

# **PENSAMIENTO TENSIONAL Y RAZÓN PRÁCTICA EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA**

## ***TENSIONAL THINKING AND PRACTICE REASON IN ANALOGIC HERMENEUTICS***

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México

mbeuchot50@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2014

ACEPTADO: 4 DE NOVIEMBRE DE 2014

**Resumen:** En este artículo se intenta hacer una aplicación de la hermenéutica analógica a la filosofía práctica. En especial, se toma como objeto la educación, ya que la interacción en el salón de clase puede tomarse como un texto. Interpretándolo se puede mejorar la relación del maestro con los alumnos y, por lo mismo, la enseñanza.

**Palabras clave:** Hermenéutica analógica, iconicidad, filosofía práctica, educación, pedagogía.

**Abstract:** In this paper, the author intends to make an application of Analogical Hermeneutics to Practical Philosophy. Specially, education is taken as the subject, inasmuch as the interaction in classroom can be taken as a text. As a result of its interpretation the relationship between teacher and pupils can be ameliorated and, in the same measure, the teaching.

**Keywords:** Analogical Hermeneutics, iconicity, Practical Philosophy, Education, Pedagogy.

## **Introducción**

En este trabajo me preocuparé por destacar el carácter tensional de la hermenéutica analógica. La analogía muchas veces es vista como algo estático, como una atribución o una proporción simple. Ya de suyo la proporción puede irse hasta el infinito, por lo que no es tan estable y fija. Pero, además, se han hecho intentos de señalar el parentesco de la analogía con la dialéctica, a veces como antecedente suyo, a veces como algo que puede ser tratado dialécticamente, como analéctica o anadialéctica.

Dos filósofos españoles amigos míos, pero muy disímbolos, me han señalado esto. Uno es Lorenzo Peña, lógico matemático empeñado en las lógicas paraconsistentes, que se acercan mucho a la dialéctica, y me

indicaba el peligro de que la analogía se quedara en una proporción demasiado corta; como tiene una lógica gradualista, veíamos que la analogía de atribución, al considerar grados de atribución de un predicado, es en el fondo un pensamiento gradualista, aunque muy distinto del suyo. Félix Duque, en una conversación me señalaba el peligro de falta de dinamicidad en la analogía, y me señalaba a los filósofos idealistas y románticos para evitar eso. Algo parecido han hecho otros dos amigos míos: Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. El primero me ha remitido a la analéctica de Lakebrink, y el segundo ha desarrollado una ana-dialéctica, para la que dice haber usado al Schelling viejo. Por eso, aquí trataré de mostrar que la analogía, concretamente en la hermenéutica analógica, tiene dinamicidad, dialecticidad o tensionalidad.

Terminaré este trabajo intentando mostrar cómo se aplica, en la práctica, a la educación, brindándonos una pedagogía que corra por caminos más promisorios.

### **La hermenéutica analógica como pensamiento tensional**

La hermenéutica analógica es un pensamiento tensional, vive de la tensión. No se trata de oscilación ambigua, neutra o de compromiso, sino de una especie de dialéctica, tal vez no una dialéctica negativa, como la hegeliano-marxista, en la que se eliminan los opuestos, sino una dialéctica pre-moderna, en la que los opuestos coexisten. Efectivamente, en la dialéctica negativa se destruyen los opuestos para ser superados en un producto nuevo, o síntesis nueva, mientras que en la otra los opuestos conviven sin destruirse; viven de la tensión entre ambos. Quizá por esta última línea va la hermenéutica analógica.

El pensamiento tensional es, al menos en alguna medida, paradójico o paradójico. De hecho, la analogía fue introducida y empleada para evitar la contradicción, esto es, la antinomia o la paradoja.<sup>1</sup> Para Aristóteles, la analogía evita la contradicción, aun con términos no unívocos. Lo mismo sucede con los medievales, como Tomás de Aquino. Ya en el paso del

---

<sup>1</sup> GARAY, J.: “Analogía y contradicción”, ponencia en el I Congreso Hispanoamericano de Filosofía, Madrid-Cáceres, 4 de septiembre de 1998.

medievo a la modernidad, Cusa la emplea para la fusión de los contrarios u opuestos, y eso le valió el ser visto como un antecesor de la dialéctica.<sup>2</sup> La analogía usa la distinción para evitar la contradicción. El Estagirita lo dice al tratar de la *ignoratio elenchi*, la ignorancia del elenco, es decir, que conviene distinguir para evitar la contradicción, pues ésta se da de lo mismo con respecto a lo mismo y al mismo tiempo, y quien no sabe esto, ignora el elenco, esto es, no sabe contradecir, desconoce la contradicción. Por ejemplo, el sofista pone esta falacia: “La casa está abierta de día y cerrada de noche, luego está abierta y no está abierta”. Hay que distinguir y decirle que eso no ocurre al mismo tiempo. Y así, de modo semejante, se pueden evitar muchas contradicciones aplicando la distinción. Por eso Peirce decía que, lejos de lo que suele decirse, el procedimiento argumentativo principal de los escolásticos no era el argumento por autoridad, sino la distinción. Y el saber hacer buenas distinciones era precisamente la nota de sutileza, la cual es la virtud principal de la hermenéutica.

Por eso, a partir de la analogía, se ha buscado la analéctica (Lakebrink, Beck)<sup>3</sup>. En la analéctica no hay pura dialéctica negativa. Primero es la afirmación del otro, como libre. Luego, la negación del otro, para recuperarlo como diferente integrado en la identidad. Y Scannone añade un tercer momento, de superación, pero en el que no se destruyen los términos implicados. Forman una totalidad incluyente, utópica pero posible.

Más aún, la analogía, en su forma de analéctica, es una crítica del pensamiento de la identidad (absoluta) y de la diferencia (absoluta). La dialéctica no supera las contradicciones, en el fondo; la analéctica sí, porque rompe el sistema, lo desborda. Lo hace señalando la distinción como separación, o encontrando el aspecto de separación que hay en la distinción. O, por lo menos, hallando el monto de separación en la distinción, cuando la hay. Y, ya que no es pura diferencia, evita el relativismo, y, ya que no es pura identidad, no requiere fundamento rígido. Evita el relativismo sin caer en el fundacionismo, a la vez que evita el fundacionismo sin incurrir en el relativismo.

---

<sup>2</sup> GARÍN, E.: “La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna” en ABBAGNANO et al: *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Madrid, 1971, pp. 162-163.

<sup>3</sup> PUNTEL, L. B.: *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Herder, Freiburg, 1969, pp. 395 ss.

Algo parecido a esta dialéctica que se da en la analogía es el quiasmo, utilizado por Merleau-Ponty. El quiasmo es el procedimiento retórico que va de ida y vuelta, que hace que una expresión encuentre su contraria mediante el regreso. Por ejemplo, “La filosofía de la miseria y la miseria de la filosofía”, o, también, “No hay nada tan natural que no sea ya artificial, pero no hay nada tan artificial que no sea ya natural”. Es como un equilibrio entre las fuerzas. Lo usa Merleau-Ponty, por ejemplo en *Lo visible y lo invisible*.<sup>4</sup> Reúne, pues, dos opuestos; pero, a diferencia de la dialéctica, no se suprimen ni se superan, sino que conviven pacíficamente. Permanecen interactuando. En ese sentido el quiasmo embona con la analogía, está emparentado con ella. Un polo es lo lingüístico-cultural, el otro es lo ontológico. Así, el quiasmo aporta una ontología no esencialista, sino más existencialista, como quiere hacerlo también la analogía. Es producto de una fenomenología analógica, como la de Merleau-Ponty. En la hermenéutica analógica sucede algo semejante, es un quiasmo entre el lenguaje y el ser, entre la cultura y la natura; tiene un punto de unión en el que se da el paso o el acceso a la ontología, porque en ese quiasmo los dos polos conviven, pero se afectan, se contaminan, se condicionan y se determinan; el ser se da en el lenguaje, pero el lenguaje nos da el ser y la naturaleza se da en la cultura, pero la cultura se da por la naturaleza. No se destruyen.

Kant fue sobre todo un especialista en detectar antinomias, paradojas: antinomias de la razón pura, de la razón práctica e incluso de la facultad de juzgar. Pero a las antinomias les encontró como remedio el símbolo; el símbolo, que es tan analógico, pues él mismo decía que daba un conocimiento solamente analógico y se conocía, por ende, analógicamente.<sup>5</sup> Es decir, frente a la antinomia se planta el símbolo. El símbolo supera la antinomia, llena las lagunas, especialmente la que señala Kant entre lo condicionado y lo incondicionado, lo finito y lo infinito. El símbolo es, para Kant, el que disminuye las antinomias, las reduce. Donde la razón incurre en antinomias, el símbolo la saca a flote. El símbolo es mediación, unión; es convenio y pacto. Es testigo de un contrato, incluso de un contrato social. Pero el símbolo une y separa, es decir, no confunde, no fusiona por completo. Además, el símbolo une

---

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, M.: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 263 y 317.

<sup>5</sup> KANT, I.: *Crítica del juicio*, §§ 51 y 59.

ideas y valores, implica algo valioso y no solamente cognoscitivo. Es límite, entre los dos polos, extremos u opuestos. Por eso es analógico. Es medio y mediación, mediador.

El símbolo es algo muy conectado con la metáfora, como lo hace ver Ricoeur. Asimismo, ahora ha cobrado mucha presencia la metáfora, según lo muestra Blumenberg. Es la reacción contra la razón moderna y el sentido literal, para ir al sentido alegórico o simbólico.

La analogía tiene, pues, su propia dialecticidad. No como una dialéctica negativa, en la que se destruyen los opuestos, sino positiva, en la que se conservan y se dan en tensión; más aún, viven de la tensión, existen por ella. La analogía tiene una parte de via remotiois, metafórica, y otra de via eminentiae, metonímica. También la analogía vive de la tensión entre la metáfora y la metonimia, vive de la tensión, en ella hay dialéctica. Algo de ello se ha querido recoger en la analéctica de Lakebrink, Scannone y Dussel<sup>6</sup>. Pero lo importante es dialectizar la analogía.

Esto tiene mucha relación con el barroco, tan simbólico y metafórico. En él, es el ingenio el que capta similitudes, correspondencias, analogías. El ingenio descifra y crea. Se vincula con la invención, que es una parte de la retórica. Según Gracián, el ingenio es personificado por el héroe y el político; también por el discreto, y es que el ingenio se basa en la prudencia.<sup>7</sup> Es práctico: interpreta el mundo para hacerlo mejor. La prudencia maneja la casuística, que era un problema del barroco, de los jesuitas. El ingenio se aplicaba a la interpretación de los casos difíciles, en lo que se veía la prudencia. Se procedía por analogía con otros casos. Es la equidad, por ejemplo en el derecho. Era la época de los aforismos y los emblemas. De hecho, los emblemas son analógicos: en parte llevan lenguaje (escritura) y en parte figura. Y los aforismos tienen la idea, analógico-icónica, de que en el fragmento resplandece el todo.

---

<sup>6</sup> SCANNONE, J.C.: “Del símbolo a la práctica de la analogía”, *Stromata*, LV, 1-2 (1999), pp. 19 ss.; DUSSEL, E.: “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, *Analogía Filosófica* (México), año X, n. 1 (1996), pp. 29-60.

<sup>7</sup> GRACIÁN, B.: “El discreto”, en *Tratados políticos*, Luis Miracle, Barcelona, 1941, pp. 80-81.

## La fuerza del ícono: su voluntad de poder

Y esto es algo que realiza el ícono.<sup>8</sup> El ícono tiene voluntad de poder, y la ejerce. El ícono nos lleva, en su sentido, hasta el lado oscuro de la persona humana, hacia la dimensión emocional, pasional, sentimental; llega hasta el inconsciente. Mueve y conmueve la sexualidad, por eso nos conmueve profundamente, hasta lo inconsciente. En el lado referencial, el ícono llega hasta la dimensión misteriosa de la realidad, hasta las realidades humanas más hondas, como la alegría, la tristeza, el amor, la enfermedad y la muerte.

El ícono funde los horizontes, los derrite emocionalmente y los licua cognoscitivamente. Los hace fusibles. Lo intelectual y lo emotivo son abarcados por el ícono, en su significación holista, de sentido y de referencia. Da sentido, porque mueve el afecto, y da referencia, porque también mueve el concepto. Por eso el ícono es tan fuerte, poderoso, con gran voluntad de poder, hace milagros.<sup>9</sup> El ícono es el que verdaderamente produce su acto, surte efecto, alude a todo el hombre. Profundiza sintagmática y paradigmáticamente, sincrónica y diacrónicamente.

Es la fusión del tiempo y del espacio (Kant), de la historia y del ser (Heidegger), de la palabra y el acontecimiento (Ricoeur). Detiene el tiempo y abre espacios, cierra el devenir y amplía los horizontes, con lo cual la fusión de los mismos se agranda.

Todo en la hermenéutica parece orientarse a la comprensión de uno mismo. Para eso el ícono es muy poderoso. Va más allá de la intencionalidad del autor y de la intencionalidad del lector, las rebasa. Representa de manera casi misteriosa la intención del texto, como la llama Eco. Lo que más importa en el ícono es la comprensión (contextuada pero cada vez mayor) que nos da de nosotros mismos.

El ícono es en el que más se ve la polisemia, la multitud de significados. Tiene el significado en suspenso (Ricoeur), hasta que se hace efectivo por

---

<sup>8</sup> Sobre el ícono o signo icónico, que es análogo o analogía, véase a PEIRCE, CH, S.: *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, pp. 30-31.

<sup>9</sup> EVDOKIMOV, P.: *El arte del ícono. Teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991, pp. 93 ss.

las diferentes interpretaciones. Yo diría más: tiene el significado en potencia, en virtualidad, y se actualiza en cada interpretación. Es voluntad de potencia, de poder amplio, de poderío semiótico-simbólico, que es el más fuerte.

El ícono alude al cuerpo propio. En una fenomenología de la corporeidad humana, como la de Marcel, Merleau-Ponty y Ricoeur, el cuerpo (o la carne) es el punto intermedio entre la subjetividad y la objetividad. Es el enlace o quiasmo de la acción humana. Pues bien, el ícono se dirige inmediatamente al cuerpo, lo interpela y lo hace reaccionar. El cuerpo responde a la interpelación del ícono, desde la sexualidad, desde ese entrecruce de lo biológico y lo psicológico que son las pulsiones, las pasiones, las emociones y los sentimientos.

El ícono afecta la percepción intelectual, pero también el aspecto emocional/sentimental. Dado que afecta fuertemente el lado cognoscitivo, también afecta el volitivo/emocional, y por ello conmueve los afectos, no deja en la indiferencia. Toca fibras afectivas, acciona los resortes y palancas de la voluntad, suscita la pulsión, pero, por ello mismo, puede encauzar, modular y equilibrar las pulsiones. Produce o regenera el equilibrio pulsional.

En su aparente inmovilidad o fijeza, y en su apariencia estática, en su mutismo y quietud, el ícono es movedizo, tiene una dinamicidad insospechada. Tiene, compactado, el movimiento de la vida, el proceso de lo orgánico. Tiene detenido el tiempo. Tiene el cambio, el devenir, como en suspenso. A pesar de esa inmovilidad, hay toda una vida, sumamente dinámica, en el ícono.

En su silencio, el ícono da voces, emite sonidos interiores, alude a todo el hombre. Grita hasta la médula de él, llega hasta lo pulsional, incluso hasta lo inconsciente. Avanza no sólo a lo conceptual, sino hasta lo emocional. Llega hasta la médula del alma.

Por eso el ícono es referencial, de manera distinta que el índice (que es el más referencial de los signos), y de manera distinta del símbolo (que es el que más va hacia el sentido). Tiene una referencia intermedia, híbrida, analógica, es decir, tiene una carga primera de sentido, de cualidad o cualiforme, y es la que predomina en él; pero también alcanza

cierta referencialidad, por obra de la abducción, que la conecta con ella.<sup>10</sup> Es decir, tiene una referencia conjetural, abductiva, que es lo mismo que hipotética, pero bastante para dirigir nuestros pasos hacia la realidad a la que apunta.

Ricoeur señaló una fuerza de iconicidad en la metáfora. La metáfora, según este autor, siguiendo a Goodman y a Black, es una redescritión de la realidad.<sup>11</sup> Por ello tiene una referencia anómala, basada en la fuerza heurística, en la capacidad de redescibir el mundo, pero el mundo del hablante; se refiere a un aspecto del ser que es inaccesible al lenguaje ordinario. No se trata, pues, de la realidad sin más, sino de la realidad propia al mundo del hablante, es algo que tiene perspectiva, que depende de un contexto, de una interpretación. Se unen el poder de la fracción con el poder de referencia del lenguaje. Se unen dos voluntades de poder. Hay allí una voluntad de poder doble.

Por eso, requerimos una fusión de horizontes con el horizonte de sentido del hablante, para poder entrar en su mundo y entender la metáfora o el texto que nos presenta. Se trata de una realidad interpretable (porque eso es el “mundo” en sentido heideggeriano). Coinciden el hecho y la interpretación. Esa fusión de horizontes es la que permite dirigirse hacia la referencia (el sentido es el camino hacia la referencia). En esa fusión se dan la referencia y la verdad (o lo que haya de ellas), como para Gadamer.

La iconicidad es señalada por Gadamer al decir que la obra de arte es un símbolo, que tiene un carácter simbólico, que tiene simbolicidad.<sup>12</sup> Eso es tanto como decir que la belleza es simbolicidad, que la belleza es lo que hace de la obra de arte un símbolo. Es iconicidad. Y eso no deja de ser bastante extraño y hermético, sobre todo en la actualidad. No parece decir mucho, y más bien parece dejarnos sumidos en el misterio, para que la noción de arte o de obra artística se nos quede en la bruma y sigamos sin bases teóricas para poder distinguir una obra de arte de un engaño.

Lo aplicaré sobre todo a la poesía, ya que me interesa ver su conexión con la filosofía. Y aquí Gadamer parece coincidir con

---

<sup>10</sup> Sobre la abducción, como distinta de la inducción y la deducción, véase a Ch. S. Peirce, *op. cit.*, pp. 39-41.

<sup>11</sup> RICOEUR, P.: *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, p. 138 ss.

<sup>12</sup> GADAMER, H.G.: *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 83 ss.



Aristóteles en que la poesía se parece a la filosofía en que proporciona cierta universalidad, aunque distinta, diferente. Recordemos que, en la *Poética*, Aristóteles decía que la poesía era más filosófica que la historia, porque la historia versa sobre lo particular y la poesía sobre lo universal.<sup>13</sup> Eso no deja de ser obscuro y hasta discutible, pero creo que Gadamer nos ayuda a entenderlo.

Gadamer nos lleva, así, a lo universal a partir de lo individual de la obra de arte, más apropiadamente, a partir del poema. Hay, con ello, una especie de universalidad poética, como los universales poéticos de los que hablaba Giambattista Vico en *La ciencia nueva*, conceptos universales de las diferentes culturas, que se captaban más con la imaginación, pero que podían acceder al intelecto, a la razón. Lo poético da material para que lo elabore la razón, para que pueda alcanzar el nivel filosófico, incluso ontológico.

Y tal vez en esa capacidad misteriosa de universalizar tiene la obra de arte su carácter de símbolo, su simbolicidad, ya que el símbolo es lo que nos conecta, como decía Kant en la *Crítica del juicio*, desde lo empírico con lo trascendental, desde el fenómeno con el nouméno. Ahora que estamos tan a falta de universalización, encontramos una fuente distinta de universalidad: lo poético. La filosofía puede nutrirse de la poesía. Es algo que solemos olvidar, y que algunos, como Gadamer, nos recuerdan.

Ricoeur lo hace diciendo que la metáfora realiza un trabajo ontológico, toma su martillo y produce mundos, crea una pequeña ontología.<sup>14</sup> La metáfora es redescipción de la realidad, por la ficción, esto es, por la fantasía; la metáfora es obra de la fantasía. Su problema es la referencia. Mas, por obra del discurso, nos da la relación lenguaje-mundo. El discurso, como obra, con su estructura, funda un mundo. Mostración y desvelamiento. Abre mundos posibles. La estructura da sentido, y el mundo, referencia. La apuesta de Ricoeur es dar referencia a la metáfora, además de sentido. Pero es una referencia anómala. En un primer nivel, se suspende la referencia, pero, en un segundo nivel, se despliega la referencia. Por eso necesita tanto de la interpretación. El discurso o texto metafórico tiene referencia como un todo, como un

---

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, c. 7.

<sup>14</sup> RICOEUR, P.: *La metáfora viva*, ed. cit., pp. 381 ss.

poema en miniatura. Intercepta la referencia, pero no la anula. (Por eso su referencia sale en las intersecciones, en los entrecruces). Según Jakobson, no se suprime la referencia en la metáfora, tiene verdad. Pero no una verdad de adecuación, ni la de desvelamiento, sino algo más allá; pues es una redescipción, y la redescipción es como los modelos de Max Black, un instrumento heurístico, para no perderse. Remite a estructuras, no a cosas. La mimesis nos remite al referente, al mundo, y el *mythos* al sentido, a la estructura; pero ambos se unen en un punto. La metáfora, en cuanto descripción, será así redescipción; pero, en cuanto redescipción, tiene su parte de descripción, tiene referente. Mas, en cuanto no es descripción tal cual, sino redescipción, no tiene un referente normal, sino anómalo. Junta mimesis y *mythos*. En cuanto mimesis, tiene cierta adecuación; en cuanto *mythos*, tiene cierto desvelamiento; muestra y crea; hay una verdad tensional. La intencionalidad del lenguaje es ir al mundo. ¿Cómo va al mundo la metáfora? Refiere, desoculta la realidad de otra manera. Es un ir hacia las cosas. Es referencia indirecta.

### **Analogía y filosofía práctica**

La iconicidad o simbolicidad fueron muy tomadas en cuenta por los pensadores barrocos<sup>15</sup>. En el barroco se conjuntan el *logos* y el *ethos*. Es la construcción de la vida y de la sociedad. Es lo que Ricoeur llama imaginación cultural, que, sobre todo, construye utopías. Tiene un carácter de símbolo. La utopía tiene algo de locura, según Erickson; por eso se trata de una utopía razonable, o realista. La utopía es un símbolo, en el sentido de que une, dinamiza e impulsa. Clifford Geertz recalca el estilo retórico/poético, es decir, metafórico/simbólico que adopta la sociedad.

Hemos mencionado el *ethos*. De hecho, la ética se basa en un argumento por analogía (la regla de oro: lo que no quiero para mí no debo quererlo para los otros). Una hermenéutica analógica recalca la búsqueda de una adecuada interpretación del otro. Pero no sólo para comprenderlo, sino para respetarlo. De lo epistemológico se pasa a lo ético. Siempre se

---

<sup>15</sup> ARRIARÁN, S. - BEUCHOT, M.: *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México DF, 1999, pp. 41-52.

requiere el paso a la razón práctica, por medio de la *phrónesis*. Y se requiere de la analogía para no partir, en la construcción de la sociedad, de las identidades, sino de las diferencias. Y buscar en las diferencias las normas éticas, que, entonces, nos hacen pasar a la universalidad. Una universalidad obtenida a partir de las diferencias, que no llega a la identidad, pero queda en universalidad analógica, la cual es suficiente. El problema es cómo escapar del relativismo extremo. Y se logra si se parte de la intención de justicia. Allí se ve la tensión de una hermenéutica analógica, une en la tensión conceptos opuestos, como el absolutismo y el relativismo, el universalismo y el particularismo.

La hermenéutica analógica mantiene una tensión sobre el universalismo y el particularismo. No es universalista, como Apel y Habermas, ni relativista, como Rorty y Vattimo, sino intermedio; es perspectivista y universalista al mismo tiempo, un perspectivismo universalista o un universalismo perspectivista. Son polaridades, es buscar un término medio entre extremos. En eso consiste precisamente la analogía, que es proporción. Y para esto es para lo que sirve sobre todo la *phrónesis*, que es la que propone Gadamer, y esto es sumamente analógico, pues la *phrónesis* es búsqueda del medio, y esto requiere proporción, que sean medios proporcionados a un fin, o que sea un equilibrio proporcional entre dos extremos; esto es, analogía. Se trata, por tanto, de un ejercicio concreto de analogía, de hermenéutica analógica.

La analogía se da no sólo como argumento formal, sino también como argumento trascendental. Es decir, no sólo es algo empírico, sino también algo trascendental. Principia en el otro como yo, tiene como principio al otro como yo. Es una argumento por analogía, pero trascendental. También es razonamiento práctico. Como pide Vico, hay que entrar imaginativamente en los otros, por un *sensus communis*, que recuperaba esto en el juicio reflexionante de Kant.<sup>16</sup> El cual usaba el símbolo, pues el símbolo pega dos partes, una conocida y otra desconocida; pero reintegra esta última con la primera. Es el límite analógico en el que se unen. Desde la parte llega al todo, desde el fragmento a la totalidad, desde lo equívoco, sin llegar nunca a lo unívoco (ni al todo o totalidad), pero alcanza lo análogo, que es suficiente.

---

<sup>16</sup> GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 48 ss.

La analogía es el límite en el que se unen las partes del símbolo. Es un límite analógico. Es la parte tomada como el todo. El símbolo tiene un factor metonímico y otro metafórico. Por un lado, la parte pasa por el todo. Por otro lado, el todo corrige a la parte. Desde la parte nos deja interpretar el todo. Desde lo equívoco revela lo unívoco. No se queda en lo equívoco, pero nunca llega a lo unívoco. Nos hace acceder al mundo de otra manera, en su metafóricidad, que es lo que se relega.

Una hermenéutica analógica puede lograr un consenso no absoluto, sino parcial y/o temporal. Y lo mismo hace con el fundamento; es una base provisoria, temporal, corregible, etc. El fundacionismo es el univocismo y el antifundacionismo es el equivocismo. Aquí se trata de un fundacionismo débil o de un débil antifundacionismo. Y es que la hermenéutica analógica tiene movilidad. Sobre todo, tiene la potencia o dinamicidad para moverse entre esos polos opuestos, vive de la tensión y habita en ella.

## **Hermenéutica analógica y educación**

Pasemos ya a la parte más práctica, que es el empeño que más nos preocupa. Lo haremos centrándonos en la educación, porque una pedagogía vertebrada por la hermenéutica analógica puede traer algunas aportaciones y ventajas a la situación actual de estas disciplinas.

La educación, vista desde una perspectiva hermenéutica y, más aún, hermenéutico-analógica, adquiere un carácter específico.<sup>17</sup> Es el encauzamiento de la intencionalidad del ser humano, la cual es intelectual o cognoscitiva y volitiva o afectiva. En el lado cognoscitivo, se ve centrada en la formación del juicio, tanto teórico como práctico o prudencial. Es, en el fondo, la formación del criterio, y reside en la educación en virtudes, ya que la virtud, además de que ha vuelto a las teorías educativas, es algo sumamente analógico, pues conjunta una medida de reglas, leyes o principios, y, sobre todo, los modelos y el ejercicio continuo, es decir, tanto la teoría como la praxis.

---

<sup>17</sup> BEUCHOT, M.: *Hermenéutica analógica, educación y filosofía*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2010.

Es, principalmente, educación del juicio práctico, que es el de la *phrónesis* o prudencia, lo cual nos coloca en la razón práctica, ya que es el área donde más ha prosperado recientemente la filosofía. Más aún, es la filosofía práctica, y no tanto la teórica, la que ha levantado últimamente a la filosofía de la postración en la que se encontraba. Y también, en esa misma línea, se trata de educar el aspecto volitivo o afectivo del ser humano. Ya de por sí está conectado con esa parte práctica, pero también debe abarcar la educación de los sentimientos, algo que se ha olvidado y que sólo hace muy poco se ha rescatado. Y la formación de la parte emocional también había estado encomendada a la *phrónesis* o prudencia.

Al ser así aplicada, nos resulta que la educación analógica es, también, formación de virtudes<sup>18</sup>. Ésta va más allá de la formación en valores; no la elimina, sino que le da complemento y buen encauzamiento, ya que dice por dónde pueden realizarse, en la práctica, esos valores que se pretenden. Además, es una educación en el sentido, es decir, buscadora y dadora de sentido para vivir, para la existencia humana. Y esto es muy importante y decisivo, porque solamente la educación sirve si es significativa para el hombre.

Asimismo, esta concepción de la pedagogía tiene cierta proporción. Reúne los aspectos del ser humano más opuestos, como son la inteligencia, la voluntad y la afectividad, que luchan entre sí, pero que igualmente pueden ser llevados a la concordia. Es la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) de la que hablaba Nicolás de Cusa, tal es la dialéctica (extraña y diferente) que se halla en la analogía.

Y es que la única educación que profundiza, la única que permanece en el hombre, es la que le brinda algún sentido. Es la educación significativa, porque al ser humano solamente lo mueve y atrae lo que le dé significado, lo que le resulte con sentido, cargado de simbolismo para él. Esa simbolicidad es la que deseamos alcanzar para la educación, y lo haremos gracias a una hermenéutica analógica, porque es la más apta para medirse con los símbolos.

A esta propuesta la llamo educación analógica, porque pretende colocarse entre los dos extremos viciosos de una educación unívoca,

---

<sup>18</sup> CARR, D.: *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, London – New York, 1991, pp. 8-9.

ocupada en repetir el esquema o modelo oficial de hombre, apto para seguir en el círculo de lo trillado y de llenar las exigencias del momento, y de una educación equívoca, pretendiendo formar en libertad y creatividad, cuando por su exageración solamente disuelve, atomiza y fragmenta a los educandos; es una educación analógica, que permite la libertad y la creatividad, pero siendo aptos para enfrentar los retos de la actualidad.

Además de analógica, esta educación es icónica, porque toma como principal ingrediente el ejemplo del maestro, que, como decía Wittgenstein, funge como un paradigma del alumno. Este último tratará de asemejarse a él, a ser un análogo suyo. Es algo que se está estudiando mucho recientemente.<sup>19</sup>

Podrá hacerlo en la medida en que, como he dicho, sepa incorporar la hermenéutica y la analogía, en forma de hermenéutica analógica. En primer lugar, la educación necesita de la hermenéutica, porque, antes que nada, tiene que llevar al descubrimiento del sentido, sin el cual no nos movemos a ninguna parte. Además, nos hace ver al ser humano como núcleo o nudo de intencionalidad, resaltando las intencionalidades cognoscitiva y volitiva o afectiva. Y es una formación del juicio, tanto teórico como práctico, y también es formación de los sentimientos.

Para todo ello, nos ayuda la educación en virtudes, pues ellas son las que dan cauce a la intencionalidad humana. En el lado teórico, con las virtudes epistémicas; en el lado práctico, con las virtudes éticas; y en el lado afectivo, emocional o de los sentimientos, con la *phrónesis* o prudencia, que, según Aristóteles, era la que operaba a través de la tragedia griega, para dar proporción a las pasiones, de modo que no fueran demasiado fuertes ni demasiado débiles. Y todo esto se ajusta a una hermenéutica analógica, porque ella tiene como cosa propia la búsqueda de la proporción, del equilibrio proporcional, que es indispensable para toda la vida del hombre, que es una vida virtuosa. La *phrónesis* es la virtud teórica que rige la práctica, por eso es la más central y decisiva.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> FERRARA, A.: *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 21 ss.

<sup>20</sup> BEUCHOT, M.: *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México DF, 2007, pp. 20 ss.

Es sobre todo la formación de la *phrónesis* o de la virtud que emite el juicio prudencial el principal objetivo de la educación. En efecto, la *phrónesis* o prudencia es lo que ahora consideramos la razón práctica, o lo principal de ella. Y es la formación de la razón práctica lo que se constituye como el fin máspreciado de toda educación humana.

## Conclusión

La analogía, pues, que ha sido tomada a veces como antecedente de la dialéctica, y a veces como algo dialectizable, es dinámica. Se ve en que la misma atribución implica una gradación de atribuciones del predicado en cuestión, unas más apropiadas que las otras; ya en ello tiene un movimiento. Además, la analogía de atribución conecta incesantemente relaciones, pudiendo irse hasta el infinito. Lo cual también la manifiesta como algo vivo.

Pero, sobre todo, hay intentos de conectar la analogía con la dialéctica, de dialectizarla. Está el intento de Lakebrink, de dar a la dialéctica hegeliana una superación de la totalidad y del sistema mediante la analogía tomista. Esto ha sido desarrollado por Juan Carlos Scannone, con más elementos de Levinas. Y también ha sido trabajada, en forma de ana-dialéctica, por Enrique Dussel, inspirándose en el Schelling viejo, con su dialéctica tan peculiar para estudiar el fenómeno religioso.

Igualmente hemos visto cómo esta racionalidad que anima la hermenéutica analógica e icónica puede aplicarse en la práctica a la educación. Tendrá un carácter más amplio y profundo, es decir, más completo, llevando, por lo tanto, a una formación más satisfactoria que la que por ahora tenemos.

## Bibliografía

ARISTÓTELES: *Poética*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1996.  
ARRIARÁN, S. - BEUCHOT, M.: *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México DF, 1999.

BEUCHOT, M.: *Hermenéutica analógica, educación y filosofía*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2010.

*Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México DF, 2007.

CARR, D.: *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, London – New York, 1991.

DUSSEL, E.: “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, *Analogía Filosófica* (México), año X, n. 1 (1996), pp. 29-60.

EVDOKIMOV, P.: *El arte del icono. Teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991.

FERRARA, A.: *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona, 2008.

GADAMER, H.G.: *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1998.

*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

GARÍN, E.: “La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna” en ABBAGNANO et al: *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Madrid, 1971, pp. 132-163.

GRACIÁN, B.: *Tratados políticos*, Luis Miracle, Barcelona, 1941.

KANT, I.: *Crítica del juicio*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1998.

MERLEAU-PONTY, M.: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.

PEIRCE, CH, S.: *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

PUNTEL, L. B.: *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Herder, Freiburg, 1969.

RICOEUR, P.: *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980.

SCANNONE, J.C.: “Del símbolo a la práctica de la analogía”, *Stromata*, LV, 1-2 (1999), pp. 19-51.