

ALCANCE Y DISYUNTIVAS DE LA ÉTICA ANALÓGICA DE M. BEUCHOT

MIQUEL SEGURÓ, CRISTIAN PALAZZI
Universidad Ramón Llull

RESUMEN: En el presente artículo se discute críticamente el alcance axiológico de la "hermenéutica analógica" de Mauricio Beuchot. Para ello se expone en primer lugar el fundamento ontológico sobre el que se sustenta su propuesta hermenéutica, para luego proceder a una clarificación de su traslación al campo axiológico y de sus problemas. Una vez ponderado y discutido críticamente su planteamiento, en un tercer momento se deducen los principios aporéticos que se vislumbran en los intentos de resolución analógica de los dilemas éticos. El telón de fondo de toda la problemática no es otro que el de la insoslayable finitud primera que constituye la realidad ontológica humana y su capital influencia en el planteamiento fundamental de la cuestión ética.

PALABRAS CLAVE: razón, finitud, analogía, valor, virtud.

Scope and dilemmas of the M. Beuchot's analogical Ethics

ABSTRACT: This paper discusses the scope of the axiological proposal of M. Beuchot's "analogical hermeneutics". The first step to do it set out the ontological foundation which is based its proposal. In a second moment the paper proceeds to clarify the "translation" to the axiological field and its ethical problems. Finally, in a third step seeks to show the aporetic principles found in his resolution of the ethical dilemmas. The ground of the problematic is none other than the inescapable finitude of the human ontological reality and its obvious influence on the foundations of the ethical issue.

KEY WORDS: reason, finitude, analogy, value, virtue.

1. PLANTEAMIENTO

Dentro del contexto más cercano y actual de los intentos de fundamentación de una filosofía práctica que sea sensible tanto a la realidad plural y finitista contemporáneas como al anhelo de una validez ética en sí (dicho al modo kantiano, que pueda ser universalizable) se alza una propuesta, la de Mauricio Beuchot (1950), que poco a poco comienza a encontrar voz y eco propios¹.

Para este autor mexicano la cuestión de la ética deriva directamente de lo que él ha bautizado como hermenéutica analógica, cuyas implicaciones metafísicas han sido

¹ DE LA TORRE RANGEL, J. A., *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México, Poirúa-UAA, 2001; MÉNDEZ AGUIRRE, V. H., *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2002; ÁLVAREZ SANTOS, R., *Hermenéutica analógica y ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2003; AGUAYO, E., *La filosofía analógico-icónica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*, México, Ed. Ducere, 2004; MOTA RODRÍGUEZ, A., *Hermenéutica analógica, ontología, ética y cultura*, México, Número especial de Analogía, n. 21, 2007; OTERO LEÓN, L., *Hermenéutica analógica, ética y estética*, México: Ed. Torres, 2011; PRIMERO RIVAS, L. E., *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, México, Red Internacional de Hermenéutica Educativa-Ed. Torres Asociados, 2011; RINCÓN MURCIA, A. P., *Filosofía de los derechos humanos en América Latina. Beuchot, Papacchini y Nino*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2012; LÓPEZ HERNÁNDEZ, F. A., *La ética como cultivo de la vida interior en san Agustín. Una lectura a partir de la hermenéutica analógica*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2012.

objeto de reiterada consideración en su reciente itinerario filosófico². Este giro más netamente ontológico de su pensamiento conserva algo de su pasado más puramente «lingüístico» o de «filosofía del lenguaje» (pasado no agotado, por otro parte), puesto que su propuesta analógica está inspirada en la *semiótica*, en tanto que establece un juego de complejas relaciones entre el sujeto cognoscente o hermenéutico, la palabra o signo y el mundo u objeto³.

La reflexión teórica de estas cuestiones tiene para Beuchot su natural progreso en la filosofía práctica. Si por metafísica cabe entender «filosofía primera», es entonces evidente que su irradiación tenga que ver con todos los campos del saber. Pero no hay que confundir los términos, porque lo primero va siempre antes. De modo que si «*la metafísica se nos muestra ella misma como fundamento de la ética*», en el sentido de «*crear espacio, hacer lugar, a las relaciones adecuadas de los hombres*»⁴, entonces lo primero es su clarificación.

En las páginas que siguen nos proponemos clarificar los vectores de la propuesta de ética analógica que Beuchot nos ofrece, para lo cual, y haciendo caso de su exhortación, daremos cuenta en primer lugar del edificio especulativo sobre el que se sustenta. Posteriormente veremos cómo eso se traduce en un esquema general de propuesta ética y en la discusión más casuística de algunos problemas fundamentales de la filosofía práctica.

1. ANALOGÍA, HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA EN MAURICIO BEUCHOT

Entiende Beuchot que la *analogía* es un proceder lógico del pensar por el cual se establece una jerarquía lógica de gradación entre las diferentes cosas dadas⁵. Para desarrollar la cuestión, a la vez que ejemplificarla, toma como punto de referencia la analogía de proporcionalidad⁶, concluyendo que «*el término análogo (...) es el*

² Queremos destacar sobre todo: *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004; BEUCHOT, M., ARENAS-DOLZ, F., *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 2008. Nosotros basaremos casi toda nuestra exposición en el penúltimo de estos textos (2004).

³ ALVARADO VALDÉS, C., *La diferencia en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, México, Nous, 2003, p. 94.

⁴ BEUCHOT, M., *Ética*, México, Editorial Torres, 2004, p. 171.

⁵ *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., p. 13.

⁶ Históricamente podemos reconocer dos grandes tendencias. En primer lugar hablamos de analogía de atribución (neo-platónica) cuando en la relación dada entre dos términos comparados entre sí, una particularidad con otra, la forma significada se encuentra plenamente en uno de los sujetos a los que se aplica el nombre —el Primer analogado—, quedando los otros —analogados segundos— relacionados con ese Primero «según medida» («más», «menos»), estableciéndose así una relación de prioridad y posterioridad de lo atribuido. Si la razón analogada en los participados es una forma graduada pero propia hablamos de analogía de atribución intrínseca (la belleza relativa, finita, de la criatura remite a la Belleza absoluta, infinita, del Creador), mientras que si se encuentra propiamente en el primer analogado y en los derivados por denominación, entonces es extrínseca (la medicina es «saludable» en la medida en que colabora a la «salud» del hombre). Por otro lado, la historia ha conocido otro modelo, la analogía de proporcionalidad (aristotélica), que se define como una proporción de proporciones (1/2, 2/4, 4/8..., 16/32) y que también puede darse de dos modos diferentes: la proporcionalidad propia, que es la semejanza dada propiamente entre dos o más relaciones o proporciones (la relación de conocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante a la que hay entre el entendimiento y los objetos inteligibles); y la proporcionalidad metafórica, que se da cuando la razón análoga significada se realiza de manera propia en una de las relaciones mientras que en las otras lo hace metafóricamente (el vocablo

que es intermedio entre la univocidad y la equívocidad, aunque se acerca más a esta última»⁷.

Cabe recordar que a partir de la filosofía tardo-medieval quedaron establecidas dos grandes tendencias en cuanto atañe a la analogía. Por un lado hablamos de *analogía de atribución* (neo-platónica) cuando en la relación dada entre dos términos comparados entre sí, una particularidad con otra, la forma significada se encuentra plenamente en uno de los sujetos a los que se aplica el nombre —el primer analogado—, quedando los otros —analogados segundos— relacionados con ese primero «según medida» («más», «menos»), estableciéndose así una relación de prioridad y posterioridad de lo atribuido. El otro modelo es de la *analogía de proporcionalidad* (aristotélica), que se define como una proporción de proporciones (1/2, 2/4, 4/8..., 16/32) donde el término analogado se da en cada uno de los extremos siendo su punto de contacto una trascendentalización de cada una de las proporciones. De ahí que se defina como una proporción (trascendental, formal) de proporciones. La referencia a ella se justifica pues por la pretensión que tiene Beuchot de responder a la fragmentación postmoderna a través de una propuesta de re-construcción analógica⁸, por eso sólo una metafísica de la diferencia, llevada a la analogía a través de la proporcionalidad, permite dar cuenta de la inconmensurable particularidad de lo real afirmada por los postmodernos⁹.

Por otro lado, Beuchot también tiene en cuenta el papel que la *hermenéutica* desempeña en todo lo humano, precisamente en tanto que «humana». Pero entiende que si bien no puede pretenderse que el acceso a un determinado texto (o símbolo) sea totalmente objetivo, tampoco puede la práctica de la interpretación abogar por un subjetivismo total que vede todo acceso a la intencionalidad comunicativa propia de dicho texto. Es así como llega a la conclusión de una «mediación entre autor y lector, de un límite analógico o proporcional constituido precisamente por el texto como punto de encuentro de la intencionalidad del autor y la del lector»¹⁰. Se amplía de este modo el margen a una verdad interpretativa más amplia y plural que, eso sí, quedará siempre en un orden jerárquico según su lejanía o cercanía al núcleo textual irreductible y que requerirá de una ontología más dúctil y flexible, sensible con la realidad diferencial y que Beuchot propone bautizar como «ontología simbólica»¹¹.

Llegamos así al tercero de los elementos fundamentales de la hermenéutica analógica beuchotiana: el *símbolo*. «Si el símbolo es un signo, puede interpretarse»¹², asevera. Y es que el símbolo ostenta siempre un doble significado, uno manifiesto y otro escondido, por eso es esencialmente mediador y, por ende, sujeto a interpretación. El símbolo es

«visión» designa, de manera propia, la relación que hay entre el sentido de la vista y el objeto propio de dicho sentido, pero se aplica de manera metafórica para designar la relación que hay entre el entendimiento y algún objeto para referirse a la realidad). Podemos decir que en la analogía de atribución se incide más en el aspecto de comunión entre los analogados (históricamente el suarismo se ha decantado por este modelo apoyándose en algunos aspectos de la concepción de Tomás de Aquino), mientras que la de proporcionalidad da más relevancia a la semejanza proporcional que existe entre las proporciones particulares (ésta fue la analogía defendida por Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, destacando para el caso otros aspectos de la obra del Aquinate).

⁷ *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ «Para mí tiene que predominar la diferencia, esto es, la polisemia» (*Ibid.*, p. 86). Sobre la relación entre postmodernidad y analogía, véase GILBERT, P., «La postmodernità e l'analogia», en *Provocazioni del pensiero post-moderno* (ed. MARCOLUNGO, F. L.), Torino, Ed. Rosenberg & Sellier, 2000.

¹⁰ *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., p. 37.

¹¹ *Ibid.*, pp. 39-41.

¹² *Ibid.*, p. 143.

metafísico porque desde el límite cognoscitivo que estipula impone la necesidad de una depuración de lo «accidental» en favor de lo «esencial». Rompe los límites del lenguaje, y con ello los límites de su juego, tocando «la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podamos conocer metafísicamente la realidad»¹³.

Estas consideraciones podrían llevar a pensar que Beuchot defiende un realismo a ultranza, pero nada más lejos de la realidad. Para nuestro autor el concepto de «ser» efectivamente toca lo real (siempre in-directa e in-completamente, puntualiza), pero no está exento de claro oscuros y de problematicidad. Por eso, como dijo Rahner, recuerda, cabe pensar el concepto de ser como un símbolo¹⁴. Si analogizar es proporcionar, el concepto de ser se tiene que obtener en base a la proporción, es decir, en base a la proporción que la analogía hace de él «para» nosotros. En este sentido la tarea del pensador debe ser la de llevar a cabo una «trabajo del símbolo» que consista en un círculo hermenéutico, en un «*simbolizar para comprender, que se transforma en comprender para simbolizar mejor*»¹⁵. En otras palabras, el símbolo es lo propio del hombre porque es limítrofe, y así el símbolo es ontológico y el ser es simbólico¹⁶ porque respetan precisamente «la bisagritud» de todo proceder lingüístico humano¹⁷.

Es evidente que en todo este proceso de hermenéutica analógica el papel del hombre no puede ser meramente pasivo; más bien al contrario. Si como dice Beuchot la hermenéutica analógica es dialógica porque requiere ineludiblemente de la intervención de la intersubjetividad, más fundamental es todavía el papel de sujeto como tal¹⁸. No es que todo quede en juego *inter nos*, es decir, alejado de la confrontación con lo propiamente real; Beuchot se entiende a sí mismo como un filósofo intermedio entre el realismo y el fenomenismo en el sentido que las hipótesis «*son contrastadas intersubjetivamente en el diálogo y la relación con la realidad*»¹⁹. Con ello, empero, sí se viene a afirmar un cierto límite trascendental subjetivista, ya que «*sólo se puede hacer metafísica a condición de interpretar, y sólo se puede interpretar a condición de hacer metafísica, de reconocer las cosas*»²⁰.

Con todo, no queda claro cómo poder compaginar ambos polos, ya que, o bien lo real nos es dado de algún modo de forma evidente, lo cual supone una ruptura del cerco trascendental de la subjetividad, o bien la figura de lo real es proyectada desde lo subjetivo, luego es imposible un reconocimiento de las cosas en «sí mismas». A pesar de ello, insiste Beuchot en la posibilidad de afirmar una remoción a la subjetividad sin por ello quebrar todo conato de objetividad, sobre todo porque entiende que se da en el proceder hermenéutico una intencionalidad al ser y a la vida que permite al hombre proyectarse más allá de sí mismo (trascenderse) hacia un no-yo que lo interpela: lo *real*²¹. Insistamos, sin embargo: si el «ser» es un símbolo metafísico, y por lo tanto remitido a la condición analógica de nuestra pensar, ¿cómo se puede afirmar ontológicamente lo real? ¿No supone un exceso de optimismo metafísico afirmar lo real en sí a la par que

¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶ *Ibid.*, pp.154-155. En este sentido también habla Beuchot de una *metafísica retorizada*, entendida como una metafísica de lo verosímil y, por lo tanto, del límite, asentada en una pragmática del acto (i)locutivo que asuma el sentido como el vector que nos lanza al mundo y que nos sitúa en un movedido estatus ontológico que nos hace conscientes, en última instancia, de la «enriquecedora» tensión que siempre habrá entre *sentido analógico y pretensión de realidad* (*Ibid.*, pp. 119-142).

¹⁷ Cf. *Elementos de semiótica*, México, Ed. Surge, 2001, pp. 17ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 72.

²¹ *Ibid.*, pp. 102-104.

una subjetividad trascendental epicentro del proceso hermenéutico? En este sentido, nos parece que la asunción de una *heurística* por parte de Beuchot se ajusta mucho más al planteamiento fenomenista (salvo alguna nueva «transgresión», que rápidamente detectaremos) que, en el fondo, late en su hermenéutica analógica.

En efecto, para Beuchot la heurística («correr bien») forma parte del método propio de esta hermenéutica analógica en tanto en cuanto no busca demostrar nada, sino más bien descubrir. Es una heurística que parte siempre de la subjetividad para llegar a la intersubjetividad y, de ahí, a la «objetividad» (he aquí tal «transgresión»)²², que supone en última instancia la diferencia entre la interpretación (icono) y lo interpretado (texto). Dado que no hay una copia hermenéutica de un texto —en todo caso un producto análogo al mismo—, tal heurística no debe ponerse jamás límites a priori. Es en esencia innovativa. Sin olvidar que «*está dada en la tensión analógica y proporcional entre la sutileza interpretativa del hermeneuta y la pesantez de la comunidad de interpretación, del grupo de exégetas que comparten con él la aventura del texto, y que le aportan cánones y clásicos*»²³. Por eso «*ciertamente tendrá que independizarse*» (de ellos) —después de atenderlos y escucharlos sinceramente para poder llegar, precisamente, a emanciparse de ellos²⁴.

Estamos frente a una propuesta de analogía, pues, en perpetua colindancia con el «otro» proyectado desde los propios límites del lenguaje que ha de tener mucho de «prudente»²⁵. Es así que la propuesta de Beuchot asume el *límite analógico* como su esencia propia (en semejanza a la filosofía del límite de E. Trías²⁶) por estar constituida precisamente por una «simbólica»²⁷; no por desembocar en un escepticismo último desilusionante en cuanto al alcance de la razón, sino por estar afianzado en una necesaria conciencia del límite en tanto que hermenéutica²⁸.

Se pone en marcha de este modo una «metafísica del límite» que, sin pretender conocer el fundamento, sí alberga la esperanza de conocer enigmáticamente algo de él, no ya por medio de una mera racionalidad lógica, sino por una intuición que conecte lo particular con lo singular a «través» del símbolo²⁹. De este modo la *diferencia* deberá hacer acto de presencia en tanto que fundamento último de la posibilidad de tal hermenéutica y de tal analogía, porque «*precisamente la reivindicación de la analogía es la aceptación de la diferencia ontológica, pero como diferencia analógica*»³⁰.

2. POR UNA ÉTICA ANALÓGICA

A partir de este planteamiento general, Beuchot nos propone una ética analógica que se vertebra a la luz de la hermenéutica analógica en la que las nociones de analogía e iconicidad se revisten de capital importancia³¹. Se trata esta de una aplicación de la hermenéutica ahora esbozada que parte de la misma realidad antropológica que constituye al ser humano. Cada uno de nosotros encarna un ser histórico, único e irrepetible

²² *Ibíd.*, pp. 105-108.

²³ *Ibíd.*, p. 118.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ ALVARADO VALDÉS, C., *La diferencia...*, op. cit., p. 19.

²⁶ *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., p. 157.

²⁷ *Ibíd.*, p. 154.

²⁸ *Ibíd.*, p. 164.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 167-170.

³⁰ ALVARADO VALDÉS, C., *La diferencia...*, op. cit., p. 89.

³¹ BEUCHOT, M., *Ética*, op. cit., p. 71, p. 86.

que, sin embargo, se reconoce siempre como partícipe de la idea de «hombre». Es, dicho de otro modo, una realidad analógica e híbrida, una concreción de una naturaleza común que es, en cuanto histórica, «única» e «irrepetible»³².

No puede ser, por lo tanto, algo ajeno a la dinamicidad propia de la metafísica que la sustenta. «Una ética hermenéutica es —apunta Beuchot— una ética que ha pasado por la consciencia y la experiencia de la lingüística, de la necesidad de la interpretación y del debilitamiento de los parámetros que se han dado para la ética» que, aun así, «buscará lo más posible límites para el comportamiento y fundamentos para establecerlos»³³ de manera, obviamente, analógica. Significa pues que la ética analógica parte de la inevitable crisis del universal sin por ello renunciar a un alcance proporcionado de una «ley» que pueda ser viable para todo caso. Se intuye cual es la dialéctica de fondo: mantener una relación concreta de la acción que permita atisbar «a su manera» (es decir, proporcionada, analógica) algo del valor al que apunta. Una dialéctica entra la legalidad formal kantiana y la inmanencia eudaimónica aristotélica³⁴.

Beuchot lo reconoce: su propuesta tiene algo de relativista, aunque muy moderadamente. Su quehacer ético se sitúa entre el «todo vale» y el «esto es naturalmente así», entre el relativismo extremo y el ius-naturalismo. Su posición apuesta más por un sistema de universales análogos «con principios e imperativos que se aplican de manera diferenciada, matizada, proporcional»³⁵. Eso significa que existen dos polos, el horizonte de valer y el del individuo, que están llamados a la conquista de un difícil equilibrio. El punto de partida de tal aventura lo constituye ante todo el monólogo interior. Frente a posiciones más claramente dialógicas y fundamentas en una acepción comunitaria e intersubjetiva de la discusión moral, Beuchot subraya más el monólogo interior, el escarceo discursivo interno y afín a la dinámica propia del sujeto en el que toma especial protagonismo la deliberación. Resuena sin duda la voz aristotélica, concretamente la *phronesis*³⁶. Y es que como apunta el propio Beuchot, si hacia algún lado tiende su ética analógica es hacia el aristotelismo, «más hacia el fin-bien que es la felicidad que a la norma o ley»³⁷, algo sin duda muy analógico.

Hace notar Beuchot que si uno se fija en las virtudes cardinales descubrirá cómo, en esencia, son profundamente analógicas. La misma prudencia no se resuelve como el retenerse frente a la acción, si no antes bien en ser capaz de aplicar el modelo ideado a la realidad de la situación y sus vicisitudes. La templanza, o el arte de la moderación es ser capaz de dar espacio al bien comunitario frente al propio, y eso es ser hábil para mantener un equilibrio en la tensión entre lo individual y lo intersubjetivo. En este sentido, la fortaleza, que está al servicio de la templanza, trabaja en mantener esa actitud de difícil equilibrio entre el bien personal y el comunal. Y por último la justicia: «la justicia llevada con univocidad, a rajatabla, no es justicia; lesiona. Por supuesto que tampoco es justicia cuando se aplica con equivocidad, con diferencias; también lesiona»³⁸. La justicia debe ser ante todo una actitud que busque una aplicación a-justada, esto es, relativa a la situación en la que debe plasmarse. Al igual que en el resto de las virtudes, pero sobre todo en la justicia, debe compaginarse su realización concreta e inmanente con el horizonte amplio de validez y extrapolación que demanda la universalidad.

³² *Ibíd.*, p. 89.

³³ *Ibíd.*, p. 75.

³⁴ *Ibíd.*, p. 101.

³⁵ *Ibíd.*, p. 87.

³⁶ *Ibíd.*, pp. 92-96.

³⁷ *Ibíd.*, p. 102.

³⁸ *Ibíd.*, p. 118.

Como hemos apuntado, un importante componente de esta visión ética es el de *iconicidad*, algo que justamente se deja vislumbrar claramente en las virtudes. La virtud es ante todo icono, sostiene³⁹. Ya le preguntaron en su tiempo a Sócrates si la virtud se podía enseñar y nunca resolvió el tema de manera definitiva. La virtud es indecible en su última esencia, solamente es referenciable analógicamente. A la virtud se la puede «decir» a partir de lo que se deja mostrar, y siempre de manera impropia e indirecta. Solamente lo que se da de la virtud es lo que puede decirse, reflexivamente, y lo que se muestra es siempre encarnado, histórico, individualizado. Y solamente a partir de este dato, de esta imagen física (*eikon*) puede uno tratar de discurrir analógicamente el universal al que puede apuntar:

Así pues, el universal comparece *a posteriori*⁴⁰, de modo que no puede estar en el punto de partida de la ética. La ética remite en todo caso a la vivencia real, particular y acotada de las cosas, que son siempre en uno mismo. Es pues la realización de esta mismidad (según el epíteto «*llega a ser aquello que te es proporcionado*»⁴¹) el fundamental imperativo formal y, por supuesto analógico, de la moral. Es así como se comprende por qué la virtud no puede ser dicha en su ser, sino mostrada, lo que implica un cierto intuicionismo en su discernimiento. El icono es de por sí impreciso, porque no es copia estricta, sino imagen y metáfora⁴². La virtud, que es el *locus* moral donde se realiza el valor, tiene un carácter análogo porque capta según proporción (relativamente) su práctica, según lo que se deja mostrar a partir de una concreción.

¿Y en este esquema, qué papel juega el *valor*, el horizonte último de la acción moral? El valor es, para Beuchot, como el bien, «algo» que está ahí y que atrae definitivamente al actor moral. Dada su irrestricta condición es in-definible, por eso es solamente descriptible⁴³. El valor es, en este sentido, algo que se intuye a partir de las realidades que lo encarnan y lo muestran (las acciones virtuosas). Eso no significa, sin embargo, que el valor tenga un contenido predicamental extinguido en las acciones concretas y casuísticas (nominalismo). El valor es «*una propiedad trascendental*», ya que «*abarca a todos, por lo cual no es categorial, sino trans-categorial*»⁴⁴.

En resumidas cuentas, tanto el valor como la virtud (el medio por el cual se realiza) responden a una misma idiosincrasia: se dan y se reconocen en situaciones concretas según su contexto y su realidad, pero no se ciñen a la realidad objetual en la cual se desarrollan. Se trata de un relativismo moderado que trata de conjugar la restricción subjetiva de la acción moral (*esto es bueno para mí*) sin perder de vista su alcance meta-subjetivo (*porque es también bueno para los demás*). «*La realidad, es más que substancial, es substantiva*», concluye Beuchot, dando a entender que en su darse fácticamente, en su desarrollarse, uno puede ir reconociendo, descubriendo (*aletheia*) aquello de universal que la sustenta.

¿Ahora bien, es eso posible? Si nos remontamos al principio de nuestra exposición, la proporcionalidad propone, frente a la disimetría de la analogía de atribución que establece la pertinencia directa y esencial (propia) del principio analogado a uno de los extremos (los demás participan de ese primer analogado), una relación de proporcionalidad real (proporción de proporciones) que asegura ante todo la pertinencia intrínseca

³⁹ *Ibíd.*, p. 113, p. 120.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 98

⁴¹ *Ibíd.*, p. 110.

⁴² *Ibíd.*, p. 173.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 126-127.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 130.

del principio analogado a cada uno de sus extremos analogados⁴⁵, excluyendo la jerarquía del principio analogado entre los extremos de la relación. Dicho de otro modo, lo «bueno» que es para mí depende de la «relación» intencional que yo tenga con ese bien, del mismo modo que el bien del prójimo se define proporcionalmente como la «relación» que él mantiene con ese bien. El problema fundamental, y seguramente piedra de toque de toda hermenéutica analógica y ética que se derive, es la convergencia de sendas relaciones en un común sentido de bien en sí (o virtud o valor). Porque a lo sumo quizás lo que pueda afirmarse según la proporcionalidad es que lo que existe es una relación individual al bien, y ese es su alcance. Ya lo dice Beuchot: el imperativo categórico es realizarse uno mismo según la proporción que nos es dada; luego nada hay más proporcional que realizarme según mi mismidad, igual que el prójimo lo hará según la suya (realizarse). ¿Y no conduce todo ello sino a un relativismo último?

Y es que si afirmamos que el bien tiene algo de universal, ya no es «relación», sino participación, y eso responde al esquema de la atribución. Todo dependerá en gran medida de la antropología que se tome, esto es, si existe algo así como una esencia humana común o no. De optarse por ello, el término analogado deberá ser en última instancia algo válido ontológicamente y comúnmente participado, por eso podrá ser bueno «en sí» y hace que lo demás también sea «bueno». Sin embargo, la proporcionalidad parece no decir eso. La participación a la que, de existir, pueda apuntar la proporcionalidad es en todo caso de lo otro a lo otro y no de lo mismo a lo mismo dentro del mismo uno absoluto⁴⁶, es decir, una concepción de la participación que manifiesta y garantiza la autonomía última de lo creado⁴⁷.

Eso tiene implicaciones claras y directas porque el analogado trascendental es eso, un analogado formal que se hace de «abajo hacia arriba», un universal inmanente que se proyecta desde las concreciones. Optar por la analogía de proporcionalidad implica una autonomía última de los extremos analogados que impide su subyugación a un principio definitivo. Puede ser regulador, pero al fin y al cabo no definitivo. Puede ser convenido, pero por ello mismo mudable pues es el principio el que queda relativizado a sus derivados, porque su matriz se halla en la realidad, y esta es contingente, problemática y contradictoria. Esta es la riqueza de existir como seres finitos y autónomos.

3. EL PROBLEMA DE LA APLICACIÓN ANALÓGICA

Una vez explicada la dinámica hermenéutica, que Beuchot nos plantea como mecanismo que nos permite desvelar la esencia del bien como análogo ontológico, recurriremos ahora al tema de la aplicación, pues no podemos decir que el suyo no sea un intento por conciliar estas dos dimensiones: fundamentación y praxis.

Para ello recurriremos a su obra *Temas de ética aplicada* (2007) donde Beuchot se interroga acerca de ciertas perplejidades que atenazan no solo a la reflexión sino, sobre todo, a la decisión ética. Tales son: la intencionalidad ética del derecho, el poder de la

⁴⁵ MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008 ² (1963¹), p. 138.

⁴⁶ «...participation de l'autre à l'autre, participation de l'absolu créé à l'absolu créateur, et non pas du même au même dans le même Un absolu». MURALT, A. de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, p. 150.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 149.

técnica en el siglo XXI y su influencia en los medios de comunicación, la ética de la docencia o, por último, la cuestión de la interrupción voluntaria del embarazo.

Nuestra intención en esta tercera parte es tratar de hacer patente la hermenéutica analógica en acción, esto es, mostrar cómo Beuchot piensa estos problemas éticos sin dejar de lado su propia metodología, de manera que podamos vislumbrar su verdadero alcance y las disyuntivas que genera.

Una vez hemos explicado en qué consiste la hermenéutica analógica no puede extrañarnos que Beuchot comprenda la ética como aquella práctica humana que pretende armonizar la tensión interna que vivimos como seres humanos entre las circunstancias cambiantes a las que debemos hacer frente y la obligación intrínseca que nos fundamenta como seres sociales. El «*eterno problema es el fariseísmo, es decir, el sofisma de la ley como cosa puramente externa*»⁴⁸, comenta intentando descifrar la angustia kierkegaardiana que, según él, representa el punto de partida de toda decisión moral.

Como en Kierkegaard, en Beuchot se destila el desgarramiento que nos produce la tensión entre la situación concreta, la situación históricamente mediada y, por tanto, equívoca en su modo de mostrarse, y el momento de la decisión, una decisión ética que permite al hombre trascender mediante la auto-conciencia ética de los principios universales. La ley, según Beuchot, habita dentro de cada uno y nos permite hacer frente al relativismo postmoderno y al esencialismo ciego gracias a la necesidad que tiene de ser interpretada. La tensión que nuestra condición hermenéutica nos genera representa el momento ético de la elección y es por tanto la base de nuestra libertad. Una libertad enmarcada, consciente, determinada por la misma naturaleza del hombre, que a la vez que la promueve la limita. «*Sólo mediante la autenticidad podemos dar respuesta al Ser, que nos interpela. Y por eso, conocimiento y libertad se conjuntan para configurar la autenticidad, que es regreso al fundamento*»⁴⁹.

No es de extrañar que Beuchot invoque el olvido del ser heideggeriano cuando intenta aclarar cuál es o debe ser nuestra relación con la ética. Según él, hace falta aceptar el «origen» del cual procedemos (aunque no aclare cuál es, si bien puede intuirse, en vigor de su confesionalidad cristiana, que se trata del concepto teísta de lo absoluto), de manera que ante la muerte podamos sentir «*en cierto modo un regresar, a través de la vida misma, a algo original y fundante: el Ser, nuestro lugar de origen*»⁵⁰.

Beuchot recurre a Heidegger para recordarnos la propuesta que el maestro alemán planteó ante la pérdida de orientación que vive el orden contemporáneo. Se trata de la célebre caída⁵¹, expresada en *Ser y tiempo*, que no permite una interpretación auténtica de aquello que realmente somos. En cambio, defiende Beuchot, la existencia auténtica «*nos introduce necesariamente en la eticidad, y eso nos conduce a la elección de valores supremos*»⁵². Ante las situaciones límite, como el dolor o la alegría, es cuando la enseñanza de Heidegger se hace, para Beuchot, más importante que nunca. El destino del hombre como ser-para-la-muerte se convierte así en un camino hermenéutico de reafirmación de la vida, la consciencia del cual nos deja vivir éticamente y aceptar, a su vez, esa contradicción esencial en la que estamos instalados.

⁴⁸ *Temas de ética aplicada*, México, ed. Torres Asociados, 2007, p. 27.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ «*In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, das seine Auslegung zumeist uneigentlich «orientiert» ist und das «Wesen» nicht trifft, weil ihm die ursprünglich angemessene ontologische Fragestellung fremd bleibt*». HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 281.

⁵² *Temas de ética aplicada*, op. cit., p. 63.

Beuchot no cede en su intento por fundamentar, desde aquello que él denomina la naturaleza del hombre, toda ética posible, incluyendo, por ejemplo, la cuestión de los derechos humanos⁵³. Tanta es su convicción de saber de que se trata cuando se habla de naturaleza humana que acusa de ignorantes a todos aquellos que niegan el iusnaturalismo por haberse entregado demasiado a la denuncia de falacia naturalista dándola por buena. En contra de Hume y utilizando a Putnam, Beuchot sostiene que el iusnaturalismo esconde dentro de sí un círculo virtuoso del cual no es posible escapar. De hecho, nos dice, «*al prohibirlo se lo está realizando*»⁵⁴.

¿Cómo debemos entender entonces el deber connatural que afirman los derechos humanos y del cual son una expresión? La operación se repite una y otra vez, siempre del mismo modo. El fundamento del derecho es la ley natural, pero esta no es una ley unívoca, sino que es analógica. Y es gracias al ejercicio hermenéutico que vamos descubriendo a través del tiempo sus aristas. El rendimiento histórico, agente esencial del cambio de valores a lo largo de los siglos, no nos dispone tanto a su merced, sino que, desde su punto de vista, representa una oportunidad para ir re-asumiendo a través del descubrimiento (y por tanto cambiando) nuestra idea moral de habitar en este mundo. Algo que queda claro con el ejemplo del poeta. «*El poeta que canta el holocausto se erige en profeta del futuro, de un futuro mejor, desde un pasado ensangrentado y cubierto de lágrimas*»⁵⁵. La historia representa aquí, antes que una losa, la oportunidad pedagógica a través de la cual conocemos la esencia en la diferencia.

La historia, desde este punto de vista, nos revela precisamente el anclaje ontológico del ser humano, fuente de legitimidad para su acción. De nuevo, la hermenéutica analógica sirve al autor para «*conectar lo epistemológico con lo ontológico*»⁵⁶ en un todo cuasi-hermenéutico cuyo límite analógico nos permite pensar el mundo y actuar en consecuencia. «*Así, pues, ni sólo fundamento ontológico, pretendidamente fuerte e impositivo; pero tampoco puro fundamento hermenéutico, o pragmático, escasamente enraizado en la realidad*»⁵⁷.

El equilibrio inestable de Beuchot pretende ser un intento realista de atrapar la sabiduría ética sin negar la metafísica del bien, algo que se muestra de manera evidente en su defensa de los derechos humanos, iguales para todos, pero aplicados en función de las diferencias. Por ejemplo, no conviene que todo sea tolerado, puesto que disolveríamos la sociedad, si bien la tolerancia es uno de los principios básicos que sustentan la condición inter-personal del hombre. «*El bien común es aquello en cuya defensa y consecución, paradójicamente, no se puede jamás pecar de intolerante*»⁵⁸. Existen cauces muy diversos por donde circula la tolerancia, pero sin embargo esta debe mantenerse consciente de que su raíz no es otra que la propia naturaleza humana, ante la cual siempre debe rendir cuentas.

Es el caso, también, de la reflexión sobre la técnica o sobre los medios de comunicación. Ambos responden a sendas necesidades humanas y sendos derechos como

⁵³ «*Los derechos humanos, vistos desde la moral, desde la filosofía moral o ética, como un tema de ética aplicada, son derechos que recibe el hombre por el hecho de ser hombre, es decir, por el hecho de estar animado por una dimensión moral o ética inalienable, que va más allá de la misma juridicidad, y se coloca entre la moral y la antropología filosófica, esto es, como una manifestación ética de la naturaleza humana misma*», *Ibíd.*, p. 87

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 69.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 71.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 82.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 83.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 106.

especie, el de la libre información y la búsqueda del progreso, ambos intereses legítimos de cualquier pueblo que quiera prosperar. Sin embargo, estas no pueden, según Beuchot, darse nunca como fines en sí mismas, ya que poseen unos límites claros, los límites de la esencia. «*Si la técnica va en contra de la naturaleza, eso conlleva consecuencias éticas malas. (Igualmente, si labora a favor de ella, tiene implicaciones éticas buenas)*»⁵⁹.

De igual manera, los medios de comunicación deben ser conscientes de las responsabilidades y las obligaciones que la ética les exige en virtud de su propia autenticidad. Beuchot, como es habitual, deja el debate abierto del lado de los fenómenos conscientes de que la pluralidad de efectos que provoca el flujo constante de información al que estamos constantemente expuestos es sencillamente inabarcable. Lo hemos repetido a lo largo de toda nuestra exposición: existe para Beuchot un polo, el de los principios, al que nos debemos y que, en definitiva, nos permite avanzar dentro del proceloso mar de los fenómenos por medio de la analogía que hermenéuticamente activamos en busca de un conocimiento auténtico. Así el hombre, desde el punto de vista de la ética aplicada debe ser, tanto para Beuchot como para Heidegger, un pastor del ser capaz de ir descifrando, mediante la hermenéutica analógica, «*las condiciones morales de la facticidad*»⁶⁰.

Algo que queda perfectamente expresado en sus reflexiones sobre la educación. Se trata de que el maestro sea capaz de unir fidelidad, honestidad y don en el mismo acto de la docencia, ya que, según Beuchot, en sí esta misma posee su eticidad. Una eticidad que pide ser encontrada y defendida. La analogía en este caso lo que nos permite es no caer, por un lado, en una pedagogía totalitaria o dogmática y, por otro, tampoco en una pedagogía relativista y carente de fundamentos. La hermenéutica se nos aparece así como el método a través del cual somos capaces de mantenernos firmes entre trascendencia e inmanencia rindiendo un verdadero homenaje a ambas.

Pero quizás sea en el último de los casos analizados donde se observa mejor la postura de Beuchot. Es en el caso del interrupción voluntaria del embarazo donde verdaderamente se visualiza la alternativa que su filosofía representa. Alternativa, como el mismo Beuchot indica, a la ciencia, a la genética, al empirismo, al fenomenismo.

La filosofía de Beuchot, lo hemos repetido a lo largo de estas páginas es, antes que nada una ontología. Y no es extraño que se manifieste en toda su plenitud cuando se está hablando del origen de la vida.

Para contestar a tal cuestión Beuchot recurre a Santo Tomás y a su metafísica del acto. El hombre, más allá de lo que Aristóteles afirmaba, es un acto actualizable y no una mera potencia. De manera que no es posible entender el origen de la vida como si hubiese un salto metafísico entre acto y potencia. El hombre es en acto desde el mismo momento en que la vida humana tiene lugar; aunque aún no se corresponda con lo que manifestamente observamos.

Sobre esta diferencia, Beuchot defiende la idea de que el *nasciturus* es una persona en acto, mientras que el empirismo o el fenomenismo defienden que vida hay allá donde se da o se manifiesta. La idea es clara: «*si se tiene la percepción ontológica de la naturaleza humana en el feto, a pesar de su constitución dinámica según el proceso existencial de su actualización, el aborto no se puede permitir*»⁶¹.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 115.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 119.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 135.

La asunción del proyecto tomasiano por parte de Beuchot, donde, a fin de cuentas, la epistemología se explica por la *esse*⁶², nos muestra claramente uno de los polos de la teoría hermenéutico-analógica de Beuchot. Aunque a nuestro parecer sea incompatible con una verdadera teoría hermenéutica de corte filosófico. Según Beuchot, solo es posible la interpretación en base a la manifestación de la «*substancia esencial*»⁶³, ya que sin esta última la manifestación no es posible. Por eso parece que en la cuestión de los principios no haya hermenéutica que valga, sino más bien una especie de intuicionismo que debe mostrarnos cuál es la verdadera naturaleza humana. Una vez descubierta, entonces sí entra en juego la hermenéutica analógica como aquel modo de filosofar que permite lidiar con que compone la relatividad el universo humano. Sin embargo, lo últimamente esencial («la» verdad) del mundo estaría de antemano a nuestro alcance.

4. CONCLUSIÓN

Por un lado, el ser; por el otro, el hombre; y entre ellos un método, la hermenéutica analógica, que se erige como el puente que une entre ambas riberas. Sin pretender trasladar una enmienda a la totalidad de toda la obra beuchotiana, entendiendo que esta abarca aspectos fundamentales que van más allá del análisis que aquí se presenta, si queremos como corolario plantear dos cuestiones fundamentales que, tras atender a los argumentos de Beuchot, parecen no quedar del todo aclaradas. En primer lugar el conocimiento de la substancia esencial, y en segundo lugar la articulación de la inter-subjetividad. Si bien es cierto que a lo largo de toda su obra la intención de Beuchot es ofrecer una herramienta metodológica capaz de transgredir una idea fuerte de los fundamentos, así como de superar el relativismo que un consenso liberal de la ética pudiera ofrecernos, da la sensación de que el autor no sea capaz de llevar al extremo sus propias conclusiones.

Sorprende que al defender la hermenéutica analógica como una única metodología válida para aplicar los conocimientos de la esencia (tal y como él los denomina) a la mutabilidad de lo real, se da por supuesto que el punto de partida de este ejercicio (dicho conocimiento de la esencia) nos sea dado de manera efectiva. No queda clara cuál es la manera que tenemos de acceder al origen, más que por medio de un intuicionismo doblemente problemático: por un lado, se sostiene, a la vez, la última remisión trascendental, y por ende subjetiva, del constructo conceptual, y la extra-mentalidad de lo objetivamente dado por medio de él; del otro, se trata de un intuicionismo esencialista que, si bien puede servir para *Weltanschauungen* analógicamente parecidas, no implica su alcance universal, pues es harto problemático sostener que la razón analógada (para el caso, «naturaleza humana») sea asumida de igual manera en todas las visiones del mundo, como el conjunto de las filosofías del «mundo» lo muestran patentemente. Y es que si se apuesta por la hermenéutica como proceso fundante del pensar, toda «verdadera esencia del ser humano» tiene que asumir, al modo crítico, los límites de la razón y por ello, el valor meramente asintótico de su efectividad cognoscitiva.

Y lo mismo puede decirse de la inter-subjetividad. Si el proceso que la hermenéutica analógica nos propone es el de bucear en la subjetividad para construir una

⁶² «Respondeo dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile» (*Summa Theologiae*, I, 16, 3, co.).

⁶³ *Temas de ética aplicada*, op. cit., p. 137.

«inter»-subjetividad fundadora de una nueva objetividad soportada por el paso del tiempo y con ello cambiante e histórica, no acaba de quedar claro cómo es posible que, en el caso de la técnica, por ejemplo, hayamos de ponernos de acuerdo cuando las opiniones acerca de las virtudes y los peligros del avance tecnológico son manifiestamente discordantes. No encontramos la luz que debería llevarnos a una misma consideración de los límites de la tecnología porque somos, aun en la semejanza, fundamentalmente diferentes.

La analogía es, como apunta el propio Beuchot, diferencia. La naturaleza humana, apunta, debe ser escuchada, ya que es ella la que nos da la guía para desarrollar las éticas aplicadas en los diversos campos de realización del ser humano. Ella es el polo necesario que equilibra nuestras interpretaciones y las convierte en realistas. ¿Pero cómo poder llevar a cabo semejante tarea dada la contradicción coral existente? ¿Estamos tan seguros de que todos los ríos van a parar al mismo mar? ¿A qué se refiere Beuchot cuando habla de naturaleza humana? ¿De dónde procede y cómo es que nos viene determinada? ¿Por qué no todos los seres humanos la reconocemos como tal, si es posible su evidencia? Parece, pues, que cabe ser cautos al respecto, porque si bien puede ser comprensible querer dar una vuelta de tuerca a la metodología que Gadamer y Ricoeur desarrollaron bajo el nombre de hermenéutica filosófica en los años sesenta y setenta, no lo es tanto saber cómo operar dicho giro, y más tomando como herramienta hermenéutica el artilugio de la analogía. La exigencia de «verdad» es ineludible para toda teoría filosófica que pretenda trabajar al servicio de la razón y la crítica constantes.

Universidad Ramón Llull
Càtedra Ethos – URL
mseguero@rektorat.url.edu
cristian.palazzi@tsi.url.edu

MIQUEL SEGURÓ
CRISTIAN PALAZZI

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013].