' sea jurídica. Pero cuando un orden jurídico positivo, sea éste nacional o internacional, incorpora los derechos humanos, cabe hablar de derechos humanos jurídicos y no ya meramente morales (p. 83).*

47

Es evidente que para el abogado argentino el contenido jurídico de los derechos humanos es la legalidad. Por eso ignora la existencia de los derechos morales. Su negativa a vincular el Derecho con la moral lo lleva a esta conclusión. Esto es notorio cuando dice:

*Es claro que si no hay normas morales absolutas, objetivamente, válidas, tampoco puede haber derechos morales absolutos y, en particular, derechos humanos universalmente válidos. ¿Significa esto que no hay en absoluto derechos morales y que los derechos humanos solo puede estar fundados en el derecho positivo? Esta pregunta no es muy clara y no cabe dar respuesta unívoca (Bulygin, 1987, p. 80).*

Por su teoría, método e ideología positivista no acepta la existencia de derechos humanos universalmente válidos. Desde



nuestra óptica sí existen. Es el caso del respeto a las diferencias ideológicas, religiosas, étnicas o sexuales. Si no aceptamos la universalidad de los derechos humanos, negaríamos su dimensión ecuménica y caeríamos en los brazos del fragmentarismo y del localismo. Es el caso de la exigencia del respeto a los derechos económicos y políticos. ¿Por qué no deberían ser derechos humanos universales? O el derecho humano al agua, la educación o la salud. ¿Por qué tendría validez solo en Argentina y no en México? Más adelante dice Bulygin:

*En realidad el positivismo jurídico como teoría filosófica nada tiene que ver con las ideologías políticas y como decía Hume, no hay peor argumento contra una teoría científica o filosófica que señalar sus presuntas consecuencias políticamente perniciosas* (Bulygin, 1987, p. 80).

Esta reflexión muestra el monismo, reduccionismo, e individualismo metodológico del autor mencionado. Pensar que una teoría jurídica está divorciada de una ideología política es una postura sumamente ingenua. Tiene que ver de una u otra manera con el escepticismo. Aquí se tocan la mano su univocismo reglamentarista (el imperio de la norma) con el equivocismo (el escepticismo global). El primero lo conduce a manifestar la obediencia al estado, suponiendo que sólo existe derecho positivo o estatal y que es válido el monopolio de la coacción y de la fuerza. El segundo lo orilla a un escepticismo radical de factura relativista. Es políticamente escéptico ya que desconfía y sospecha de toda propuesta política. Es ontológicamente escéptico porque niega la existencia de un orden normativo justo y duda de su viabilidad. Es a su vez gnoseológicamente escéptico, ya que considera que el acceso a ese orden político y jurídico no es posible mediante el uso de la

razón humana (Bulygin, 1987, p. 80). Aquí sigue al pie de la letra las indicaciones de su maestro Hans Kelsen (Kelsen, 2000) quien señala:

*De tomarse en cuenta estos hechos, el principio comunista de justicia- en la medida que éste aspire a ser considerado tal- acaba en la norma: de cada cual según sus capacidades reconocidas por el orden social comunista, a cada cual de acuerdo a las necesidades determinadas por ése orden social. Que este orden social reconozca las capacidades individuales respetando la idiosincrasia de cada quien y que garantice la satisfacción de toda necesidad de manera que en la armónica comunidad constituida por dicho orden coexistan la totalidad de los intereses colectivos e individuales y, por ende, la libertad individual ilimitada, pertenece al terreno de la ilusión utópica. Es la típica utopía de una futura edad dorada, de una situación paradisiaca en que- como Marx profetizaba- sería dejado atrás no sólo “el estrecho horizonte del derecho burgués” sino también (puesto que no existiría ningún conflicto de intereses), el amplio horizonte de la justicia (p. 58-59)*

Como vemos el creador de la teoría pura del Derecho no solo es absolutista sino también equivocista; por su vocación escéptica. Es escepticista ontológico, porque no cree que el hombre pueda construir una sociedad verdadera en el marco de la justicia. Es escepticista ético porque duda de un concepto universal sobre el bien y el mal, y es escepticista gnoseológico porque desconfía de la razón humana y de la capacidad epistémica de las personas. En ese sentido la razón teórica de la hermenéutica dialéctica, no es que la naturaleza pueda dictar normas a los seres humanos; no somos unívocamente jusnaturalistas; tampoco

hiperracionalistas; pensamos que el Derecho necesita tener un reconocimiento económico, político, cultural e ideológico. No es que exista de manera objetivista un sistema de normas universalmente válidas que proporcionen criterios de justicia de manera imperial, pero si un modelo analógico y dialéctico de una estructura normativa basada en criterios políticos; es el caso de la explotación del hombre por el hombre. Tampoco pensamos que un sistema normativo que no se ajusta al Derecho natural no es un orden jurídico, lo que sucede es que no identificamos la justicia con el principio de legalidad. Kelsen (2000) dice: “Se trata del principio de juridicidad o legalidad, que por esencia propia es immanente a todo ordenamiento jurídico, no interesando que tal ordenamiento sea justo o injusto” (p. 55).

## JUSTICIA Y DERECHO

Desde nuestra perspectiva, lo legal no se identifica con lo normativo, podrá ser parte de ello; más no lo único, ni la justicia puede identificarse directamente con el reglamentarismo; Kelsen (2000) afirma:

*En rigor, yo no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta, ese hermoso sueño de la humanidad. Debo conformarme con la justicia relativa: tan sólo puedo decir qué es para mí la justicia. Puesto que la ciencia es mi profesión y, por lo tanto, lo más importante de mi vida, la justicia es para mí aquello bajo cuya protección puede florecer la ciencia y, junto con la ciencia, la verdad y la sinceridad. Es la justicia de la libertad, la justicia de la paz,*

*la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia (p. 83).*

A diferencia de Kelsen, para nosotros la justicia es un requisito indispensable en el concepto de derecho y en la existencia de un orden jurídico y social. El pretende encubrir su ausencia de realismo, con un cientificismo unidimensional; ante la imposibilidad epistemológica de definir la justicia, trata de salvarse en su vocación científica, amparándose en la ciencia pura. Aspira a establecer una relación univoca entre justicia y ciencia, vinculándola con la libertad, la paz, la democracia y la tolerancia. Pero sigue siendo un escéptico, cuando Kelsen sostiene que: La justicia es, en primer lugar, una característica posible más no necesaria del orden social (2000, p. 5).

51

Aquí nos presenta su desdén por lo justo; es necesario prescribir y coaccionar pero no es posible el principio de justicia; es viable instaurar normas e imponerlas mediante la fuerza, pero no es posible dar a cada quién lo suyo, buscar el bien común y la vida buena. Desde nuestro planteamiento teórico, la justicia se relaciona con el principio de igualdad; para Kelsen (2000) no es así: El indica:

*Esto demuestra que el principio de igualdad es inepto para responder a la pregunta fundamental “¿qué es lo bueno?”. En el tratamiento dispensado a los súbditos por un orden jurídico positivo, cualquier diferencia puede ser considerada esencial y servir, por lo tanto, de apoyo para un tratamiento diferente, sin que por eso el orden jurídico contradiga el principio de igualdad. Este principio está harto carente de contenido para hallarse en condiciones de*

*determinar la estructura esencial del orden jurídico* (p. 53).

52

Esta ausencia de relación entre la igualdad y lo bueno es típica del positivismo y del escepticismo. Al final de cuentas todos sabemos lo que es la igualdad y lo bueno. Eso significa, ahora sí, trasladarlo al terreno de lo que es y no lo que debería de ser, al calor del acontecimiento y lo inmediato. La justicia y la equidad son la teoría y práctica de una política igualitaria y del bien. No podemos decir que ignoramos lo que es la igualdad y el bien. El positivismo jurídico ha defendido siempre la idea de propiedad, así como la obediencia al poder establecido y al estado. Desde esa perspectiva no podemos propugnar el principio de igualdad. Si estamos del lado de los dueños de la riqueza sería absurdo proponer una adecuada justicia distributiva, no sería “políticamente correcto” concientizar a los marginados de su condición de explotación por el capital financiero. Entonces: ¿qué es lo bueno? Al menos, desde mi perspectiva, lo que defiende los intereses de las víctimas; vivir en el mundo de la idea y no en el imperio de la opinión. Un Derecho como producción de verdad en el universo de la normatividad, es un punto de partida y no de llegada, es la búsqueda de la justicia y el bien, es lo que viene y no lo dado. El Derecho como política de justicia es la fidelidad a la igualdad política, económica y social. En ese contexto la fundamentación puede ayudarnos a entender nuestra actividad.

Es importante señalar que para fundamentar es necesario educar, es decir, tener una formación adecuada. Como dice Marx (1970):

*La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto,*

*los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, no olvida que son los hombres precisamente los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado (p. 81).*

Es obvio que los seres humanos somos producto de las circunstancias y de la educación; estamos inmersos en la historia, la economía, la cultura, la política, y el Derecho. Sin embargo, los hombres pueden contribuir a que las cosas cambien. En esa línea la filosofía del Derecho es un instrumento efectivo en la comprensión y transformación de la actividad jurídica. De esta manera la fundamentación entendida como el análisis argumentativo y racional del Derecho, se relaciona con las circunstancias y la educación. Con la circunstancia porque ella constituye la dimensión cotidiana, el contorno físico, material, laboral y económico que nos rodea. Es también, la realidad social en su sentido más amplio; los productos humanos de naturaleza material y cultural; la historia vivida; el repertorio de proyectos de vida, el universo de creencias, mitos y leyendas. Así pues; es difícil escapar a las circunstancias ya que; las opiniones dominantes en una sociedad son las de la clase social en el poder. Es por eso que Marx dice, que el hombre es producto de sus circunstancias. En el caso de los abogados vivimos en un mundo inundado de normativismo y de afán de alcanzar el poder. Es el universo del dinero y la coacción. Pero esa condición puede ser cambiada mediante la educación, entendida como el acceso a la generalidad. Por eso es necesaria la fundamentación. Este desafío supone que el Derecho es una ciencia profunda del hombre y no una simple técnica instrumental. Llamamos a este horizonte los fundamentos del Derecho y es entendida como el análisis epistemológico del Derecho. La fundamentación del Derecho tiene como propósito la

transformación de la persona a través del conocimiento teórico y de la práctica. Ya que parte de la idea de ser humano. Es por eso que el jurista debe tener en su actividad fundamentadora una postura crítica. Aquí se vincula el Derecho con la educación y la filosofía. El primer problema es: ¿qué tipo de jurista se desea formar? El segundo problema es: ¿cómo se alcanza la formación de ese jurista? El objetivo es fundamentar, es decir: fundar, instaurar, apoyar, sentar algo sobre algo. Es una tarea filosófica, porque en este recorrido es vertebral la ética. No podemos amparar un concepto de Derecho, si no estamos persuadidos de que su existencia nos conduce a una sociedad más amable y cordial. Es imposible defender una idea del ámbito jurídico al margen de los criterios morales. El nexo entre ética y fundamentación del Derecho consiste en preocuparse y ocuparse de una idea alternativa orientada a la vida buena. Si está ausente esta ligazón, no podremos salvaguardar determinados valores universales. Por desgracia, muchos abogados carentes del principio de fraternidad, igualdad y justicia; desprovistos de la idea de un Derecho humanista; sin ninguna ilusión de un cambio social verdadero, se han adherido al legalismo y a la posmodernidad, en lugar de buscar los fundamentos del Derecho y la posibilidad de una emancipación colectiva se han adaptado a la agenda del positivismo y del relativismo. La ética se entiende como la destreza apriorística para diferenciar el bien del mal. Es por eso que el Derecho es sobre todas las cosas la defensa del bien contra el mal. Si se propugna el estado constitucional de Derecho es porque este se tiene a sí mismo para legitimar un marco de caracterización del mal. El mal es la corrupción, la injusticia, la impunidad, la falta de transparencia, etc.

Para los abogados hermeneutas es absurdo plantear que el fundamento y su consideración ética es una tarea menor. Somos

enemigos de los saberes infundamentados. ¿Con que talante y voz podemos exigir que se acepte un concepto de Derecho si no estamos aptos para fundamentarlo? Se me dificulta aceptar que Norberto Bobbio haya estado tan paciente señalando que el problema de los derechos humanos no es el de la fundamentación sino de su realización. Que la cuestión del Derecho no es conceptualizarla, categorizarla y teorizarla sino llevarla al terreno de la regla. Fundamento es el principio o cimiento sobre el que se apoya y desarrolla una cosa, no solo teóricamente sino moralmente. Como hemos visto, para los positivistas no hay relación entre derecho y moral y, si existe cae en el marco del escepticismo. Es necesario cuestionar el armazón dóxico de estas propuestas y por supuesto no ceder ante las propuestas del univocismo, pues es una señal de un enorme conservadurismo y parálisis societal e intelectual, para ello presentamos a nivel de recapitulación algunas tesis fundamentales: En primer lugar, el derecho humanista se caracteriza por su propuesta fundamentadora rechazando de manera radical el instrumental tecnicista o nihilista de los saberes infundamentados. El jurista autentico se identifica por su concepción del mundo fundamentadora, ya que busca continuamente la conceptualización rigurosa, mediante una teoría, un método y una ideología fidedigna, propositiva y verdadera. Es por eso que Mauricio Beuchot (2013) ha señalado:

*Una hermenéutica analógica como la que se ha planteado sería de mucha utilidad para la teoría jurídica y para su fundamentación, pero sobre todo, para la práctica jurídica, la cual necesita tanto de la prudencia y de la equidad que son virtudes muy analógicas y muy necesarias en el jurista (p. 23).*



De esta manera vemos que la fundamentación es válida en una concepción hermenéutica del Derecho, ya que implica una concepción del hombre; esto es, una antropología filosófica. Ya ha quedado rebatido el momento en que se acusaba a este tránsito como falacia naturalista, en tanto paso del ser al deber ser. Ahora hemos visto que si desconocemos al hombre, no se puede proponer una fundamentación en el Derecho o en la política. Es pertinente una indagación antropológica para fundamentar el Derecho analógico. Los positivistas y los postmodernos han caído en el campo de la infundamentación. En esa ruta, el positivismo no toma en cuenta la fundamentación, porque no ubica el Derecho en relación con la forma mercantil y con la forma Estado. Para esta corriente jurídica, el Derecho existe al margen del sistema de producción de mercancías. También el Derecho lo ubica a un lado de la intermediación mercantil. El Derecho se identifica acriticamente con el Estado. No establece una conexión entre capitalismo y Derecho. Lo ve únicamente como fenómeno normativo. Igual acontece con la corriente posmoderna del Derecho. A nuestro juicio, el Derecho constituye un segmento de la forma social. Este incluye también a la forma mercancía y a la forma política. El Derecho es una forma social, porque existe un nexo entre Derecho y sociedad. No hay Derecho fuera de la sociedad. Por otro lado, lo fundamental del Derecho es la forma jurídica, que es espejo de la forma mercantil. Para Hans Kelsen, como hemos visto, lo vertebral del Derecho es la norma jurídica. Desde una perspectiva analógica, la forma jurídica, al ser parte de la forma social, no es reglamentarista, sino que es una forma de subjetividad jurídica. Esta última está enlazada a la construcción del sujeto jurídico. La sociedad actual construye una total subjetivación jurídica, al existir formalmente agentes libres, iguales y equivalentes, pero que son económicamente desiguales. El sujeto es

jurídico, porque tiene la libertad de vender su fuerza de trabajo si es un asalariado, o de comprar fuerza de trabajo, si es propietario de los medios de producción. Esto implica la existencia de deberes y derechos como parte esencial del sujeto jurídico. También supone la aparición del contrato como instrumento de mediación jurídica, orientado a legalizar la compra y venta de mercancías. Es por eso que decimos, que no puede haber derecho al margen del sistema mercantil. En la época esclavista y feudal, los nexos contractuales no se configuran como voluntades independientes de sujetos equivalentes e iguales. La voluntad se ubica en un espacio pletórico de vínculos violentos, directos y de fuerza. Durante la época clásica de Grecia y Roma, en la época medieval, y en los inicios de la época moderna, la obligación no funciona sobre la plataforma de la equivalencia. No existe un contrato jurídico, porque no existe la equivalencia en base a la ley del valor. Por consiguiente, en el pre-capitalismo no hay subjetividad jurídica. Es hasta el Siglo XVIII y XIX, y en especial en el Siglo XX cuando la subjetividad jurídica se presenta en toda su potencialidad, constituyéndose en la parte ideológica central del capitalismo. Esta situación no es visualizada por el positivismo kelseniano y post-kelseniano (Ferrajoli, 2011). Tampoco es atendida por el post-positivismo principialista (Atienza, 2005). El sujeto jurídico es hechura pues, de la propia sociedad mercantil, ya que construye una fetichización de la propiedad, en tanto expresión jurídica de las relaciones sociales de producción. Por eso necesitamos fundamentar el Derecho desde una perspectiva analógica y hermenéutica. Y una postura interpretacional será legítima, si genera una operación de carácter gnoseológico. Así las cosas, el normativismo (Kelsen, 1991) y la postmodernidad (Douzinas y Warrington, 1991) son ilegítimas, porque al visualizar únicamente el Derecho, desde una norma coactiva y desde la narración o metaforicidad, ignoran el Derecho

como forma social, mercantil y política. Es por es que Mauricio Beuchot (2007) nos hace un llamado a la conscientización:

*Allí está la tarea pendiente. Son cosas de las que apenas estamos conscientizándonos. Y esa es, precisamente, la labor que nos toca: conscientizar. La conscientización, como lo recordamos, fue el lema principal de ese gran educador latinoamericano que fue Paolo Freire. Él apostó a la conscientización, por más que todos se burlaban de él, dado que llevaba mucho tiempo. Quizá ahora no lleve tanto, pero sigue siendo igual de necesaria (p. 184-185).*

Aquí se trata, es claro y obvio, de generar una conscientización, de lo que es el Derecho desde una perspectiva analógica. Una conscientización unívoca nos llevaría al totalitarismo y el dogmatismo. En otro ángulo, una conscientización equívoca nos va a conducir a la postmodernidad. Se trata de conscientizar dialécticamente. Esto significa situar las cosas desde las proporciones y las contradicciones. Debido a esta consideración, hay que ubicar el Derecho desde una fundamentación hermenéutica y diagramática. ¿Qué significa tal interrogación? El estudio del Derecho deberá no únicamente centrarse en una dimensión ontológica, ética, lógica, epistemológica y estética, sino sobre todo a nivel económico, político y social. Tal actitud y desafío nos permitirá entender el Derecho no como una instancia descriptiva, tal y como lo propone el normativismo; ni tampoco desde una orientación narrativista y alegórica, como es entendido por el relativismo jurídico, sino desde una dimensión integral y sistémica.

## CONCLUSIÓN

La recuperación del Derecho es una tarea imprescindible para la hermenéutica analógica. Hemos visto que esta propuesta nos puede auxiliar a tener una idea más equilibrada de la esencia del Derecho. Esta teoría es hermenéutica, porque tal conocimiento ha sido a lo largo y ancho de la historia, una tendencia humanista y alternativa. Frente a la neutralidad axiológica de las escuelas relativistas y postmodernas y, ante la pasividad del individualismo metodológico; el plus, que ha tenido nuestra propuesta, radica en la relevancia asignada a la idea de forma jurídica, ética e interpretación. También ha ubicado en un lugar importante el papel de la fundamentación, frente a la apología de la “nada”, típica de la infundamentación relativista. Hemos tratado de reflexionar sobre la pertinencia de una estrategia para estudiar el Derecho al interior de la teoría interpretacional, que permita a la investigación social, avanzar ante la parapléjia en la que ha estado inmersa desde hace algunas décadas, posibilitando para ello, una caracterización más objetiva y profunda del tema del Derecho. En ese contexto, el papel de la fundamentación es sin duda alguna de vertebral preeminencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Atienza, M. (2005).** *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2000).** *Tratado de Hermenéutica Analógica.* Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2007).** *Hermenéutica analógica y filosofía del Derecho.* San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Beuchot, M. (2012).** La recuperación de la persona por la pena jurídica. A propósito de Foucault. *Hiperbórea. Revista de hermenéutica filosófica y jurídica*, 17-25.
- Beuchot, M. (2013).** Hermenéutica, analogía y derecho. En N. Conde, *Ensayos de teoría comunicacional del Derecho y jushermenéutica analógica.* México: Horizontes.
- Bobbio, N. (1991).** *El tiempo de los derechos.* Madrid: Editorial Sistema.
- Bulygin, E. (1987).** Sobre el status ontológico de los derechos humanos. *Revista Doxa*, 79-84.
- Carty, A. (1990).** *Introduction to Postmodern Law.* Edinburgh: University Press Edinburgh.
- Douzinas, C. y Warrington, R. (1991).** *Postmodern jurisprudence. The Law of Text in the Text of Law.* London - New York: Routledge.
- Ferrajoli, L. (2011).** *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia.* Tomo III. *La sintaxis del derecho.* Madrid, España: Trotta.
- Foucault, M. (1991).** *La verdad y sus formas jurídicas.* Gedisa: Barcelona.
- Kelsen, H. (1991).** *Teoría Pura del Derecho.* México: Porrúa.
- Kelsen, H. (1994).** *Teoría general de las normas.* México: Trillas.

- Kelsen, H. (2000).** *¿Qué es la justicia?* Buenos Aires: Ediciones elaleph.
- Marx, C. (1970).** Tesis sobre Feuerbach. En F. Engels, & C. Marx, *Obras escogidas, Tomo II*. Moscú: Progreso.
- Rorty, R. (1991).** *Contingencia y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Sontag, S. (1984).** *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral.
- Vattimo, G. (2010).** *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vyshinki, A. (1950).** *La teoría de la prueba en el Derecho soviético*. Montevideo: Editorial Pueblos Unidos.



## CAPÍTULO 3

# HERMENÉUTICA ANALÓGICA, DIGNIDAD DE LA PERSONA Y SENTIDO ÉTICO DE LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

*Analitical hermeneutics, dignity of the person  
and ethical sense of conscientious objection*

**Arturo Mota Rodríguez**

Universidad Anáhuac, México

63

### RESUMEN

El presente trabajo puede considerarse como un trabajo de ética, en la medida en que aborda uno de los temas más importantes de cualquier teoría ética: la dignidad de la persona en relación con los derechos humanos. Para ello nos acogemos a la hermenéutica analógica, de Mauricio Beuchot Puente, como herramienta de pensamiento que puede servir de marco teórico para pensar y orientar nuestros esfuerzos.

*Palabras clave:* ética, derechos humanos, hermenéutica analógica.



#### ABSTRACT

The present work can be considered as a work of ethics, insofar as it addresses one of the most important issues of any ethical theory: the dignity of the person in relation to human rights. For this we resort to the analogical hermeneutics, from Mauricio Beuchot Puente, as a thinking tool that can serve as a theoretical framework to think and guide our efforts.

*Keywords:* ethics, human rights, analogical hermeneutic.

## INTRODUCCIÓN

64 **A**ctualmente existe una preocupación por generar políticas y cursos de acción congruentes con la exigencia de construir una sociedad más justa, atenta a las necesidades de las personas. Sin embargo, no siempre las acciones están respaldadas por un marco teórico sólido que sirva de sustento y que establezca los márgenes en torno de los cuales pensar y justificar las exigencias sociales legítimas.

En este sentido, nos acogemos a la hermenéutica analógica, propuesta original del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente, como un instrumental de pensamiento que puede servir como el marco teórico que necesitamos para pensar y orientar nuestros esfuerzos. Y es que la hermenéutica analógica, nos permite advertir una manera de plantear una ética centrada en la dignidad de la persona como principio básico de la acción y juicio éticos. Una acción ética es aquella que atiende a las exigencias propias derivadas de la *dignidad de la Persona*. Por eso resulta importante una hermenéutica analógica, porque nos permite vislumbrar un

imperativo ético como el que enunciara Kant: “*tratar siempre a la persona como fin y nunca como medio*”, pero no sólo como un deber sin más, muy formal y carente de contenido, sino que nos permite plantear la persona en su contexto propio, poner al texto en su contexto, a la persona en su realidad específica e individual; en tal suerte que la hermenéutica analógica nos ayuda a justificar que un acto por el cual se trata a la persona como instrumento de un beneficio individual, resulta contrario a la ética. En este sentido, las normas morales y sociales son susceptibles de valoración ética, según que respondan, o no, a la dignidad de la persona. Un ser humano no actúa éticamente siguiendo sólo la normatividad de un sistema moral religioso o jurídico, que sería una postura muy unívoca; tampoco lo hace siguiendo sólo los “buenos sentimientos” o el “buen corazón”, lo que sería una postura muy equívoca; sino considerando si ese sistema tiene por principio fundamental la dignidad de la persona, para evitar la cosificación y la instrumentalización de la persona y el mero sentimentalismo.

Por otra parte, la hermenéutica analógica, que tiene la *phrónesis* o prudencia como guía de la deliberación para la praxis, nos permite considerar márgenes para una perspectiva ética de las acciones humanas en relación con otras personas. Esta idea está ya de algún modo planteada en el conocido texto platónico de la *República*, en el cual se manifiesta que las relaciones humanas se fundan en un principio antropológico, el de la incompletitud e insuficiencia humanas (Platón, 2000, 369b). De ahí, es menester que el hombre dirija sus esfuerzos al cumplimiento de sus necesidades para obtener un estado de bienestar que le permita sostenerse de modo independiente en la existencia y cumplir una aspiración personal de felicidad. Igualmente, el pensamiento aristotélico sostiene en la *Política* que lo que el hombre busca es contribuir al

bien de la comunidad, porque con ello coadyuva al mejor bien individual, a la realización plena de las potencialidades individuales. (Aristóteles, 2000, 1252<sup>a</sup> 2-3).

Desde este punto de vista, debemos considerar que la vida de la persona se estructura en virtud de los lineamientos que se conforman a partir de las distintas instituciones sociales que dan forma a la vida de las personas. Y es que siendo el hombre un ser social, ha dado forma a una multiplicidad de estructuras para elevar la garantía de su sobrevivencia y del cumplimiento de sus legítimas aspiraciones personales (Fried, 2005, p. 190-193). Es lo propio de la cultura y la civilización. En efecto, por la civilización se han originado y desarrollado distintas formas de organización colectiva para proveer a los hombres de orientaciones para dar estabilidad y orden, y elevar la probabilidad de sobrevivencia. Por ejemplo, el sostenimiento de la vida humana depende de la ingesta de alimentos, por eso ha sido necesario eficientar la producción y administración de bienes materiales, y por lo mismo, siempre ha existido la necesidad de conformar un sistema que haga posible satisfacer esta necesidad de modo más estable; es una manera muy simple de justificar el surgimiento y desarrollo de los sistemas económicos. Lo mismo sucede con las instituciones jurídicas (Benedict, 2005, p. 310-318). En efecto, el gran aporte de la Roma clásica fue la conformación de un sistema regulador de la conducta de los individuos en la colectividad, de modo que al establecer límites a la voluntad individual, se produjeran los actos convenientes a la armonía y estabilidad de las conductas individuales; y con este control se produjera un bienestar material suficiente. Hablamos del derecho y las estructuras políticas que derivaron: la ley, y la posterior división de poderes políticos (Mota, 2017, p. 51-59). Igualmente, la vida de las personas se ha orientado

por instituciones que han tomado la responsabilidad de estructurar la conducta en perspectiva de la idea de una trascendencia humana, hablamos de la religión en general. (Berger, 2005, p. 107-135).

Lo que queremos decir es que la vida humana se ha institucionalizado, y la vida de las personas se ha estructurado en función de la fuerza y soporte de las instituciones sociales. La conducta humana se ha conformado específicamente por tres grandes orientaciones, a saber: las que se han puesto como normas objetivas, puestas y dadas por un legislador, una orientación política; las que se han puesto como ciertas normas dadas por la memoria de un pueblo y que han generado una conciencia de identidad particular, una orientación cultural; y las que se ha puesto como criterios de la conducta por la conciencia de la trascendencia humana, una orientación religiosa. Cultura, política y religión son tres grandes sistemas conformadores de una estructura de la vida de las personas. Así, dependiendo de la forma de los sistemas político, cultural y religioso, la persona da forma a su vida individual y a su manera de relacionarse con los demás.

67

Sin embargo, si queremos dar forma ética a la vida de las personas, debemos considerar que los sistemas e instituciones sociales, por diferentes que sean, tendrán que atender a la dignidad de la persona como un principio fundamental, en virtud del cual se tendrán que alinear los participantes principales, o aquellos que tienen la responsabilidad de dirigir las instituciones de las que depende la estructura de la vida de las personas.

Tomando en cuenta lo anterior, un principio ético que puede guiar la conformación de las estructuras e instituciones sociales, políticas y religiosas, es el cumplimiento de un fin común,

como bien común, esto es, un bien compartido en proporción, pero en razón de la *Dignidad de la persona*, de modo analógico. En otras palabras, las instituciones sociales deben asumir con responsabilidad el compromiso ético de contribuir al bien común de la sociedad, pero en conformidad con las exigencias que derivan de nuestro conocimiento de la *dignidad de la persona*. De modo contemporáneo, una referencia muy importante serían los derechos humanos. En este sentido, podemos decir que las instituciones políticas, sociales y religiosas, y las autoridades que las tienen a su cargo, deberán dar prioridad a incluir los derechos humanos como elemento ético fundamental de su operación y desarrollo, si es que admiten su misión de contribuir al bien común con un sentido ético, con un sentido de proporción, dando a cada uno lo que le corresponde, pero son sentido de equidad, en proporción a su circunstancia marcada por su individualidad. (Beuchot, 2014a, p. 165-175).

Por eso, el bien común exige considerar una proporción y exigencia doble: primeramente, desde el punto de vista material, que todos los integrantes de la sociedad posean materialmente los bienes necesarios para el cumplimiento de sus aspiraciones legítimas; y en segundo lugar, desde el punto de vista formal, que todos colaboren con su actividad al cumplimiento del mismo *bien común*. Por eso, una hermenéutica analógica nos resulta útil, porque nos permite ver y pedir la proporción en la realización del bien común en la sociedad. En otras palabras, nos permite ver que en lo material debe procurarse el “*dar a cada uno su derecho*”, lo que le corresponde como bueno para sí mismo, como individuo y como persona, en proporción, es decir, con un sentido de equidad; y formalmente, “*que cada uno conserve su grado y su sitio*”, que cada persona pueda desarrollarse sin obstáculos pre-establecidos, y sin

contraponer o ser obstáculo del desarrollo de las demás. Por eso una exigencia ética de la acción humana en la colectividad es la *Justicia*, más aún, la justicia como equidad, pues ésta dispone los medios adecuados para cumplir la exigencia del bien individual y colectivo. Así, la Justicia se constituye como el principio que orienta las relaciones humanas en perspectiva del bien común; y es la idea que fundamenta el orden ético de las relaciones humanas, y, por lo mismo, de las instituciones sociales y de las autoridades que tiene la responsabilidad de dirigir las, por un lado; y por otro, de las personas entre sí. (Beuchot, 2015a, p. 57-65).

Por otra parte, la *Justicia* que tiene por principio la *dignidad de la persona*, considera el bien propio sin menoscabo del bien ajeno, en dos aspectos, positivo y negativo, porque se procura el bien propio del ser humano individual y se le evita el daño que lo prive de ese bien. En consecuencia, la justicia implica “*procurar el bien debido y evitar el daño*”. Éste es, pues, el principio que orienta éticamente las relaciones sociales, entre particulares, y entre la comunidad y sus integrantes. De ahí que la justicia se tome en dos sentidos o analógicamente, a saber, como *justicia conmutativa* y como *justicia distributiva*, pues siendo la sociedad un modo de entidad compuesta por partes, existe un principio de orden de la relación entre una parte y otra parte, y otro principio de orden entre las partes y el todo. A la justicia que se da entre las partes se le llama *conmutativa*, y a la que se da entre las partes y el todo, se le llama *distributiva*. En el orden de la justicia *conmutativa*, se aplica el principio enunciado respecto a las relaciones humanas entre particulares para contribuir al bien común; y en el orden de la *justicia distributiva*, se conducen las relaciones de la comunidad y sus integrantes para la asignación de las funciones parciales necesarias para el cumplimiento del mismo bien común. Como se

aprecia, en el orden de la justicia conmutativa opera la analogía de proporcionalidad propia, y en el orden de la justicia distributiva, la analogía de atribución (Beuchot, 2017, p. 70). En la primera, se procura el bien a las partes, pero en proporción, lo cual sugiere una interpretación prudencial; En la segunda, también se procura el bien, pero tomando en cuenta un analogado principal como referencia.

Desde el punto de vista ético, la *solidaridad* es el modo de realización de la *justicia conmutativa*, y la *subsidiaridad*, el modo de la *justicia distributiva*. Es decir, una acción solidaria es aquella que se realiza en favor de otra persona respondiendo a las exigencias de su dignidad como persona, tanto en lo material como en lo intangible, pero tomando en cuenta su condición particular; y una acción subsidiaria es aquella que ordena las acciones humanas en búsqueda de una mejor contribución al bien de una colectividad atendiendo a las exigencias de la dignidad de la persona.

Así, en función de la *justicia conmutativa*, todos los integrantes tienen la obligación ética de procurarse entre sí el bien debido y evitarse el daño, en respuesta a la petición de las exigencias de su condición como persona (derechos humanos), entre parte y parte. Y en función de la *justicia distributiva*, la comunidad y su representante, dirigente, o autoridad, tiene la obligación ética de procurar las condiciones necesarias para el cumplimiento cabal de las funciones parciales asignadas (obligaciones y deberes) en aras de alcanzar el bien común, entre las partes y el todo.

En lo general, las instituciones sociales, como un modo particular de las relaciones humanas, deben atender a las exigencias éticas propias de las relaciones sociales, en general. De ahí que las

instituciones deben asumir como principios éticos fundamentales la *dignidad de la Persona*, el *bien común* y la *justicia*, en sus dos consideraciones, *conmutativa* y *distributiva*.

## LIBERTAD, ESTADO Y VIOLENCIA

Analicemos un poco más esta última idea: la idea de un ordenamiento de la conducta con fines de bien común. Lo importante aquí es el “orden”, porque implica el límite, el límite de las acciones humanas, esto es, el límite de la libertad. Y es al Estado al que se ha atribuido esta tarea de conducción; pero el ordenamiento que se opera por la limitación implica una idea desconcertante: con el Estado aparece también una cierta violencia, que tiene características de legitimidad. La violencia del Estado es una violencia de carácter penal. El Estado castiga. La idea central de esta concepción es que las funciones del Estado, su poder de legislar, su poder de decidir y ejecutar, su función administrativa, su función económica o su función educativa, etc., son sancionadas finalmente por el poder de reprimir en última instancia (Beuchot, 2006, p. 154-157). Decir que el Estado es un poder, es afirmar también que es un poder coactivo. Sin embargo, esta idea no significa que la maldad sea propia del Estado, sino que del hecho de que el Estado tenga el poder de exigir y el poder de obligar, recrudece el problema de cuando el Estado añade una violencia ilegítima para coaccionar. A todas luces, la cuestión aquí radica en la legitimidad de la violencia por parte del Estado, y ésta es la violencia fundada o establecida en función de una pretensión de justicia. El orden no puede por tanto separarse de la *justicia*. Pero vincular la violencia con la justicia plantea igualmente problemas.



En primer lugar, la reciprocidad, que es lo que implica la justicia, se da entre iguales, pero la relación del Estado con el ciudadano es una relación asimétrica, no recíproca, sino de autoridad a individuo que exige obediencia. Esto implica, en segundo lugar, que la justicia no puede tomarse aquí en un mismo sentido, es decir, se debe entender un orden de la conducta entre iguales, y un orden de la conducta entre desiguales. Son dos los ámbitos de la justicia, dos los ámbitos del ordenamiento y de la convicción personal, una, la que ordena la conducta en una simetría de reciprocidad entre individuos, y otra, la que orienta la conducta en la asimetría entre el Estado y los ciudadanos. La violencia legítima del Estado, de la que hablamos, es coactiva de la conducta, pero en la distribución de las funciones parciales, siempre procurando la igualdad proporcional, y en función del bien común. Por eso es necesario vislumbrar una convergencia, pero no unidad absoluta, de la justicia conmutativa y de la justicia distributiva, porque la justicia conmutativa, que es solidaria, se realiza en el ámbito de las íntimas convicciones personales; pero la justicia distributiva, se ordena por la obediencia exterior de la ley. Es necesario, por tanto, una relación, por decirlo así armónica, entre la norma interior y la obediencia externa. Esta vinculación sugiere, respecto de la actitud del individuo, que se puede obedecer por motivos de conciencia y no solamente por miedo, que es lo deseable, y que es asunto que debe tratarse con mayor cuidado y amplitud. (Beuchot, 2006, p. 139-146)

Ahora bien, el divorcio entre violencia y solidaridad hace que la violencia se presente como el principio que sostiene la práctica política por parte del Estado y el surgimiento de fuerzas nuevas, de Estados nuevos. En este contexto, la historia política

parece identificarse con la historia del poder violento: no es la institución la que legitima a la violencia, sino que es la violencia la que genera a la institución, y el abuso, y la ilegitimidad de la violencia.

Para evitar esta violencia unívoca sería necesario un límite en el orden de los medios, que vincule coacción legal y la obligación ética de la “voz de la conciencia”; este vínculo puede ser el respeto a la persona en su vida y en su dignidad, por la conciencia de la violencia antes descrita (Beuchot, 2006, p. 192-199); y por la cual pueda aceptarse tal violencia como una coacción razonable. De ahí podría justificarse una cierta validez ética, y no sólo legal, de una enunciación como “no matarás”.

Sin este vínculo, la convicción personal se desliga de la obediencia exterior de la ley y le sugiere a la conciencia un acto de objeción; cuando el objetor de conciencia está libre del deber de obedecer una disposición legal desvinculada de su convicción ética, afirma la unidad de la ética, y en ello estriba la validez ética de su acto objetor, de su objeción. Y es que, en realidad, el objetor de conciencia no se opone a la norma sin más, sino a la violencia de ésta que lo desvincula de su convicción ética fundada en un principio mayor, como lo es la dignidad de la persona. Lo que se afirma es entonces la ilegitimidad de la violencia de la ley, lo que se rechaza es la violencia ilegítima.

Por eso, la objeción de conciencia da testimonio de la unidad ética entre la dignidad de la persona, la justicia y el bien común. En efecto, la posición de una convicción personal, que no individualista, no se coloca en la perspectiva del derrotismo

político, que ve en riesgo la estabilidad sistemática, sino que intenta vincular nuevamente la ética con la legalidad, en su sentido principal.

## OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y HA

Pues bien, hemos afirmado una dimensión ética de la objeción de conciencia, pero no basta, porque si es éticamente posible desde el punto de vista especulativo, es necesario argumentar también en favor de su relación con la acción efectiva, histórica, y no sólo conceptual.

74

Es menester entonces apuntar tres condiciones de la realización histórica o efectiva de la objeción de conciencia: primera, la toma de conciencia de la violencia; segunda, su eficacia posible; tercera, su no discontinuidad con la violencia de la estructura del Estado que permite la convivencia y la armonía, es decir, considerar límites de la objeción.

Respecto a la primera condición, parece necesario hacer una profunda toma de conciencia de la violencia que ejerce el Estado, con un sentido objetivo y sereno, y que se muestra como un resorte de la historia de nuestros días, esto es, una historia de crisis. Sin embargo, la toma de esta conciencia afirma una estructura de la pluralidad de las conciencias, y por lo mismo, afirma una esperanza, la esperanza de la conciencia en situación histórica. Hacer conciencia de la violencia de la historia es ya trascenderla por el juicio, y así, la conciencia se opone, por decirlo así, como una ética, por un contraste esencial, al curso histórico; es el salto de la ética, el salto de la indignación, y pide históricamente un objetivo a

la historia, su superación, pues pide una re-significación de la historia en contexto de humanidad.

En lo que respecta a los derechos humanos, debemos comenzar a superar ciertos obstáculos que han provocado una pobre manera de atender a las exigencias éticas de justicia, conmutativa y distributiva, para que todas las personas puedan cumplir sus legítimas aspiraciones de felicidad y de contribución al bien común de nuestra sociedad, en la que participamos todos, con un elevado sentido de justicia, de proporción y equidad. Por eso, planteamos la hermenéutica analógica como un buen herramental.

En efecto, tener una visión analógica de la persona puede permitir un pensamiento de los otros como semejantes, como análogos y como personas. Al hacerlo podemos replantear y admitir una visión más integradora de la subjetividad y objetividad de los derechos humanos que nos haga posible el reconocimiento de los derechos humanos de todas las personas, pues realizan la misma condición ontológica, la de ser personas, superando con ello los reduccionismos antropológicos y permitiendo una fundamentación de los derechos desde la diversidad, por medio de la analogía.

Y es que, una ética de los derechos humanos desde la sola subjetividad o desde la mera individualidad considera a la “dignidad” como pretexto, como artefacto y como criterio general absolutamente contextual, que puede siempre transgredirse. Es el mostrar sin decir, del que habla Mauricio Beuchot (2015b, p. 37-67); sería la exclusión de una racionalidad práctica en sentido estricto, basando todo en la emotividad del impulso y la pura inclinación, que es lo propio de una postura equivocista. 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 actuar individual. En consecuencia, el actuar se pierde en la equivocidad de la particularidad del sujeto mismo, quebrantando el sentido de la dignidad humana. Sería una visión de los derechos humanos demasiado permisiva y justificaría cualquier acto, aunque sea transgresor. La objeción de conciencia correspondería a un capricho.

Respecto a la eficacia posible, la “dignidad de la persona”, desde una racionalidad práctica analógica, no es, en modo alguno, una regla constitutiva de los derechos humanos. Es un criterio sustentado en principios de esta razón práctica analógica; principios analógicos (Beuchot, 2014b, p. 19-23), esto es, principios de orden que conforman un marco de la racionalidad analógica que tienen como referencia las acciones intencionales, por supuesto, pero que, a su vez, pueden asumir una generalidad como cierto criterio dentro de la diferencia principal de la diversidad del actuar mismo, una cierta universalidad de la particularidad que debemos privilegiar, pero con un sentido auténtico de la equidad, de la diferencia que realizan las personas desde su individualidad, de su especificidad, pero sin detrimento del bien común de una sociedad. Con ello, podría considerarse un acto objetor de la conciencia, con validez ética y con realización posible, porque las acciones y el marco jurídico asumiría el reto de incluir las diferencias en relación, y sería una matriz en la que cabemos todos. En esta perspectiva, de justifica el hecho de que el derecho siempre está en un cierto cambio, no por los principios, sino por el desenvolvimiento de la misma sociedad.

Finalmente, respecto a la no discontinuidad de la objeción de conciencia respecto a la violencia de la estructura del Estado sin detrimento de la convivencia y bien común, la hermenéutica analógica advertirá la prudencia como virtud que orienta la puesta en práctica de ese acto. Así, el acto objetor dependerá de una deliberación prudencial, y por lo mismo racional, pero con sentido de proporción, para considerar que la objeción cuide la dignidad de persona sin menoscabo ni en contra del bien común. La *phronesis* como virtud es la realización de un acto interpretativo, pero analógico, porque relaciona la ley con el caso, y pone las cotas para el ejercicio efectivo de la equidad (Beuchot, 2017, p. 91-93). Así, por ejemplo, los derechos humanos no son sólo viables desde el punto de vista teórico, sino realizables en la vida práctica. La conciencia de esta necesidad *phronética* no reduce la exigencia ética de un acto de objeción de conciencia sólo a la emotividad del caso, o capricho, pero tampoco la elimina por la estructura de la violencia que ejerce el Estado por la ley, sino que las relaciona, permitiendo la inclusión y el desarrollo de las personas desde su diversidad más propia. En una sociedad plural, la hermenéutica analógica ayuda a considerar una ética posible y realizable.

## CONCLUSIÓN

Un principio de la analogía es que, aun cuando ella se coloca entre la identidad y la diferencia, como semejanza, en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Lo análogo o semejante es más diferente que idéntico. En el análogo predomina la diferencia, la equivocidad; y, sin embargo, la analogía no cae en la pura equivocidad. Así nos lo ha hecho notar la propuesta filosófica

original del Dr. Mauricio Beuchot Puente, la Hermenéutica analógica.

Siguiendo al Dr. Beuchot, por la analogía se vislumbra lo que el ser humano puede alcanzar, lo que es humanamente alcanzable: una comprensión y una transformación, parciales, si se quiere, pero al menos suficientes. Por esto la analogía se reconoce como equivocidad con límites, ambigüedad limitada, restringida. Esos límites son lo difícil de encontrar. Sin embargo, no deja de esforzarse en tratar de limitar la equivocidad y la ambigüedad. No tiene, por otra parte, la pretensión de atarlo todo absolutamente a una identidad total; se asume una identidad, pero idealmente, referencial.

Así, por la analogía se pueden abrir puertas a la aceptación e integración de las diferencias, pero con cierto criterio. En el contexto de los derechos humanos, entre iusnaturalismo y iuspositivismo, entre una noción de derecho objetivo y una noción de derechos subjetivos, la analogía nos ayuda a plantear una mediación que orienta esta exigencia de vincular deber y derecho, asumiendo una idea analógica de la dignidad de la persona, que permite atender a ciertos principios de la intencionalidad como orientación de la libertad, para la consecución de un bien humano.

En efecto, una noción de derechos humanos desde esta idea analógica de “dignidad de la persona”, puede ayudarnos a pensar y fundamentar los alcances y los límites éticos para una cultura del respeto a los derechos humanos de las personas, que permite incluso la realización de un acto de objeción, porque una posición de búsqueda de justicia como equidad a favor de todas las personas no puede contravenir la orientación ética de los derechos humanos,

por más que se privilegie la diferencia, y puede también contribuir a afirmar una universalidad de estos derechos humanos, como lo pide el consenso internacional, humanamente exigibles y realizables en una sociedad que busca el bien común en relación con el bien individual de todos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2000).** *Política*. Madrid: Gredos.
- Benedict, B. (2005).** “Características sociológicas de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico”. En: FERRÉ, J. (comp.). (2005). *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*. México: Instituto Mora.
- Berger, P. (2005).** “Religión y construcción del mundo”. En: FERRÉ, J. (comp.). (2005). *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*. México: Instituto Mora.
- Beuchot, M. (2006).** *Filosofía Política*. México: Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2014a).** *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Beuchot, M. (2014b).** *Hermenéutica, analogía y signaturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2015a).** *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2015b).** *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2017).** *Perspectivas hermenéuticas*. México: Universidad Anáhuac México -Siglo XXI editores.
- Fried, M. (2005).** “Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado”. En: FERRÉ, J. (comp.). (2005). *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*. México: Instituto Mora.
- Mota, A. (2017).** *Breve historia de las ideas en occidente. Notas para una comprensión de la cultura occidental*. México: Universidad Anáhuac México.
- Platón (2000).** *República*. Madrid: Gredos.

## CAPÍTULO 4

# EL CONCEPTO METAFÍSICO DE LA RELACIÓN

*The metaphysical concept  
of relationship*

*Jacob Buganza*

Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana

81

### RESUMEN

En este trabajo, el autor recupera la filosofía de Mauricio Beuchot desde la perspectiva del giro especulativo (Speculative Turn), y lo hace recuperando el concepto metafísico de relación, leyéndolo desde la clave analógica. Esto permite sostener que hay relación y substancia, pero alejándose del univocismo, que propone que sólo hay substancia, y del equivocismo, que concibe que sólo hay relación. Más bien hay substancia y relación, siendo la primera el núcleo temporal e histórico, y destacando la segunda que trascendentalmente está vinculada.

*Palabras clave: relación, substancia, giro especulativo, realismo, Beuchot*

## ABSTRACT

In this work, the author recovers the philosophy of Mauricio Beuchot from the perspective of the Speculative Turn, and does so by recovering the metaphysical concept of relationship, reading it from the analogical perspective. This allows us to maintain that there is relationship and substance. The author proposes moving away from univocism, which proposes that there is only substance, and of equivocism, that conceives that there is only relationship. Rather, there is substance and relationship, the former being the temporal and historical core, and the second that transcendently is linked.

*Keywords: relationship, substance, speculative turn, realism, Beuchot*

## INTRODUCCIÓN

82

**E**n el marco de la filosofía más reciente, varias son las voces que indican una vuelta al realismo, una vuelta al objeto, *an Speculative Turn*. La hermenéutica de Mauricio Beuchot se suma a este giro, y propone lo que se ha denominado un “realismo analógico” (Buganza, 2017, p. 101-154). Con mucha claridad, Beuchot lo escribe en su reciente *Triángulo de enigmas*: “Como filósofos, se nos pide responder a las necesidades y exigencias de nuestra cultura. Y ahora nos hallamos inmersos en una pronunciada crisis cultural, que nos ha llevado a perder la verdad, la objetividad, el realismo y la ontología o metafísica” (2016, p. 129). Por tanto, como filósofo hermeneuta, y sumándose a otros más que giran hacia el realismo, Beuchot estima que el servicio de la filosofía a la cultura contemporánea consiste en recuperar una cierta metafísica, fincada ésta precisamente en la realidad, que lee en clave analógica.

## DESARROLLO

Como bien asegura Patricio Peñalver, en el ámbito de la filosofía contemporánea uno de los problemas esenciales ha consistido en indagar cómo puede entenderse “lo real”, sobre todo a partir de Hegel. Lo real es mucho más complejo de lo que a simple vista aparece. Es decir, la realidad no se limita a contemplar el universo como un compendio de cosas, cada una encerrada en sí misma de manera autónoma: “Lo real, y por tanto la noción clave de ser, no se pueden explicar con nociones que se utilizan para expresar la clausura y absolutez de las cosas. Hace falta introducir de alguna manera conceptos que tengan que ver con ese otro tipo de realidad más sutil, más delgada, más difícil por ello de ser apprehendida: la relación” (Peñalver, 1970, p. 256).

83

Por ello, la filosofía contemporánea ha sido especialmente sensible a “la dimensión relacional de lo real”, por lo que se sitúa muy en la línea del “dinamismo del ser”, esto es, del devenir, en términos clásicos. Esto se advierte desde la bisagra de la filosofía moderna con la contemporánea, iniciando con Hegel y la noción de “mediación” (*Vermittlung*), que busca comprender la implicación de todo en todo; pasando por Husserl, en donde se plantea la relación sujeto-objeto no en términos antagónicos, sino complementarios; y Heidegger, con su “ser-en-el-mundo”, indicando una interconexión entitativa (Peñalver, 1970, p. 257). De ahí que sea posible asegurar que la noción de relación resulta indispensable para comprender lo real en la filosofía contemporánea, y nos parece que una recuperación de la noción clásica de *relatio* resultaría fructífera.

En el ámbito de la hermenéutica, Mauricio Beuchot se pronuncia por una recuperación de la metafísica, y señala expresamente a las nociones categoriales de substancia y relación como fundamentales. En efecto, aunque lo hace en varias obras, en *Triángulo de enigmas* es muy enfático al respecto. Partiendo de la tesis de que la metafísica es propiamente la sabiduría, resulta que trata de lo más general (el ser) y, a la vez, de lo más concreto (el ente); esta sabiduría, por su parte, es necesaria al hombre, animal metafísico, según Schopenhauer (Philonenko, 1989), y lo es por dos razones: (i) porque es ciencia o saber de todo en cuanto fundamento; y (ii) porque permite esclarecer la experiencia existencial o vital del hombre. La metafísica, en este sentido, es un saber para la vida, pues otorga un “mapa de la realidad”, es un “saber orientador” o “regulador” (Beuchot, 2016, p. 65-68). Con este marco, el filósofo hermeneuta plantea la necesidad de recuperar las categorías de substancia y relación, pues si la metafísica es un saber orientador, lo es porque permite encontrar el “orden” de la realidad, y el orden es relación de relaciones, pues, como dice él mismo: “La relación es la que, precisamente, da cohesión a los elementos dispersos. Además, el orden implica varios elementos distintos (es decir, multiplicidad y diferencia), convenientes entre sí a partir de alguno, según mayor y menor; por tanto, la noción de orden coincide en realidad con la de analogía de atribución” (Beuchot, 2016, p. 69).

Debemos afirmar ahora que las categorías o predicamentos son estudiados por la ontología debido a su propia naturaleza. En efecto, puesto que las categorías son los modos fundamentales de ser a los que se reduce toda la realidad, y siendo la ontología el estudio del ser en cuanto tal, al menos desde la tradición inaugurada por Aristóteles, se sigue que a esta ciencia filosófica corresponde el

estudio de las categorías. Ciertamente nos referimos a las categorías en la acepción aristotélica, y no de acuerdo con la filosofía moderna, máxime la de Kant, para quien las categorías son los conceptos puros del entendimiento *a priori* que se refieren a los objetos de la intuición (Kant, 2009, I, c. 1).

De acuerdo con la visión clásica que sigue las hormas de Aristóteles y Tomás de Aquino, el ser se ve reflejado en el lenguaje (y por tanto en el conocimiento), de suerte que los modos de ser fundamentales vienen a ser predicados del ser mismo. En efecto, si el ser se dice de muchas maneras, entonces de las diversas maneras en que se dice se deduce la diversidad de modos primarios de ser que hay. Por ello las categorías o predicamentos no son otra cosa que las diversas maneras en que el ser puede ser predicado. Así pues, las categorías, para Aristóteles, quien intitula a una de sus obras lógicas con tal título, no son sino los distintos modos de ser (Aguirre, 2015, p. 71-72).

Las categorías, desde esta visión, no son sino las diversas maneras en que la substancia se determina, y estas maneras son todas ellas originales, pues de lo contrario se reducirían a alguna más fundamental y ya no les convendría la denominación de categorías como géneros supremos del ser. Ahora bien, dentro de los accidentes, es frecuente distinguirlos en los que afectan intrínsecamente a la substancia, los que lo hacen extrínsecamente y los que de las dos maneras lo hacen. ¿Dónde se localiza la relación? Clásicamente se localiza en los accidentes intrínsecos, aunque por el otro de sus términos pueda ser considerado extrínseco. Se trata de uno de los dos accidentes que estudia la ontología, siendo el otro la “cualidad”. La razón de esto es simple: a la ontología corresponde el estudio del ser en cuanto tal, y tanto la relación como la cualidad,

accidentes ambos que afectan intrínsecamente a la substancia, se encuentran presentes en todo tipo de substancia. Los otros accidentes o predicamentos no necesariamente afectan a toda substancia; por ejemplo, la cantidad sólo se halla en los entes materiales, objeto de estudio de la filosofía de la naturaleza.

La relación en el tomismo se clasifica en trascendental (o *secundum dici*) y predicamental. La relación predicamental es un accidente cuyo ser consiste en referirse a otro (*ordo unius ad aliud*). Toda relación predicamental tiene tres elementos que la componen, a saber, un sujeto, un término y un fundamento. En efecto, el sujeto es el que posee la relación, y esta última lo refiere a otra entidad, que es el término. El fundamento no es otra cosa que el punto de vista desde el cual el sujeto se refiere al término. Como bien explica Peñalver, “la relación, a) se apoya o comienza en el sujeto, y b) se constituye cuando una determinación del sujeto (que es el fundamento) se orienta a un término” (Peñalver, 1970, p. 269). Esta relación tiene su fundamento en tres predicamentos, a saber, la cualidad, la cantidad y la acción/pasión. Por ello se habla de semejanza/desemejanza, igualdad/desigualdad y causa/efecto. Como bien explica Derisi, “Estas relaciones predicamentales no son fruto de nuestra inteligencia, sino que realmente existen, son reales, pues no son porque nuestra inteligencia las piense, sino que ésta las piensa porque ellas son verdaderamente reales” (Derisi, 1985, p. 225). Así se explica que dos objetos coloreados son semejantes (son blancos, por ejemplo), o que un litro de agua es igual a otro litro de agua, etcétera, y que tal relación sea real.

La relación, entendida como *accidens cuius esse est ad aliquid certo modo se habere*, puede ser real o ideal, según explica Rovighi. La relación ideal, al igual que el ente ideal, es aquélla cuyo ser

consiste en ser pensada; no es una relación que encuentra el pensamiento, sino que su ser consiste en ser pensada. No es el caso de las relaciones reales, que el pensamiento efectivamente encuentra, de manera que es posible decir que una de las tareas del entendimiento consiste en encontrar relaciones entre las cosas. La diferencia entre la relación real y la ideal estriba en la causa eficiente, pues la primera sí la posee mientras que la segunda sólo posee la causa formal o fundamento. Las relaciones ideales predicamentalmente consideradas vendrían a ser, por ejemplo, como en los casos de carencias y negaciones, o bien las relaciones que el intelecto “pone” a manera de entes pero sin existencia extramental, como acaece en las relaciones constitutivas entre entes generales (Peñalver, 1970, p. 271). Por otra parte, y vinculado a la relación real accidentalmente considerada, es el caso de la bondad, pues sus propiedades reales establecen una relación con el entendimiento y, a través de él, con la voluntad. En efecto, la bondad de las cosas es real; ahora bien, tal bondad es dada no sólo por las cualidades inherentes a las cosas, sino por el orden de las cosas entre sí, y el orden de las cosas es conocido por sus relaciones. Una cosa, para ser buena, debe adaptarse a otras entre las cuales se encuentra (Rovighi, 2013, p. 54).

En el orden predicamental, la relación es un accidente real o ideal, es decir, o bien es extramental o bien es un ente puramente de razón. Pero pueden darse, como adelantábamos, relaciones trascendentales, en lo cual el tomismo ha sido muy preclaro y hasta de avanzada para la filosofía contemporánea, por lo cual puede ésta aprovecharse de la rica tradición tomista. En efecto, para el tomismo la relación trascendental es real, pero esencial y no accidentalmente. Por ello Peñalver pregunta, con toda pulcritud, “en el orden del ente en cuanto ente, es decir en el orden



trascendental ¿cabe y en qué sentido hablar de relación?” (Peñalver, 1970, p. 275).

En efecto, la relación trascendental poseería, en la naturaleza misma de la cosa que posee la relación, una referencia esencial a otra cosa. Sería, como dice Derisi, una relación que se identifica con el ser o, como dice Beuchot, se da entre elementos de un mismo ente (Beuchot, 2016, p. 72). “No se trata de una relación añadida, como un accidente, a un determinado ser substancial o accidental, como en el caso de la relación predicamental; sino de una relación constitutiva de un ser –substancial o accidental—, de un ser que se constituye tal por la misma relación a otro, de tal manera que ese ser no se distingue de la relación, ni tiene sentido sino por esa relación que lo constituye en tal ser. Sin esa relación el ser en cuestión dejaría de ser tal ser y no podría ser conocido como tal” (Derisi, 1985, p. 225).

Lo anterior se aprecia, por ejemplo, en los constitutivos metafísicos de potencia y acto, pues aquélla se refiere a éste y viceversa. Así pues, el acto es tal por su relación con la potencia, y ésta con relación a aquél. Toda potencia se explica por su relación al acto, como la vista al color o el oído al sonido. Si se elimina una parte de la relación, la otra se vuelve inexplicable, cosa que no ocurre con la relación predicamental (en la cual, eliminado un término de la relación, no desaparece del todo el otro). Potencia y acto son principios metafísicos realmente distintos; y donde hay dos términos reales, la relación que brote de ellos es real. Pero esta relación no es predicamental, pues de serlo habría una substancia que actuaría como sujeto y sobre la cual se apoyaría el fundamento de la relación. Por el contrario, potencia y acto no son substancias sobre las cuales pueda darse una relación del tipo predicamental.

Por tanto, para dar cuenta de la relación entre potencia y acto (lo cual puede extenderse, según Peñalver, al caso del Ser infinito y los seres finitos), es preciso postular una de tipo trascendental. El *esse ad* o relación que se da entre la potencia y el acto no consiste en un añadido, sino que la misma naturaleza disposicional de la potencia se define en su relación al acto, por lo cual tal relación es de tipo trascendental y no meramente categorial. En palabras de Peñalver: “En el orden del ser en cuanto ser, en el cual se da una única escisión, la de potencia y acto, se dan relaciones trascendentales, que podríamos definir precisamente como referencias constitutivas del ente en cuanto ente” (Peñalver, 1970, p. 280).

Ahora bien, la potencia y el acto se realizan en tres especies, a saber, (i) materia y forma, (ii) substancia y accidentes, y (iii) esencia y *actus essendi*. Cada par de relaciones se refiere una a la otra de manera inmediata o directa, de suerte que la relación trascendental permite visualizar bajo una nueva perspectiva las diversas tesis tomistas. Por ejemplo, la substancia hace relación a los accidentes y viceversa. La substancia sin los accidentes es inconcebible y viceversa. Materia y forma, por su parte, que son nociones que explican el movimiento y la multiplicidad en el orden de los seres corpóreos, objeto de la física, son asimismo conceptos correlativos. La relación entre las nociones de materia y forma es tanto de determinación como de dependencia, pues la forma no existe sino determinando a una materia, y ésta tampoco se da sino determinada por aquélla. Por tanto una y otra de determinan. Esta relación determinante entre materia y forma no es categorial, sino justamente trascendental. Lo mismo acaece con las nociones de *essentia* y *esse*, pues éste no tiene sentido y mucho menos es definible sino determinado, y que aquélla no tiene sentido y tampoco es definible sino dependiendo, pues puede decirse que “el

esse es definible como relación de determinación existencial y la essentia puede ser descrita como relación de dependencia existencial” (Peñalver, 1970, p. 282).

La relación trascendental puede ser asimismo substancial o accidental. Es substancial si se identifica con un ente substancial, y accidental si se identifica con un ente accidental. Las relaciones entre materia y forma, substancia y accidentes, esencia y actus essendi, son substanciales, pues se identifican con los principios substanciales de la realidad. Son accidentales las relaciones que se refieren a accidentes, como el oído al sonido, o la vista al color. Empero, no son accidentes en el sentido de algo sobreañadido al ente, el cual se constituye por esa relación. Se trata, en definitiva, de relaciones trascendentales, y no predicamentales, pues se identifican con el ser, es decir, no se le añade nada al ser mismo, sino que lo explica bajo un nuevo aspecto que se identifica con el ente en cuanto ente. “Por eso tales conceptos o propiedades predicamentales no coartan ni limitan al ser, no lo enriquecen en su comprensión, y por eso tampoco lo limitan en su extensión, sino que se identifican siempre con él. Tales conceptos de *uno*, *algo*, *verdadero* y *bueno* –propiedades trascendentales del ser– que coinciden con el concepto de ser, al que sólo explicitan o subrayan en algún aspecto, el cual está ya real e implícitamente comprendido en él” (Derisi, 1985, p. 226).

La relación trascendental, aunque no identificada con los trascendentales en cuanto tales, tiene analogía con ellos en cuanto se refiere al ser de manera semejante, es decir, en cuanto se funda en el ser. Aunque Santo Tomás no se refiere a la relación bajo el término de “trascendental”, sí que la significa al identificarla con los principios constitutivos del ente en acto y potencia. Por eso Derisi

dice que si Santo Tomás “no ha empleado el término de relación trascendental, se ha referido constantemente a una relación constitutiva entre acto y potencia –en sus varias especies de realización de materia y forma, de substancia y accidente y de esencia y acto de ser— y entre las facultades y sus objetos especificantes, no realmente distinta de los términos relacionados” (Derisi, 1985, p. 227).

El último apunte de Derisi es de capital importancia para la antropología filosófica y, a través de ella, para la ética, pues implica en su tesis la relación, que cabría denominar de trascendental, entre la voluntad y el bien moral, que es, a nuestro parecer, a lo que expresamente apuntaría Beuchot con la metafísica como “orientadora” o “reguladora”. Empero, esto hace brotar la duda de si los actos de la voluntad son accidentales o substanciales en razón de ser trascendentales, en el caso antropológico. Para responder a esto, es preciso decir que el accidente es físico o lógico. Es físico el accidente que se refiere al modo de ser, mientras que es lógico si se refiere al modo de predicación. Una realidad es físicamente accidental en relación a otra cuando existe como modificación de ésta; es lógicamente accidental cuando no se predica necesariamente de ésta. Así, en el caso de la inteligencia, ésta es accidental físicamente al hombre, porque no existe la inteligencia, sino el hombre inteligente. Pero no es ciertamente un accidente lógico del hombre, porque es un predicado necesario suyo (Rovighi, 2013, p. 52). De la misma manera, la voluntad es un accidente físico del hombre, pero es necesaria a él lógicamente hablando. Por tanto, puede verse que, tanto desde la gnoseología como desde la ética la relación trascendental que se estudia en ontología tiene derivaciones de una importancia capital, pues la voluntad, al ser la que se

perfecciona moralmente al efectuar actos buenos, es precisamente parte indisoluble de la ética.

## CONCLUSIÓN

Como puede apreciarse, la metafísica tiene la consigna de contemplar el orden del universo, o sea, su armonía, y para ello se sirve de la categoría de relación, la cual no podría ser si no es por la subsistencia, o sea: si no hubiera ser subsistente, ella misma quedaría diluida. Para la hermenéutica de Beuchot, este orden es analógico, o sea, es la misma analogía que se pone al descubierto al contemplar al ser en su conjunto, al ser en común, pues la analogía es *proportio* o proporción entre las partes, relación de relaciones (Beuchot, 2016, p. 74). Es lo que propugna justamente un realismo analógico, a saber: concebir metafísicamente al ser vertebrado con la noción ontológica de analogía o proporción, resaltando sobre todo la diversidad del ente, pero sin perder de vista la unidad del ser. Además, nos parece que una concepción de la relación desde el punto de vista metafísico o trascendental actualiza lo que Beuchot ha propuesto en torno a la recuperación de la substancia y la relación. Ni pura substancia, que se asociaría al univocismo, ni pura relación, que se asociaría al equivocismo. Substancia y relación se unen, pues esta última es trascendental; de suerte que es posible sostener que hay substancia, como núcleo ciertamente temporal e histórico, y que éste se encuentra trascendentalmente en relación.

Por último, y tan sólo como indicación, nos parece oportuno retomar la ley de reequilibración del ser que, desde el tomismo de Maritain, ha quedado un tanto en el olvido. Sin embargo, se trata de una tesis que puede tener mucho provecho en

el marco de la filosofía moral contemporánea, y se encuadra en la distinción que el filósofo parisino da de las tres diversas causas del mal ontológico, a saber, que éste es causado (i) *per accidens*, (ii) por el mal moral y (iii) por la “reversión” que este mismo mal moral se da en el autor de la acción mala. Como el mal es una suerte de no-ser, entonces este no-ser se revierte en el agente moral bajo la forma de un mal ontológico. Y esto debido a que el agente moral no es un todo aislado, sino un todo en un todo más amplio, que es el universo entero. Cuando se produce el no-ser, se produce con ello un desequilibrio, que ha de ser restaurado mediante su reversión sobre el sujeto que se ha privado a sí mismo y al universo del ser plenamente considerado. Esta privación es, para Maritain, debida, pues es preciso que el agente moral, al existir en cierta forma situado en el centro del universo, al desequilibrarlo, se desequilibre él mismo. Pero el universo en su totalidad busca reestructurarse para alcanzar al equilibrio, de manera que el agente moral es, por decirlo así, movido bruscamente para recentrarlo existencialmente. “Si acepta la pena como justa, ya está curado. Pero si no la acepta, el sufrimiento y el castigo no lo sanarán moralmente; habrá solamente la reordenación elemental, existencial, la reubicación en línea con el todo, que es la esencia de la sanción. Pero la finalidad de ésta habrá quedado frustrada. Habrá habido sufrimiento inútil; de hecho, a decir verdad, el solo sufrimiento, sea o no castigo, deteriora más bien que mejora al hombre; sólo por el amor es bueno el sufrimiento” (Maritain, 1966, p. 227-228).

## BIBLIOGRAFÍA

**Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T. (1998).** *Metafísica*. Eunsa: Pamplona.

**Aguirre, J. (2015).** *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Universidad de Zaragoza.

**Beuchot, M. (2016).** *Triángulo de enigmas*. México: UNAM.

**Buganza, J. (2017).** *Nuevos ensayos sobre hermenéutica analógica*. Torres: México.

**Derisi, O. N. (1970).** *Estudios de metafísica y gnoseología*, I. Buenos Aires: Educa.

**Peñalver, P. (1970).** “La noción escolástica de relación trascendental”, en *Anuario filosófico*, III.

**Philonenko, A. (1989).** *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia* (traducción de Gemma Muñoz). Barcelona: Anthropos.

**Kant, I. (2009).** *Crítica de la razón pura* (traducción de Mario Caimi). México: Fondo de Cultura Económica, CCCXLIV.

**Maritain, J. (1966).** *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* (traducción de María Mercedes Bergadá). Buenos Aires: Club de Lectores.

**Rovighi, S. V. (2013).** *Metafísica*. Brescia: La Scuola

## CAPÍTULO 5

# HERMENÉUTICA Y REALISMO

*Hermeneutics and realism*

*Elisa Grimi*

European Society for Moral Philosophy

95

### RESUMEN

¿Qué es una interpretación? ¿Cuál es la relación del sujeto con la realidad observada? ¿Cuál es el peso de la interpretación en el proceso del conocimiento? En este estudio voy a esbozar brevemente los puntos principales que caracterizan a la hermenéutica, destacando sus debilidades. Destacaré, por tanto, algunos aspectos de la perspectiva lanzada por D. Von Hildebrand de la fenomenología realista.

*Palabras clave: hermenéutica, realismo, interpretación, fenomenología realista, realidad, historia, sujeto.*

### ABSTRACT

What is an interpretation? What is the relationship of the subject with the observed reality? What is the role of the interpretation within the process of knowledge? In this study I will briefly



outline the main points characterizing hermeneutics, underlining its weak points. I will then highlight some aspects of the perspective launched by D. Von Hildebrand of realist phenomenology.

*Keywords: hermeneutics, realism, interpretation, realistic phenomenology, reality, history, subject.*

## INTRODUCCIÓN

La hermenéutica, como disciplina filosófica, vio su afirmación a nivel histórico en la época post-kantiana, gracias a F. D. E. Schleiermacher y, luego, con W. Dilthey. Este campo de conocimiento se articula según una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión y, con la filosofía de M. Heidegger, adquiere una inflexión ontológica. En este ensayo mostraré cómo esta disciplina se revela como espejo de una transformación histórica en la manera de entender y pensar en el sujeto, y sus relativas consecuencias.

## LA CENTRALIDAD DE LA DOCTRINA HERMENÉUTICA PROTESTANTE E Y ALGUNAS REFERENCIAS HISTÓRICAS

La edad moderna queda caracterizada por un general redimensionamiento de la interpretación figural favorecido por el renacer de los estudios filológicos humanísticos. Sin embargo, sería la Reforma la que jugaría un papel central con respecto al desarrollo de la hermenéutica filosófica. No es casual el hecho de que presente unos elementos de continuidad con la tradición agustiniana,

definida por el mismo Heidegger como la “primera hermenéutica de alto nivel”. Las reflexiones de Agustín de Hipona con respecto a la relación entre letra y sentido inauguran un modelo que quebranta los precedentes esquemas, de tipo convencional o naturalista. El mismo obispo puso mucha atención en la limitación del proliferar de las interpretaciones figurales. Desde un punto de visto histórico hay que subrayar que durante la Reforma, en el ámbito de la exégesis bíblica, se desarrolló una nueva conciencia teórica. Y esto le permitió a Dilthey hablar del nacimiento de la hermenéutica como ciencia. El principio luterano de la sola *scriptura afirma* la inmediata inteligibilidad de las Escrituras, sin alguna necesidad de una mediación externa. El resultado es que la Escritura se vuelve suficiente engendrando la inutilidad de toda interpretación cuya validez esté apoyada en un magisterio externo o en una tradición. Lutero pone, así, al individuo singular en el centro del acto interpretativo, quitándole el monopolio exegético a la Iglesia. La doctrina hermenéutica luterana se basa en: I. la perfección e y la inmanencia de texto sagrado a sí mismo; II. la suficiencia del intérprete para su comprensión. Un poco después, será Flacio Ilirico quien explicitará los principios implícitos de la praxis exegética de Lutero. En su *Clavis Scripturae Sacrae o Clavis aurea* (1567) se encuentra la formulación de un principio destinado a un profundo éxito, el del “circulo hermenéutico”, según el cual la Escritura se presenta como una inteligibilidad suficiente, una red de relaciones de interdependencia entre sus partes –donde la parte existe precisamente en función del todo y el todo en función de la parte–.

Las posiciones de Belarmino y Simon, autores de la Contrarreforma, son muy peculiares porque remiten –en contra del principio luterano de la autosuficiencia de la Escritura, considerado

insostenible científicamente– a la necesidad de hacer referencia a la tradición. A partir de aquí, la hermenéutica tendrá un largo desarrollo.

Vale la pena recordar que, a pesar de que el desarrollo de la hermenéutica involucrará muchos protagonistas de la historia del pensamiento, la influencia de la Reforma será siempre muy importante. La hermenéutica parece rendirse a la sola interpretación del sujeto entendida como acceso al revelarse de la realidad, aunque sin una significación personal de la realidad, esta misma no existiría *para el sujeto*. Queda la pregunta implícita que remite al relativismo subyacente, relativismo que muchas veces se vuelve razón de acusación hacia esta orientación – si con razón, o menos, lo tendremos que ver más adelante.

Más allá del ámbito teológico, los siglos XVII y XVIII representan la afirmación de una línea alternativa que se constituye como un intento de “hermenéutica general”, también debido, probablemente, a la fragmentación de la unidad lingüística europea y al encuentro con otras civilizaciones. Muchos son los autores que habría que mencionar: en este caso me limito a un nombre, el de J. M. Chladenius, que sostuvo el carácter prospectivo del comprender. Así que cada descripción de un acontecimiento histórico se daría desde un “punto de vista” particular, es decir condicionado por la situación emocional, espacial y temporal de la persona en su entereza y según la cual un objeto se muestra a través de una determinada modalidad.

El sujeto ocupa un papel en la historia y la historia se da a través de su interpretación. Esta es la razón por la cual la historia de la hermenéutica encuentra su origen a partir de la primera

narración y se puede extender, desde el origen de la historia del pensamiento hasta hoy. Como afirma Massimo Marassi en su discutible y reciente síntesis *Ermeneutica*,

*aunque fue Conrad Dannbauer quien introdujo el sentido moderno del término hermenéutica –o sea método para exponer, interpretar y comprender correctamente los textos sagrados–, queda claro que en sentido más amplio el problema hermenéutico está presente en casi todas las épocas y problemáticas de la historia de la cultura occidental: en Platón, Aristóteles, dentro de la Patrística y Escolástica, en el planteamiento de la filología y de la historia del Humanismo, en la Reforma como lo que actúa en el sentido de tradición, dentro de la hermenéutica bíblica de Spinoza, en la hermenéutica universal que caracteriza la mathesis de Leibniz, en el siglo XVIII con Rambach, Vico, Chladenius, Meier, en el Romanticismo con Hamann, Herder, von Humboldt, Schlegel, Wolf, Ast, Schleiermacher, Boeckh, Steinthal, en el historicismo de Ranke, Droysen, Dilthey, en Nietzsche, dentro de la fenomenología de Heidegger y, más recientemente, en Bultmann, Gadamer, Betti e Pareyson, Habermas y Apel, Ricoeur y Derrida (Marassi, 2017, p. 28-29).*

## LA BÚSQUEDA Y LA POTENCIA INTERPRETATIVA

El mismo Marassi, buscando un sentido de la hermenéutica capaz de salvar la historia entera del sujeto, afirma que la hermenéutica designa «en términos generalísimos la búsqueda del modo personal a través del cual abordar las diferentes facetas de la realidad, el analizar las opciones y así decidir también con respecto

a sí mismo» (Marassi, 2017, p. 15). Por esta razón es «precisamente la gradación de la verdad según la cual se realiza la interpretación que decide, a la vez, con respeto al sentido de la vida y a la plenitud de la realidad. Toda historia de la hermenéutica, empezando por la exegesis bíblica y las investigaciones filológicas, sigue atestiguando esta exigencia» (*ibídem*). Este el punto decisivo en el cual se da todo el valor de la Reforma con respecto a la historia de la cultura y, en su referencia a la elaboración de una perspectiva personal, también a la historia de la hermenéutica. De hecho, Lutero fue quien quiso quitarle a la Iglesia el monopolio exegético para colocar al individuo en el centro del proceso de interpretación. En este caso, se trata de todas las dimensiones del sujeto, desde lo intelectual hasta la fe, que es más íntima. La unidad del sujeto empieza, así, a vivir según aquella autosuficiencia que garantizará su comprensión misma –y que dominará en la modernidad y, sobre todo, con la secularización–. Salvado el sujeto, de repente la realidad se encuentra en peligro.

Si Wilhelm Dilthey determinó el nacimiento de la hermenéutica como ciencia, hay que esperar a Martin Heidegger y Hans Georg Gadamer para que salga a la luz el poder de la interpretación como si fuera una forma suprema del sujeto. Consciente de la historia de la hermenéutica y su desarrollo, que considero ya conocida, tomaré en consideración algunos aspectos de estos dos autores para enfatizar la *potencia hermenéutica* y, a la vez, enseñar el margen abismal de incompletud que, inevitablemente, esta conlleva.

En uno de sus más importantes trabajos, *Ser y tiempo*, Heidegger realiza su giro ontológico: desde la pregunta sobre el sentido del ser pasa a dirigir su atención hacia las condiciones de

posibilidad del sentido (o sea, de la comprensión), identificándolas con la misma existencia del ser humano, *Dasein*. La hermenéutica de la existencia emerge en todo su vigor. Heidegger retoma el sentido de la hermenéutica desde sus estudios teológicos y el descubrimiento de Dilthey, pero no se puede negar que en su pensamiento se da una precisa formulación de la hermenéutica. Marassi afirma que en Heidegger “el problema de la interpretación no es primario sino derivado, y que para definir qué es interpretación antes es necesario reconocer a la misma hermenéutica el papel de fundamento de nuestro mismo preguntar: esta es la modalidad y la estructura de la ontología”, y sigue diciendo que “todo ente, en cuanto tal, es hermenéutico, o sea manifiesta en su darse una diferencia que lo atraviesa, lo determina, lo coloca dentro de una historia y un tiempo, lo hace signo de algo más” (2017, p. 52). Entonces, para Heidegger la hermenéutica tiene un nivel ontológico, y esto porque la comprensión es parte del sujeto, constituye una unidad con él.

Queda claro que estamos en frente de una perspectiva radical: precisamente en relación a la fuerza adquirida por la interpretación con respecto a la unidad de la vida del sujeto. No se da un sujeto puesto en frente de un dato real que puede ser, o no ser, interpretado, sino un sujeto que interpreta puesto en frente de lo que ontológicamente se da dentro de la comprensión. Afirma Marassi: “La cuestión de la hermenéutica no queda más determinada con referencia a la vida en general, sino con respecto del mismo ser en la medida en que este puede ser comprendido por el ser aquí” (*ibid.*, p. 55). Si la relación con el dato histórico tiene carácter interpretativo es precisamente porque originariamente la relación del *Dasein* con el ser tiene nivel ontológico, o sea tiene que ver con el ser del ente a partir de lo que caracteriza la existencia.

Por esta razón, en Heidegger se revela la potencia hermenéutica, porque la misma realidad en su darse ya es hermenéutica. Para Heidegger, no se interpreta para comprender, sino que se interpreta porque ya se ha comprendido. Como recuerdan Gaetano Chiurazzi y Gianni Vattimo,

*Para Heidegger, la comprensión tiene esencialmente carácter de proyecto: es el abrirse de la posibilidad cuya determinación ocurre gracias a un acto interpretativo. Tal acto se realiza ya en el nivel pragmático y pre-lingüístico, dentro de una dimensión antepredicativa, y queda constituido por lo que Heidegger llama el 'en cuanto hermenéutico': la comprensión (no necesariamente verbal) de algo en cuanto algo. Entonces, hermenéutica para Heidegger es la misma dimensión de la vida en cuanto creación de significados, posición que indica el separarse de la fenomenología husserliana –desde la cual Heidegger había empezado– porque considera que la interpretación (en el sentido ya indicado) y no la intuición es la modalidad originaria de acceso a las 'cosas mismas' (Chiurazzi y Vattimo, 2006, p. 3552-3553).*

Si es cierto que Heidegger se aleja de Husserl, a la vez es cierto que injerta la hermenéutica en la fenomenología (Ricoeur, 2003, 1969, pp. 11-16), es decir, hace interactuar la hermenéutica con el método fenomenológico. De hecho, para Heidegger la fenomenología representa el método, el procedimiento de la ontología, y expresa la fundamental actitud del pensamiento en considerar el problema del ser y su diferencia con respecto al ente y a la totalidad del ente. En este punto se abre un problema que consideraremos en el cuarto y último apartado.

Queda ya claro que para Heidegger la hermenéutica no representa una simple interpretación de textos, sino que está vinculada al problema ontológico y, por lo tanto, constituye un problema filosófico –por caracterizar el modo en que el ser humano se comprende en su mismo ser históricamente situado–. De todo esto deriva el problema de la verdad, y de su desvelarse (*aletheia*), ya diferente de la directa adecuación del conocimiento al objeto conocido (*orthotes*). Según Marassi se trata del problema “de la manifestación, del desvelarse (*aletheia*) del ser (*Sein*) a un ente que posee el carácter del Ser aquí (*Dasein*) y que es originariamente constituido por la comprensión” (2017, p. 60). Marassi indica este pasaje como muy importante:

*La relación con la verdad se transforma, así, en una relación exclusivamente interpretativa: la verdad no puede ser contemplada, no se impone, no se ratifica, sino solo se interpreta, y la hermenéutica no se puede presentar como exegesis o explicación si no se vuelve escucha del ser y manifestación de su verdad (ibídem).*

103

Si, por un lado, la realidad se *hace* interpretación porque consiste en la comprensión del sujeto, por otro la cancelación del binomio ‘sujeto-objeto’ produce consecuencias muy relevantes. De hecho, se debilita el valor de la correspondencia que el sujeto encuentra en la realidad en cuanto realidad factual. Se trata, precisamente, del jaque que propondrá la fenomenología realista encabezada por Dietrich von Hildebrand.

Sin duda es Gadamer quien retoma el planteamiento de Heidegger, reconociendo el papel de Dilthey con respeto a la fundación de la ciencias del espíritu, y lo hace en su célebre trabajo



*Verdad y método* (1960), consagrado como manifiesto de la hermenéutica filosófica contemporánea, asumiendo como objeto precisamente la cuestión de las ciencias del espíritu. En la modernidad, la privación del carácter de verdad sufrido por estas ciencias se asocia a la afirmación de su estatuto subjetivo: entonces el objetivo es abandonar este fuerte marco subjetivo para ahondar en la objetividad, la cual se enraíza en un horizonte de sentido común. Gadamer afirma:

*comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre 'la cosa', y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con la cosa misma* (1998, p. 68).

La relación del sujeto con la historia, con el pasado, asume la forma de una fusión de los horizontes en la cual el sentido de la historia queda superado y, a la vez, conservado. Escribe Marassi: “[...] según Gadamer la tarea hermenéutica quiere explicitar el estar en situación que caracteriza toda comprensión e historia” (2017, p.84-85). Hay una circularidad entre sujeto que interpreta y tradición, el procedimiento hermenéutico aspira a la fusión de los dos niveles y se determina a través de la experiencia –palabra que en el pensamiento de Gadamer desempeña un papel central–. De hecho, la experiencia estética constituye el tema de la primera parte de la obra, y esto porque el arte revela una experiencia de verdad que no necesita de un método, o de una forma específica, de conocimiento, porque simplemente *se hace* y así modifica quién la hace. Para Gadamer, la hermenéutica posee un carácter universal que deriva de dos condiciones de la comprensión: historicidad y

lingüística. Cualquier tipo de mediación histórica es mediación lingüística, lo que hace que, en Gadamer, la ontología hermenéutica se transforme en ontología del lenguaje.

En Gadamer sigue manteniendo un lugar central la constitución histórica del sujeto, su darse como experiencia en un contexto histórico, determinado, situado de manera espacio-temporal. Pero la historicidad se da en devenir, y por esto Gadamer rechaza el planteamiento de la escuela de Droysen y von Ranke, los cuales consideran que el conocimiento histórico necesita de objetividad y método. Con respecto a esto, Marassi afirma que “al revés, Gadamer piensa que la historia es una creación vital que rehúye la objetivación precisamente a causa de su ser de devenir, y que es inútil buscar un método para el estudio de la experiencia histórica porque todavía nadie ha inventado un método para descubrir la verdad” (*ibid.*, p. 94).

105

Ahora, se hace necesario reflexionar más con respecto a la potencia interpretativa presente en la hermenéutica filosófica. La verdad se vuelve una con el sujeto en el momento en que se revela en la experiencia. Si, por un lado, la centralidad del sujeto en la historia resulta determinante con respecto al darse de la misma realidad histórica, por otro es necesario interrogarse sobre la potencia del ser. De hecho, dentro de la perspectiva hermenéutica parece darse un desequilibrio de los niveles, como si hubiera un dominio del nivel interpretativo con respecto a la realidad. Para alumbrar esta cuestión voy a presentar la propuesta de la fenomenología realista, originariamente elaborada y presentada por von Hildebrand.

## SUJETO, INTERPRETACIÓN Y REALIDAD. LA FENOMENOLOGÍA REALISTA.

En 1960 aparece la publicación de la edición completa del célebre trabajo de von Hildebrand, *What is philosophy?*. En ella, el fundador de la fenomenología realista aclaraba las bases y los caracteres epistemológicos de su filosofar. La obra nació del intento de valorar la especificidad del saber filosófico con respecto al conocimiento espontáneo, pre-filosófico, del hombre común y al saber de las ciencias de la naturaleza. Hildebrand desarrolla un análisis epistemológico cuidadoso, considerando el sujeto en todas sus facetas. De manera contraria a la perspectiva hermenéutica, donde –como hemos visto de manera rápida pero suficiente– emerge la potencia de la facultad interpretativa propia del sujeto, en el texto de Hildebrand se subraya la potencia del ser, de la realidad. Es la fidelidad con respecto a la experiencia que permite un conocimiento pleno. En el pensamiento de von Hildebrand no se encuentra desequilibrio entre los niveles del conocimiento y del ser. Con profunda lucidez, Paola Premoli De Marchi subraya este punto en la perspectiva hildebrandiana:

106

*[...] El conocimiento se origina siempre desde la experiencia, desde el contacto inmediato con un objeto en el cual se revela, y más el contacto es profundo e inmediato más el conocimiento será auténtico y fecundo. Al revés, más el sujeto se aleja del dato de la experiencia y construye arbitrariamente, menos su conocimiento ofrecerá garantía de ser verdadero (2001, p. 22).*

Hildebrand realiza una identificación entre conocimiento filosófico y método filosófico: la fenomenología tiene que ser

asumida como el método filosófico por excelencia. Además, recuperando el pensamiento de Kant y Descartes, afirma que la filosofía es conocimiento *a priori*. En fin – y aquí se encuentra el punto más delicado y, para nosotros, más interesante – Hildebrand piensa que lo que da razón del conocimiento no se encuentra en el sujeto sino dentro de la realidad. La posibilidad del conocimiento no se funda en las condiciones psicológicas o trascendentales de la humana conciencia sino en sus condiciones metafísicas, o sea en aquellas características objetivas de la realidad y de la naturaleza personal del sujeto que conoce. Hildebrand muestra una plena confianza con respecto a la realidad y, por lo tanto, su revaloración de lo humano es superior a la elaborada por la perspectiva hermenéutica. Esta última, aún en su obra de ennoblecimiento, y como muestra su historia (brevemente descrita en el apartado inicial) sigue fundándose en una dimensión de escepticismo y, por consecuencia, de relativismo. No es este el lugar para desarrollar un análisis detallado de todo el pensamiento de von Hildebrand que, por su amplitud, nos obligaría a ocupar mucho más espacio. Es suficiente hacer referencia al capítulo quinto de *What is philosophy?*, intitulado *Objetividad e independencia*, en el cual el autor delinea el binomio subjetivo-objetivo en contra de toda posición idealista: “Establezcamos de una vez para siempre y captemos con claridad que, si el término ‘objetivo’ indica dignidad y rango de realidad, entonces realidades ‘subjetivas’ tales como actos personales, alegría, amor, convicción fe y conocimiento son realidades plenamente objetivas y de un carácter más ‘metafísico’ que las piedras y los acontecimientos del cosmos material” (Von Hildebrand, 2000, p. 151). Luego, von Hildebrand sigue analizando los significados del término “subjetivo”. Lo que más importa es que, en la perspectiva de una fenomenología realista, la esfera subjetiva no queda cancelada o menospreciada. Al revés, tal dimensión queda

completamente considerada, incluso la capacidad interpretativa. Frente al azul de las montañas lejanas, von Hildebrand pregunta por el lugar de tal color dentro de la realidad y confirma con fuerza que el color “presupone sin duda un espectador humano” (*ibid.*, p. 155). La pregunta apunta a saber si tal condición logra privar al color azul de su objetividad y validez, si puede quitarle realidad. Se trata del tema fundamental de la modernidad y de la post-modernidad, que sale a la luz cuando se llega al fondo de las perspectivas hermenéuticas más radicales y convencidas. Escribe von Hildebrand: “¿Acaso no estamos frente a un caso en el cual la dependencia de algo de la mente humana *no* le quita su validez objetiva y su lugar en la realidad?” (*ibidem*).

La fenomenología realista, al contrario de la hermenéutica filosófica, tiene el merito de devolver un sentido a la objetividad. Esta asume una validez que no está en contra de la esfera de conocimiento del sujeto – que la hermenéutica quiere diluir dentro de la subjetividad – sino a favor de esta misma. Todo esto marca la diferencia con la esfera heideggeriana, así como subraya Marassi:

*Comprensión e interpretación del ente [...] se reducen al aducir sus razones, al explicar el nexo causal que los hace ser. Sin embargo [...] es la misma época metafísica, en su decidirse y entregarse a su fin, que inicia a preguntar por una exigencia de sentido y a planear mundos novedosos* (2017, p. 68).

La conclusión heideggeriana presenta un desequilibrio – ya indicado – entre los niveles del sujeto y de la realidad. Excesivamente subjetiva, a su vez su perspectiva sufre de la interpretación. Se presenta como la propuesta de una metafísica

débil, un desaparecer de la potencia del ser: la fuerza del ser es el yo que permite la interpretación. Marassi insiste sobre la interpretación que caracteriza la perspectiva hermenéutica: “Este profundo sentido, infinitamente decible, de ‘inagotable reserva’ es lo que, según Heidegger, constituye la más auténtica y profunda tarea de cada interpretación. Poco importa, creo, si esta tarea quede considerada como el posible camino histórico que cada existencia encuentra en frente de sí misma, el fondo de posibilidad que rige la historia, el acontecimiento de las significaciones de lo ilimitado decir poético, la tierra de la cual surge toda obra de arte abierta hacia el cielo que la domina, el no dicho en el cual se apoya la reflexión de cada pensador, el impensado que el Occidente nunca captó, la sustracción que rige – en cuanto primer acto – cada revelación del ser, o cualquier cosa se desear” (*ibidem*, p. 69). La posición a la cual se llega se presenta como exasperada. Ennoblecía el sujeto pero queda completamente desequilibrada con respecto a la realidad. El mismo lector puede observar como la interpretación queda totalmente colocada en el nivel epistemológico. Si es cierto que sin la significación proporcionada por el sujeto la realidad no adquiere sentido – y la realidad o queda “dicha” por el sujeto o no tiene sentido – a la vez es cierto que, así como apuntaba Hildebrand de manera genial, consiste en sí misma de manera que está hecha para el sujeto, pre-ordenada al conocimiento humano. Si la hermenéutica filosófica presenta el profundo mérito de haber engendrado en el ámbito epistemológico la conciencia de la singularidad de la comprensión – siempre contextualizada y, por esto, estrictamente personal –, la misma hermenéutica tendría, a la vez, dejar el campo a una fenomenología realista, capaz de reconocer su espacio a la subjetividad y de poner énfasis en la orientación propia del conocimiento donándole mayor plenitud.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chiurazzi, G. y Vattimo, G. (2006).** *Ermeneutica*. Enciclopedia Filosofica Bompiani. Milano: Bompiani.
- Dannhauer, C. (1654).** *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Strasbourg: Stadelius.
- Gadamer, H. G. (1998).** *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2018).** *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. (1927). *Sein und Zeit*, Halle: Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1954).** “De un diálogo acerca del habla”, en *De camino al habla*.
- Heidegger, M. (1959).** *Unternwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. (2002).** *De camino al habla*. Barcelona: El Serbal.
- Marassi, M. (2017).** *Ermeneutica*. Milano: Editrice Bibliografica.
- Premoli de Marchi, P. (2001).** “Saggio introduttivo”, en D. Von Hildebrand, (2001), *Che cos'è la filosofia?*. Milano: Bompiani.
- Ricoeur, P. (1969).** *Le Conflit des interprétations*. Paris: Editions de Seuil.
- Ricoeur, P. (2003).** *El conflicto de las interpretaciones*. México: FCE.
- Von Hildebrand, D. (1991).** *What is philosophy?* London - New York: Routledge. (2000) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro.

## CAPÍTULO 6

# APROXIMACIÓN SOCIO-HERMENÉUTICA A LA CULTURA DE LA PAZ

Socio-hermeneutical approach to the Peace Culture

*Lidia Sanz Molina*

Departamento de Sociología, Universidad de Valladolid

111

### RESUMEN

Este capítulo contempla diferentes enfoques, miradas, lecturas de la realidad, maneras de contemplar y percibir la Cultura de Paz, que hemos recogido de distintas perspectivas adoptadas por instituciones y personas especializadas y comprometidas con este tema. Se trata de concebir la Cultura de paz desde una mirada amplia donde se persiga cada vez más justicia y menos violencia en las relaciones entre personas, grupos sociales y naciones, como un fenómeno a la vez interno y externo al ser humano. Partimos de la sociología y se incorpora la hermenéutica como modelo de referencia, con la intención de realizar una aproximación socio-hermenéutica que nos permita, en este ámbito social imprescindible para el desarrollo de cualquier sociedad que se



precie, la orientación hacia la mejora y transformación a formas de organización loables y dignas de manifestación en la que se promueva la preocupación por todas y cada una de las personas que la forman y conforman. Realizaremos en primer lugar una revisión del origen del concepto como tal, después pasaremos a analizar diferentes enfoques del mismo, así como de los diferentes elementos que lo componen. En último término nos detendremos los enfoques de Joseph de Rivera, Elise Boulding y Daisaku Ikeda, como planteamientos que destacamos por su originalidad y correspondencia con la aproximación propuesta en esta revisión.

*Palabras clave:* cultura de paz, sociohermenéutica, dimensiones, enfoques.

#### ABSTRACT

In this chapter different approaches are collected as well as looks, readings of reality, ways to see and perceive the culture of peace, which we have gathered from different perspectives adopted by institutions and specialized people engaged in this issue. It is about conceiving the culture of peace from a wide perspective in which is pursued more and more justice and less violence in relationships between individuals, social groups and Nations, as a phenomenon both internal and external to the human being. We start from sociology. Hermeneutics is incorporated as a model of reference, with the intention of developing an socio - hermeneutical approach allowing us in this essential social area for the development of any society that boasts, the orientation towards the improvement and transformation to forms of organization laudable and worthy of manifestation that promotes concern for all and each one of the people who form it and make it up. Firstly we will make a revision of the sources, then we will analyze different approaches, as well as the different elements that make it up. Finally we will stop in the points of view developed by Joseph de Rivera, Elise Boulding and Daisaku Ikeda, as prominent approaches for its originality and correspondence with the proposed approximation in this revision.

*Keywords:* culture of peace, sociohermeneutics, dimensions, approaches.

## INTRODUCCIÓN

La sociohermenéutica la entendemos como un proyecto de interés práctico: una acción comunicativa en la que se pone en juego la intersubjetividad, mediante prácticas que permitan el diálogo y la interacción. El proyecto de una sociología interpretativa reclama, necesariamente en su realización una profundización de la democracia, de la tolerancia y del antitotalitarismo; Hannah Arendt aseguraba que el resultado de la comprensión es el sentido, y el sentido es el único camino para la construcción de un mundo esencialmente humano.

*Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta dónde llega la comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia (Arendt, 1995, p. 46).*

En este sentido, nos ubicamos dentro del concepto de sociohermenéutica que, en nuestro país, instaura el profesor Luis Enrique Alonso, comparte con él Miguel Beltrán, y en último término ha recalado en nuestro trabajo de la mano del profesor y compañero, Juan R. Coca. Todos comparten el concepto de visión como mirada social que supone, de entrada, la apertura al sujeto y a los actores en un proceso reflexivo de producción mutua. La mirada- visión- sociología de la visión: consecuencia de la perspectiva que se adopta (el sujeto que investiga) que es siempre,

selección, construcción. A continuación recabaremos algunos de los presupuestos de los que parten dichos autores.

La sociología, para ellos se hace consciente de los tipos de producción social y estudia “la producción de fenómenos por medio de la vida social”, en un doble sentido:

a) Por la coexistencia de individuos interactuantes que produce en cada uno, lo que no es explicable “a partir” de él solo. (Socialización)

b) Y por la sucesión de generaciones, cuyas herencias y tradiciones se amalgaman indisolublemente con la adquisición propia y hacen al hombre social (Cultura).

Para Miguel Beltrán el propósito de la sociología no es inventar el mundo social, sino descubrirlo: conseguir que las realidades sociales sean también categorías sociológicas, ya que descubrir algo es sobre todo conceptualizarlo. Elaborar un mapa de la realidad que la represente, interprete y haga inteligible. “Y tal construcción existe siempre: o la hace la ciencia o la hace la ignorancia” (Beltrán 1991, p. 60).

En este sentido nuestro objetivo, en este trabajo es registrar y elaborar un mapa con algunas de las dimensiones, enfoques, miradas y propuestas sobre la Cultura de Paz, que la represente y haga inteligible.

La visión cualitativa que propone Alonso (1998) como clave de toda aproximación socio-hermenéutica, tiende a dar cuenta de las formas simbólicas en que se desenvuelven las acciones sociales, interesándose por:

- Su carácter comunicativo, mediador y formador de experiencias y necesidades sociales (Lledó 1996b: 222) y

- Examinando las producciones significativas (discursos, imágenes, relatos, representaciones) generadas y construidas por los actores, o en el diálogo directo con ellos, en sus propios contextos situacionales, sociales e históricos.

Situándonos como “observador reflexivo” que se posiciona dentro del sistema formando parte de él y dando cuenta de las modificaciones que produce, en el sistema su observación (Ibáñez, 1997, p. 127, citado en Alonso, 1998). Atendiendo a su clasificación: Observador absoluto, relativo y reflexivo, ampliando la teoría de Gordon Parsk (1976, citado en Alonso, 1998).

Nuestra metodología también está orientada por el proyecto de sociología cognitiva de Cicourel (1979 citado en Alonso, 1998), que nos remite a la manera en que se adquieren y utilizan los procedimientos interpretativos que otorga la representación social; sistema de valores, ideas y prácticas que cumplen una doble función: (Jodelet, 1986, citado en Alonso, 1998):

- Establecen un orden que permite a los individuos orientarse en su mundo social y aprehenderlo y

- Facilita la comunicación entre los medios de una comunidad, proporcionándoles los códigos para nombrar y clasificar los diferentes aspectos de su mundo, así como su historia individual y grupal para formalizar vínculos sociales concretos.

Propone Alonso (1998) un programa de sociología interpretativa y reflexiva hecha en los contextos reales de la interacción, y que supera la tajante y artificial división entre lo

micro lo macrosociológico. Esta orientación cualitativa busca siempre situarse en el campo de las relaciones cotidianas. Con una perspectiva tanto experiencial postpositivista (Ray, 1994 citado en Alonso, 1998) como dialógica postsemiótica (Stewart, 1995 citado en Alonso, 1998), en la que se sustituye cualquier pretensión de utilizar métodos que imponen respuestas, códigos y lenguajes elaborados fuera del universo interaccional de los sujetos.

También adoptaremos las sugerencias de Georges Lapassade (1996 citado en Alonso, 1998) sobre las metodologías sociológicas no convencionales cuando apunta en el paradigma interpretativo, el investigador no puede poner al margen su sentido social común como forma de conocimiento de las estructuras sociales. El observador y el observado usan un conjunto de procedimientos interpretativos comunes para identificar los significados de su mundo de vida, y esos significados sólo se pueden comprender si son aprehendidos en su uso activo práctico y concreto; significados que expresan la naturaleza intersubjetiva del mundo.

El diálogo, la observación directa, la participación activa y la recreación de espacios donde los sentidos sean generados a partir de las prácticas comunicativas de los actores y no a través de los lenguajes formalizados de los observadores externos. (Métodos y técnicas).

Investigación social, como comprensión subjetiva de cómo (la gente) construye y vive su propia cotidianidad, basada en una dimensión experiencial en que las cajas códigos (que cierran los contextos y plantean las categorías *a priori*) deben ser sustituidas por prácticas comunicativas y de observación que se incrustan en la producción y recepción del sentido de las acciones en los grupos

concretos. “conocimiento social de abajo a arriba” constituido o reconstruido conceptualmente.

El conocimiento puesto en juego en la investigación social cualitativa es un conocimiento fundamental, analógico, que se forma por una “relación” por una negociación del sentido, basado en la flexibilidad del lenguaje humano y en la posibilidad de construir “homologías” que se despliegan como semejanzas de sentido. En este sentido Coca (2013), apunta que la hermenéutica analógica debe constituirse como un elemento fundamental de la sociología para así poder aprehender el significado intersubjetivo de todos aquellos elementos sociales susceptibles de significación y, por tanto, de comprensión.

Se plantea la observación pensando en el observador, que integra su subjetividad de manera controlada en la investigación. La objetividad como resultado de la intersubjetividad. La comunicabilidad, intersubjetividad, y la reflexividad se convierten también en criterios de validación del trabajo sociológico. (Galtung 1995, p. 143, citado en Alonso, 1998)

En términos prácticos: hermenéutica crítica, métodos heurísticos, creatividad derivada de la selección y síntesis de múltiples elementos de conocimiento y de categorías explicativas diversas, adaptadas y reconstruidas “ad hoc” pensado para una labor concreta o un objetivo particular. En el caso que nos ocupa, comprender, observar, reflexionar, entorno al concepto, a la recepción y comprensión de Cultura de Paz, en el ámbito educativo universitario, concretamente en el Campus Duques de Soria de la Universidad de Valladolid. Interés que surge al hilo de la docencia impartida en los últimos años en Grado en Educación Infantil y

Primaria, en la asignatura Educación para la Paz y la Igualdad. Partimos de la necesidad de ampliar el conocimiento sobre las tendencias de la investigación sobre la paz y las actuaciones de Naciones Unidas entorno al concepto Cultura de Paz, promoviendo las dimensiones que en este trabajo contemplamos, y que dan lugar los enfoques y visiones que nos interesa recoger y revisar. Como muchas administraciones educativas a lo largo y ancho de todo el mundo, desde los primeros años del siglo XXI y hasta la actualidad, se ha apostado sinceramente por una Educación para la Cultura de Paz enmarcada en el Decenio de Naciones Unidas, para la superación de los desafíos que hemos mencionado a través de planes y programas específicos de promoción de la convivencia y de prevención de la violencia.

## REVISIÓN DEL SURGIMIENTO DE CULTURA DE PAZ Y SU PROMOCIÓN

Francés y Orta (2016) realizan una revisión histórica sobre la cultura de paz, señalando que fue en 1989, en el Congreso Internacional sobre *La paz en el espíritu de los hombres*, celebrado en Yamoussoukro, Costa de Marfil, cuando se le insta a la UNESCO a contribuir a una nueva concepción de paz, mediante el desarrollo de una cultura de paz.

Desde entonces hasta la actualidad se han sucedido en cadena un conjunto de acciones y declaraciones que han permitido el acuerdo de la comunidad internacional en definir qué se entiende por Cultura de Paz. Entre ellas, destacan:

- Resolución 52/15, de 20 de noviembre de 1997, en que se proclamó el año 2000 Año Internacional de la Cultura de Paz.
- Resolución 53/25, de 10 de noviembre de 1998, en que se proclamó el período 2001-2010 Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo.
- De acuerdo con la Resolución 53/243, que aprueba la Declaración y el Plan de Acción para una Cultura de Paz, entendemos esta cultura como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en:
  - El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación;
  - El respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos que son esencialmente jurisdicción interna de los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y el derecho internacional;
  - El respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales;
  - El compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos;
  - Los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presente y futuras;
- El respeto y la promoción del derecho al desarrollo;
  - El respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres;



- El respeto y el fomento del derecho de todas las personas a la libertad de expresión, opinión e información;
- La adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones; y animados por un entorno nacional e internacional que favorezca la paz.

La idea de Cultura de Paz ha ido cambiando conforme tomaban distintas dimensiones el concepto de Cultura y el de Paz. El origen de la definición sociológica de Cultura se encuentra en la antropología inglesa del siglo XIX, Tylor (1981) la definía, en su sentido etnográfico amplio, como un complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de una sociedad. Más adelante, Talcott Parsons habla de pautas relativas al comportamiento y los productos de la acción humana que pueden ser transmitidas de generación de generación, independientemente de los genes biológicos. Cultura como programación mental colectiva transmitida, que establece las formas de pensar, sentir y actuar que son consideradas como válidas y normales por los individuos. Berger y Luckmann, en *La construcción social de la realidad*, señalan que las pautas culturales tendrían su origen en la interacción social entre individuos dotados de un lenguaje simbólico. Concluyendo que toda cultura posee elementos universales; de los cuales George P. Murdock relaciona una lista de características en 1954, y elementos particulares. Finalmente, Ortega realiza otro hallazgo al distinguir cultura profunda y cultura intelectual, una definida por el entramado de nuestra cultura de vida, y la otra fruto de nuestra cultura y acción creativas. La antropóloga Mary Douglas, incorpora otro modelo para

comprender las dimensiones fundamentales de la cultura, teoría cultural, mediante el que destaca que la cultura cumple una función de protección de un modo de organización de un estilo de vida o grupo humano “esquema interpretativo compartido”, un modelo mental para comprender la realidad. Por último, Csikszentmihlyi habla de las culturas como construcciones defensivas contra el caos, diseñadas para reducir el impacto de la aleatoriedad sobre la existencia...esta canalización de la atención al conjunto limitado de metas y medios es lo que permite la acción sin esfuerzo dentro de límites autoimpuestos (1997).

En cuanto al concepto de Paz, el teórico contemporáneo de la paz Johan Galtung (1996) ha delimitado el concepto de paz desde dos perspectivas, una desde la violencia y otra desde el conflicto. Galtung (1996) define cinco tipos de paz diferentes: la *paz negativa*, que, como se definió anteriormente, es la ausencia de cualquier tipo de violencia; la *paz natural*, en cuanto a la convivencia de las especies de manera cooperativa y sin conflictos; la *paz positiva directa*, definida como la bondad, física y verbal; la *paz positiva estructural*, la sustitución de las condiciones de violencia estructural por valores como la integración, la solidaridad, la libertad, etcétera; y, finalmente, la *paz positiva cultural*, que es la sustitución de la legitimación de la violencia cultural por la legitimación de métodos pacíficos.

Para la UNESCO, la Cultura es el conjunto de elementos simbólicos, estéticos y significativos que forman la urdimbre de nuestra vida y le confieren unidad de sentido y propósito, de la cuna a la tumba [...] La Cultura es, sobre todo, comportamiento cotidiano, que refleja la “forma de ser” de cada cual, el resultado de sus percepciones y reflexiones, la elección íntima entre las distintas

opciones que la mente elabora, la respuesta personal a las cuestiones esenciales, el fruto en cada uno del conocimiento adquirido, la huella de los impactos del contexto en que se vive. (Fisas 1998: 389) Toda esta concepción, enlaza directamente con el objeto de la hermenéutica, motivo por el cual adoptamos esta perspectiva dentro del análisis del concepto de Cultura de Paz que perseguimos en este trabajo.

Galtung partirá del concepto de Paz Cultural, que niega la violencia estructural desde una perspectiva socio- política; para crear el de Cultura de paz, que plantea la diversidad de aspectos que servirán para justificar y legitimar la paz directa (negativa) y la paz estructural (positiva). Cuya misión es establecer metas para estimular el cambio de valores y actitudes en la sociedad (Fisas 1988).

Los Estudios de la Paz dan un giro en la década de los ochenta con el inicio de una etapa que es menos académica que las anteriores. Durante estos años hay una mayor unión entre la investigación de la paz y los movimientos sociales, sobre todo, con los que están en contra de la carrera del armamento nuclear.

Una de las aportaciones más relevantes del momento es la introducción de la perspectiva de género durante los años 1986 y 1987. En este sentido, destacan figuras como Betty Reardon y Birgit Brock-Utne. La primera porque introduce la alternativa de la Ética del Cuidado y del feminismo de la diferencia. La segunda porque hace un análisis de la violencia aplicada a la violencia de género en contra de las mujeres y de los niños.

Los actos terroristas del 11-S en New York y Washington han hecho pensar en una nueva etapa histórica de estas investigaciones (Martínez Guzmán, 2005).

A partir de 2005, los centros de estudios de la paz y los conflictos han experimentado un auténtico despliegue. Según Paul Rogers, profesor de estudios para la paz en la Universidad de Bradford, este creciente interés en la disciplina es fruto de las circunstancias internacionales desde el 11 de Septiembre de 2001; el número creciente de conflictos y la amenaza a la seguridad impuesta por el cambio climático (Micucci, 2008).

Según Ian Harris, presidente de la International Peace Research Association Foundation, tanto las organizaciones no gubernamentales como otros organismos nacionales e internacionales con importante papel en la construcción de la paz necesitan contar con líderes y personal formado y preparado (Micucci, 2008 en Comins Mingol, I., y París Albert, S. (2009).

## DEFINICIÓN DE CULTURA DE PAZ

Comenzamos este apartado utilizando el trabajo realizado por Yáñez Canal (2010) en el capítulo IV de su tesis doctoral. En el mismo analiza la Cultura de Paz en su doble naturaleza:

- Como concepto teórico acuñado en el proceso de las elaboraciones de la Investigación para la paz.

- Como instrumento que propone ejercicios de promoción concreta de formas de relación y maneras de convivir de las personas y las instituciones

En primer lugar, realizaremos la recopilación de elaboraciones que a través del tiempo conforman el cuerpo teórico de la Investigación para la paz (IP):

En su desarrollo, la cultura de paz va adquiriendo importancia como instrumento de búsqueda de nuevas formas de convivencia, adquiriendo diferentes tratamientos, según autores:

- a) Boulding (1992) sostiene que la cultura de paz promueve la pacificación , incluye estilos de vida, patrones de creencias, valores y comportamientos que favorecen la construcción de paz; promueve la igualdad, el bienestar, la equidad en la administración de recursos, la seguridad para los individuos, las familias, la identidad de los grupos...sin necesidad de recurrir a la violencia.
- b) Fisas (1998) sostiene que el proyecto de cultura de paz, pasa por colocar la vida en el centro de la cultura, desacreditar las conductas sociales que glorifican, idealizan o naturalizan el uso de la fuerza y la violencia, o que ensalzan el desprecio y el interés por los demás. Es necesario además garantizar el derecho a la educación, la autonomía económica, la igualdad de oportunidades, en definitiva cambiar actitudes y mentalidades, socializar de otra forma a los hombres, transformar mediante el conocimiento, la imaginación, la compasión, el diálogo, la solidaridad, la integración, la participación y la empatía.

- c) La Asamblea de Naciones Unidas (1999) entiende por Cultura de Paz, un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida, que llevan implícitos el respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación.
- d) Jares (2001), Incorpora a la definición de Cultura de Paz y Noviolencia, algunas novedades. Por un lado el carácter inclusivo, abierto, de aceptación de la diversidad, en este sentido apunta: “se asienta en el respeto a la diferencia, a la diversidad, al cultivo de las diferentes creaciones culturales de los individuos y de los pueblos, en tanto en cuanto todas ellas son patrimonio de la humanidad. Pero esta reivindicación del carácter propio nunca puede ir bajo proclamas de dominio o exclusión como ‘ser superior a’, estar por encima de” y por otro el punto de vista de la metodología, como practicarla, y en este sentido apunta, la C.P. exige y se fundamenta en la plena coherencia entre los medios a emplear y los fines a conseguir. Frente a una cultura dominante que separa los fines de los medios, que proclama que ‘el fin justifica los medios’, que da vía libre a la cultura del ‘todo vale’ y al uso indiscriminado de cualquier medio para lograr los fines marcados, los fines de la Cultura de Paz deben estar ya presentes en los medios o estrategias a emplear, tanto por razones de coherencia ética, como por razones de ‘eficacia’.
- e) Tuvilla (2004) define la Cultura de Paz como un concepto síntesis que encuentra en los derechos humanos su esencia básica y que se define como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida que inspiran

una forma constructiva y creativa de relacionarnos para alcanzar, desde una visión holística e imperfecta de la paz, la armonía del ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

- f) Martínez Guzmán (2005) sostiene que “construir una Cultura de paz implica desaprender los códigos de la Cultura de la guerra que han impregnado nuestra existencia, enfrentarse a la noción de desarrollo basado principalmente en criterios económicos y hacer frente a los diversos tipos de injusticias, discriminaciones y exclusiones”. Añade, que incluye el cultivo y cuidado de nuestras relaciones y de nosotros mismos con la naturaleza. Se debe anteponer la comprensión del “otro” como requisito para la producción de conocimiento.
- g) Jiménez Bautista (2007), Muñoz y Molina (2010) realizan definiciones similares, haciendo especial incidencia en el rechazo a la violencia, y el favorecer estilos de vida pacíficos a través de propuestas innovadoras, imaginativas.

Cultura de Paz es una idea que puede ser entendida con cierta facilidad gracias a los imaginarios colectivos en los que se apoya y la necesidad de una cultura con capacidad de orientar e implementar un mundo más pacífico. De esta forma enfocan Muñoz y Molina (2010) su perspectiva sobre este concepto. Dicho enfoque, del que partimos en este trabajo, pone directamente en relación la Cultura de paz con la sociología interpretativa, y dentro de esta con la hermenéutica, como planteamiento abierto, que persigue la contemplación de todas las interpretaciones posibles, para optar o ceñirse a una abierta, flexible, que abarque la mayor amplitud de puntos de vista y en definitiva abogue por la prudencia al ceñirse a una acepción que deseche los planteamientos extremos,

que no aportan claridad al concepto ni suponen enriquecimiento al mismo, al hilo de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, propuesta por Coca (2013). Tanto si surgen de la imposición de ideas rigurosas y unívocas, como si conducen a una aceptación de todas las alternativas posibles y se pierden en la equivocidad. La lucha de la hermenéutica lo es contra la idea de una representación exacta del mundo. A cambio se nos propone la idea de diálogo y de conversación. La búsqueda de acuerdo entre los interlocutores debe ser por medio de la conversación (fusión de horizontes).

Cultura de Paz, como concepto holístico “mosaico de identidades, actitudes, valores, creencias y patrones institucionales que hacen que la gente viva cuidándose mutuamente, compartiendo los recursos, y viviendo creativamente las diferencias” (Boulding, 2000).

127

Algunos estudios (Hofstede, 2001; Basabe y Valencia, 2007) ponen de manifiesto la relación entre desarrollo social, político y cultura de paz, resaltando la importancia que la democratización política tiene sobre el bienestar y la paz social. Muestran que donde hay un mayor respeto a los derechos humanos y la igualdad de género, se producen menos índices de violencia interna y más acuerdo con actitudes tolerantes hacia las minorías (de Rivera, Kurrien y Olsen, 2007). La cultura de paz debe abogar por la enseñanza de la negociación, de la acción no violenta, de las estructuras sociopolíticas y debe facilitar el cuidado social, la preocupación por los demás, entre los miembros de la sociedad.

La cultura de paz va a depender de un conjunto de factores socio-estructurales, políticos y culturales (Basabe, Valencia y Bobowick, 2011:83) como son:

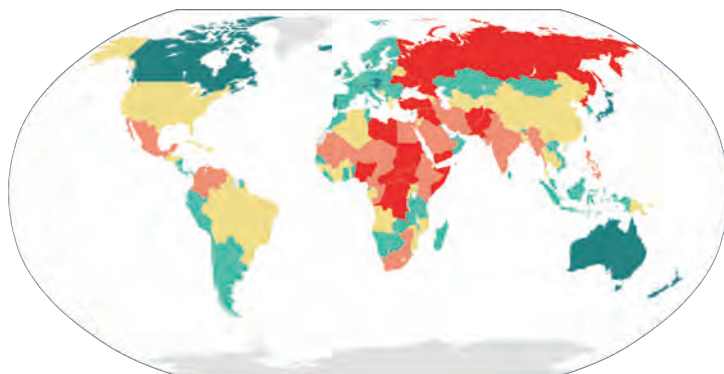


- Educación en la resolución pacífica de los conflictos
- Desarrollo sostenible (disminuir las diferencias sociales y económicas entre países y el interior de cada país). Desarrollo social (liberal para de Rivera, et al. 2007)
- Respeto de los Derechos Humanos
- Igualdad de género
- Participación política
- Actitudes de aceptación hacia las minorías (tolerancia y solidaridad social)
- Libre circulación de la información y libertad de expresión
- Paz internacional y seguridad
- Promoción de valores: cooperación, cuidado mutuo

Indicadores de paz que múltiples organizaciones utilizan para hacer clasificaciones anuales sobre cómo va la paz en cada país. Para ello reúnen una serie de indicadores a los que les dan valores negativos o positivos, según vayan en contra de la paz o a su favor. Con ello hacen clasificaciones por países.

Criminalidad, Oficiales de seguridad y policía, homicidios, población encarcelada, acceso a armas, intensidad de conflicto interno, manifestaciones violentas, crímenes violentos, intensidad política, terror político, importaciones de armas, impacto terrorista, muertos en guerras internas, muertos en guerras externas, número de desplazados, relaciones con estados limítrofes, respeto a los derechos humanos, número de personas encarceladas, gasto militar, número de militares, importaciones de armamento, exportaciones de armamento, financiación misiones de paz (ONU).

Nuevamente, como señala Coca (2013), estos datos funcionan, entonces, como elementos empíricos que serán “léídos” e interpretados de un modo analógico sin caer en un objetivismo rigorista, ni en un subjetivismo equivocista, tal como recomienda la aproximación sociohermenéutica que venimos planteando.



*Figura 1.* De Global Peace Index 2018, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3062>

Si se quiere promover una cultura y educación por la paz hay que comenzar promoviendo el desarrollo social y disminuyendo las grandes diferencias sociales.

Las creencias, valores y ritos culturales son formas de manejar, de minimizar y regular, este terror existencial a la muerte. La incertidumbre, el no saber qué probabilidades se tiene de sobrevivir y controlar una situación, crea una ansiedad extrema y la necesidad de regularla. La tecnología, la ley y los rituales religiosos e ideológicos son formas de afrontar la incertidumbre de la vida. (Basabe, Valencia y Bobowick 2011: 87) Compartir creencias

religiosas y políticas permite afrontar con más éxito la violencia colectiva, aunque también puede asociarse a posiciones de mantenimiento y exacerbación del conflicto.

La cultura de paz es interdisciplinar y transdisciplinaria, la mayor responsabilidad de su construcción, la tienen las ciencias y estudios que buscan generar pensamiento crítico en sus estudiantes, modificando sus actuaciones. Así, los estudios sociológicos forman el pensamiento de los estudiantes, que a su vez son seres sociales en la sociedad, de ahí, la importancia de los individuos en la construcción de paz a través de sus acciones. Por esto, la labor de la academia será fomentar la construcción de paz, aportando a esta de forma crítica y responsable, múltiples perspectivas, visiones y enfoques, que garanticen la posibilidad de adopción de esa aproximación socio-hermenéutica analógica, que venimos planteando.

## JOSEPH DE RIVERA

Joseph de Rivera (2011) realiza una descripción del concepto de una cultura de paz y los métodos para su medición, destacando cuatro dimensiones que contribuyen a la paz en las culturas, las cuales sugieren enfoques que deben integrarse en cualquier programa de Educación para la Paz. Estas dimensiones revelan tensiones específicas, a las que prestaremos atención en este capítulo.

El concepto cultura de paz, hace referencia tanto a hechos como a desarrollos teóricos. De Rivera, señala que es difícil imaginar la construcción de una cultura de paz en nuestro mundo

contemporáneo, vivimos en una cultura violenta y estamos acostumbrados a pensar que la paz sólo se garantiza mediante la amenaza y la violencia. Para ello es necesario imaginar las características de estas culturas y cómo podrían ser construidas.

Señala dos intentos de definición de estas culturas pacíficas imaginarias y su forma de construcción:

- 1) La definida por Elise Boulding (2000), como desarrollo teórico propone una cultura que disponga de formas de vida, valores, comportamientos y arreglos institucionales que promuevan el cuidado mutuo y el bienestar, reforzando “una igualdad que incluya la valoración de diferencias, la gestión responsable y el reparto equitativo de recursos de la tierra entre sus miembros y todos los seres vivos. Y como referencia a hechos, la asocia con las iniciativas que desarrollan relaciones creativas no violentas, reconstrucción de roles de género, edad, y más oportunidades de realización personal y reciprocidad, como las que se están adoptando por parte de los educadores por la paz, grupos de ciudadanos, ONGs, e incluso por algunas naciones-estado.
- 2) El segundo enfoque, según De Rivera, más colectivo, proviene de Naciones Unidas, y como desarrollo teórico define una cultura de paz caracterizada por un conjunto de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia, e intentan prevenir conflictos a través de abarcar sus causas primarias y se esfuerzan por resolver problemas mediante el diálogo y la negociación. Plantea ocho fundamentos diferentes, sobre los que establecer la base para una Educación para la Paz:

- La educación (para la resolución pacífica del conflicto)
- El desarrollo sostenible (para la erradicación de la pobreza, la reducción de desigualdades y la sostenibilidad del medio ambiente)
- Los derechos humanos
- La igualdad de género
- La participación democrática
- La comprensión, tolerancia y solidaridad
- La comunicación participativa y la libre circulación de información
- La paz y la seguridad internacional (incluido el desarme)

Partiendo de estos fundamentos el autor propone cuatro dimensiones subyacentes a una cultura de paz, que se componen de diversos indicadores, que correlacionados dan una puntuación que puede mostrarnos la medida en que cada nación tiene una medida determinada de cultura de paz:

- El desarrollo liberal. Indicadores: libertad de prensa, el PIB, la esperanza de vida, la alfabetización, la democracia, los derechos humanos y el porcentaje de mujeres con cargos relevantes dentro del poder legislativo.
- La igualdad. Indicadores: el índice de Gini de igualdad económica, las tasas de homicidios bajas y los derechos humanos.
- Los medios no violentos. Indicadores: la inversa de gastos militares y las amenazas militares y su correlación con el porcentaje de población que se encuentra recluida en prisión.

- El cuidado. Indicadores: gasto en educación, tolerancia hacia los refugiados y, en cierta medida el porcentaje de mujeres en el poder legislativo.

Los programas de Educación para la Paz deben hacer hincapié en estas dimensiones. Cada una de ellas, requiere una educación concreta e implica unas tensiones específicas, y es aquí dónde podemos señalar que encontramos la aproximación socio hermenéutica a Cultura de Paz. En el acercamiento a la resolución de tensiones que se suscita y la forma de resolverse en cada una de las cuatro dimensiones. A continuación, procedemos a explicar cada una de ellas, para establecer esa tendencia a la resolución prudente, virtuosa, media, de la que hace eco la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, y que destacamos como conveniente a la hora de afrontar en educación, la pretensión de promover una cultura de paz como la que venimos definiendo y resaltando en este capítulo.

La primera dimensión, el desarrollo liberal, fluctúa entre dos polos opuestos produciendo la tensión entre el individualismo competitivo y la armonía cooperativa. Existe una tensión natural entre los que valoran el conflicto y la competición y aquellos que priorizan la armonía y la cooperación. Para los primeros la paz no significa ausencia de conflicto, sino la resolución creativa y pacífica de los mismos, sin embargo, para los segundos la paz significa armonía. La Educación para la paz, tiene que integrar las necesidades de ambos, los que encuentran la competición emocionante y a los que les parece inquietante.

La segunda dimensión, la igualdad, fluctúa entre la compasión y la afirmación agresiva de la justicia, diferenciando a los que se centran en la paz y de los que se centran en la justicia. Los

primeros priorizan el trabajo de adentro a fuera, aumento de la capacidad de amar, de tener compasión, etc. Los que se centran en la justicia trabajan por el cambio de las estructuras sociales, lo cual promueve una forma agresiva de movilización que diferencia entre amigos y enemigos. Los primeros creen que el cambio se producirá mediante la aceptación y no por la imposición de valores, pero ignoran el peso de las estructuras sociales, las intenciones egoístas y las diferencias de poder que perpetúan la injusticia. Los segundos creen que debe haber justicia, y al ver la injusticia tienden más a sentir rabia que compasión, y como consecuencia a corregirla, y promover el cambio de las estructuras sociales. Como punto intermedio entre la compasión y la agresión encontramos las formas de lucha no violenta. Gandhi, King y Thich Nhat Hahn han logrado enfrentarse con coraje a la injusticia, consiguiendo integrar la paz con la justicia. Dicha combinación quizá requiera de una educación emocional que gestione el miedo y la ira con disciplina y formación.

La tercera dimensión, la no violencia por parte del Estado, fluctúa entre dos polos opuestos, la autoridad y la anarquía responsable. El estado crea leyes y las aplica para controlar la violencia. Esta dimensión mide el comportamiento de los estados nacionales, y está directamente relacionada con la tendencia de la cultura del pueblo ya sea hacia el dominio o hacia la armonía. La cultura que aprecia más el dominio, refuerza la auto-afirmación con el fin de dominar, dirigir y cambiar el entorno; estas culturas valoran la ambición, el éxito, la audacia y la competencia. Las culturas que aprecian más la armonía, prefieren acomodarse al mundo tal como es, tratando de entender y apreciar más que de cambiar o dirigir; sus valores son el deseo de un mundo en paz, la unidad con la naturaleza, y la protección del medio ambiente. Unos creen en la benevolencia básica de la autoridad, están a favor del

establecimiento del poder estatal y del fortalecimiento de un gobierno mundial, los otros desconfían de la autoridad y favorecen el cultivo de la responsabilidad individual. Las personas que valoran la paz y la justicia se dividen entre aquellos que quieren fortalecer la democracia representativa y la autoridad trasnacional (ONU) y los que favorecen la democracia participativa y apoyan la perspectiva gandhista de desarrollo del mundo como una red de comunidades al servicio de las necesidades de la población. Estos desconfían de las instituciones mundiales. Moyer (2001) en su trabajo sobre los movimientos sociales, nos muestra cómo todos los roles son necesarios y pueden ser desempeñados.

La cuarta y última dimensión, el cuidado, en el sentido de preocupación por los demás, muestra la tensión entre las personas con diferentes perspectivas entre lo real y lo ideal. La división entre lo real y lo ideal suele hacer que las personas no adopten medidas efectivas. Al hilo de esta tensión encontramos trabajos como los de Lerner (1980) sobre cómo queremos creer que el mundo es justo, o Macmurray (1961) sobre la existencia individual, solo en relación con otras personas. Estas relaciones implican el cuidado por los demás y la preocupación por sí mismo. En determinados momentos de la vida, y por tanto, para determinadas personas domina el cuidado o el miedo. La prevalencia del miedo se puede asociar con heridas personales, lo cual nos conduce al individualismo o al colectivismo conformista. Macmurray aboga para superar las divisiones entre las personas, entre el cuerpo y la mente, entre el pensamiento y la emoción, entre la realidad y lo ideal; por lograr el dominio del cuidado sobre el miedo.

De Rivera (2011) señala como instrumentos para abordar las diferentes dimensiones de una cultura de paz los siguientes:



- a) La negociación de principios para la resolución de conflictos, que no la negociación de posiciones (tendencia a imponer la voluntad propia). Esta nos conduce a un análisis de los intereses que tienen las partes en el conflicto, permitiendo abordarlo como intento de consecución de una opción satisfactoria para ambas partes.
- b) La negociación transformacional como oportunidad para transformar la relación de temor y odio entre los contendientes.
- c) El diálogo deliberante para fomentar la escucha entre las partes con puntos de vista diferentes.
- d) La lucha no violenta para animar a los oponentes hacia la negociación.
- e) La transformación personal enfocada a la disminución del egoísmo y aumento de la preocupación por los demás.
- f) La fuerza como método que parte de la autoridad consensuada.
- g) La supervisión mediante control que garantice la aplicación de la fuerza.
- h) Los procedimientos de justicia restaurativa
- i) La paz familiar como garante de la trasmisión del respeto hacia los demás.
- j) El desarrollo comunitario mediante métodos participativos.
- k) La reconciliación tras un conflicto, métodos de reintegración, transformación.
- l) La acción política.

Hay enfoques distintos en la educación para la paz que, obviamente, acentúan un aspecto u otro de la misma. El enfoque

cognitivo, de raíz kantiana, acentúa el conocimiento de las diversas culturas, ignorando que una sociedad integrada, pacífica se construye no sólo por el “conocimiento” de las singularidades culturales de los diversos grupos, sino por el re-conocimiento, la aceptación y acogida de la persona misma del diferente cultural con toda su realidad socio-histórica (Ortega, 2013). La propuesta que apuntamos a continuación de educación para la paz tiene su anclaje en la antropología y ética levinasianas que dan cuenta del hombre en su totalidad y en la realidad de su vida cotidiana. Este enfoque proviene de Ortega Ruiz (2016), tiene su anclaje en la antropología y ética levinasianas que dan cuenta del hombre en su totalidad y en la realidad de su vida cotidiana. Desde este enfoque, su propuesta incide en algunas líneas de actuación que consideramos imprescindibles para la construcción de la paz:

1. Educar en la responsabilidad, o lo que es lo mismo, una educación moral, no ya sólo en el ámbito escolar, sino en el contexto social. Desde la ética levinasiana, la moral se entiende como acogida y responsabilidad, a la vez que prohibición de toda imposición de “nuestra” cultura a los “otros”, a los “diferentes”
2. Integrar la circunstancia como estrategia educativa, sujeta a las condiciones del tiempo y del espacio. *Se educa* desde donde vivimos y en lo que vivimos porque esa es la única manera que tenemos de existir. Somos “también” circunstancia, y fuera de la circunstancia que nos constituye, el ser humano es irreconocible, escribe Ortega y Gasset.
3. Pedagogía negativa que lleva a la conciencia de los alumnos aquella realidad de su entorno que merece una crítica, una denuncia. Es la pedagogía de “lo que no debe ser”. Desvelar las contradicciones del sistemasocio-económico imperante,

sacar a la luz los mecanismos a través de los cuales se reproduce y perpetúa el sistema de dominación, es la razón de la ética y de la educación para la paz.

4. Hacer realidad una educación como acogida y compasión solidaria. indispensable que los alumnos tengan experiencias de paz dentro del aula y fuera de ella. Educar para acoger al otro, hacernos responsables de él es el soporte básico que nos permite construir el espacio indispensable para el reconocimiento del otro en toda su dignidad. La construcción de la paz pasa necesariamente por la creación de una cultura de paz en la que los individuos se sientan cómplices de una tarea común.
5. Hacer memoria del sufrimiento de las víctimas, de aquellos que, desde el testimonio de su vida, trazaron un camino para la construcción de una sociedad justa y solidaria. Hicieron de la denuncia y la resistencia frente al poder arbitrario e injusto una vía pacífica para la paz.
6. Diálogo. Diálogo que siempre reclama el reconocimiento de la persona del otro y la afirmación de la identidad personal y colectiva de los individuos y de los pueblos. Es reconocimiento y aceptación de mi interlocutor como persona, donación y entrega de “mi” verdad como experiencia de vida. El diálogo, si es tal, siempre lleva al encuentro con el otro.

Ortega (2016) coincide en muchos aspectos con su compañero Jares (2001), ambos desde su enfoque pedagógico, responden a una construcción de cultura de paz centrada en aspectos abiertos, flexibles, que desde la crítica constructiva,

generen perspectivas de reconocimiento, apertura, escucha y confianza en las herramientas de diálogo y la responsabilidad.

## ELISE BOULDING

Elise Boulding, nos recuerda que se necesita mucha escucha, mucha sensibilidad para conseguir ese equilibrio adecuado en cualquier relación, en la familia, en el matrimonio, en cualquier grupo de trabajo y en una sociedad. Por lo tanto, una gran cantidad de escucha debe continuar y la diversidad que tenemos es nuestro mejor recurso.

Según Boulding, (1999), cada uno de nosotros tiene una combinación de maneras de percibir, experimentar y articular que puede ser justo lo que un grupo necesita y a veces no lo es. Como digo, estamos en el proceso de aprender dolorosamente sobre lo que me gusta llamar las 10.000 etnias, los 10.000 grupos étnicos dispersos por los 185 estados. Cada uno de estos grupos tiene sus propias habilidades de pacificación para resolver conflictos. No hay sociedad, por pequeña que sea, que no tenga ciertas maneras de hacer frente a la diferencia. Porque recuerda, la diferencia siempre está ahí. Dondequiera que tengas dos seres humanos juntos, tienes diferencia. Así que cuando las diferencias se ponen realmente difíciles, hay maneras - cientos y cientos de diferentes tipos de rituales, prácticas y tipos de reuniones - que se pueden reunir para tratar con una sociedad que está en un conflicto serio. Cada una de estas 10.000 etnias es un recurso sobre cómo lidiar con el conflicto.

Un enfoque teórico importante para Boulding fue la idea de paz como un proceso diario. Ella desafió la idea de la paz como un

proceso estático y abogó por un concepto que ella llamó "pacificidad". Se trata de concebir la paz desde una mirada amplia. No debemos caer en la tentación de considerar la paz como una meta final, como un estado inamovible, perpetuo. Su trabajo enfatizó "la promoción personal e interpersonal de la paz." Esta teoría de la paz implicó dar forma y remodelar comprensiones y comportamientos para adaptarse a una constante Cambiar el mundo y mantener el bienestar de todos.

Boulding se sentía comprometida con el fin de lograr la paz, uno debe revisar la historia de los conflictos. No hay dos seres humanos iguales y, como resultado, el conflicto se convierte en parte integral de cualquier orden social. Las luchas y los conflictos políticos y religiosos han sido siempre parte de la sociedad, pero la interdependencia creciente del mundo hace necesario promover la apertura y la flexibilidad en aras de la convivencia. La cultura de la paz acoge con beneplácito las diferencias, reconociéndolas como fuentes potenciales de conflicto, pero también como punto de partida para el progreso. Al revisar la historia del conflicto, Boulding notó que dos grupos en la sociedad estaban subrepresentados y que podrían abordar esta nueva perspectiva sobre la paz, especialmente a partir del nivel micro de la unidad familiar. Las mujeres y los niños son vitales y son jugadores apreciados en el proceso de paz.

En este sentido se aproxima al paradigma emergente de Boaventura de Sousa Santos, como posible eje para desarrollar la consecución real de dicha Cultura de Paz en la práctica educativa y social. Según Boaventura (De Sousa, 2003) no hay soluciones definitivas, la realidad es inagotable, tampoco existe un único principio de transformación social. Este autor afirma que el

pensamiento crítico que hemos heredado de la modernidad occidental está demasiado circunscrito a ella, es demasiado occidental como para que sirva a la nueva forma de universalidad desde abajo, que está emergiendo. Las formas de solidaridad organizadas desde abajo son consideradas caos para un conocimiento en el que el orden es siempre impuesto desde arriba.

De Sousa habla de debilidad epistemológica del Norte y de sociología de las emociones y de los sentimientos, que prevalece en América Latina y África, y que mostrará los límites de una racionalidad occidental. El nuevo universalismo emergente, lo que el autor llama cosmopolitismo subalterno y crítico, es un intento por integrar y valorizar las experiencias sociales que, hasta ahora, han sido desvalorizadas porque no están dentro del canon moderno occidental, pues no cumplen los presupuestos establecidos.

Y en este sentido, podemos destacar las actuaciones de grupos de mujeres, particularmente en África y en lugares como Asia, como Sri Lanka, que se están uniendo para mantener sus propias prácticas tradicionales de pacificación. Estos grupos van a los consejos de la aldea y dicen, sabemos cómo hacer frente a esto. Y están desarmando con éxito guerrillas y milicias y gente armada en guerras civiles. En realidad se están involucrando en un proceso de desarme y en iniciar otro proceso de consulta basado en la tradición. No vas a leer sobre estos grupos en el New York Times o en el Boston Globe, pero están sucediendo. Estos esfuerzos deben ser honrados. El programa de mujeres de la Federación Internacional de Reconciliación y la Oficina Internacional de Paz están haciendo un trabajo muy importante. Uno de los proyectos importantes en la Cultura de la Paz es trabajar con ex guerrilleros, entrar en áreas como Nicaragua, como Mozambique, trabajar con

ex soldados y guerrilleros, gente que se ha estado matando y torturándose mutuamente, desarrollando un proyecto de reconciliación, escuchando Y aprender a respetar la diferencia en lugar de intentar borrarla. Así que estas cosas están sucediendo. Y cuantos más proyectos de Cultura de Paz tengamos así, tanto mejor estaremos.

Dando un salto en el tiempo, cercano el final del siglo XX, en la Declaración sobre la contribución de las mujeres a una cultura de paz de la Cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer, celebrada en Pekín del 4 al 15 de septiembre de 1995, se señalaba:

*En el umbral del siglo XXI, un movimiento dinámico hacia una cultura de paz obtiene su inspiración y su esperanza de las percepciones y acciones de las mujeres (...) La capacidad de dirección de las mujeres debe aprovecharse plenamente y en beneficio de todos para avanzar hacia una cultura de paz. Su participación históricamente escasa en el gobierno ha dado lugar a una deformación de los conceptos y a una limitación de los procesos. En ámbitos como la prevención de los conflictos, el fomento del diálogo intercultural y la reparación de la injusticia socioeconómica, las mujeres pueden generar enfoques innovadores y sumamente necesarios para la edificación de la paz .*

Las mujeres aportan a la causa de la paz entre los pueblos y las naciones experiencias, competencias y perspectivas diferentes. La función que cumplen las mujeres de dar y sustentar la vida les ha proporcionado aptitudes e ideas esenciales para unas relaciones

humanas pacíficas y para el desarrollo social. Las mujeres se adhieren con menos facilidad que los hombres al mito de la eficacia de la violencia y pueden aportar una amplitud, una calidad y un equilibrio de visión nuevos con miras al esfuerzo común que supone pasar de una cultura de guerra a una cultura de paz” (ONU, 1995).

En la misma línea, ya en octubre de 2000, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas discutió y aprobó una Resolución, la 1325, en relación con las mujeres y los conflictos bélicos. En ella se exhortaba al Secretario General y a los Estados miembros a actuar para lograr una mayor inclusión de las mujeres en los procesos de construcción de la paz y de reconstrucción posconflicto. Aunque ha habido avances al respecto, todavía queda un largo camino por recorrer para alcanzar su plena aplicación.

143

Los nuevos enfoques sociológicos ponen de manifiesto perspectivas, puntos de partida, culturas o voces diferentes, bajo la idea de que nunca seremos capaces de comprender la «verdad absoluta» de una sociedad, de tener una imagen total, incluso aunque lo intentáramos. De ahí la necesidad de mostrarnos más flexibles con respecto a las perspectivas parciales que adoptamos y ser conscientes de dónde nos encontramos en relación con estas perspectivas parciales. (Maciones y Plummer 2011).

Pero también nos encontraremos una pluralidad de actitudes entre las mujeres (que van, como veremos, desde aquellas que adoptan paradigmas de conflicto a aquellas que se centran más en los paradigmas de acción; desde las que ponen de relieve los paradigmas poscolonialistas a aquellas que se centran en la etnicidad).



Por ejemplo, las experiencias vitales de una mujer negra que vive en la pobreza en Sierra Leona son muy diferentes de aquellas de la mayoría de mujeres blancas que estudian en las universidades europeas.

Se han realizado algunos intentos por reunir todas estas voces, solo para darnos cuenta de que estas no están unificadas sino que son fragmentarias y que se hacen valer (o son silenciadas) en múltiples niveles. ¡Ya habrá empezado a ver que la tarea no resulta sencilla! –el libro de Harriet Bradley, *Fractured Identities* (1996), es una buena introducción de todo esto. – El de Manuela Mesa, Laura Alonso y Elena Couceiro: *Visibles y transgresoras. Narrativas y estrategias visuales para la paz y la igualdad* (2009) es un ejemplo en nuestro país.

Podemos relacionar estas iniciativas con el enfoque psicológico de Chodorow y la “ética del cuidado” de Gilligan (1985) desde la que elabora la teoría del diferente desarrollo moral de las mujeres. Se trata de un modelo ético basado en la responsabilidad hacia los demás que subyace a la actitud femenina, generalmente receptiva hacia las necesidades de las personas con las que se relaciona. El modelo moral masculino se basa más bien, según Gilligan, en la noción de “derechos” del individuo, de uno mismo, frente a una hipotética justicia imparcial. La competitividad y el egoísmo, así como la agresividad, son elementos constitutivos de la ética masculina. No se trata de la idea de un desarrollo moral femenino más simple o primario, Gilligan, reivindica una ética basada en el cuidado de las personas y en la no violencia. Otras autoras han proseguido la reflexión sobre la ética del cuidado como característica del comportamiento femenino, rechazando en todos los casos posibles interpretaciones de tipo biológico o esencialista.

Si las mujeres tienen una especial predisposición para el cuidado, así como una actitud moral propia, ello es el resultado de la socialización femenina desde la primera infancia, el contexto de relaciones que entablan y las expectativas que hacia ellas se generan. Por tanto no son todas las mujeres las que desarrollan tal disposición al cuidado, ni tampoco se excluyen necesariamente los varones de la ética del cuidado (Tobio 2012). Se trata de una relación entre la ética del cuidado y la ética de la justicia en la teoría moral de Gilligan, para mostrar que la autora está lejos de querer sustituir una perspectiva por la otra y que la relación es concebida en términos de perspectivas éticas complementarias. Perspectivas que podemos caracterizan según Fascioli (2010):

*Ética de la justicia:* Es importante la imparcialidad, mirar al otro como un otro genérico prescindiendo de sus particularidades como individuo). Se basa en el respeto de los derechos formales de los demás. Sería el derecho de un ser humano a hacer lo que desee sin afectar los derechos de los demás, parte de reglas que reduzcan la invasión de otros derechos y así limiten el daño al mínimo. La responsabilidad hacia los demás se entiende como una limitación de la acción, un freno a la agresión. Supone una concepción del individuo como previo a las relaciones sociales. Se ocupa de cómo llegar a unas reglas mínimas de convivencia, de marcar los procedimientos que se deben seguir para llegar a resultados justos. Por tanto no se puede decir que algo es bueno en general, sólo si la decisión se ha tomado siguiendo las normas. (procedimentalismo)

*Ética del cuidado:* Se caracteriza por un juicio más contextual. Hay una tendencia a adoptar el punto de vista del "otro particular", con sus peculiaridades, a la intervención de los

sentimientos, la preocupación por los detalles concretos de la situación a juzgar. Se basa en la responsabilidad por los demás. Eso supone una preocupación por la posibilidad de omisión, de no ayudar cuando podríamos hacerlo. No se trata solo de contener la agresión, la falta de respuesta, no actuar cuando habría que hacerlo, es también un problema. Se basa en la comprensión del mundo como una red de relaciones en las que se inserta el Yo. De ahí surge un reconocimiento de las responsabilidades hacia los demás. Se ocupa no sólo de las reglas, sino de cualquier cosa que se valore como moral.

La conjunción de ambas nos reporta una aproximación socio-hermenéutica de la Cultura de Paz, cargada de sentido, que enriquece la forma de contemplar, abordar y resolver cualquier situación o conflicto que pueda surgir. Su enfoque será en mayor medida creativo, y acorde a la Cultura que trata de fomentarse desde las múltiples y variadas perspectivas de paz, persiguiendo cada vez más justicia y menos violencia en las relaciones entre personas, grupos sociales y naciones.

## DAISAKU IKEDA

Daisaku Ikeda es un filósofo budista, escritor y poeta, dedicado a la promoción de la paz y la educación. Es el tercer presidente de la organización budista laica Soka Gakkai del Japón y el presidente fundador de la Soka Gakkai Internacional (SGI). Ha creado varias instituciones dedicadas a la promoción de la paz, la cultura y la educación, con el fin de establecer los cimientos de una cultura de paz duradera.

Ikeda es un convencido del poder del diálogo. Ha mantenido encuentros con personalidades y académicos de las más diversas latitudes para conversar sobre temas cruciales para la humanidad. A la vez, ha fomentado el intercambio cultural para establecer lazos de confianza y entendimiento entre los pueblos, especialmente en contextos de división o conflicto histórico.

Define una sociedad genuinamente pacífica como aquella en la que todos pueden expresar al máximo su potencial para vivir plenamente la vida, libres de cualquier amenaza a su dignidad. La paz verdadera solo se puede establecer sobre la base del respeto por la dignidad de la vida, del reconocimiento de nuestra humanidad en común.

Rechaza la idea de que las diferentes tradiciones culturales y religiosas que forman la base de las grandes civilizaciones de nuestro planeta mantienen un conflicto intrínseco. Él escribió:

*Desde el 11 de setiembre de 2001, existe una marcada tendencia a considerar las creencias religiosas un factor que contribuye a fomentar el terrorismo. Pero el verdadero problema son las ideologías excluyentes y en las acciones fanáticas que se encubren con el lenguaje y los símbolos de la religión. Si no somos capaces de reconocer este hecho, y comenzamos a mirar con recelo a los practicantes de una fe en particular, solo lograremos profundizar la desconfianza y agravar las tensiones (Ikeda, 2003).*

Desde la perspectiva de Ikeda, todas las tradiciones culturales y religiosas son expresión de la creatividad humana para responder a los desafíos de la vida. Según su visión, la cultura ha

surgido de la gente, en diferentes circunstancias históricas y geográficas, al poner sus oídos y su corazón en sintonía con la sabiduría y la misericordia inherentes al mismísimo cosmos. El primer paso y el más esencial para crear una sólida cultura de paz a escala global es fortalecer los lazos y el respeto mutuo entre los distintos pueblos. En definitiva, esa cultura de paz es lo único que puede ponerle fin de manera definitiva al flagelo de la guerra y del terror.

Ikeda enfatiza que cualquier enfoque que constituya una “cura fundamental” en lugar de un simple paliativo, tiene que basarse en el ejercicio del “poder moderado”, basado en los valores firmes y en la cultura. Ikeda subraya: “Ningún esfuerzo obtendrá el apoyo incondicional de la gente o logrará instaurar una estabilidad y paz duraderas, si carece de una actitud de autocontrol, determinada por una aguda conciencia de la humanidad de los demás, algo que considero la esencia misma de la civilización” (Ikeda, 2004).

Daisaku Ikeda es el fundador de las instituciones educativas Soka, que comprenden centros desde infantiles hasta universitarios. La educación Soka (literalmente, "creación de valor"), concepción pedagógica que tiene al alumno como centro, se basa en la filosofía educacional del presidente fundador de la Soka Gakkai, Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) que dedicó su vida a desarrollar un sistema de educación humanística que estimulara y alentara el potencial único de cada persona, y les permitiera a los estudiantes fortalecer su crecimiento y desarrollo durante toda su vida. Si bien el estallido de la Segunda Guerra Mundial significó un obstáculo insalvable para el proyecto de Makiguchi, Ikeda logró realizar el sueño de su antecesor de crear y expandir un gran conjunto de

entidades educativas que tuviera como objetivo primordial la felicidad del educando. Ikeda realizó aportes sustanciales al campo de la educación al dar a conocer ampliamente las ideas de Makiguchi y al impulsar personalmente la educación humanística.

La labor de Ikeda como filósofo, escritor, arquitecto de la paz, fundador de instituciones educativas, y, asimismo, como líder del movimiento budista de la Soka Gakkai, implica una diversidad asombrosa de actividades. Existe, sin embargo, una base para toda esa labor: el apasionado compromiso de Ikeda con el fortalecimiento y el desarrollo de la capacidad de las personas, firmemente arraigado en una fe inquebrantable en el potencial positivo, inherente a la vida de cada individuo. A ello se suma la convicción de Ikeda de que la paz es esencialmente inseparable del proceso de hacer florecer la individualidad

## CONCLUSIONES

Podemos concluir que partiendo de los preceptos de uno de los fundadores del estudio moderno de la sociología, Max Weber, debemos señalar que no existe un análisis científico objetivo de la cultura ni de los fenómenos sociales, independiente de puntos de vista especiales o parciales según los cuales son seleccionados, analizados y organizados. Precepto que nos conduce al reconocimiento de la multiplicidad de perspectivas.

Este reconocimiento de las perspectivas, los puntos de vista, las diferentes culturas o puntos de partida a partir de los cuales se desarrolla el análisis se ha hecho cada vez más importante para la sociología moderna. Y esto significa que nos resultará útil ser

explícitos y abiertos acerca de la perspectiva que tomemos. Algunos sociólogos han señalado que la sociología la han hecho, tradicionalmente, hombres blancos, occidentales, angloamericanos y heterosexuales, que han ido imponiendo en la disciplina preguntas de investigación y propuestas explicativas sesgadas. Esto podría parecer una crítica exagerada, pero, defensores del paradigma funcionalista, del conflicto o de la (inter)acción, la mayor parte de sociólogos comparten una perspectiva de investigación que se deduce de su posición masculina y occidental.

Los estados de tamaño mediano y los pequeños estados, están dando un liderazgo creativo, mostrando que puede haber cultura de paz en las estructuras de gobierno debido a la forma en que se escuchan y dialogan. Noruega, Canadá, Suecia, Dinamarca y los Países Bajos están tomando la iniciativa en la abolición de las armas nucleares, el control de la proscripción de armas pequeñas y minas terrestres.

Por el contrario, los nuevos paradigmas tienen en cuenta otras voces o perspectivas que se han mantenido silenciadas en la sociología del pasado. Consideradas juntas, proporcionan muchos más «ángulos» desde los cuales se puede obtener conocimiento sociológico. Ayudan a enriquecer el campo de acción de la disciplina en el conjunto de modos de ver la sociedad. Esto no significa que todo sea relativo y cualquier explicación sea válida. Todo lo contrario: significa que analizando cuidadosa y sistemáticamente los diferentes paradigmas podemos llegar a comprender las diferentes sociedades con más profundidad y de una manera más completa. El objetivo de la sociología sigue siendo la objetividad, aunque solo podamos llegar a una aproximación a la verdad.

Algunos de estos nuevos enfoques se muestran muy críticos con los que dominaban anteriormente (paradigmas clásicos). Sin embargo, hoy en día, puede resultar más útil considerar que estos paradigmas de reciente aparición complementan y desafían a los primeros, sin sustituirlos totalmente. Los nuevos paradigmas niegan la idea de que es posible llegar a un entendimiento cabal, completo y válido para siempre del fenómeno que se está estudiando. Desde su punto de vista, todas las explicaciones son tentativas; aproximaciones más o menos sensatas a aquello que despierta nuestra curiosidad. Los más radicales entre ellos hablan de la «muerte de la metanarrativa » (término acuñado por el filósofo francés Lyotard) como una manera de rechazar cualquier idea de que exista una, y solo una, «Gran Historia de la Sociología». Pero, ¿cuáles son estas voces nuevas? Incluyen a las mujeres, las minorías raciales y étnicas, los pueblos colonizados en todo el mundo, los gays y las lesbianas, las personas mayores, las personas discapacitadas y algunos otros grupos de personas marginadas o que se pasaron por alto. (Macionis y Plummer, 2011).

Estos cambios recientes que se han producido en las voces y en los asuntos que preocupan a la sociología se han debido en parte al reconocimiento de la existencia de diferentes voces locales alrededor del mundo. En estos últimos años, y después de que los lugares más recónditos del planeta se han hecho más accesibles gracias a las nuevas tecnologías, muchas disciplinas académicas se han visto forzadas a incorporar una perspectiva global, el estudio de todo el planeta y cada una de las comunidades sociales que lo habitan. En lugar del dominio de las voces occidentales, ahora somos capaces de prestar atención a aquellas que se oyen en todas las partes del mundo (desde los Estados africanos hasta los países de



América Latina). A menudo estas comunidades ven el mundo de una manera radicalmente diferente y es importante, si queremos que la sociología se siga desarrollando, considerar estas voces muy en serio.

Esto es lo que ha pretendido tratar y mostrar modestamente este capítulo, mediante la reseña a varias de estas perspectivas en relación a la Cultura de Paz, y a la forma de contemplar, interpretar, trabajar y plasmar algunas de las bases sobre las que mantiene y expone su desarrollo y actuación. Los enfoques de Joseph de Rivera, Elise Boulding y Daisaku Ikeda, como planteamientos que destacamos por su originalidad y correspondencia con la aproximación propuesta en esta revisión

No hay una comunidad de fe que no tenga paz y no violencia, amor, cariño y compasión en su esencia. Pero no hay una tradición de fe que no haya tenido distorsiones de los procesos políticos que han llevado a la comunidad de fe en otra dirección. Lo que necesitamos está ahí, pero tenemos que ayudar a levantarlo y hacerlo visible. Sería un proceso de aprendizaje continuo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, L. E. (1998).** *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa* (Vol. 218). Madrid: Editorial Fundamentos.
- Basabe, N., Valencia, J. y Bobowick, M (2011).** “Valores y actitudes: cultura de violencia y paz”. En Páez, D., Martín Beristain, C., González, J. L., Basabe, N. y de Rivera, J. (eds.), *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz*. Madrid: Fundamentos, pp. 71-103.
- Beltrán, M. (1991).** *La realidad social*. Madrid: Tecnos.
- Boulding, E. (2000).** *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*. New York: Syracuse University Press.
- Bouldin, E. (1999).** *Cultura de Paz: viviendo con la diferencia*. Ponencia presentada en el Centro de Investigación de Boston para el S.XXI (ahora el Centro Ikeda) Boston.
- Bouldin, E. (1992).** The concept of peace culture. En Imprimerie Darantier (eds.) *Peace and Conflict issues after the Cold War*. Dijon: UNESCO. (pp 107).
- Coca, J. R. (2013).** *Impacto de la hermenéutica analógica en las Ciencias Humanas y Sociales*. Hergué Editorial.
- Comins Mingol, I. y París Albert, S. (2009).** *Los centros de estudios de la paz, conflictos y prevención de la guerra. Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad*. ISSN 0212-8926. Disponible en: <http://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/25224> . Fecha de consulta 2 de agosto de 2017.
- De Rivera, J. (2011).** La enseñanza de la cultura de paz como un enfoque de la educación para la paz. D. Páez, C. Martín Beristain, J. L. González, N. Basabe, J. De Rivera. (Eds.), *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz*. (p.569-585) Madrid: Fundamentos.

- De Sousa Santos, B. (2003).** Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fascioli, A. (2010).** Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan. *Revista Actio*, 12, 41-57.
- Fisas, V., y Armengol, V. F. (1998).** *Cultura de paz y gestión de conflictos* (Vol. 117). Barcelona: Icaria Editorial.
- Galtung, J. (1996).** *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* Vol. 14. Londres: SAGE Publications.
- Guilligan, C. (1985).** *La moral y la teoría: la psicología del desarrollo femenino*. México: FCE.
- Ikeda, D. (2003).** “El desafío de construir la paz”, *The Japan Times*, 11 de setiembre de 2003.
- Ikeda, D. (2004).** La transformación interior: La creación de una corriente global para la paz, Propuesta de Paz, Tokio, Soka Gakkai.
- Jares, X. R. (2001).** La educación para la paz en el umbral del nuevo siglo: retos y necesidades. *La paz es una cultura*, 509.
- Francés, I. L. y Orta, M. I. V. (2016).** Derecho a una cultura de paz. El camino desde la educación. *Revista Org & Demo*, 17(01). Marília, p. 133-144.
- Macionis, J. J. y Plummer, K. (2011).** *Sociología*. Madrid: Pearson (4ªed.)
- Macmurray, J. (1961).** *Personas en Relación. La forma de lo personal*. Barcelona: Barral.
- Martínez Guzmán, V. (2005).** *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mesa, M., Alonso, L. y Couceiro, E. (2009).** *Visibles y transgresoras: Narrativas y estrategias visuales para la paz y la igualdad*. Madrid: Icaria.

- Muñoz, F. A., y Molina Rueda, B. (2010).** Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. *Revista de Paz y conflictos*, (3). Universidad de Granada.
- Muñoz, F. A. (ed.).** *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- ONU (1995).** Cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer, Pekín 4 - 15 septiembre
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).** *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Cultura y la Ciencia*. Aprobada en Londres el 16 de noviembre de 1945. Londres, 1945.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).** Resolución 52/15, de 20 de noviembre de 1997, en que se proclamó el 2000 Año Internacional de la Cultura de Paz.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).** Resolución 53/25, de 10 de noviembre de 1998, en que se proclamó el período 2001-2010 Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo.
- Ortega Ruiz, P. (2016).** La construcción de la paz. Conferencia en el Simposio Internacional: Educación y pedagogía para la paz, la justicia y la solidaridad. Universidad La Salle, México, D. F., noviembre de 2016.
- Tobío, C. (2012).** Cuidado e identidad de género. De las madres que trabajan a los hombres que cuidan. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 399-422.
- Tuvilla, J. (2004).** *Cultura de paz: Fundamentos y claves educativas*. Bilbao: Desclée.
- Tylor, E. B., Suárez, M. y Radin, P. (1981).** *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Yáñez Canal, H. (2010).** *Lo agresivo como factor en la promoción de una cultura de paz: un estudio exploratorio*. Tesis de Doctorado. Granada: Universidad de Granada.



# HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ARTE DIGITAL. ENTRE LA REALIDAD VIRTUAL Y LA VIRTUALIDAD DE LO REAL. UN MUNDO ANALÓGICO

Analogue hermeneutics and digital art.  
Between virtual reality and the virtuality of the real.  
An analogic world

157

*Caleb Olvera Romero*

Universidad Autónoma de Guanajuato

## RESUMEN

Se propone la hermenéutica analógica de Beuchot y su vocación de encuentro entre las posturas extremas del univocismo y equivocismo, como criterio prudencial que interprete de un modo equilibrado el arte digital y su entorno: de un lado, la realidad tal y como la conocemos; de otro la virtualidad, que cada vez más se ha vuelto la segunda realidad de los hombres. Convertida en un extremo que debe mediar y convivir con lo real externo y sólido, la digitalización necesita reencontrar una interpretación más humana y real, que no pierda de vista al otro, al semejante y a ese gran Otro distinto, inentendible y desbordante. A esta posible interpretación la hemos llamado analógica.

*Palabras clave:* arte digital, virtualidad, analogía, ciberespacio

## ABSTRACT

We propose Analogic Hermeneutic of Beuchot and its will to link extreme postures such as univocism and equivocism, as a prudential criterion which interprets digital art and its environment in an equilibrated way: on the one hand, the reality as we know it; on the other virtuality, which has become the second reality for humans. Converted into an extreme that should mediate and coexist with the outer and solid real, digitalization needs to rediscover a more human and real interpretation, that do not lose sight of the other, those who are similar and those who are very different, unintelligible and overflowing. We have named this possible interpretation as analogic.

*Keywords:* digital art, virtuality, analogy, cyberspace

## INTRODUCCIÓN

La hermenéutica analógica es una herramienta de interpretación generada por el Mexicano Mauricio Beuchot Puente, que consiste en generar un equilibrio entre las posturas extremas, las que sostienen por un lado que solo existe una interpretación y las que por el otro opinan que cualquier interpretación es válida. Aquí la proponemos como un criterio prudencial entre la realidad como la conocemos y la virtualidad que cada vez más se ha vuelto la segunda realidad de los hombres. En el arte la digitalización se ha convertido en un extremo que debe mediar y convivir con lo real externo y sólido.

La hermenéutica ha sido considerada como la nueva *Koiné*, esto es el paradigma de comunicación mundial, es básicamente la ciencia y el arte de interpretar. Trata sobre el estudio del sentido de los textos. El estudio de la interpretación ha fincado su origen en Aristóteles con su texto *peri hermeneias*. En la edad media se

desarrolló bajo el nombre de exégesis y centrándose en la interpretación de la biblia. Sin hacer más el recorrido histórico que para eso es suficiente consultar a M. Ferraris (2000) en su *Historia de la hermenéutica* (2000) o al mismo Beuchot, en su tratado de *Hermenéutica Analógica* (2000), solo diremos que en la modernidad se sitúan dos paradigmas interpretativos que son fundamentales para entender, por un lado Dilthey y por el otro Schleiermacher. Estos autores proponen dos visiones de los métodos para hacer la interpretación, los univocistas, científicistas sostienen que se puede obtener el verdadero y único significado que el texto posee, mientras que los románticos equivocistas sostienen todo lo contrario, que el significado no es del texto sino del interprete por lo cual cualquier interpretación es igual de válida.

Es importante mencionar que es en la modernidad donde estos dos paradigmas interpretativos se presentan. Es interesante que sea la modernidad pues es en esa misma época cuando se funda la estética como la conocemos. Baumgarten (2000) genera un nuevo paradigma filosófico, una nueva disciplina denominada Estética, pero este término griego que significa sensación, ahora es trastocado en su semántica para referir a algo muy distinto, a la reflexión filosófica sobre el arte y lo bello.

Por ultimo mencionaremos una tercera idea importante que es la de analogía, que ya para los pitagóricos es la manera de entender un mundo simbólico, un mundo que se presenta como un texto, Aristóteles menciona que el ser no es unívoco ni equívoco sino análogo, Santo Tomás repite lo mismo con el nombre de dios, de quien dice que no es unívoco ni equívoco sino análogo. Aunque la hermenéutica analógica de M. Beuchot hunde sus raíces hasta los pitagóricos y su concepto de analogía.



Solo resta mencionar que la hermenéutica analógica ha tenido sus principales aplicaciones en los campos de la historia, ontología, el derecho, la religión, ética, estética, literatura, psicoanálisis, etc.

La hermenéutica analógica funciona identificando las pretensiones unívocas, las equívocas y mediando entre ellas. Por lo tanto, es una forma de regulación prudencial, que no se precipita sobre una interpretación, ni apoya totalmente a la otra, porque mantiene un compromiso con la mediación. Así ante la tentación de la univocidad siempre mantiene la idea de un cierto rango de equivocidad y ante la seducción de la equivocidad se refugia en las reglas que regulan la univocidad. Mediando así entre los opuestos sin que esta mediación se considere un 50 a 50 por ciento, sino más bien la búsqueda de un equilibrio que mantenga y respete las opiniones y posturas contrarias. Así, para entender el arte digital debemos introducir sus conceptos claves como son: personalidad, cuerpo, carne, virtualidad y realidad. Estas duplas son el marco interpretativo y queremos mostrar cómo es que se entrelazan para generar una comprensión de un fenómeno por demás complejo.

De hecho, la complejidad es otro de los grandes derroteros de cualquier interpretación actual. Y más en cuestiones de arte o estética donde conviven las técnicas más clásicas con las más modernas. En la actualidad se puede encontrar quien muele tierras para hacer sus pigmentos y mezcla con clara de huevo o aceite de olivo, mientras algunas otras personas investigan como hacer nuevos colores en la computadora. Algunas de las técnicas de la escultura mantienen el martillo y cincel, pero conviven con los Reuter 3D. De manera que alguien puede desarrollar su escultura en China frente a un ordenador y mandarla por mail a realizar en una

máquina en Italia o Brasil. Y aun así estos dos sujetos presentarse como escultores. En fin, en la actualidad conviven las más diversas formas hacer arte incluso con las más novedosas, pues hay quien implanta chips en los cerebros de animales para que estos con sus patas manchen un lienzo y desarrollen figuras de obras conocidas, etc.

## EL CUERPO COMO OBJETO DEL ARTE

Cuerpo, carne, realidad – virtualidad, avatar, son nociones que cada vez más están siendo introducidas en las explicaciones estéticas, de la mano de heterogeneidad, discontinuidad, fragmentación, simultaneidad, cibercultura, etc. Pero ¿qué tanto el arte digital mantiene una parte física como una parte virtual de actualización?, por lo tanto es un arte analógico, esto es proporcional. Una de las nociones centrales que es el cuerpo, siempre ha sido análogo, puesto que mantiene una parte física y una parte simbólica.

161

Orlan, Sterlack y antes que ellos Klein y Manzoni, habían pensado en extender los límites del arte para que incluyese el cuerpo, esto se volvió un giro total, ya que para algunos (entre ellos “los accionistas vieneses”) el cuerpo se transforma en el objeto mismo del arte. Poco a poco el cuerpo fue cobrando en el arte una notoriedad que hasta antes no tenía, pues a pesar de que siempre había sido objeto del arte ahora se convertía en el arte mismo, el arte del cuerpo o en territorio del arte, cartografía del deseo. Es el paso del antiguo arte figurativo a uno nuevo que experimenta con la carne como horizonte de realización y proyección de la sensibilidad.

El cuerpo nunca ha sido lo dado, lo arrojado al mundo, eso es la cosa, lo cárnico, pero para que llegue a su dimensión humana, para que fragüe en la noción misma de cuerpo es necesario la simbolización, la palabra, por ello el cuerpo no es un concepto unívoco del lado de la materia, sino que posee una nivel significativo, por ello es análogo.

La multidireccionalidad propia del ordenador ha traspasado al arte, generando el arte digital, que va más allá de lo real, a través del ordenador o por el ordenador, la gran máquina de sumar, de computar datos ha generado la revolución posthumana llevando al cuerpo y al arte a un extremo por demás insostenible, increíble. El cuerpo es construcción social que en el arte se ha convertido en deconstrucción del objeto, en diseño en modificación, escarificación, tatuaje, etc. Al grado de llevarlo directamente al quirófano para hacer de él una materia prima. Orlan

Algo similar a una deconstrucción del concepto, en pos de mostrar su andamiaje, solo que en vez del concepto se parte del referente, de lo sólido, por no llamarlo real, por el otro lado tenemos el correlato virtual, ya que esto, no solo se realiza con el cuerpo, sino que se filma y se trasmite por YouTube o por la BBC, así, el arte total no es la operación que se efectúa sobre el cuerpo, sino el registro que se hace de esto, generando así un arte análogo, que juega con las posibilidades materiales y el registro simbólico que se trasmite en pos de generar una intensidad estética. De ahí también la necesidad de una interpretación, de una hermenéutica.

El cuerpo es un objeto moldeable. Aporía de la biopolítica. Desplazamiento de lo real por el insumo. Por la hiperrealidad. Pero al cuerpo le hace falta la alteridad, el otro, en todos sus aspectos, le

hace falta el otro que le da existencia simbólica, que transforma la carne en el cuerpo con su palabra y le hace falta el otro como cuerpo, la lógica de los cuerpos es el atraerse, una extraña gravedad simbología o biológica interactúa entre los cuerpos para reunirlos, juntarlos y después separarlos. El cuerpo es una puesta en escena de una idea que se nos escapa, representación de otra cosa siempre ajena, de un sufrir que no quiere revelarse, que se esconde, siempre metáfora disfrazada de la incompletud propia de los humanos. Es la suplantación de lo real por su signo. Todo simula una completud donde solo hay necesidad, carencia, falta. Estamos ante un contexto tecno cultural que transforma hondamente los conceptos de lo real, de lo establecido; el tiempo, el espacio, las relaciones sociales, laborales, mercantiles, materiales e incluso corporales se ven modificadas y para lo que nos interesa, las condiciones del arte no pueden mantenerse distantes de esta transformación, el arte mismo es trastocado, fragmentado pulverizado, ya no hay un canon artístico, sino miles de micro discursos, que intentan sobresalir dentro de un contexto que aspira a lo global. Todo es un renovarse, ya sea de manera íntegra o parcial. La novedad es la norma, todo ha de renovarse y lo que no ha de perecer. A nadie le interesa lo viejo sino hasta que adquiere su condición de nueva antigüedad, de canon clásico de un tiempo que puede ser traído al presente, rememorado, consolidado, congraciados con los nuevos cánones de presentación.

Nada más incongruente que las galerías que exponen el arte de antaño dentro de una vitrina, con vidrio anti reflejante, con luces de neón o simplemente que conviven con obras de otro momento. Así la afirmación de lo temporal hace su reaparición. Todo en un continuo presente. Pero la tecnología no se limita al contexto de la obra, hoy en día se ha convertido en una extensión de la misma.

Las nuevas tecnologías digitales permiten una reconfiguración del arte, los satélites, teléfonos, redes, interfaces, permiten no solo una experiencia estética de confrontación con el objeto, sino que además transforman la información devolviéndola en una nueva dimensión sensitiva. Las intensidades estéticas ahora más que nunca se alejan del paradigma argumental que tanto le deben al arte abstracto y proponen un tipo de sensación envolvente o interactuante. La tecnología no fue hecha para ser observada, sino para interactuar con ella, por eso el arte digital es un arte más allá de lo simplemente retinal, no es ya la exposición al objeto, a las formas y colores, sino la experiencia envolvente de interactuar con los dispositivos tecnológicos que actualizan la experiencia. Un arte multifacético, un arte para ser interpretado por ello es un arte hermenéutico.

En la era del *trans*, el arte no solo es envolvente y atmosférico, sino alienante. No se contenta con introducirte en un mundo virtual, sino que quiere apoderar de tus nociones mismas de realidad. Al tratar al cuerpo como objeto lo divorcia de la personalidad y esto le permite viajar íntegramente por la red amén de generar la experiencia de vivir en un cuerpo como si fuera un contenedor. Generado los conflictos que desafían lo simbólico de lo cárnico, deshaciendo la analogía propia del ser humano y generando nuevos síntomas, como el de creer que el cuerpo real es el avatar y que la vida “real” es la de la computadora. Un llamado a la prudencia (llamado prudencial ante la vida frente a la pantalla) sería un llamado a la analogía, a la proporcionalidad, entre los beneficios de la pantalla y el mundo sin conexión.

No son pocos los artistas que han tratado esta temática, el cuerpo como habitáculo. Pero olvidan que la idea de desprenderse

del cuerpo, de vivirlo como un objeto o recipiente, es una idea totalmente cultural por ello humana, de ahí la necesidad de proponer una interpretación de este concepto, una interpretación hermenéutica, analógica, que no crea que el cuerpo puede ser reducido y tratarlo como carne, pues esta idea es ya muy simbólica. El hecho de pensar que el cuerpo puede ser reducido a su instancia primera de carne es la idea más cultural que conocemos, más analógica.

En esa medida la dimensión sensitiva es separada de los sentidos, la experiencia estética generada por el concepto ahora es obsoleta, la intensidad proviene de una ideológica en torno al cuerpo, al hombre, a la realidad, como antaño la religión nos hacía creer que vivíamos en un mundo irreal, ahora el arte se ha querido apoderar de esa misma noción, al hacernos creer que vivimos con un cuerpo objeto, atrapados en los límites de la visualidad, y no obstante, pretende apoderarse del cuerpo, por ello es necesario ir más allá y apoderarse de la ideológica, del diseño de la personalidad, como lo explica Foucault en la *Hermenéutica del sí*. No por nada las subastas se transforman en una provincia de refrendos, en una experiencia de subjetividades, donde los participantes viven la máxima excitación estética del mundo del arte, no por los objetos mismos que compran sino por la dinámica de la subasta, por la adrenalina propia que se genera al poner en riesgo el único valor que parece mantenerse más allá de la crítica y cambios, esto es el dinero. Pero aclaremoslo, la estética no se vive ante la obra, ni siquiera en la dinámica de la adquisición por el dinero, sino en el refrendo de la personalidad que esto supone. Esto es, por la afirmación del ego ante el otro.

## EL CUERPO ANALÓGICO

Si el hombre moderno mató a dios, como menciona Nietzsche, hoy en día la pregunta es por qué el dinero no tiene cien donde apoyar el revólver. ¿Cómo van a matar, cuando sea necesario, los hombres postmodernos al dinero erigido dios?

La dinámica de las subastas es una dinámica generada para una personalidad dividida del cuerpo, que solo lo usa como potencialidad de movimientos, son usuarios de un cuerpo y en esa media se permiten usar de los otros cuerpos, gozar con el alquiler de otro o ponerse a la venta como carne en una vitrina. Pero el verdadero gozo del arte, es este, ser galardón de una subjetividad desprovista de cuerpo, es introducirse en el nivel simbólico que nos hace experimentar la virtualidad de la realidad no solo objetual sino corporal. El arte no está generado para las sensaciones básicas de los sentidos, sino para la sensación que proviene de acrecentar la personalidad, de proyectarla en un medio, en un contexto, de legitimarla. Las mismas implicaciones de un cuerpo analógico llevado a lo digital, han desarrollado la idea de una superación de la hermenéutica analógica por una hermenéutica digital.

La eficacia de la evolución natural es cuestionada desde la evolución cibernética y artificial que el hombre puede acelerar, dado que la velocidad es su moneda, su valor supremo. Paul Virilio ya lo había remarcado, pero la distancia en la aceleración que hay entre la evolución natural y la artificial es enorme, los cambios en la evolución darwiniana necesitan de millones de años por lo cual ha sido imposible comprobarla experimentalmente y sin embargo los avances en la cibernética resultan de lo más fugaces y rápidos. Día a día hay nuevas aplicaciones, nuevas posibilidades, la realidad

virtual cuestiona directamente nuestra noción de cuerpo, pues si hemos sido acostumbrado a pensarnos como un avatar desde los pueblos antiguos, esto hoy en día se ha incrementado y súper propulsado, ya que los usuarios viven literalmente como pensamiento que a distancia maneja un cuerpo vital dentro de un mundo distinto. Algunos hablan de un cuerpo pantalla. Si ya Schopenhauer y Wittgenstein cuestionaban los límites del cuerpo, ahora la pantalla no solo los cuestiona, sino que los expande. El hecho de poder realizar a distancia una operación, un trasplante de riñón solo por nombrar algunas de las muchas cosas que se pueden hacer hoy en día a distancia, se multiplican las posibilidades de lo que el cuerpo podía hacer, al grado de que como Sterlac podemos declarar que el cuerpo humano es obsoleto, porque se cansa envejece y se enferma. El nuevo cuerpo virtual es un cuerpo que mantiene lo cárnico y lo simbólico, por lo tanto, es un cuerpo analógico, incrementado y acrecentado en lo tecnológico con la posibilidad de subsistir como entidades que viajan por el ciber espacio en busca de posibles escenarios virtuales donde poder desarrollarse e interactuar con otros cibernautas. La pantalla ha dejado de ser un lugar de repetición espectacular, para transformarse en definitiva en el nuevo espacio de realización humana. Hoy por hoy podemos ver que los jóvenes están cada vez más preocupados e interesados en la cantidad de *Likes* que reciben sus publicaciones y que su vida se realiza cada vez más en el ciberespacio que en el espacio denominado real, aunque bien a bien esto que denominamos real tiene más de virtual y simbólico de lo que a la mayoría le gustaría aceptar. Es una virtualidad dentro de otra gran virtualidad denominada *Maya*. De hecho, si prendemos nuestro ordenador y desplegamos el programa de Maya para elaborar espacios 3d. estaremos generando una interfaz entre dos virtualidades que pretenden ser realidades, por un lado, la



ontológica en la que se supone estamos inmersos y la de la pantalla en la que pretendemos realizar nuestra inmersión. La inmersión de lo virtual está colonizándonos, y nadie se cree menos humano por el hecho de llevar un par de clavos de titanio en la cadera, o un lente intraocular etc., la tecnología no solo ha perfeccionado el cuerpo, sino que lo ha suplantado. ¿Llegará el día en que pensemos que el cuerpo es un estorbo? Esto sería un retroceso a la edad media o replantearíamos la pregunta de manera más sabia, más prudente, más analógica, sin perder de vista la virtualidad de lo real y lo real de la virtualidad.

168

Pero nos equivocamos si creemos en el arte de la sensibilidad, es el arte de la exposición a lo real, dado que lo real siempre ha estado mediado por lo simbólico, difícilmente vemos los objetos frente a nosotros, estos se convierten precisamente en objetos por su carga simbólica, lo que está delante de mí, no es ni remotamente una computadora de escritorio, esas son nociones que culturalmente hemos aprendido, nadie ve la materialidad, nos concentramos en sus posibilidades y esto la define. Una obra de arte es mucho más que un cúmulo de pintura, de colores sobre un lienzo. La trampa radica en no ver lo material, quedarse simplemente con lo simbólico, así este conglomerado de metales se transforma por lo simbólico en una computadora. Su ser frente a mí, es su ser del lenguaje, del símbolo, la trampa radica en hacernos creer que se puede ir más allá del lenguaje o de símbolo y nombra lo real. Pero lo verdaderamente interesante del arte digital va exactamente en dirección contraria. Esto es, en la sensación de inmersión que sufre el cuerpo al exponerse a los medios digitales. Ya lo advertía Ducham cuando apuntaba que *esto no era una pipa*. (“Ceci n’est pas une pipe”) refiriéndose al cuadro ya famoso de Magritte, del mismo título y trasplantémoslo a los medios digitales

que no son la realidad. Una imagen de una playa o para seguir con el ejemplo de una computadora, no es una computadora. Hasta aquí el arte más o menos conceptual, pero lo interesante, es cuestionar si la mano frente a ti, es tu mano, o una simple proyección de una virtualidad generada por la computadora, por un sueño o una especie de droga. Recuérdese los videojuegos que hoy por hoy son quizá el escenario de la mayor exposición de arte. La mayoría de los programadores están evocados a generar sensaciones estéticas con sus videojuegos, se piensa en los colores, las formas, los detalles y, sobre todo, en esta ruptura con lo corpóreo, para hacernos creer que tenemos un cuerpo distinto, un cuerpo hecho y fabricado en códigos binarios. Un avatar como posibilidad de la sensación. Un avatar que asiste a conciertos, a exposiciones, que se enamora y tiene una vida que nos permite acceder a realidades distintas de lo que, la realidad nos ofrece. (Híper realidad) Pero ante la virtualidad lo denominado real se ha desdibujado, ya a nadie le interesa lo real. Ahora todo mundo prefiere una vida virtual, advirtamos cuantas horas de nuestra vida pasamos frente a una pantalla, al grado de que presentamos enfermedades por lo mismo.

Ejemplificando la idea, la podemos ver en la tendencia de los cines 7D, donde la virtualidad se ha tragado no solo a la realidad, sino que la representa un nuevo horizonte de generación, es la posibilidad de vivir sueños consientes o sueños lucidos. Donde todo el universo es proyección de lo que tú eres y donde no sospechas realmente lo que eres y crees estar atrapado en una subjetividad que se acrecienta que cada vez que hace más cosas para sentirse separado del resto del videojuego. Nadie sospecha la realidad que late detrás de la ilusión, del avatar, detrás de la ilusión de que este mundo, es una virtualidad y no somos sino juegos diseñados para una gran GTA5, aún más perverso pues se les ha

conferido a las marionetas la sensación de libertad y voluntad, de entendimiento. Este es el gran horizonte que debe enfrentar el arte digital hoy en día. Este es el gran reto interpretativo de la hermenéutica analógica, cómo generar una explicación de una virtualidad arrojada a un mundo que le parece real y distinto a lo que el mismo es. Donde la misma explicación no es sino parte constituyente de esta virtualidad en sus formas de subjetividad y de “realidad” como establecer distinciones dentro de una totalidad que hemos denominado realidad, sueño virtualidad etc. No por nada los hombres han generado mitos y estos mitos son lo que más propiamente los constituye. Toda nuestra explicación del mundo no es más que una gran analogía de eso que nos desborda y que nos contiene. El juego virtual en el que los sujetos han sido puestos se llama filosofía o mística. Seres carentes de sustancialidad, no hay un homúnculo, solo un sujeto constituido de experiencias lingüísticas, que trata de entenderse y entender el mundo. Todo un gran laberinto virtual denominado mundo, donde la hermética analógica pretende ser una herramienta para encontrar o entender el funcionamiento u orden de esta virtualidad denominada real.

Los miles de años de evolución son remplazados por la súper aceleración de la tecnología, no solo los cuerpos son remplazados en partes por órganos provenientes de donadores o sustitutos automáticos como los implantes robóticos, sino que se ha llegado al grado de trasplantar cabezas o cuerpos, el resultado está por verse, la personalidad ahora será quien reciba el nombramiento del núcleo ontológico del ser humano. La resignificación de los que somos está a la vuelta de la esquina, aunque hay que advertir que siempre fuimos cambiantes, dinámicos, pero hoy en día tenemos en las manos formas inimaginables de ser distintos, diferentes. Las pastillas para quemar grasa que aceleran el metabolismo, las

proteínas en polvo que aumentan la masa muscular, los esteroides que no solo cambian la masa muscular sino el rendimiento, etc., los suplementos son un claro ejemplo de que el cuerpo es ahora un medio para armar, una forma al servicio del creador. En esta realidad virtual los sujetos son creadores de fantasías.

Por ello el cuerpo se ha convertido en una obsesión no solo de la ciencia sino del arte. Durante el siglo XIX la máquina transformó el sueño moderno, que en inicio se presentaba como la utópica idea de que la tecnología solucionaría todos nuestros trabajos y esfuerzos. Hoy en día la máquina parece transformar su faz bélica y presentarse en vestiduras más cordiales. Si en principio sirvió para la guerra, ahora es un aliciente del trabajo, ahora se presenta como “sustituto” del hombre en sus arduas tareas. Es la promesa de prosperidad que mantiene a los hombres en su sueño moderno, sin advertir que la máquina solo sirvió como una extensión de la conquista, pues la distinción entre pobres y ricos no menguó, sino que se incrementó, ahora hay hombres dedicados a mantener en buen funcionamiento a las máquinas y los trabajos riesgosos, los sigue haciendo el hombre pues la aquellas suelen ser más costosa.

## SÚPER COMUNICACIÓN Y MERCADO MUNDIAL DEL ARTE

La revolución industrial y su aparejamiento social con la creación de sindicatos y el empoderamiento de la teoría marxista generaron un tipo particular de arte, el arte militante el arte comprometido, donde quizá el más comprometido es el arte povera. Sin embargo, la digitalización de la tecnología, el hallazgo de la cámara fotográfica y la aparición y propagación del cine,

dieron como resultado un hombre distinto, con dimensiones y sensibilidad diferentes. Los trastornos sociales le eran cada vez más indiferentes y sus compromisos existenciales se reducían constantemente hasta abarcarlo únicamente a él. Ya D. Cooper lo advirtió a principios de los 70 con su texto de título *La muerte de la familia* (1994) y aunque la tesis es muy otra, lo interesante es ver como la pulverización de los núcleos sociales han dado como resultado no solamente un hombre aislado sino un tipo de arte para estos consumidores súper conectados con la red, pero aislados socialmente. Por ello es necesario un referente prudencial que sirva de timón en este barco sin rumbo de la subjetividad. Un referente análogo, hermenéutico.

Pero la separación entre la tecnología y las artes aún era abismal, los estetas no tenían idea de cómo funcionaba el nuevo mundo tecnológico, por lo que fue necesario esperar a la nueva generación, a los nacidos conectados, a los que ya tenían a la tecnóloga digital como una herramienta de uso corriente ya que ellos no solo desarrollasen una sensibilidad esteta, sino que además propusieran sus nuevos valores. Así nació la década de los 90, superación de la propuesta *Hippy* de una década atrás y proyección hacia una nostalgia del teléfono, los aviones, los súper autos y aunque el arte generado en el ordenador había nacido en 1965, no fue sino hasta los 90 cuando era una realidad general. Los estetas trataron de establecer patrones matemáticos que encuadraran los gustos de esta generación.

Sin embargo, los nuevos creadores no se sentían a traídos hacia una estética de la normatividad matemática, antes bien, retomaron el aspecto lúdico, desenfadado e intrascendente que constituyó el bum de los programas de televisión musicales; MTV

es claro ejemplo de este tipo de estética y de los valores que el fin del milenio proponían. Aunado a lo anterior, la masificación y tecnologización del mundo generó otro fenómeno muy interesante, la sobresaturación de exposiciones y elementos, de artistas y tendencias que ya de por sí al interactuar con ellas mismas generaron un nuevo horizonte de comprensión, esto es la súper comunidad cibernética, el universo del internet donde las personas tenían acceso a todo casi de manera instantánea. Con esta súper comunicación el mercado se transforma de regional en mundial. Ahora es más fácil hacerles saber a los posibles compradores de una obra que se está dispuesta a vender. De ahí el bum del mercado del arte, pues ahora era un mercado mundial, ahora todos los súper ricos estaban enterados de las piezas que se subastaban. Y el catálogo de obra generó un registro de propiedad que te garantizaba no solo la autenticidad de las mismas sino la seguridad de que si una obra importante era robada no podía ser vendida en los mercados mundiales, pues todo mundo sabía quién era su verdadero dueño.

Desde la aparición de la cámara fotografía las prácticas artísticas con su constante alejamiento de lo real se han convertido en la tendencia. Pero no es hasta la aparición de la denominada 'realidad virtual' que los artistas se han preguntado propiamente por lo qué es lo real. La problemática se había presentado en filosofía desde el nacimiento de la misma, pero el arte, que durante mucho tiempo fue ajeno a la reflexión filosófica, no se había advertido que existe aún la relación que marcaba su desarrollo, entre pensamiento y creatividad. No es sino hasta la vanguardia artística que dicho proceso cobra notoriedad, es decir aparece en primer plano la necesidad del pensamiento y la explicación del mundo, de lo real, como manifestación de la intensidad creadora.

La tecnología se convirtió en el ojo de las Gorgonas, que nos permite ver el denominado mundo actual. Un mundo que se mira a través de una pantalla. O que incluso la pantalla ha desplazado en su extensión, para proponerse como notoriedad, como bidimensionalidad. El mundo se convirtió en simple detonador de los dispositivos virtuales que día a día han consolidado como la manera de ser de lo real. Facebook, Twitter, Google, son ahora los horizontes de realización no solo laboral sino social, que muchos posthumanos comparten, la intromisión misma de lo humano en el mundo de la tecnología ha generado la categoría de posthumano o de ciborgs. Viajeros de un universo inextenso, los ciborgs viajan desde la comodidad de su asiento y conocen China, la India e incluso mantienen aventuras sexuales con personas que quizá ni siquiera existen, dado que es muy común que la gente desarrolle perfiles falsos o que proyecte videos eróticos de otras personas, por las que se hacen pasar. Incluso hoy en día la noción misma de identidad está transformándose, dado que la virtualidad de lo real conflictua el denominado núcleo solido de la identidad.

Y recordemos a Hume quien nos dice que: *nada sujeto al tiempo* es idéntico a sí mismo. Este mundo irreal aún mantiene la promesa de seducción de la realidad, el fingimiento que Baudrillard ha denominado simulacro. El mundo virtual es un simulacro del mundo real, que ahora sabemos que no es tan real como se suponía. Dado que está cargado de este nivel simbólico que los humanos le confieren. El mundo real nunca fue tal. Siempre estuvo definido por la carga afectiva que el observador le confiere o por la carga simbólico cultural que ha sido proyectada en el objeto por su utilidad. Cuando vemos una silla, difícilmente vemos el material, lo que vemos es esa carga de simbolismo que la cultura ha puesto en

nosotros, vemos el resultado de nuestra occidentalización, vemos un instrumento con una finalidad. En esa medida el mundo real no es tan real como se creía. Es más bien un mundo simbólico.

El viaje estático ante un ordenador es la norma. El principio del juego está dado. Apostamos a una dinámica que aún no comprendemos y que nos trasciende. El sueño de la modernidad, que fue la educación, comunicación y salud para todos no se parece en nada a la actualización que de esto se ha dado en el siglo XXI. Lo moderno, cuando pensaba en comunicación, pensaba en el ferrocarril, no en el teléfono móvil. Cuando pensaba en educación, se pensaba en el modelo de universidad selectivo del siglo XVII, no en la posibilidad de millones de cursos virtuales ofertados de manera mundial. No se pensaba en generar una formación sin salir de tu hogar, no se creía que pudiesen estar todos los libros al alcance de cualquiera que tenga una conexión a internet. Y cuando se hablaba de salud, se pensaba en la penicilina, no en los trasplantes de cabeza, no en las cirugías coordinada a control remoto y ejecutados por robots. No imaginaban los trasplantes de ojos, riñones, corazón etc., no, el sueño moderno que engendró la tendencia tecnológica no sospechaban las implicaciones de este proyecto, por eso el mundo es lo que se quiera menos moderno, el sueño moderno se ha clausurado no por su fracaso sino todo lo contrario, por sus híper implementación. Incluso la comunicación ha generado una contrapartida nefasta, pues a pesar de que parece que estamos más comunicados, la interacción social es menor, cada vez menos parejas se ven a los ojos y la convivencia se ha vuelto una interpretación a través del móvil, es suficiente ver como se convive en los cafés o cantinas, las personas la mayor parte del tiempo están pendientes de sus teléfonos móviles antes que de las otras personas. El ser humano ha sido superado y lo interesante



de esto es que detrás de él no emergió el Übermensch nietzscheano, sino el (hombre burbuja) no ama la tierra sino su cubículo, su espacio cerrado que le confiere la ilusión de seguridad en una sociedad donde el mayor riesgo al que está expuesto es a los triglicéridos.

## MÁQUINAS DE VIRTUALIDAD

Norbe Wiener, a finales de la década de los cuarenta impulsó la naciente ciencia que hoy conocemos bajo el nombre de cibernética. Tenía como objetivo gobernar a los animales por medio de la máquina, sin embargo, con la lingüística y la cibernética su investigación dio un giro al control de la comunicación como medio de control social. Sin embargo el perfil que tiene la cibernética hoy en día, no se diseñó sino hasta los años setenta, cuando apareció cuando menos de manera privada el internet y con ello la explosión de la informática llegó a un punto que no se había sospechado; la idea de la súper comunicación era ya un hecho, ahora no necesitaban los gobiernos generar doctores, pues podía haber videoconferencias donde en una parte del mundo un equipo de doctores operaba bajo las directrices de algunos especialistas en otra parte del mundo. Lo mismo para la educación y demás áreas del desarrollo humano. La cibernética se introdujo en el cuerpo y la fatiga del hombre increíble se fue haciendo cada vez más posible. La aparición del cine fue otro de los grandes derroteros que diseñó la base de conflictos morales la nueva faz de la sociedad post industrializada, dado que es quizá el arte más perverso de todos y que según Slavoj Zizeck diseña el deseo, el cine no solo nos dice qué desear, sino que nos enseña a desear.

El cine es una máquina de virtualidad que nos recuerda que siempre fuimos seres virtuales, pues nacemos con la posibilidad de soñar que nos hace habitantes de la virtualidad, y recuérdese que la virtualidad del sueño es totalmente analógica, quizá para recordarnos que la virtualidad de lo “real” también lo es.

El arte que navega con bandera de oportunidad ante el mundo tecnificado no pudo sino sumarse a la nueva realidad, el arte digital era ahora una nueva manera de sentir y generar el mundo, un mundo de posibilidades ilimitadas, un mundo bidimensional y poli cromático, un mundo que tratar de dejar a atrás esta bidimensionalidad propia de la pintura y trasgrediendo la lógica de la perspectiva proponía un nuevo mundo denominado virtual o tridimensional, que hacía uso de las reglas de la óptica bifocal. Así las dimensiones de lo real se acrecentaron, se multiplican de manera exponencial, el hombre está embarcado en la idea de conquistar las dimensiones que hasta ese momento se había constituido como el contenedor de lo humano, la tecnología le da esa oportunidad, el hombre podía diseñar no solo su espacio sino la percepción y el entendimiento del mismo. La quinta, sexta, séptima y demás dimensiones que solo eran posibles en el plano matemático, pero ahora tienen su concreción como experiencia sensitiva, como posibilidad estética. Así tenemos los denominados cines 4d y el 7D. El camino es claro, la superación de todo aquello que pueda ser superado, la superación misma del superhombre por parte de la biología y la cibernética, y hoy en día por arte de la genética. Hombres de diseño, hombres auto diseñando su futuro.

El nuevo mundo emanado del ciberespacio nos obliga a replantear el arte y las dimensiones estéticas. El arte se transforma en ciborg arte, el espacio en ciborg espacio, los acontecimientos en

ciborg hechos, el realismo cambia de faz por el ciborg realismo que juega constantemente con el ocultamiento de los hechos. Hoy en día tenemos una realidad automatizada para manipular masas. La guerra del Golfo no tuvo lugar, proclama Baudrillard, todo fue una campaña mediática de imágenes presentadas y representadas al grado de lo ridículo, de la suplantación de la realidad, incluso fueron expuestas hasta que su irrealdad se tragó los acontecimientos y se volvieron moneda de uso corriente, algo muy similar como lo que ocurrió con la revolución zapatista de México en 1994. Revolución que no tuvo lugar y que sin embargo repercutió en una baja en el turismo dado que el resto del mundo creía que en México había una revolución armada. Hoy por hoy el ciberespacio y la hiperrealidad generan los horizontes de realización de lo humano. Dado que las personas consideran que es más importante la cantidad de likes que tiene sus selfis que las problemáticas morales de las personas reales con las que conviven.

El arte contemporáneo parece un *collage* que no logra fraguar del todo, que mantiene sin integrar los fragmentos casi pulverizados del meta discurso moderno, donde el ciberespacio constituye el horizonte de realización. El ya antiguo *secondlife* constituyó un horizonte de realización para muchos de los nuevos artistas. U2 presentó conciertos virtuales, las galerías y circuitos del arte mantenían esta posibilidad de la virtualidad como algo muy potente. Algo que a pesar de tragarse lo real por su obsolescencia inmediata no se puede constituir como un nuevo paradigma. Todo mundo cree que el futuro está en la red y sin embargo cada que sale una nueva forma de hacer arte, esta de alguna manera trágica condenada a perecer antes de haber madurado, por la fugacidad de los medios electrónicos.

En el 2017 la galería Saatchi, en Inglaterra presentó una exposición de puros selfis montados en dispositivos electrónicos, toda virtualidad, y en las demás salas prevalece lo mismo, el arte digital. De manera tal que no tenemos un arte digital consolidado sino en consolidación que envejece a la velocidad de la programación. El sujeto se transforma en individuo, aislado socialmente y súper conectado con miles de personas que en su mayoría no conoce, sino que son simplemente contactos, nombres, fotografías, poblaciones. Hoy por hoy las publicaciones son algo muy distinto. Dado que cada usuario genera una comunidad. De manera tal que las publicaciones se vuelven algo muy personal y contundente y un ataque directo a la persona es un ataque a esa comunidad. No son pocos los escándalos que se suscitan en el *face* cuando alguien pretende desprestigiar a otra persona. La soledad aumenta el vacío de las personas que tratan de llenarlo con frases de moda o pornografía a su gusto.

## CONCLUSIONES

El ciberespacio se ha convertido en un no lugar donde las personas no se dan cuenta de que pasan su vida. La cotidianidad misma se ha convertido en una inmersión en el ciberespacio a riesgo de la descontextualización o desconexión de lo real por parte del usuario. Pero lo real nunca fue tan real como creemos, si este usurpamiento fue posible es debido a que lo real nunca fue tal. Siempre estuvo cargado del símbolo que media entre la cosa y nuestro acceso cognitivo a ella. El concepto mismo de ser, que Heidegger declara el más indefinible de los conceptos y del que se da cuenta que poseemos un precomprensión, fue problematizado

desde la edad media sobre su aplicación y extensión. Pero no es sino hasta Brentano cuando la noción es totalmente puesta en cuestión, dado que es erróneo predicar el ser de las cosas extensas, físicas, como si fuera lo mismo que el ser de los fenómenos mentales. Aquí agregaremos que hay una dimensión distinta del ser en lo virtual. Ya que es diferente a los fenómenos físicos y mentales, los fenómenos virtuales mantienen algo parecido y algo diferente con los fenómenos físicos y mentales. Además se prestan para el simulacro de la personalidad que es del ámbito de los fenómenos mentales trasfigurando la apariencia que es del ámbito de lo físico. Así nos convertimos en caricaturas de nosotros mismos, sin haber advertido que el nosotros mismos ya de por sí es una virtualidad, por lo que el resultado se asemeja a una máscara de máscaras, a un esconder un rostro inexistente, pero de ahí su seducción, su fascinación, su aliento irresistible. Ahora la personalidad radica en hacer creer al otro que se posee un núcleo tan sólido que es necesario resguardarlo detrás de una máscara, cuando en realidad la personalidad siempre ha estado vacía, simple hemos sido una apuesta por nada, un simulacro que no esconde una verdad, sino que se realiza y se termina en su actualización. En el internet la trampa radica en hacernos creer que la realidad se manipula, para esconderla, cuando lo que en verdad sucede es que no hay tal cosa como la realidad, sino simple manipulación de manipulación, algo similar a lo que Nietzsche denominó como la carencia de hechos, ante la cual solo queda la proliferación y reinado de las interpretaciones. No es una pipa, nunca lo fue. La realidad en la pantalla no es real es simplemente su representación, su volver a poner frente a la presencia lo que está en otro lado.

Deseoso de representar un papel en realidad, cuya más siniestra esfera es la de hacernos creer no en la realidad sino en su

interpretación. La misma noción de tiempo se transforma en los cibernautas, las distancias son abolidas por un clic, ya no hay distinción entre los puntos geográficos ya que todo es lo mismo, una serie de píxeles desplegados en una pantalla, que nos hacen creer que podemos interactuar con gente de la india o de Alaska todo al mismo tiempo. La necesidad de ir más allá del bien del mal, más allá de la moral ha generado espacios cada vez más perversos en donde los usuarios se permiten las conductas más depravadas bajo la idea de que es un juego, una irrealidad, una virtualidad. Solo por nombrar uno de los más populares, aunque no de los más extremos, citaremos GTA5 un video juego donde la mayoría de los usuarios solo se interesan por robar, asesinar, violar y pelear entre ellos, todo con la protección de estar del lado seguro de la pantalla. De ser un homúnculo en el cuerpo virtual de su avatar. Si atendemos un poco a las explicaciones religiosas, este video juego sirve muy bien para explicar el mundo, ya que la serie de catástrofes desgracias y violencia en la que estamos inmersos bien podría justificarse como un juego de los dioses que gustan como los hombres en machacarse la existencia solo para obtener un poco de diversión, es eso o muy por el contrario debemos apoyar la tesis de Hobbes de que el hombre es el lobo del hombre y no necesitamos a los dioses para hacer de esta tierra un infierno o para matarnos y destazarnos unos a otros solo para obtener un poco de diversión. Para generar una intensidad que llene el mundo de sentido. De sensación, de novedad. En fin, el ciborg es un sujeto cada vez más aislado que no entiende su subjetividad sino en relación con un monitor, con una pantalla no importa si es de celular, de la computadora, del cine o de la tv. Por esto mismo es necesario rencontrar una interpretación más humana más real. Que no pierda de vista al otro, al semejante y a ese gran Otro totalmente distinto, inentendible, desbordante. A esta posible interpretación la hemos llamado analógica.

## BIBLIOGRAFÍA

**Baumgarten, A. G. (2000).** *L'estetica*. Aesthetica edizioni.

**Beuchot, M. (2000).** *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Unam.

**Cooper, D., (1994).** *La muerte de la familia*. Barcelona: Planeta-De Agostini,

**Ferraris, M. (2000).** *Historia de la hermenéutica* (Vol. 1). Madrid: Akal.

**Wolf, L. (2010).** *Arte Digital. Nuevos caminos en el arte*. Editorial Ullmann.

# ENTORNOS TECNOLÓGICOS, PROCESOS DIDÁCTICOS Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA: EL USO DEL WHATSAPP EN LA EDUCACIÓN FORMAL

Technological environments, teaching processes and analogic  
hermeneutics: The use of WhatsApp in Formal Education

*Francisco José Francisco Carrera*

Universidad de Valladolid

## RESUMEN

La tecnología se ha ido haciendo cada vez más espacio en nuestras aulas. Teniendo esto en cuenta, sería útil para el experto en didáctica y educación el reflexionar desde la hermenéutica para, entendiendo el acto educativo como un texto que interpretar, encontrar dónde radica el punto medio de uso y abuso tecnológico. Además se recurrirá a la exploración de un instrumento tecnológico como es el móvil dentro del contexto educativo formal. Con todo ello queremos indagar algunos de los aspectos en los que el docente y el científico educativo deben tener en mente a la hora de mejorar los procesos de interacción didáctica que fundamentan el acto educativo en su totalidad.



*Palabras clave:* tecnología, hermenéutica analógica, WhatsApp, educación formal.

**ABSTRACT**

Technology has occupied more and more room in our classrooms. Having this into account, it would be useful for the teaching expert to reflect from a hermeneutic stance in order to, understanding the educational act as a text to interpret, find where the middle point of technological use and abuse lies. Besides we will explore mobile phones within a forma educational context. With all this we intend to explore some of the aspects that the teacher and the educational scientist must have in mind in order to improve the processes of didactic interaction that base the educational act in its totality.

*Keywords:* technology, analogic hermeneutics, WhatsApp, formal education.

*Cada época se intoxica con un absoluto, menor y fastidioso, pero de apariencia única; no puede evitarse el ser contemporáneo de una fe, de un sistema, de una ideología, el ser, en resumen, de su tiempo. Para emanciparse, haría falta tener la frialdad de un dios del desprecio...*

(Cioran, “El decorado del saber”)

*Somos humanos porque vivimos en ámbitos de transgresión.*

(J-C. Mèlich, *Lógica de la crueldad*)

*Shall we follow the deception of the thrush?*

(T. S. Eliot, “Burnt Norton”)

## INTRODUCCIÓN

**N**os encontramos en una encrucijada. Acaso siempre lo hemos estado, pero parece que ahora, como todo al experimentarlo, es más intenso, más veloz, más real. Lo paradójico de esto es que todo parece más real ahora que vivimos en la época de lo virtual, una manera políticamente correcta (u objetivamente científica) de referirnos a lo vicario y sucedáneo. Seres ‘pantallizados’, nos hemos acostumbrado a vivir parapetados detrás del cristal de una u otra pantalla ya sea la del móvil, la *tablet* o el *e-book*, toda una panoplia de objetos que nos alejan de la realidad al mismo tiempo que nos ofrecen la sensación de estar más cerca que nunca de ella. Porque además salvan distancias insalvables a través del elemento meramente físico-biológico. Y todo parece estar bien, todo ir mejor que nunca. Pero, y siempre hay un pero en lo humano, ¿qué habita en el otro lado de esta imagen costumbrista?

185

Carson McCullers, esa escritora que elaboró un profundo tratado de la incomunicación y la soledad bajo el título de *La Balada del Café Triste*, nos decía lo siguiente al respecto del amor:

*En primer lugar, el amor es una experiencia común a dos personas. Pero el hecho de ser una experiencia común no quiere decir que sea una experiencia similar para las dos partes afectadas. Hay el amante y hay el amado, y cada uno de ellos proviene de regiones distintas. Con mucha frecuencia, el amado no es más que un estímulo para el amor acumulado durante años en el corazón del amante. No hay amante que no se dé cuenta de eso, con mayor o menor claridad; en el fondo, sabe que su amor es un amor solitario. Conoce entonces una nueva soledad, nueva y*

*extraña, y este conocimiento le hace sufrir. No le queda más que una salida, alojar su amor en su corazón del mejor modo posible; tiene que crearse un nuevo mundo interior, un mundo intenso, extraño y suficiente. Permítasenos añadir que este amante no ha de ser necesariamente un joven que ahorra para un anillo de boda; puede ser un hombre, una mujer, un niño, cualquier criatura humana sobre la tierra (McCullers, 1997, p.33).*

“Cualquier criatura humana sobre la tierra”, dice McCullers, sí, también un maestro, un alumno. Porque o hay amor en el acto educativo o no será en modo alguno educativo, será mera ejecución fría de acuerdos, algo burocrático, administrativo. Por tanto, estamos ya en el punto de ir delimitando un objeto de deseo, de deseo educativo al menos. Aquí ese objeto es más apropiadamente la relación de raigambre amorosa, sanadora y prudencial entablada entre el profesor y el alumno y mediada, al menos en nuestro tiempo, tecnológicamente por un entorno altamente pantallizado. El deseo, por otra parte y más concretamente, es el deseo de que lo educativo funcione. Por un lado el docente desea ser capaz de enseñar y el discente desea ser capaz de aprender. En principio esto es así de objetivo, pero (y ya decíamos que siempre hay un pero cuando la concreción abstracta en la esfera del pensamiento baja al mundo concreto de lo humano) las cosas se vuelven más y más complejas, más y más llenas de aristas y detalles que dan el verdadero sentido al texto global de cada acto educativo; acto que, recordemos, se desarrolla gracias a sus actores principales a través de su encuentro en el aula. Un encuentro rutinario, pues tiene lugar día tras día, a la vez que prodigioso, porque abre posibilidades de sanación, de entendimiento, de mejora social y personal. Incidimos también en

la importancia de esos agentes, docentes y discentes, porque de lo contrario podríamos correr el peligro del joven Robinson en el relato *Soledad* donde se nos informa de que “La historia de Enoch Robinson es, de hecho, casi más la historia de una habitación que la historia de un hombre” (Anderson, 1996, p.106). El sujeto desaparece y casi lo único con presencia verdadera es el lugar, el *atrezzo*, por así decirlo, de la función.

Pero continuemos ahora deteniéndonos en algunos aspectos relevantes del discurrir didáctico en entornos altamente tecnologizados, situación esta que empieza a ser una constante en nuestros centros educativos, al menos en las sociedades occidentales.

## LA DIDÁCTICA EN LOS NUEVOS ENTORNOS TECNOLÓGICOS DEL SIGLO XXI

Las nuevas tecnologías han cambiado el mundo, pero en los últimos años han cambiado más propiamente nuestra percepción del mundo, lo que puede conllevar a su vez una modificación en la concepción de la realidad. Esto, como es natural, también ha sido el caso en lo educativo. Uno recuerda la formulación física de las aulas de hace veinte años y siente algo de vértigo. Las cosas, qué duda cabe, van muy rápido, y si atendemos a la teoría de la Singularidad (Kurzweil, 2002, 2006) van a ir todavía mucho más rápido. Una velocidad, por otra parte, que algunos (Han, 2015; Le Breton, 2014; Maffei, 2016) han entendido como una razón para la pérdida del sentido en las acciones que elaboramos; otros como Meireu han señalado este aspecto con relación concretamente a la infancia, sobre todo al insistir en que el niño necesita el “tiempo de tomarse

un tiempo” (2004, p. 65), algo que creemos, por otra parte, debería ser extendido también a los adultos por razones obvias. Ahora bien, queremos dejar claro desde aquí que la presencia de la tecnología en las aulas no es entendida como algo negativo, aunque tampoco como algo automáticamente positivo. Esto es así porque, como veremos más adelante, nuestros principios pedagógicos se fundamentan en el proverbial “término medio” y la prudencia vivencial que implica la *phrónesis* de raigambre aristotélica y que tanto ha sido estudiada por la hermenéutica analógica, de lo que también hablaremos más adelante. Por lo tanto, sin compartir del todo las palabras de Boff al respecto: “Saturados de aparatos tecnológicos, vivimos tiempos de crueldad y de insensatez. En ciertos aspectos, sufrimos una regresión a la barbarie más atroz” (2012, p. 20), sí que creemos que hay cierta tendencia a esa “saturación tecnológica” de la que habla en nuestros hábitats educativos.

Pues bien, partimos, repito, del hecho de que las aulas se han ido convirtiendo en entornos altamente tecnológicos: tecnología fija (ordenadores de aula, pizarras digitales, etc.) y tecnología móvil (*tablets*, portátiles y móviles, principalmente). De la superficie plana y lisa de cuadernos y encerados hemos pasado a las superficies planas y lisas de las diversas pantallas que manejamos. Pero más allá de un simple parecido morfológico, una pantalla de ordenador conectado a internet y una pizarra tradicional funcionan de maneras muy diversas. A su manera son ventanas al conocimiento, pero los ‘otros lados’ de la pizarra y la pantalla como ventanas no tienen nada que ver entre sí, especialmente porque una implica llenarla a voluntad del docente o del discente y la otra usualmente ofrece los contenidos de forma pasiva (o engañosamente activa) a su usuario. En cualquier caso, la realidad siempre es más

compleja que su teorización y esto es algo que no debemos olvidar en nuestras actividades científico-educativas al estudiar los entornos didácticos de nuestros días, intentando alcanzar una comprensión óptima del contexto en el que se desenvuelven. Sí entendemos que un aula, al ser un entorno conscientemente limitado, ha de estudiar el concepto de frontera y ocuparse de la relación entre los límites que interaccionan en su conjunto procedimental. De esto nos da cuenta, por ejemplo, Wild (2006), si bien en su faceta propiamente conductual; nosotros incidiríamos en su necesidad de tratamiento también en lo epistemológico y, qué duda cabe, en lo metodológico.

Educar, al fin y al cabo, es buscar un espacio intermedio entre la anarquía y el orden sistematizado absoluto, porque educar es a la vez enseñar a vivir mejor, o cómo creemos que es vivir mejor después de mucho ensayo y error, después de muchos tropiezos, después de mucho dolor. Porque el dolor, como el sufrimiento, cuando es entendido dentro de un contexto mayor puede ser un motor de mejora, de cambio, de mayor vivencia ética de los hechos del mundo, de una convivencia más real con nuestros hermanos en este planeta, también finito, que compartimos. En otras palabras, hemos de conjugar la necesidad de lo limitado con el deseo de infinitud, pues ambos impulsos cohabitan en el ser humano. Así, por ejemplo, nos recuerda Tonucci con respecto al juego que:

*no se trata de tener jardines perfectamente lisos para que sea más fácil controlar a los niños. Ni juegos estereotipados y estrictamente destinados a actividades específicas como las ruedas giratorias, los columpios, los toboganes que hacen que los niños parezcan casi hámsteres o pingüinos. Jugar significa evasión, autonomía, riesgo, invención: espacios con movimiento, con repechos, hoyos, agua, setos,*

*muretes, ladrillos, grava. Donde uno se pueda esconder, donde se puedan inventar nuevos espacios, los de la aventura y los de la fantasía* (2012, p. 73).

Pero démonos cuenta de que el pedagogo y artista italiano, al hablar de una supuesta creatividad “libre” de ataduras en el juego también está señalando indirectamente hacia un límite, el límite que crea el niño al explorar y “delimitar” el mundo que encuentra abierto ante sí. Si entonces aceptamos que hay también cierta necesidad de convivencia con el otro y con el entorno, cierta formalización de límites puede ser deseable en según qué momentos del desarrollo del niño, especialmente en los dirigidos por ciencias como la didáctica o la pedagogía. Estos límites no serán entendidos como una cárcel, sino todo lo contrario, son límites que apelan a la creatividad y a la libertad de “acción” moderada y limitada que apunta más claramente a la naturaleza del desarrollo humano en nuestros contextos de vivencias concretas. Ni qué decir tiene que este proceso voluntario de “limitación” tiene que ver con concepciones ecologistas tan profundas como la que han venido desarrollando durante los últimos años y en varios trabajos Riechmann (2004, 2005, 2009 y 2015) y Taibo (2012, 2016), o con las consideraciones más propiamente filosóficas de Mèlich, para quien el ser humano es poseedor de una vida finita que marca sus experiencias vivenciales (2010, 2012 y 2014).

La tecnología como posibilidad y como límite es, creemos, uno de los temas de nuestro tiempo al analizar los componentes operacionales del aula. A ello volveremos en lo que queda del presente escrito desde otros ángulos y desde otras perspectivas. En cualquier caso, siempre habrá un principio instigador de todo, de nuestra visión educativa, un principio que ya lo formuló José

Ramón Urbieto con una precisión absoluta y a la que debemos, qué duda cabe, mucho de lo que hemos ido aprendiendo como científicos de la educación: “Mirar la educación por las ventanas del realismo positivo y de la acción creativa ayuda a identificar al educador – sea padre o profesor – como un buscador, lejos de las autocomplacencias, las rutinas y la resignación negativa” (2005, p. 45).

## HACIA UNA DIDÁCTICA DE RAIGAMBRE ANALÓGICA

Creemos que la didáctica, una ciencia profundamente dependiente de lo contextual, puede beneficiarse de su simbiosis con la hermenéutica como ciencia interpretativa. Ya es obvio que los límites de la hermenéutica con respecto a sus ‘objetos’ se expandieron mucho desde el llamado giro filosófico hermenéutico; gracias a ello, la ciencia de la interpretación de textos propiamente literarios, religiosos o legales fue abarcando textos y contextos mayores, llegando a conformarse como un verdadero existenciarismo filosófico para Heidegger, en palabras de Ferrater Mora:

*Heidegger declara que la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco algo sobrepuesto a ella: es un modo de pensar “originariamente” la esencia de la fenomenología – y, en general, un modo de pensar “originariamente” mediante una teoría y una metodología todo lo “dicho” en un “decir” (2014, p. 407-408).*

Al fin y al cabo, interpretar es un problema propiamente vital en el hombre, esto es meridianamente claro si aceptamos,



como dice Mèlich, que “no comenzamos con las manos vacías. Nacer significa heredar un ‘mundo interpretado’ (2014, p. 16). Un mundo interpretado, pero también finito, aunque tendente en su apertura a un deseo de infinitud. En cualquier caso, recordemos que el mundo es experimentado por el hombre y que, al fin y al cabo:

*La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia. Si en cada fase del proceso de la experiencia lo característico es que el que experimenta adquiere una nueva apertura para nuevas experiencias, esto valdrá tanto más para la idea de una experiencia consumada (Gadamer, 2012, p. 433).*

Esta tensión de aquello que es finito y que de alguna manera siente la necesidad de lo absoluto, que a su vez lo abarca, también ha sido una constante en Da Jandra (2014).

Pues bien, con estos antecedentes, estaría bien mirar ahora hacia la corriente de pensamiento conocida como hermenéutica analógica, proyecto filosófico que nace en México de la mano de M. Beuchot y que se ha ido desarrollando a lo largo de los últimos años. Acaso lo más propio de una didáctica analógica sea esa voluntad de prudencia y sabiduría vivencial (*prhónesis*) y su delicado equilibrio entre el univocismo y el equivocismo, sabiendo que todo extremo tiende a alejarse de la “verdad”, al menos en el plano fenoménico humano, que es el que habitamos al fin y al cabo.

Beuchot, por tanto, ha dejado claro en varios lugares (2003, 2009, 2014) que habitamos un complejo mundo de signos y que convendría acercarnos a él, a su lectura, interpretación y comprensión de manera muy cuidadosa, muy prudente. De esta manera, el aula, como texto complejo y poseedor de diversas capas de significación e interacción, se configura también como algo difícil de ‘leer’, algo que el profesor neófito descubre rápidamente en sus primeras incursiones como responsable del proceso de enseñanza-aprendizaje. Nosotros mismos nos hemos ocupado en otros textos de estas cuestiones (2015, 2016, 2017) y a ellos remitimos al lector que quiera profundizar en algunas de las implicaciones que resultan de observar los hechos didácticos desde el prisma de la hermenéutica analógica.

## EL TELÉFONO MÓVIL Y EL WHATSAPP EN LA ENSEÑANZA DE NUESTROS DÍAS, PELIGROS Y POSIBILIDADES

En este apartado queremos ya centrarnos en un caso particular. El medio tecnológico físico que someteremos a consideración es el móvil y la aplicación el WhatsApp. Veremos de manera somera algunas de sus posibilidades y de sus peligros en su uso educativo y si hacemos referencia aquí a posibilidades y peligros es porque como ha dicho en varias ocasiones Pániker (2001, 2003, 2006, 2008, 2010, 2013, 2015, 2017) las ganancias en todo avance suelen conllevar un coste lo que hace que el verdadero progreso humano haya de ser en retroprogreso. También convendría ser prudentes, muy prudentes, al hablar de los nuevos problemas tecnológicos porque, como bien advertía Cioran: “Seducidos por el demonio de lo Inédito, olvidamos demasiado pronto que somos los epígonos del primer pitecántropo que se puso a reflexionar” (1997,

p. 226) y que, por tanto, muchos de los problemas nuevos de nuestra actualidad tienen viejas estructuras que nos vendría bien recordar o no alejarnos demasiado de ellas.

La presencia de los teléfonos móviles en la segunda década del tercer milenio es evidente. Tal es su nivel de desarrollo, además, que ha ido ganando espacios y funciones en nuestras vidas, de ser un instrumento de comunicación ha pasado a ser un ordenador en muchos sentidos. Para entender algunas interesantes implicaciones del teléfono móvil, advertimos al lector de la existencia de una obra excepcional escrita por Ferraris (2008) y allí le remitimos; también de interés al respecto tenemos su obra más reciente titulada *Movilización total* (2017). Por otra parte, en el ámbito anglosajón, Lewin (2014, 2016) ha propuesto asimismo un buen número de ideas relacionadas con cómo la omnipresencia de la tecnología afecta a nuestra capacidad de atención al existir de manera fáctica la disponibilidad de un continuo transvase de datos de nuestros dispositivos a nuestro cerebro.

Por nuestra parte, quisimos durante un curso académico utilizar el teléfono móvil y, dentro de este, el WhatsApp como instrumento educativo para observar problemas y ventajas. No es este el lugar de describir pormenorizadamente el proceso investigador en cuestión porque eso se hará debidamente en otros lugares. Sin embargo, sí considero de interés lanzar algunas ideas al respecto, ideas que fácilmente podrían haber sido ofrecidas desde una perspectiva meramente deductiva sin necesitar del análisis pormenorizado de un corpus inductivo. Veamos cuáles son.

Por un lado, tenemos un instrumento altamente efectivo a la hora de compartir de manera rápida información que

consideramos de interés para nuestros alumnos. La reciben en tiempo real, si se dan las circunstancias cada vez más habituales (red de datos o conexión inalámbrica activas, aparato encendido). El alumno deberá decidir cuándo procesarla, si bien parece que, como es un medio ‘común con otras personas’ de construcción de información, uno puede estar impelido a actuar sobre el dispositivo para no quedarse ‘fuera de juego’. En cualquier caso, el acercar la educación formal (los contenidos pueden responder a un curso perfectamente diseñado dentro de una estructura educativa de carácter formal e institucional) es un movimiento interesante, porque de alguna manera se pueden superar fronteras que a veces inciden negativamente en el aprendizaje formal. Esto es algo de cierta transcendencia, creemos, y que debemos tener en mente durante el proceso. En cualquier caso, por ahora consideramos que, de una u otra manera, las ideas mostradas tienen mucho más de positivo que de negativo, al menos en cuanto a su validez didáctica, pero...

Pero, y siempre hay un pero, insistimos, en lo profundamente humano, por otro lado esa constante disponibilidad puede llevar a un alto grado de *infoxicación* o un fallo en el sistema por ‘exceso’ de información. Por eso el docente ha de ser muy cuidadoso al utilizar estos medios tan potentes, porque la justa medida, como bien nos recuerda Grün (2016), es siempre necesaria para el adecuado devenir humano. Demasiada información equivale a su ausencia, por intoxicación sónica el intérprete de un hecho puede acabar 1) malinterpretando algo importante o 2) no siendo capaz de ver qué es lo importante, al estar tapado por muchos elementos ruidosos. La rapidez y potencia informativa de los contextos educativos de nuestra época hace que tengamos que ser

muy cuidadosos al manejar los instrumentos que sustenten nuestros modos de acción didáctica.

## CONCLUSIONES

Uno llega al final esperando que sea un principio. Uno recorre el camino esperando que haya servido para algo, aunque no lo tenga muy claro. Pero uno porfía porque cree que porfiar es lo correcto. Porque siente que el desánimo no es una opción ahora mismo (acaso nunca lo fue). Porque entiende que en la humildad del trabajo hecho desde el corazón y con las manos y la mente bien involucradas en el proceso hay algo precioso, algo profundamente humano, algo que se debe proteger. Por todo ello, el educador ha de ser prudente y cuidadoso al ejercer su trabajo porque:

196

*vivimos en y desde una moral que es resultado de habitar un mundo. Mediante la educación (o los procesos de transmisión, sean del orden que sean) recibimos una gramática que nos proporciona horizontes de significado o, lo que es lo mismo, esquemas siempre provisionales y ambiguos de orientación y de valor (Mèlich, 2014, p. 23).*

Porque cada momento, en educación, es importante, algo que la didáctica deja aún más claro con su énfasis en las incidencias procedimentales de la interacción individualizada docente-discente. Es esto, creemos, lo que hace de la didáctica a la vez una ciencia y un arte y lo que le da en este momento una importancia vital al querer entender cómo funcionan (o cómo no) los procesos de enseñanza-aprendizaje en una época altamente tecnologizada. Ahí está el meollo del asunto porque, como dijo Juan Rulfo en un

contexto literario, “cada suspiro es como un sorbo de vida del que uno se deshace” (1994, p. 37); pues bien, esta misma intensidad permea la acción didáctica y la interacción educativa. No lo olvidemos. Mucho depende de ese saber estar centrado en el momento, abierto a una mejor comprensión del texto y su contexto, del aula, del sistema general, de nuestros alumnos, de los grupos de trabajo, de nuestra misma faceta como docentes. Es un asunto serio y acaso lo que nos habrá de salvar es recordar cómo jugamos cuando éramos niños: con ligereza, alegría, presteza y la máxima seriedad, todo ello al mismo tiempo y con la misma intensidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, S. (1996).** *Winesburg, Ohio*. Barcelona: R.B.A. Editores.
- Beuchot, M. (2003).** *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban.
- Beuchot, M. (2009).** *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, D. F.: Ítaca.
- Beuchot, M. (2014).** *La buella analógica del caminar humano*. Madrid: Acci.
- Boff, L. (2012).** *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Barcelona: Trotta.
- Cioran, E. M. (1997).** *Breviario de Podredumbre*. Madrid: Grupo Santillana.
- Da Jandra, L. (2014).** *Filosofía para desencantados*. Girona: Atalanta.
- Ferraris, M. (2008).** *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Barcelona: Marbot.
- Ferraris, M. (2017).** *Movilización total*. Barcelona: Herder.
- Ferrater Mora, J. (2014).** *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza.
- Francisco Carrera, F. J. (2015).** *Hermenéutica analógica, poética del haiku y didáctica de la creatividad*. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca.
- Francisco Carrera, F. J., Gómez Redondo, S. y Bueno Ruiz, I. (2016).** Ontología y didáctica: Una aproximación híbrida de base prudencial. *Hermes Analógica*, 7, 1-15.
- Francisco Carrera, F. J. (2017).** Didáctica y utopía desde una perspectiva hermenéutica y retroprogresiva. En R. de la Fuente Ballesteros, Jiménez García, Elena y Francisco Carrera, F. J. (Eds.), *Hermenéutica, Educación y Sociedad: En los albores de la utopía*. Madrid: Acci.
- Grün, A. (2016).** *El arte de la justa medida*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H-G. (2012).** *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

- Han, B-C.** (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Kurzweil, R.** (2002). *Are we Spiritual Machines?* Seattle: The Discovery Institute.
- Kurzweil, R.** (2006). *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. London: Penguin.
- Le Breton, D.** (2014). *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela.
- Lewin, D.** (2014). Behold: Silence and Attention in Education. *Journal of Philosophy of Education*, 48(3), 356-369.
- Lewin, D.** (2016). The Pharmakon of Educational Technology. *Journal of Philosophy of Education*, 35, 251-265.
- Maffei, L.** (2016). *Elogio de la lentitud*. Madrid: Alianza.
- McCullers, C.** (1997). *La balada del café triste*. Barcelona: Seix Barral.
- Meirieu, P.** (2004). *Referencias para un mundo sin referencias*. Barcelona: Grao.
- Mèlich, J-C.** (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J-C.** (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J-C.** (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Pániker, S.** (2001). *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S.** (2003). *Filosofía y mística*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S.** (2006). *Ensayos retroprogresivos*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S.** (2008). **Asimetrías. Apuntes para vivir a la era de la incertidumbre**. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S.** (2010). El modelo retroprogresivo. En Almendro, M. (Ed.), *La consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S.** (2013). *Diario de otoño*. Barcelona: Random House.
- Pániker, S.** (2015). *Diario del anciano averiado*. Barcelona: Random House.



- Pániker, S. (2017).** *Adiós a casi todo*. Barcelona: Random House.
- Riechmann, J. (2004).** *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Catarata.
- Riechmann, J. (2005).** *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Catarata.
- Riechmann, J. (2009).** *La habitación de Pascual. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Madrid: Catarata.
- Riechmann, J. (2015).** *Autoconstrucción. La transformación cultural que necesitamos*. Madrid: Catarata.
- Rulfo, J. (1994).** *Pedro Páramo / El llano en llamas*. Barcelona: RBA Editores.
- Taibo, C. (2012).** *En defensa del decrecimiento: Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Catarata.
- Taibo, C (2016).** *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial y ecofascismo*. Madrid: Catarata.
- Tonucci, F. (2012).** *Peligro, niños. Apuntes de educación 1994-2007*. Barcelona: Grao.
- Urbieta, J. R. (2004).** *El regalo de sí mismo. Educarnos para educar*. Madrid: Narcea.
- Wild, R. (2006).** *Libertad y límites. Amor y respeto. Lo que los niños necesitan de nosotros*. Herder: Barcelona.

# COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA Y COMPRENSIÓN LECTORA. UNA APROXIMACIÓN INTERPRETATIVA Y SOCIOCULTURAL A LA DIDÁCTICA DE LA LENGUA

Hermeneutic comprehension and reading comprehension.  
An interpretative and sociocultural approach to language  
teaching

201

*Susana Gómez Redondo*

Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura  
Universidad de Valladolid

## RESUMEN

Concebidos como itinerarios de interacción y conocimiento con y de uno mismo, el otro y el entorno (que habitamos y nos habita), los procesos de comprensión hermenéutica y comprensión lectora sitúan a la didáctica de la lengua y la literatura en una posición de trascendencia, esfuerzo contextualizador y vocación perlocutiva. De este modo, y desde una perspectiva sociocultural y crítica de la misma, estas páginas pretenden poner en contacto la reflexión hermenéutica con la didáctica y la metadidáctica, ahondando en los aspectos relativos a la acción, la construcción de la propia identidad, el pensamiento crítico y la manera de comprender(nos) y situarnos ante el texto (y el mundo) desde bases sociodidácticas y transformadoras.

*Palabras clave:* hermenéutica, comprensión lectora, didáctica de la lengua, sociocultural, pensamiento crítico

#### ABSTRACT

Conceived as itineraries of interaction and knowledge with and of oneself, the other and the environment (that we inhabit and inhabit us), the processes of hermeneutic comprehension and reading comprehension situate the teaching of language and literature in a position of transcendence, contextualizing effort and perlocutive vocation. Thus, and from a sociocultural and critical perspective, these pages intend to put in contact the hermeneutic reflection with the teaching and metadidactics, delving into the aspects related to the action, the construction of the own identity, the critical thinking and the way of understanding(us) and situate ourselves before the text (and the world) from a socio-didactic and transformative basis.

*Keywords:* hermeneutics, reading comprehension, teaching of language. sociocultural, critical thinking

## INTRODUCCIÓN

**A**firma Ricoeur que

*Seguir una historia es una actividad por completo específica, mediante la cual anticipamos sin cesar un curso ulterior y un desenlace, y corregimos al mismo tiempo nuestras anticipaciones, hasta que casi coinciden con el desenlace real. Entonces decimos que hemos comprendido (2008, p. 97).*

Podemos decir, entonces, que la comprensión (histórica, si bien se puede aplicar a cualquier proceso narrativo y textual)

incorpora la anticipación y sus reelaboraciones, como andamiaje de interpretaciones y explicaciones que son previas a la comprensión última. En este proceso, cuyo final no es cerrado pues los procesos de reelaboración y comprensión no pueden ser concluyentes, entra en juego una competencia específica: la de seguir una historia.

Finalmente, en el extremo último de la cadena de anticipaciones y sus reajustes (lo que podemos concebir como una especie de precomprensiones) se da la posibilidad de lograr una comprensión más plena del discurso; esto es, una aprehensión compleja (por discernida) del mismo, en su justa profundidad y multidimensionalidad. Dicha aprehensión no determina, sin embargo, un final cerrado en sí mismo, pues los procesos de reelaboración, precomprensión y comprensión participan de una dinámica circular o, más concretamente, en espiral. Esto es así porque, como señalara Hassemmer, la espiral hermenéutica no es un círculo vicioso que nos devuelve al punto de partida: nos hace regresar a él, pero sin aterrizar nuevamente, para llevarnos a un plano 'superior' de comprensión (cit. en Kauffman, 2005).

Así, la reelaboración de significados da lugar a nuevas reelaboraciones que a su vez obtienen otras, dando lugar a procesos no concluyentes (en una dinámica semejante a la que siguen los procesos sociodidácticos de enseñanza-aprendizaje). La comprensión del texto se obtendrá de un acuerdo entre la intención autorial y nuestra propia interpretación, pacto que exige pensarla de un modo contextualizado (no inmanente), pero también propio, es decir, crítico y reflexivo (atento a nuestras creencias y percepciones subjetivas). Entre la objetividad y la subjetividad, por tanto, o, en términos analógicos, en un lugar a caballo entre lo unívoco y lo equívoco (Beuchot, 2000, 2004, 2005,

2007, 2011, 2013, 2015 etc.). Intersubjetivo y libre, en fin (con todas las cautelas que esta última noción genera).

En estas páginas argüimos que tal idea nos vincula con la didáctica de la lengua y la literatura, en un aspecto que tiene mucho que ver con la hermenéutica como praxis social y pedagógica: la educación lectora y el abordaje crítico de sus diferentes contextos socioculturales, así como la construcción del imaginario social y cultural y su constante reactualización gracias a una intertextualidad permanente y no concluyente.

Según el enfoque comunicativo de la enseñanza-aprendizaje de la lengua, leer es comprender, es decir, elaborar mentalmente una representación coherente de lo leído. Y añadimos: leer es valorar críticamente dicha representación mental, interpretarla/nos y comprenderla/nos, para, finalmente, conectar con textos e ideas y aplicar a nuestra vida lo aprehendido. Es así como nos situamos en y ante el mundo, nos construimos como individuos y actuamos para/ por/ según/ desde... él.

El fin último de todo proceso textual e interpretativo será, pues, comprender(se), en tanto en cuanto toda interpretación conlleva una autointerpretación (Beuchot, 2011) y, por ende, toda comprensión, una autocomprensión.

## DEL IR HACIA LAS COSAS, HACIA EL OTRO Y HACIA SÍ

En anteriores ocasiones (ver Coca, Gómez Redondo y Frutos Esteban, 2017) hemos propuesto una metodología hermenéutica para el análisis de la sociodidáctica basada en la

*Subtilitas* y analogía hermenéuticas. Dicha metodología ha servido, asimismo, como fundamento teórico y metateórico para una *episteme* sociodidáctica, así como de itinerario especulativo-empírico para trazar un mapa interpretativo del texto aulario y la didáctica. Todo ello desde bases reflexivas (es decir, a partir de una circularidad teórico-práctica que vindica asimismo el diálogo entre *utens* y *docens*).

Fundamentada en la espiral hermenéutica, dicha propuesta metodológica refleja un proceso interpretativo y comprensivo no concluyente, en el que se accede a los distintos niveles de significados gracias a una progresiva penetración a través de las capas de la espiral hermenéutica. Es decir: un ir hacia sí, hacia el mundo o hacia el otro (su comprensión), basado en esa continua reelaboración y reajuste de los significados textuales (y contextuales) que da lugar a una comprensión profunda, sutil, prudente y reflexionada.

205

En la figura 1 se recoge (de modo muy elemental) la circularidad no concluyente de dicho proceso, en una tridimensionalidad de la espiral que va ganando en reelaboración e incrementa gradualmente los niveles de (pre)comprensión y comprensión.

En esta línea de ideas, merece la pena destacar, como ya hemos señalado en otras publicaciones, que buena parte de la tradición hermenéutica ha identificado interpretación con comprensión, hasta el punto de utilizarlas indistintamente. No participamos de tal visión, como tampoco compartimos con Heidegger (2006) su concepción, más fenomenológica que hermenéutica, de entender la interpretación no como el

procedimiento que permite acceder a la comprensión, sino a la inversa. Según el filósofo alemán, primero comprendemos y luego, guiados por esta comprensión, interpretamos lo comprendido. Desde la metodología de la sutileza, retomamos el sentido más clásico del término, según el cual "la interpretación (exponere, interpretare) es en sus raíces el método o la operación que permite llegar a la comprensión del sentido, al intelligere" (Grondin, 2008, p.21). Nuevamente remitimos a Coca, Gómez Redondo y Frutos Esteban (2017) para una argumentación más amplia sobre el interpretar y el comprender (y su orden en el proceso).

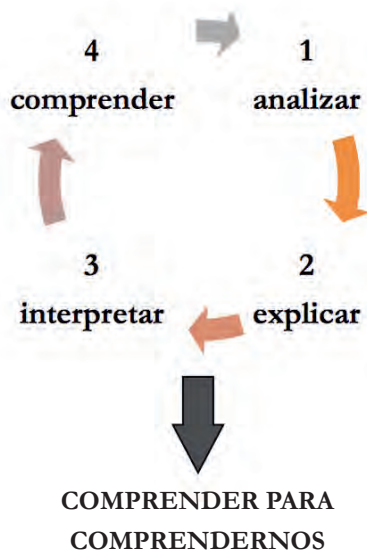


Figura 1. Fuente: elaboración propia

Como se puede ver, el proceso comprensivo propuesto no es sino una variación de las tres fases de la *Subtilitas* hermenéutica

(*Subtilitas intelligendi-implicandi* según Beuchot-; *Subtilitas explicandi* y *Subtilitas applicandi*-, pero con una salvedad: el tercer paso (aplicativo) se ha dividido en dos acciones: interpretar y comprender.

**DEL LEER PARA COMPRENDER(NOS) Y TRANSFORMAR(NOS)**

Junto con escribir, hablar y escuchar, leer es una de las cuatro destrezas o habilidades lingüísticas. Según el código pertenece al ámbito de lo escrito, en tanto que si atendemos al papel desempeñado en el proceso comunicativo se adscribe a la recepción. La habilidad lectora se compone, a su vez, de una serie de microhabilidades (término acuñado por MacDowell en 1984), cuya adquisición tiene como resultado la plena comprensión lectora, esto es, la consecución de un buen lector. En el siguiente gráfico recogemos las microhabilidades propuestas por MacDowell, quien establece un viaje que va de la letra al mensaje, es decir, al texto comunicativo:

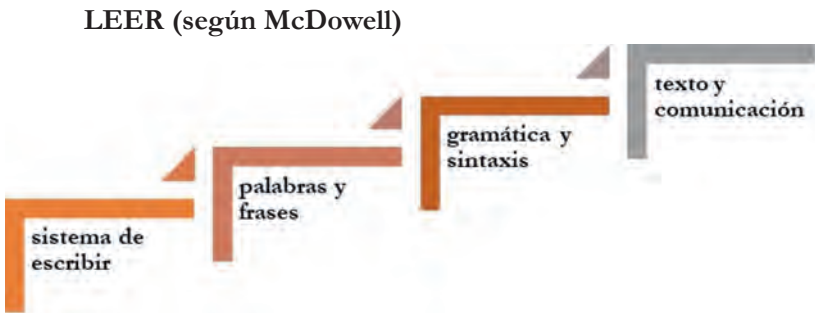


Figura 2. Fuente: elaboración propia



Según la anterior figura, el texto es, pues, el último escalón del proceso comunicativo, fase final que lo define como unidad de comunicación a partir de la cual trabajar la comprensión. En el enfoque comunicativo o funcional de la lengua, cuya principal meta es que el estudiante adquiriera la competencia comunicativa más allá de la decodificación y los aspectos meramente gramaticales, el texto será la unidad primordial a tener en cuenta.

Pero, como en la inconclusión espiral hermenéutica, la didáctica no se puede conformar con la obtención de una primera comprensión del texto: una aprehensión significativa del mismo exige una reelaboración de significados (individual y colectiva), cuya finalidad será enriquecer el proceso interpretativo-comprensivo. Tal objetivo ha de estar contemplado explícitamente en la secuencia didáctica, que no habrá de limitarse a propuestas como resumir, extraer la idea principal, etc., como si de un simple chequeo se tratara. El docente habrá de ayudar, así, a crear espacios y oportunidades para la reelaboración de significados, entendida esta como recontextualización que tiende a una mayor profundización hermenéutica. El aula, como subsistema social organizado, autónomo y de características educativas y sociales propias, proporciona un ecosistema muy adecuado para tales dinámicas de reelaboración compartida de significados. Tal sinergia común de profundización y debate habrá de revertir no solo en la mejora de la comprensión lectora individual, sino en la cohesión y comprensión grupal y, por ende, la autocomprensión en relación a ambas, al entorno y hacia sí. Todo ello desde esa sutileza que el arte de la interpretación y la *Subtilitas* aporta a los procesos interpretativo-comprensivos y también docentes (entendido el docente como hermeneuta y metahermeneuta del proceso aulario) (Para leer más sobre el docente como hermeneuta y

metahermeneuta, ver Francisco Carrera, 2016; Francisco Carrera *et al.*, 2016; Gómez Redondo y Coca, 2017; Coca y Gómez Redondo, 2017).

Siguiendo el itinerario desde bases didácticas, podríamos sintetizar el proceso de la comprensión lectora en el siguiente esquema:

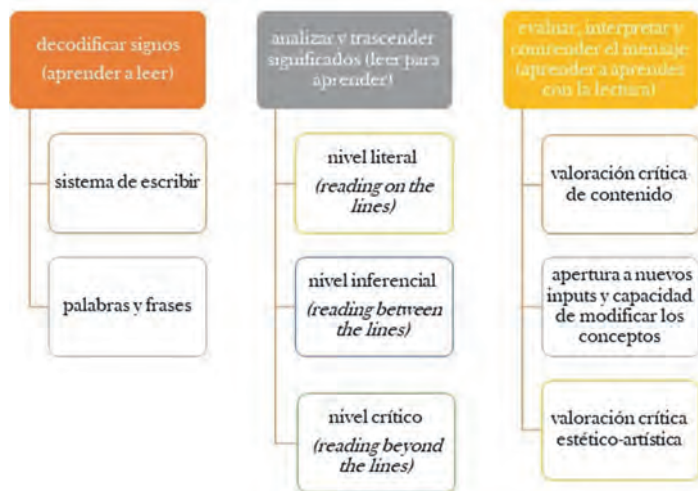


Figura 3. Fuente: elaboración propia

De lo anterior se desprende que los tiempos en los que se identificaba leer con decodificar están, afortunadamente y al menos como intención sociodidáctica, más que periclitados. El buen lector no es solamente el que domina todas la microhabilidades y entiende el mensaje, sino aquel que además es crítico, consciente de los

procesos textuales y capaz de traspasar los diferentes estratos de comprensión lectora: literal, inferencial y crítica (algunos autores añaden también los niveles analógico, interpretativo, apreciativo, creador y metacognitivo). Se busca, en fin, un lector pensante, capaz de aprehender un discurso a partir de un alto grado de autonomía reflexiva y comprensiva, que minimice en todo lo posible el impacto que los artefactos socio-políticos puedan tener de manipulación. Entendemos que a esta suerte de libertad se refería Rodari, cuando, en el prólogo de su célebre *Gramática de la fantasía*, abre una puerta de equidad y autonomía con el lema “Todos los usos de la palabra para todos, [...] no para que todos sean artistas, sino para que nadie sea esclavo” (Rodari, 2013).

No obstante, y en la línea con lo expuesto, argüimos que, aunque fundamentales en la consecución de un buen lector, las tres fases recogidas en la figura 2 no determinarán por sí solas la existencia de un lector pleno. Si la decodificación corresponde con las dos primeras microhabilidades de aprender a leer (dominar el sistema de escribir y reconocer y recordar palabras y frases), en la metodología hermenéutica, este primer paso de descifrar el mensaje se asociaría a la *Subtilitas implicandi*. En cuanto al plano semiótico, la sintaxis incluiría también la tercera microhabilidad (gramática y sintaxis), en lo que desde el punto de vista didáctico implicaría la transformación del saber implícito en explícito (de la utilización del código al estudio de la morfosintaxis). La última microhabilidad, relativa al mensaje o texto, remite por su parte a la *Subtilitas explicandi* y la semántica, faltando aún, por tanto, la pragmática o *Subtilitas applicandi*. En suma, la acción. Llegados a este punto, resulta conveniente realizar un inciso, para hacer notar que al respecto seguimos es esquema propuesto por Beuchot. Como recoge Ortiz Osés (1996, cit. en Beuchot, 2000), los tres pasos de la

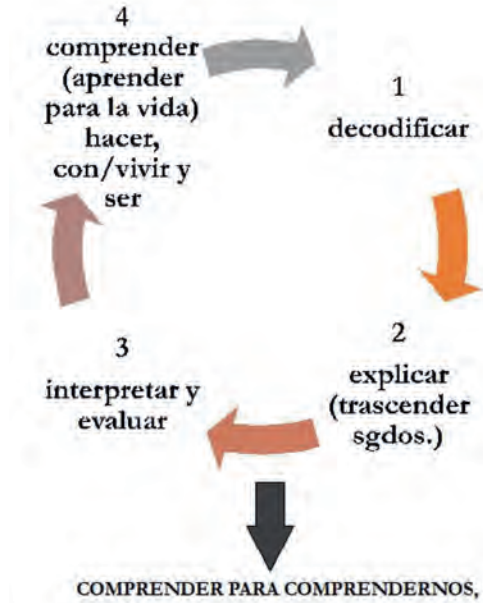
*Subtilitas* pueden ser trasladados a la semiótica, en una correspondencia entre la ciencia de la interpretación y los signos según la cual la *Subtilitas implicandi* equivale a la semántica (significado textual); *explicandi* a la sintaxis (significado intratextual) y *applicandi* a la pragmática (significado contextual). Por nuestra parte, nos adherimos a la propuesta de modificación del filósofo mexicano (2000), quien tras denominar al primer nivel *Subtilitas implicandi* (con lo que, entendemos, el cambio conceptual supone de implicación del ser en toda su dimensión), argumenta que este no es semántico sino "eminentemente sintáctico" (ver Beuchot, 2000, p.25). Así, este primer nivel correspondería "al significado textual o intratextual o incluso intertextual" y, se presupone en primer lugar pues sin él "no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática" (Beuchot, 2000, p.24). Según esto, a la formación y transformación sintácticas, "implicativas por excelencia", le seguirá la *Subtilitas explicandi*, correspondiente a la semántica y, finalmente, de la *Subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática.

En otro orden de cosas, cabe destacar que el informe PISA define la competencia lectora como la capacidad de un individuo para comprender, *utilizar*, y reflexionar sobre los textos escritos y comprometerse con ellos para alcanzar sus propios objetivos, desarrollar sus conocimientos y su potencial, y *participar en la sociedad* [la cursiva es nuestra]. La aplicación y la pragmática (y su relación contextual) se revelan, por tanto, fundamentales en la consecución de una destreza lectora aplicable, no solo desde el punto de vista individual sino desde el colectivo o social. "Actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo", dirá Ricoeur en su *Teoría de la Acción* (2008, p. 90). Y tal perspectiva, que tiene mucho que ver con la aprehensión de la intencionalidad (para

actuar y cambiar algo hay que tener una intención) resume el proceso hermenéutico (y semiótico) en su recorrido desde la implicación a la aplicación. Ello confiere un carácter performativo a la interpretación y la actividad lectora, pues partiendo de la primera requerimos de una intervención explicativa o semántica que nos remita a un significado referencial y, finalmente, de la aplicación o pragmática. Tal carácter performativo desembocará, finalmente, en esa acción que mencionábamos, carácter aplicativo que viene a concluir el proceso en *aprender para la vida* o, en términos de la UNESCO, ese *aprender a conocer* que habrá de ser continuado con los otros tres pilares de la educación: *aprender a hacer* que, a su vez, tendrá que desembocar en *aprender a vivir* para, en última instancia, *aprender a ser* (Delors, 1994). En definitiva: acción que nos lleva a comprender, actuar y transformar las cosas, ir hacia el otro (vivir y vivir con) y hacia uno mismo.

Para concluir este epígrafe, podemos sintetizar gráficamente el proceso en un esquema que, como en el caso de la figura 1, recoge de un modo muy básico el itinerario del aprendizaje y la comprensión lectora. Nótese la comparativa entre ambas figuras, esto es, lo que demuestra las concomitancias entre las comprensiones hermenéutica y la comprensión lectora desde un punto de vista sociodidáctico, en el que se refleja asimismo la dinámica y los pilares educativos mencionados:

## PROCESO DE COMPRESIÓN LECTORA



213

*[Porque, “a fin de cuentas, la lectura sirve al individuo para conocerse, para entender el mundo” (López Valero y Jerez Martínez, 2013) y la literatura aspira a comprender la naturaleza humana (Todorov, 2009), en una acción hacia las cosas, hacia el otro y hacia sí.*

Figura 4. Fuente: elaboración propia

## LA ACCIÓN A PARTIR DE LA CONTEXTUALIZACIÓN

Lo expuesto hasta aquí nos lleva a una acción que, en términos hermenéuticos, conduce a la necesidad de una contextualización previa. Como hemos señalado, la fase aplicativa de la *Subtilitas* corresponde a la pragmática “(lo más propiamente

hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural” (Beuchot, 2000, p. 25).

Tal dimensión nos acerca asimismo a un enfoque sociocultural y crítico de la didáctica de la lengua, en tanto en cuanto este pretende obtener una visión más compleja de su enseñanza-aprendizaje a partir de la contextualización. Dicha perspectiva implica la superación del paradigma cognitivista, en una ampliación de los ámbitos lingüístico y psicológico que aboga por concebir la actividad lectora como proceso multidimensional, destinado a la acción y a la construcción de la propia identidad. El *aprender a (con)vivir* pasa, una vez más, por el *saber ser, saber hacer* y, en definitiva, el *hacer cosas*. El matiz es importante, pues implica cambio y actividad (frente a la pasividad que parecía implícita en las concepciones lectoras anteriores), así como movimiento voluntario, interacción con el entorno y un ir hacia sí, hacia el otro y hacia el mundo que nos rodea a los dos.

La construcción mental del mundo (entendiendo la comprensión como proceso de edificación y el mundo como texto) requiere, además, de la apropiación. Para situarnos frente al texto necesitamos situarnos ante el mundo y situar dicho texto, es decir, contextualizarlo histórica, política, económica, socioeducativa, socioculturalmente, etc., (lo que incluye a los agentes e instituciones implicados y sus interacciones), apropiarnos de él y de las situaciones en las que se da.

Como recuerda Cassany (2009), en el enfoque sociocultural, el texto ya no será pues el objeto principal de investigación, ni tampoco puede concebirse como simple unidad de comunicación.

Lejos de ser un mensaje neutro, exclusivamente vehiculado a letras o textos escritos, se trata, más bien, de un “artefacto social y político”, cuya lectura no se limita a la decodificación, inferencia y comprensión propia de una actividad lingüística y cognitiva. Ahora es una “práctica letrada”, idea que implica “hacer cosas, asumir roles y construir identidades” (p. 123). La lectura no es, ya,

*una simple tarea mental que ocurre en nuestro cerebro, sino que también es una actividad social que desarrollamos en el seno de nuestra comunidad, siguiendo unos parámetros socioculturales preestablecidos sociohistóricamente, que varían según los grupos humanos, los espacios geográficos y los momentos históricos. [...] Los textos son objetos construidos por las personas, que se utilizan para desarrollar y ejercer el poder, para mantener el estatus o, simplemente, para legitimarnos. Por ello, el mensaje se entiende como algo situado, que no es neutro puesto que responde a las coordenadas temporales y espaciales del autor (Cassany, 2009, p.23).*

Resulta una obviedad que una mayor resistencia a la manipulación y la coerción de libertades individuales y colectivas requiere de interpretaciones y comprensiones más plenas del texto (visto este en un sentido literal pero también en su acepción más amplia de texto sociocultural) y su intencionalidad.

Entendemos que tal actividad interpretativo-comprensiva exige una contextualización y recontextualización (que traspase ese leer *sobre, entre y detrás* de la línea al que alude la figura 3) para, finalmente, llegar a la acción y la transformación. El componente



perlocutivo viene, así, a añadir al proceso una última fase basada en el “hacer cosas”, que configura al receptor no solo como lector sino que le dota de una identidad y una manera de situarse en el mundo. Situar el texto, en suma, para situarnos ante él, su (nuestro) entorno (lo que incluye las cosas y los otros) y ante nosotros mismos. Entendemos que esto no es sino la otra cara de una misma moneda comprensiva y actancial.

Desde una perspectiva sociocultural y crítica, tal contextualización social, política, histórica, económica, etc. ayudará al lector a leer crítica y reflexivamente la actual heterogeneidad de los textos multimodales. Ello exigirá una adaptación permanente a los diferentes códigos, contextos e intenciones que los construyen y subyacen en ellos. De este modo, los textos se interpretan como artefactos complejos y contextualizados, que forman y conforman las fuentes de información, conocimiento y opinión de una realidad comunicativa cada vez más poliédrica y exigente. La creciente interdiscursividad y pluralidad de las manifestaciones textuales requiere superar toda inmanencia del texto y apropiarse de estos “artefactos letrados”. En definitiva, hacer nuestras las formas rutinarias a las que alude Cassany, como conquista de prácticas sociales preestablecidas que contribuye a la construcción de la propia identidad. También, y finalmente, como “ejercicio de poder” (o, desde nuestra perspectiva, comprensión, autocomprensión y voluntad transformadora (por lo demás muy próxima a ciertas concepciones educativas, literarias y hermenéuticas). No en vano leer sirve para conocerse y conocer el mundo, y también para acceder “a datos que nos permiten modificar nuestra conducta - e incluso la de otras personas - en nuestra comunidad” (Cassany, 2009, p. 24).

Todo ello exige un importante y permanente esfuerzo de discernimiento, máxime cuando vivimos sometidos a procesos de infoxicación constante y creciente. Así, y tanto desde perspectivas didácticas como hermenéuticas, el lector (entendido como incesante aprendiz de hermenauta), irá sumando competencias en ese “arte de distinguir” que la hermenéutica analógica define como juego entre la interpretación literal y la alegórica. Dicho equilibrio exige no solo un alto grado de ductilidad, sino el fomento de una potente batería de criterios y filtros de información en creciente complejidad. De dicha necesidad se ha de hacer, por fuerza, eco la didáctica de la lengua, tanto en su reflexividad teórica como en su aplicación empírica.

Así, la figura 3 bien se podría completar con los siguientes aspectos, que vendrían a implementar el proceso lector con una acción e interacción con las cosas, nosotros, los otros y el mundo que habitamos y nos habita:



Figura 5. Fuente: elaboración propia

La tarea plantea a la educación en general y a la didáctica de la lengua en particular un importante reto hermenéutico, pedagógico y social: la formación de un pensamiento crítico, que sienta bases sólidas de discernimiento en los procesos comunicativos y de adquisición del conocimiento. Una crítica y contextualización sociocultural, en suma, que dé lugar a una aproximación certera al texto y su intencionalidad, con el fin de evitar “la ingenuidad de la textualidad sin contextualidad y también la osadía descabellada de la contextualidad sin ninguna textualidad” (Beuchot, 2011, p. 162).

## LECTURA, LITERATURA Y DIDÁCTICA: UNA PERSPECTIVA TRASCENDENTE

218

En este orden de cosas, y como ciencias interdiscursivas y transdisciplinarias, ámbitos de estudio como la sociología de la literatura buscan la superación interdisciplinar del mito de inmanencia (el texto como hecho aislado de todo contexto), así como el principio formalista de *literaturiedad*. Más allá de todo exceso dialéctico, baste decir aquí que lo interesante de tales planteamientos es que mantienen vivo su objetivo de analizar las relaciones entre autor, texto y sociedad (si bien la división en tres instancias es ilusoria, pues, según su perspectiva, la lógica social penetra en los elementos de la triada comunicativa *ab initio*).

Escarpit (1971), que insiste en la complejidad del circuito de intercambio literario, sentaría en este sentido los pilares de la fuerte necesidad contextualizadora que envuelve al hecho literario. Así, la sociología de la literatura, como el enfoque sociocultural de la lectura y su enseñanza-aprendizaje, contempla el proceso desde una

perspectiva trascendente, es decir, que trasciende el marco lingüístico del texto.

*En cualquier punto del circuito, la presencia de individuos creadores plantea problemas de interpretación psicológica, moral, filosófica; la mediación de las obras plantea problemas de estética, estilo, lenguaje, técnica y, finalmente, la existencia de una colectividad-público plantea problemas de orden histórico, político, social, incluso económico (Escarpit, 1971, p. 5).*

En el ámbito didáctico, todo esto implica la puesta en marcha de procesos de enseñanza-aprendizaje que potencien no solo la decodificación y el desarrollo de estrategias cognitivas, sino la elaboración de pensamientos críticos, capaces de discernimiento social, histórico, cultural, político, etc. Ello evidencia no solo la necesidad de una sólida formación curricular, sino el fomento de un pensamiento crítico, flexible, creativo, lateral o divergente... e impulsor por tanto de una comprensión no exclusivamente vertical o convergente de uno mismo y del entorno.

Este pensar el texto se traduce en la práctica en un cambio sustancial de los objetivos sociodidácticos. Así, el principal fin comprensivo de la actividad lectora ya no será el de obtener las ideas principales del texto, realizar una síntesis, desarrollar y profundizar en determinados aspectos contenidistas, analizar elementos narratológicos o textuales, etc. Frente a los objetivos didácticos anteriores, y sin excluirlos de posibles análisis orgánicos y contextualizadores, en la perspectiva sociocultural de la didáctica de la lengua “la pregunta relevante y equivalente sería: ¿cuál es la intención del autor?, ¿qué pretende hacer el autor con este texto? Es

una pregunta mucho más difícil que implica saber cuál es la idea principal, pero muy probablemente es la diferencia entre saber usar un texto y saber qué valor tiene el mismo texto en una comunidad determinada” (Cassany, 2009, p. 24).

El concepto de comunidad nos remite, por su parte, a la idea de una didáctica transformadora, capaz de generar procesos de acción sociodidáctica individuales pero también colectivos. Todo ello entronca con una tradición didáctica que entiende la educación como tarea utopizante, impulsora de una “mejora de todos los seres humanos mediante la comprensión y transformación de los procesos comunicacionales” (Medina Rivilla y Salvador Mata, 2007, p. 7).

Esta tendencia a lo utópico como reacción ante el ambiente y su reconfiguración conforme a un patrón humano (Mumford, 2013) participa de la visión holística que hermenéutica, educación y lectura (entendidas en el sentido de acción transformadora y trascendente) comparten en pro de la (auto)transformación y (auto)trascendencia:

*Implicarse de forma apasionada en el futuro es una acción que alberga una dimensión utópica. Este carácter utópico de la práctica educativa se manifiesta incluso en la propia esencia de la conjunción de la filosofía, la reflexión que emprende una búsqueda para comprender la realidad, y la didáctica [...] (Azêredo Rios, 2003, p. 13).*

En este orden de cosas, y ante la crítica marxista a la filosofía por haberse limitado a interpretar el mundo en lugar de transformarlo, la HA se sitúa en un punto intermedio: el de

interpretar para transformar. Con vocación analógica y performativa, se trata de colocarnos en el punto de fusión en el que se unen el bien individual y el bien común. Comprometida con la sociedad de una manera activa, la investigación analógica parte de la interpretación, para dar lugar a una “transubstanciación” de la realidad social (Beuchot, 2011), que viene a demostrar una vez más el carácter mixto de la disciplina y la sutil consecución de su nivel aplicativo.

Por su parte, la hermenéutica crítica pretende ser instrumento transformador de la realidad social. Los intentos de interpretar críticamente el texto social comenzaron, a raíz de los reproches al respecto de Habermas (2011), a interesarse por denunciar y proponer cambios sociales. Esta intención incluye trabajos del propio Ricoeur, y supone a nuestro entender un paso más en la *Subtilitas applicandi*, en lo que a propuesta de acción se refiere. La comprensión de la última fase será, de este modo, el paso previo para la superación de un reto: el de la hermenéutica como herramienta no solo contemplativa sino transformadora. Este aspecto tiene mucho que ver con el aprehendizaje y la comprensión lectora, pues la escalera hacia la lectura culmina:

*“con una última fase, la de apli-cación [la negrita es nuestra]. Ésta consistiría en lograr integrar los aprendizajes de esa o esas lecturas en el sujeto receptor para que pueda llevar ese conocimiento a su vida (la educación para la vida de la que habla Delors, 1996), es decir, cuando el lector es capaz de utilizar lo leído en circunstancias específicas e individuales” (López Valero y Jerez Martínez, 2013, p. 3).*

La introducción del elemento social guarda a su vez una estrecha relación con la triada lector, texto y contexto, contemplada por aquellos modelos de lectura que entienden la interacción entre estos tres factores como fundamental para la comprensión del texto y su didáctica. Estas perspectivas enlazan con la larga (y polémica) tradición de entender la literatura como herramienta susceptible y/o responsable de transformar la realidad (especialmente desde visiones dialécticas).

Lo anterior afecta tanto al hecho literario (lector como intérprete) como al didáctico y metadidáctico (docente como intérprete y mediador). Como hemos insistido, uno de los objetivos de la didáctica de la lengua y la literatura es la formación de lectores que, además de estar integrados en los circuitos culturales y comunicativos, habrán de ser capaces de generar criterios autónomos en la actual comunicación multimodal.

*La lectura es la llave del conocimiento en la sociedad de la información”, dirá Millán (2001, p. 19). Leer y pensar bien (o pensar bien lo leído) parece, por tanto, esencial para la evolución y autonomía de los individuos, más aún en los tiempos en los que la acumulación de datos es ingente e inextricable. Pero esta tarea supone aplicar la prhónesis y la sutileza crítica como discernimiento, lo que a su vez exige tener altas capacidades en el manejo lector. La escuela tiene la responsabilidad de “ser el reflejo de la sociedad en la que vive y debe preparar a los chicos y chicas para moverse cómodamente en esta sociedad plural (Cassany, Luna y Sanz, 2011, p. 18).*

En este esfuerzo, la lectura, como acceso (y acción) a sí y al mundo, constituye uno de los pilares básicos en la articulación intelectual del individuo en un doble sentido:

*Hacia el interior: en la forma en que se organizan nuestros mundos conceptuales y sensibles, en el modo en que integramos en conjuntos coherentes las miríadas de retazos del universo que nos rodea. Hacia el exterior: en la forma en que aprendemos a jerarquizar, sopesar y modular lo que hemos atesorado dentro, para transmitírselo a otros (Millán, 2001, p. 52).*

Defendemos que Millán nos habla, en fin, de ese camino de dentro afuera que propugna la HA, así como de esa jerarquización de las verdades propuesta por Beuchot como estrategia analógica. Esta intersubjetividad propone un flujo bidireccional desde la intimidad a la extimidad, el yo y la alteridad, que es experimentado por el individuo desde el mismo principio de su vida comunicativa.

223

En el proceso de adquisición del lenguaje, el niño, embarcado desde las etapas egocéntricas en ese viaje hacia los otros que forma parte de su madurez, experimenta paulatinamente un proceso de construcción de significados, que habrá de ir ampliando y ajustando al código (o códigos multimodales) que comparte con la comunidad. Se trata de un viaje de apertura del sentido subjetivo al significado cultural intersubjetivo, itinerario hacia sus análogos que implica, una vez más, una dinámica en espiral. Tal inercia supone situar el texto, contextualizarlo y recontextualizarlo, e ir penetrando en los niveles de significado desde la precomprensión a una comprensión cada vez más profunda, para, finalmente, dar lugar a esa apropiación a la que aludíamos.

*Cuando un niño pequeño dice una palabra no necesariamente está haciendo referencia al mismo significado que le otorgan los adultos. El proceso de*



*comunicación de los referentes semánticos de una palabra se podría representar por medio de una espiral, en la que cada vuelta supone una mayor aproximación al significado cultural de la misma. Esa construcción va del sentido, relacionado directamente con la experiencia personal y que se caracteriza por ser subjetivo e idiosincrásico, al significado, relacionado con la experiencia social y cultural organizada, más objetivo puesto que es más sociable y compartible (Guibourg, 2008, p. 19).*

224 El anterior párrafo pone una vez más de manifiesto la naturaleza hermenéutica de la comprensión humana, así como cuestiones derivadas de la articulación entre el imaginario individual y colectivo y la contextualización sociocultural. De otra parte, la autora muestra la necesidad de que, “para conocer la realidad”, tuvo el ser humano que “organizar clases y categorías de objetos y acontecimientos, con el fin de simplificar una realidad heterogénea que se hacía inabordable”, tarea que implica asimismo la abstracción (Guibourg, 2008, p. 18). La tendencia a las taxonomías y los parámetros hermenéutico-interpretativos parecen, pues, inherentes a la actividad cognoscente del ser humano, quien aplica en su desarrollo el principio de complementariedad –según el cual el ser humano es incapaz de “agotar la realidad con una sola perspectiva” (Martínez Miguelez, 2008, p. 34)– desde su más temprana infancia.

Como no podía ser menos, tales procesos comprensivos son contemplados entre otras disciplinas por la didáctica de la lengua y la literatura, atenta al sorprendente desarrollo de los mecanismos de inferencia de las normas morfosintácticas y semánticas por parte del

niño en las etapas infantiles. La extrema complejidad del lenguaje y la sofisticación de su adquisición implica un elevado progreso en los saberes implícitos (precomprensivos), que más tarde la escuela habrá de convertir en explícitos gracias al análisis, la explicación, la interpretación, la contextualización y la reelaboración, recontextualización y comprensión crítica (y susceptible de acción) de los mismos.

## CONCLUSIONES

Como hemos visto, la confluencia textual y contextual hermenéutica nos reconduce de un modo u otro al enfoque sociocultural de la didáctica en un sentido crítico (entendiendo pensamiento crítico como la capacidad para interpretar profunda y certeramente la intencionalidad del texto y sus influencias sociales y culturales), transformativo (de acción) e identitario.

225

De lo expuesto se desprende que, vista como sinónimo de competencia hermenéutica, la competencia lectora pretende la comprensión profunda (en espiral) del texto y su intención (recontextualización), pues solo desde ella podremos captar y recrear la plenitud de significados de ese artefacto político y social que es dicho texto.

Argüimos, por tanto, que una interpretación analógica será punto de partida y llegada para un análisis y comprensión sutil de dicho “artefacto”. La contextualización, además, pasará por analizar procesos de producción, distribución y recepción de los textos, desde perspectivas socioculturales.

Al fin y al cabo, la tarea de la didáctica en general, y la de la lengua y la literatura en particular, no es sino proporcionar herramientas al docente que sirvan para ayudar a sus alumnos a desarrollar una buena *hermeneia*. Una concepción holística de la misma vendría a englobar, como hemos tratado de demostrar, los pilares que sostienen los procesos interpretativos y comprensivos que nos sostienen como lectores, aprendices e individuos (socioculturales), en constante interacción con las cosas, con los otros y con nosotros mismos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Azerêdo Rios, T. (2003).** *Comprender y enseñar. Para una docencia de la mejor calidad.* Barcelona, Graó.
- Beuchot, M. (2000).** *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un modelo de interpretación.* México: UAM
- Beuchot, M. (2004).** *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Barcelona: Herder.
- Beuchot, M. (2005).** *En el camino de la hermenéutica analógica* (Vol. 41). Salamanca: Editorial San Esteban.
- Beuchot, M. (2007).** *Hermenéutica analógica y educación.* Universidad Iberoamericana de la Laguna: Coahuila (México).
- Beuchot, M. (2008).** *Las posibilidades de lo imaginario.* Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Beuchot, M. (2009).** *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* México, D. F.: Ítaca.
- Beuchot, M. (2011).** *Perfiles esenciales de la hermenéutica.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2015).** “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”. *Diánoia*, 60(74), 127-145.
- Cassany, D. (2009).** Leer, comprender e interpretar en EFE en línea. In *conferencia presentada en el XX Congreso Internacional de ASELE El español en contextos específicos: enseñanza e investigación, celebrado en Comillas (Cantabria), del* (Vol. 23).
- Cassany, D., Luna, M. y Sanz, G. (2011).** *Enseñar lengua.* Barcelona: Graó.
- Coca, J. R.; Gómez Redondo, S. y Frutos Estéban, F. J. (2017).** “Hermenéutica analógica y socio-didáctica: una prospección metodológica para la teoría y la praxis aularia”. En González J. E. (coord.) *Hermenéutica analógica* (Monográfico). *Anthropos*, 249, 105-124

**Delors, J. (1994).** “Los cuatro pilares de la Educación”. En *La Educación encierra un tesoro*. México: El Correo de la UNESCO, 91-103.

**Escarpit, R. (1971).** *Sociología de la literatura*. Barcelona: Oikos-Tau.

**Francisco Carrera, F. J.; Gómez Redondo, S. y Bueno, I. (2016).** “Ontología y Didáctica: Una aproximación híbrida de base prudencial”, *Hermes Analógica*, 7, 1-15.

**Francisco Carrera, F. J. (2016).** *Hermenéutica Analógica, Poética del Haiku y Didáctica de la Creatividad: Una propuesta para desarrollar la interpretación, la comprensión y la creatividad literaria en el aula de lengua inglesa en Educación Primaria*. Tesis doctoral: Universidad de Salamanca.

**Francisco Carrera, F. J.; Paramá, A.; Gómez Redondo, S.; Bueno Ruiz, I.; Jiménez, E. y Caballero, I. (2016).** La Hermenéutica Analógica aplicada a la Didáctica: Algunas consideraciones preliminares. *Ceasga Working Papers*, 6, 1-20

**Gómez Redondo, S. y Coca, J. R. (2017).** Hermenéutica y metadidáctica en la comunicación literaria infantil: entre la sociodidáctica y el docente como mediador, *Enunciación*, 22 (1), 14-27.

Disponible en:

<http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/enunc/article/view/11797/13000>. Fecha de consulta: 10 de agosto 2017.

**Grondin, J. (2008).** *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.

**Guibourg, I. (2008).** El desarrollo de la comunicación. En M. Bigas y M. Correig, *Didáctica de la lengua en la educación infantil* (13-42). Madrid: Editorial Síntesis.

**Habermas, J. (2011).** *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.

**Heidegger, M. (2006).** *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta

**Kauffman, A. (2005).** “La espiral hermenéutica”. *Persona y derecho*, 52, 405-410.

- López Valero, A. y Jerez Martínez, I. (2013).** “La narrativa distópica como lectura imprescindible del lector crítico en la sociedad actual. El caso de The Giver. El Dador de Recuerdos”. *Álabe* 8. [www.revistaalabe.com]. Disponible en: <http://revistaalabe.com/index/alabe/article/view/162>. Fecha de consulta: 7 de julio de 2017.
- Martínez Miguélez, M. (2008).** *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. México D. F.: Trillas.
- Medina Rivilla, A. y Salvador Mata, F. (coords.) (2007).** *Didáctica general*. Madrid: Pearson.
- Millán, J. A. (2001).** *La lectura y la sociedad del conocimiento*. Madrid: Federación de Gremios de Editores de España.
- Mumford, L. (2013).** *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Ricoeur, P. (2008).** *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Rodari, G. (2013).** *Gramática de la fantasía: Introducción al arte de inventar historias*. Barcelona: Planeta.
- Todorov, T. (2009).** *La literatura en peligro*. Barcelona: Círculo de lectores.









