

Artículos

Articles

Aplicabilidad de la hermenéutica analógica a la teología fundamental*

*Mauricio Beuchot***

Recibido: 15 de enero de 2013 • Aprobado: 2 de abril de 2013

Resumen

Uno de los avances significativos en los estudios actuales de la hermenéutica analógica tiene que ver con su aplicabilidad en el campo de la teología fundamental. Pues para que haya un diálogo fecundo con la llamada postmodernidad se necesita una teología fundamental que sea hermenéutica. Tal hermenéutica debe ser analógica, es decir, que no pierda su dimensión ontológica. Desde lo anterior, el artículo hace un recorrido por la analogía en Santo Tomás cuya teología es analógica permitiendo hoy, evitar tanto la teología positivista como la postmoderna. También se profundiza en la analogía del Maestro Eckhart, quien no se queda en una teología negativa, sino que avanza en una teología analógica. El escrito describe además, el uso de la analogía en la evangelización de América y en la apologetica de Pascal, para así, vislumbrar la necesidad de la analogía en la actualidad a partir de la experiencia teológica personal del autor.

Palabras clave: analogía, hermenéutica, teología, Santo Tomás, Maestro Eckhart.

* Este es un estudio producto de la investigación del autor. Resumen del seminario dictado en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, del 23 al 27 de julio de 2012.

** Doctor en Filosofía de la Universidad Iberoamericana (UIA) con la tesis: "Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista". Cursó estudios de historia del pensamiento, filosofía aristotélica y medieval, en la Universidad de Friburgo, Suiza; investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la UNAM; miembro de la Academia Mexicana de la Historia, miembro de número en la Academia Mexicana de la Lengua y miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Actualmente es coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo electrónico: mbeuchot50@gmail.com.

Applicability of the analogical hermeneutics to the fundamental theology

Abstract

One of the most meaningful advances in the current studies on analogical hermeneutics has to do with its applicability to the Fundamental Theology Field as well as the possibility to get an approximation to the postmodern ideology by means of a close dialog between theology, analogy and postmodernism. It is possible if the fundamental theology items are presented in terms of analogical hermeneutics.

This article shows an approach to Saint Thomas of Aquinas Analogy as well as an exploration about the conception of analogy in Eckhart. This paper also describes the use of analogy in the process of evangelization in America and in Pascal's apologetics.

All the above aims to perceive the need of using an analogical hermeneutics in the current facts and to integrate it in the theological point of view of the author.

Keywords: Analogy, hermeneutics, theology, Saint Thomas, Eckhart

En este escrito enlazaré la teología fundamental con la hermenéutica, más precisamente con una hermenéutica analógica. Esta última puede ser un instrumento conceptual de gran ayuda. En efecto, necesitamos una teología fundamental que sea hermenéutica, para que pueda dialogar con la posmodernidad de hoy en día. Pero también necesitamos que sea analógica, para que no pierda su dimensión ontológica, cosa que frecuentemente pasa en la actualidad.

La noción de analogía puede revitalizar la teología. Necesitamos una teología significativa para el hombre de hoy, y en esa labor puede ayudarnos mucho hermeneutizar la teología, pero sin renunciar a su ontologicidad. Necesitamos, pues, una hermenéutica analógica para la teología que hacemos. Sobre todo en la orden dominicana, ya que ésta ha recorrido nuestra tradición¹.

La analogía en Santo Tomás

Indudablemente Santo Tomás de Aquino es uno de los paradigmas de la teología, concretamente de la teología fundamental. Son famosos sus preámbulos de

¹ Beuchot, M. (2008). La analogía, componente del pensamiento dominicano. *Anámnesis*, año XVIII, (n. 2). 105-112.

la fe (*praeambula fidei*), que coinciden en mucho con lo que se ha entendido por teología fundamental, incluso cuando se veía en ella la apologética. Pero él es el gran practicante de la analogía². Podemos decir que tiene implícita una hermenéutica analógica. Así ha marcado la teología de la orden dominicana; que hace uso de ese instrumento conceptual que es la analogía y que la ha identificado frente a otras tradiciones teológicas.

El Aquinate toma la analogía de Aristóteles, pero también del pseudo Dionisio, una analogía más neoplatónica, y que contiene toda una dialéctica, pues tiene una tesis que es la afirmación, una antítesis que es la negación y una síntesis que es la supereminencia. Esto es claro en el conocimiento de Dios (lo cual evita que se quede en la teología negativa, cosa que se ha dicho de este teólogo místico).

Tomás hace una sistematización de la doctrina de la analogía, que es un modo de significación intermedio entre el unívoco y el equívoco. El unívoco es riguroso y exacto; el equívoco es vago y ambiguo y el análogo no tiene el rigor ni la exactitud del primero, pero tampoco la vaguedad y ambigüedad del segundo; se mantiene en el límite entre los dos, es un habitante del medio. Pero la sistematización que de la analogía hizo Santo Tomás es un tanto complicada; por eso se ha recibido mejor la que realizó un seguidor suyo, el cardenal Cayetano, que divide la analogía en analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad (propia y metafórica).

El Aquinate basa la analogía en la metafísica de la participación, que es neoplatónica, pero él la hace compatible con el aristotelismo. Él mismo es analógico en varios puntos. Aplica la analogía del ser a Dios y las creaturas. Concibe al hombre como microcosmos, o compendio de todos los seres, es decir, como el análogo del universo, el mundo pequeño. También lo ve como ícono o imagen de Dios, es decir, su análogo, sobre todo en Jesucristo. Igualmente combina el sentido literal de la Sagrada Escritura; pretende ser unívoco, con el sentido alegórico de la misma, amenaza con ser equívoco, y obtiene el sentido analógico de la misma. Equilibra el sentido alegórico o espiritual de los monjes, con el sentido literal de los escolásticos³.

Igualmente, se ha visto en Santo Tomás una analéctica o analogía dialéctica, o dialéctica analógica, basada en la que señalamos en el pseudo Dionisio. Pero del mismo modo podemos decir que usa una hermenéutica analógica, pues es una

2 Chavannes, H. (1969). *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquino et selon Karl Barth*. Paris: Les Éditions du Cerf, p. 21 ss.

3 Beuchot, M. (2002). *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM. *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas*, n. 27, p. 151 ss.

interpretación que no pierde su aspecto ontológico. Es relacional y existencial, pero sin abandonar la sustancia y la esencia. Así, es una teología analógica, que nos puede ayudar a evitar tanto la teología positivista como la posmoderna. Es la teología analógica de la orden dominicana.

La analogía en el Maestro Eckhart

Eckhart respeta mucho a Santo Tomás, pero sigue más a San Alberto: es más neoplatónico. Fue gran místico además de consumado teólogo. Se ha visto que las acusaciones de herejía que se le hacen dependen más de la dificultad del lenguaje que usaba que de su contenido. Sorteaba el panteísmo neoplatónico y no incurrió en él. Y lo hace gracias a la noción de analogía, que usa de manera un tanto distinta del Aquinate⁴.

Como neoplatónico, Eckhart habla del proceso de todas las creaturas a partir de Dios, del retorno de todas hacia Él y de que el hombre, que es consciente y responsable, puede hacerlo mediante la justificación, la glorificación y la divinización.

Eckhart realza mucho la diferencia entre Dios y la creatura, por eso privilegia la analogía de atribución. Encuentra en Dios un fondo analógico, y habla de la inhabitación de la Trinidad en el alma humana. Así como en Dios lo mejor es la unidad y la inteligencia, antes que el ser, así en el hombre lo mejor es la unidad, la inteligencia y el amor. La unidad la encuentra en el "hombre noble", que es uno, por ser espiritual, de una sola pieza. La inteligencia se detecta en su capacidad de conocer a Dios, y el amor en la caridad que es capaz de tener con el prójimo. La imagen de Dios en el hombre, la analogía de Éste en él, está en el fondo del alma. Así, Dios deja que el ser humano participe de Él, se haga Dios por participación. Es la divinización⁵.

Eckhart expone con la analogía su experiencia mística, como teólogo. No se queda en una teología negativa, sino que avanza a una teología analógica, producto de una hermenéutica analógica, que es la que encuentra en la orden. Es una teología simbólica (o icónica), y el símbolo se interpreta por analogía. Al igual que

4 A. de Libera (1980). *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*. Genève-Lausanne-Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1-5.

5 Beuchot, M. (1982). La vida y la doctrina del Maestro Eckhart, México. *Cuadernos Dominicanos*, n. 6, 1982, pp. 10 ss.; el mismo, (1996). La hermenéutica mística y metafísica del Maestro Eckhart. *Divinitas* (Roma), 39, p. 258 ss.

Santo Tomás, equilibra el sentido literal y el sentido alegórico o espiritual de la Escritura.

Realiza el lema de la orden dominicana: la contemplación (experiencia y reflexión) alimenta la predicación. La teología actual se vería muy beneficiada si atiende a la hermenéutica analógica que encontramos en Eckhart, la cual es semejante a la de Santo Tomás.

La analogía en la evangelización de América

Algunos de los misioneros de las Indias usaron la analogía, y con ella pudieron comprender algo de la otra cultura. Bernardino de Sahagún utiliza la analogía y valora las antigüedades indígenas. Diego Durán, utiliza la analogía y explica el origen de los indios como tribus perdidas de Israel, descendientes de Sem, Cam o Jafet. Piensa que los ídolos de los indios eran demonios que les habían pedido que los adoraran, etc. Y así otros.

Pero el más relevante es Bartolomé de las Casas, el cual utiliza la analogía para comprender a la otra cultura, tan diferente⁶. En su *Apologética historia sumaria*, la emplea cuando compara dioses aztecas con los de los griegos y romanos, cuando dice que pueblos como los fenicios ofrecieron sacrificios humanos, y que la antropofagia de los indios era ritual, como una especie de comunión.

Después de haber sido encomendero, las Casas se convierte en defensor de los indios. Ya dominico, sigue a Santo Tomás y aplica la analogía en una teología profética, no tanto académica. Con justeza se lo puede llamar hermeneuta analógico⁷. La analogía lo hace ver al otro como semejante, como prójimo. A pesar de las diferencias.

Fue capaz de apreciar la otra cultura. A diferencia de Ginés de Sepúlveda, que condenaba, desde el humanismo, a los indios como bárbaros, las Casas es capaz de reconocer un humanismo indígena (distinto del europeo y, sin embargo, válido proporcionalmente). Las dos culturas son diferentes, pero con una igualdad *analógica*.

6 Martínez Lacy, R. (2009). El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casa. En A. Hernández de León Portilla (Ed.), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y en la historia*, México. Instituto de Investigaciones Filológicas: UNAM, p. 59 ss.

7 Así lo ha visto Mario Ruiz Sotelo (2010), en su libro *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*, México: Siglo XXI, p. 75 ss.

Las Casas defiende la libertad religiosa, pues condena el que se obligue a los indios a convertirse por la fuerza; tiene que ser por la persuasión y por el testimonio de caridad. Y la defensa que hace de los indígenas después la hace de los negros; al darse cuenta de su error de pedir que se trajeran para ayudar a los indios (que estaban desapareciendo por los trabajos forzados).

Incluso se le puede atribuir la idea de derechos humanos, como derechos naturales subjetivos, ya que la noción de derechos subjetivos le viene del nominalismo, que influyó en la Escuela de Salamanca (no hay que esperar hasta Locke). Y el derecho natural le viene del tomismo; base de los derechos humanos. Bartolomé es, así, un verdadero filósofo latinoamericano y teólogo de la liberación, *avant la lettre*.

La analogía en la apologética de Pascal

Ya en plena modernidad, nos encontramos con Blaise Pascal, que fue analogista en su apologética. Él era gran matemático y gran creyente; supo conjuntar la razón y la fe. Igualmente, la razón y la emoción, pues distinguía entre la razón y el corazón. Hay razones que entiende el corazón, que no entiende la razón. En esa línea, distingue entre el espíritu geométrico y el espíritu de fineza, y conjunta analógicamente esos dos polos en un equilibrio proporcional (o analógico), además tiene una ontología o metafísica retórica⁸. Es como decir ontología hermenéutica.

Sin embargo, Pascal no acepta la prueba de Dios llamada argumento ontológico, que sí admite Descartes. Pascal más bien aporta una prueba pragmática o pragmatista; la de la apuesta: si creo en Dios y existe, gano todo; si no existe, no pierdo nada.

La mitigación del racionalismo cartesiano en Pascal se ve en que él dice que los argumentos proceden por la razón, por el raciocinio; pero éstos dependen de los principios, y los principios no los prueba la razón, porque no serían principios. Los acepta el corazón, por intuición. Luego todo depende, en definitiva, del corazón. El corazón es lo más importante.

Pascal se encuentra entre dos infinitos: el de lo infinitamente grande y el de lo infinitamente pequeño. Ambos lo angustian. Por eso profesa una analogía de desproporción, que nos hace estructurar el mundo de los cuerpos, el de los espíritus y el de la gracia. En efecto, una acción del hombre es infinitamente mejor que

8 Morot-Sir, E. (1976). *La metafísica de Pascal*. Buenos Aires: Ed. El Ateneo, p. Xi ss.

cualquier movimiento de los cuerpos, pero un movimiento de la gracia hacia la caridad es infinitamente mayor que el de los espíritus, puesto que procede de Dios.

Ya que Pascal tuvo, de joven, una época de libertinaje, clama contra los libertinos, y hace una analogía entre el libertinaje y la verdadera libertad, tratando de distinguirlos y de mover a la que es auténtica. Dice que el yo es odioso; sin embargo, hay mucha soberbia en el hombre. Sobre todo, el ser humano se ve atrapado por el aburrimiento (*ennui*), y tiende a divertirse, sin saber que solamente pueden rescatarlo de él la fe, la esperanza y la caridad. Es curioso que de su experiencia como jugador sacó tanto el cálculo de probabilidades como su argumento de la apuesta.

También recupera, además del sentido literal de la escritura, el sentido espiritual (alegórico), según se ve en una carta que dirige a la familia Roannez, de unos amigos suyos.

Pascal fue, pues, un gran analogista, y ese sentido de la mediación que tuvo le permitió evitar dicotomías excesivas y buscar mediaciones⁹. Su espíritu de matemático le dio el sentido de la proporción (*analogía*), y por ello tuvo una apolo-gética tan analógica.

Necesidad de la analogía en la actualidad

La necesidad del concepto de analogía y de una hermenéutica analógica nos la hacen ver dos pensadores que han marcado la filosofía contemporánea. Son Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y Martin Heidegger (1889-1976). Nacidos el mismo año, pero en tradiciones distintas, siguen sendas semejantes (primero el univocismo y luego el equivocismo, sin llegar al equilibrio analógico).

Wittgenstein fue gran lógico y, como tal, tuvo un ideal univocista en sus comienzos, como se ve en su primera gran obra, el *Tractatus lógico-philosophicus*, de 1921-1922. Tan cientificista era su filosofía, que marcó al Círculo de Viena, el cual se caracterizó por su positivismo (neopositivismo o positivismo lógico).

Nuestro autor siempre tuvo una inquietud religiosa, aunque nunca se declaró creyente. Su punto de referencia fue el catolicismo, y dijo que la verdad estaba en los Evangelios, los cuales leyó en un compendio que había hecho Tolstoi. Sus amigos, sobre todo Bertrand Russell, lo veían como un místico. Wittgenstein a veces

⁹ Ph. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal – Edith Stein – Blondel*, México: Número especial de *Analogía*, 3, 1998, pp. 27 ss.

habla de religión, a veces de mística, pero tal parece que se pueden tomar como lo mismo en su discurso¹⁰.

En el *Tractatus* mismo se dice que la mística versa sobre lo inexpresable. La mística es ver el mundo como un todo. No cómo es el mundo, sino que el mundo es. Además, pensar en el sentido de la vida es orar. Wittgenstein encontraba ese sentido en el cristianismo, en el Evangelio; en efecto, uno de sus amigos decía que, aun cuando no se declaraba cristiano, actuaba como tal.

Nuestro personaje era bastante atormentado, sobre todo por las culpas. Pensaba en Dios como un juez, al estilo kantiano. Pero también leía a Kierkegaard, quien había escrito sobre la angustia. Y a San Agustín, cuyas *Confesiones* cita explícitamente. El sentido de la vida, lo místico, no se puede decir, sólo se puede mostrar.

Asimismo, leyó a Nietzsche, su libro *El Anticristo*, y la crítica que éste había hecho del cristianismo le pareció desproporcionada, porque decía el cristianismo era la vía hacia la felicidad. A Wittgenstein le interesaba el sentido, no pedía pruebas de la existencia de Dios, sino sentido para vivir, felicidad.

En su segunda época, la de las *Investigaciones filosóficas* (1934-1949), Wittgenstein muestra un cambio radical (por los mismos años en que Heidegger tenía el suyo). Ahora Wittgenstein se vuelve muy anti-intelectualista. Pasa de una teoría del significado como forma lógica del mundo o espejo de la naturaleza a una teoría de juegos de lenguaje que se dan en formas de vida. Por eso llega a un relativismo muy equivocado.

Sin embargo, tiene un lado analogista. Hay paradigmas, con respecto a los cuales se dan parecidos de familia. Esos parecidos se van perdiendo hasta desaparecer, y el momento en que se pierden es algo que captamos por intuición, no por la razón. Así, las proposiciones religiosas no tienen una referencia, sino un sentido. Muestran el camino, como paradigmas, y nosotros tratamos de plasmar lo que dicen, parecemos a eso.

Para él, Dios sigue siendo el sentido. La ciencia no tiene nada que ver con Él, sigue rechazando pruebas de su existencia. La religión guía la conducta, nos sirve para vivir (de modo parecido a como la veía William James). Inclusive, los Evangelios podrían ser falsos, pero nos orientan en la vida. Así, el cristianismo no es una teoría, sino una práctica. En 1949 llega a decir que el cristianismo es verdadero, y que toda filosofía que quiera hacerse cargo de él sería falsa (por eso desdeñaba tanto el querer poner en filosofía la religión, al igual que construir la

10 Jareño Alarcón, J. (2001). *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, p. 231 ss.

teología). En 1950, un año antes de su muerte, decía que la vida educa para creer en Dios.

Como se ve, llega a una postura emotivista, bastante equivocista, en la que se proclamaba en contra de pensar filosóficamente a Dios, incluso contra el hacer teología, y se quedaba en la vida mística y en el testimonio de la vida.

De manera parecida, Heidegger tiene una primera época univocista, la que culmina en su gran obra *El ser y el tiempo* (1927). Él había estudiado a Duns Escoto, el gran univocista de la Edad Media, sobre el que hizo su escrito de habilitación. También a Brentano, el cual, aunque había escrito sobre la analogía aristotélica, había pretendido la univocidad. Esa misma actitud encontró en sus profesores neokantianos y, sobre todo, en su gran maestro Husserl.

Heidegger buscó la ontología fundamental que era muy parecida a la ontología formal de Escoto. Heidegger menciona sólo de pasada, y en nota, la analogía de los tomistas (cita a Cayetano); pero no la utiliza, la deja de lado. Después de una malhadada aventura política en el partido nazi (en 1933), de la que se arrepiente, sufre una crisis e inicia lo que llama una “vuelta” al pensamiento original de los presocráticos. Nunca hubo “segunda parte” de *El ser y el tiempo*, aunque se había prometido.

Heidegger sostiene que ya el ser no se encuentra en la ontología ni en la metafísica, sino que canta en el poema. Va hacia los poetas (Hölderlin) y los místicos (Eckhart) y, además, a Nietzsche. En esa segunda época, Heidegger se caracteriza por un relativismo muy excesivo, parecido al del segundo Wittgenstein.

De origen católico, y habiendo estudiado teología, Heidegger se doctora y se habilita en filosofía y trata de obtener una cátedra de filosofía cristiana, que concedía la jerarquía católica. Al no recibirla, rompe con la iglesia, aunque también y sobre todo por razones teóricas, como le dice en carta a su amigo el padre Krebs. Siempre tuvo inquietud religiosa, y, aunque nunca se proclamó creyente, algunos años antes de su muerte dice a la revista *Der Spiegel* la famosa frase: “Sólo un dios puede salvarnos”. Sin embargo, señalaba la separación de la religión (o teología) con respecto a la filosofía; no tienen nada que ver la una con la otra, como tampoco la ciencia con la religión. Y, aunque no era ateo, nunca se supo si volvió a creer en Dios¹¹.

Vemos que tanto Wittgenstein como Heidegger estuvieron cerca de la noción de analogía, pero no la alcanzaron. Habiendo comenzado en el ideal univocista,

11 Colomer, E. (1995). *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: UIA, p. 32 ss.

abandonaron esa pretensión, por resultarles inalcanzable; y, después de esa frustración, se fueron al otro extremo, del equivocismo, sin lograr el equilibrio proporcional que da la analogía.

Por eso me parece muy conveniente la recuperación de la noción de analogía. La doctrina de la analogía tiene una larga historia, y ha servido para conocer a Dios y hablar de Él. Es lo que los místicos y los teólogos han usado para no quedarse en la teología negativa, sino pasar a decir algo de Dios. La analogía sirve para no quedarse en el solo mostrar, que puede ser equívoco, sino para poder decir algo de la Trascendencia, aunque sin pretender la univocidad clara y distinta.

Hay otra experiencia contemporánea que nos hace pensar en la analogía, y es la teología de la liberación. En ella se buscó algo muy conveniente, la justicia social. Quitar la opresión de los pobres. Se usaba el análisis marxista; ahora se ha dejado ese análisis y la situación ha cambiado mucho, con la globalización. Los teóricos dicen que esta última es imparabla ya, y que lo que se puede hacer es pugnar porque sea incluyente, que no deje fuera a los menos favorecidos.

Uno de los instrumentos para construir esa teología de la liberación fue la analogía. La utilizaron sobre todo Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. La empleaban en forma de analéctica, término que tomaban de Bernhard Lakebrink, Bruno Puntel y Heinrich Beck, los cuales trataban de reflexionar sobre Santo Tomás a partir de Hegel y a la inversa. Scannone la aplicó también a la filosofía de la religión, y Dussel a la filosofía política¹².

Otro autor que me parece adecuado para reflexionar sobre la analogía es René Girard. Este antropólogo y filósofo, convertido al catolicismo, se aproxima a una hermenéutica analógica. Sostiene que en el ser humano hay un instinto de mimesis, de imitación. Desde niños imitamos para sobrevivir, pero también para vivir en sociedad, para identificarnos y diferenciarnos.

En el hombre hay deseo, sobre todo de ser, con los demás y desde los demás. Por eso imita a los demás, para tener identidad y diferencia. Pero no siempre la imitación o identificación con el otro es buena, pues puede engendrar envidia y rivalidad; esto se ve desde el niño pequeño que cela a su padre, como lo señala el psicoanálisis. Surge el deseo de apropiación y, con él, el conflicto¹³.

12 Dussel, E. (1982). *Pensée analectique et en philosophie de la libération*. En P. Gisel – Ph. Secretan (Eds.), *Analogie et dialectique*. Genève. Éds. Labor et Fides, 93-120.

13 Girard, R. (2003). La violencia e il mito. En L. Lotito (ed.), *Il mito e la filosofia*. Milano: Bruno Mondadori, p. 130 ss.

En efecto, la envidia engendra violencia. Es lo que narran los mitos: el asesinado; desde Abel, matado por su hermano Caín, por celos. Esa violencia llega a la religión, pues muchas veces es sagrada. Es cuando surge el chivo expiatorio. La comunidad busca un culpable, para depositar esa violencia y librarse de ella. Lo cargan con esa culpabilidad, con los pecados de todos, y lo expulsan o lo matan. Pero él es inocente, es una injusticia.

Girard ve esto en las religiones, hasta en la judía. Pero en el cristianismo nota un cambio. En el Nuevo Testamento es Dios mismo el que se sacrifica, no hay un chivo expiatorio, sino un cordero sin mancha, Jesucristo, que se entrega por las culpas de los demás, para acabar con la violencia y dar la paz. Esto da la posibilidad de acabar con esa violencia sagrada.

En una discusión con Vattimo, que usa mucho a Girard, este último se muestra analógico, pues se opone al relativismo equivocista del primero¹⁴. Hay que superar el relativismo actual, pues conduce al nihilismo. Sin embargo, no cae en el univocismo del cientificismo, que también critica. Sin embargo, creo que se puede ir más lejos y aplicar la analogía a Girard, para buscar una mimesis que no sea unívoca y envidiosa, sino analógica y liberadora. Nos haría ver en el otro, al que se quiere imitar, no un ídolo, sino un ícono, lo cual es sumamente analógico. Así no hay frustración ni resentimiento, que son los que producen la violencia.

Vemos ahí una utilidad de la analogía, aplicada a un autor que ha sido muy usado por los teólogos recientes, y no sólo por los filósofos. Eso también me ha conducido a ver la importancia de aplicar la analogía en la actualidad, a la filosofía y la teología, en forma de hermenéutica analógica, a la que paso a continuación.

Mi itinerario hacia la hermenéutica analógica

Aprendí la doctrina de la analogía en mis estudios de filosofía y teología en la orden de predicadores. Uno de mis profesores me orientó al estudio del padre Santiago Ramírez, que me aprovechó mucho¹⁵. Luego en 1973-1974, cuando estudié en la Facultad de Filosofía de la universidad de Friburgo, Suiza, el padre Louis-Bertrand Geiger, gran medievalista, me hizo ver su importancia en Tomás

14 Girard R., Vattimo, G. (2006). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, a cura di P. Antonello*, Massa: Transeuropa.

15 Ramírez, J.M. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca: BTE, p. 17 ss., y (1971). *De analogía*, Madrid: CSIC, 4 vols.

y Eckhart. Por su parte, el padre I. M. Bochenski, gran lógico polaco, había hecho esfuerzos por formalizarla con lógica matemática, en una lógica de la analogía¹⁶. En cambio, en teología me la hizo apreciar el padre Jean-Hervé Nicolas, que tenía un libro intitulado *Dieu connu comme inconnu* (1966), en el que a pesar de su nombre no se quedaba en la teología negativa, sino que hablaba del juicio analógico como aquel que atribuía a un sujeto desconocido un predicado conocido. Aquí se trataba de Dios; por eso se preservaban las diferencias con distancia infinita y, sin embargo, había conocimiento de Él.

Por ese tiempo la lectura de un artículo de Juan Carlos Scannone, de 1972, y otro de Enrique Dussel, de 1973, me hicieron ver que la analogía se podía dialectizar, esto es, dinamizar, y con ello se hacía más viva¹⁷. Ellos hablaban de la analéctica; planteada por Lakebrink, tomista y hegeliano. Éste usaba la analogía para abrir la dialéctica hegeliana, Scannone me remitió a José Gómez Caffarena, que había tratado estos temas y a quien después conocí y traté.

Entre 1975 y 1976 pude hablar con Octavio Paz, el gran poeta mexicano, premio Nobel, que ponía la analogía como el núcleo de la poesía. En 1979 entré al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde imperaba la filosofía analítica, y quise trabajar en el proyecto de Bochenski de una lógica analógica, que acabé abandonando, para dedicarme a una hermenéutica analógica.

Aunque trabajaba en filosofía analítica, en teología había usado a Paul Ricoeur, y por eso me fui orientando hacia la hermenéutica. En 1987 pude hablar con este pensador francés, en un congreso acerca de su obra, en Granada. El me animó a seguir con la noción de analogía, cosa que estudia en *La simbólica del mal* y en *La metáfora viva*. En 1991 pasé al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, a coordinar el Centro de Estudios Clásicos. Allí traduje del latín textos filosóficos novohispanos y estudié a autores de esa época, singularmente a Bartolomé de las Casas, que usaba la analogía para comprender la cultura indígena.

En 1993 lancé la propuesta de la hermenéutica analógica en un Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Cuernavaca por la Asociación Filosófica de México. Desde entonces la he cultivado en equipo, se han hecho varias aportaciones por miembros de ese grupo o movimiento. La hermenéutica

16 Bochenski, I.M. (1948). On Analogy. En *The Thomist*, p. 474 ss; el mismo, (1975). *La lógica de la religión*. Buenos Aires: Paidós, p. 158 ss.

17 Scannone, J.C. (1972), La liberación latinoamericana. *Ontología del proceso auténticamente liberador*. *Stromata*, 27, p. 107 ss., y Dussel, E. (1973). El método analéctico y la liberación latinoamericana. En R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, p. 125 ss.

analógica ha recibido también críticas muy benéficas, de varios prominentes hermeneutas. Entre otros, Emerich Coreth (1996), Eugenio Trías (1999), Gianni Vattimo (2004) y Jean Grondin (2007). Todos ellos me han ayudado a fortalecer teóricamente la propuesta y a que se aplique adecuadamente en la práctica.

Conclusión

Desearía que nuestro recorrido anterior nos haya hecho ver la importancia y conveniencia del concepto de la analogía para nuestra teología, sobre todo para la teología fundamental¹⁸. La podemos realizar mejor implementando una hermenéutica analógica que nos evite la distensión inaceptable de la hermenéutica entre la univocidad y la equivocidad.

También en la teología encontramos posturas univocistas y equivocistas. Las primeras, en su diálogo con la modernidad, se contagian de su cientificismo; las segundas, en su diálogo con la posmodernidad, se contagian de su relativismo excesivo. Pero contamos con una gran tradición de teología analógica. Es la teología de la orden dominicana, que, con Santo Tomás de Aquino, recupera ese ideal de analogicidad. A pesar de que muchos han renunciado a la orientación que nos da ese gran santo, muchos nos esforzamos por no perderla, sobre todo actualizándola.

Referencias

- Beuchot, M. (1982). *La vida y la doctrina del Maestro Eckhart*. México: Cuadernos Dominicanos, n. 6, p. 10 ss.
- ____ (1996). La hermenéutica mística y metafísica del Maestro Eckhar. *Divinitas* (Roma), 39, p. 258 ss.
- ____ (2002). *La hermenéutica en la Edad Media*. México: UNAM, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, n. 27, p. 151 ss.
- ____ (2008). *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Col. Teología hoy, n. 67.
- ____ (2008). La analogía, componente del pensamiento dominicano. *Anámnesis*, año XVIII, n. 2, 105-112.
- Bochenski, M. (1948). On Analogy. *The Thomist*, 11, p. 474 ss.

18 Beuchot, M. (2008). *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Col. Teología hoy, n. 67.

- ____ (1975). *La lógica de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Chavannes, H. (1969). *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquino et selon Karl Barth*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Colomer, E. (1995). *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: UIA.
- De Libera, A. (1980). *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*. Genève-Lausanne-Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie. 1-5.
- Dussel, E. (1973). El método analéctico y la liberación latinoamericana. En R. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, p. 125 ss.
- ____ (1982). Pensée analectique et en philosophie de la libération. En P. Gisel – Ph. Secretan (eds.), *Analogie et dialectique*. Genève. Éd. Labor et Fides, 93-120.
- Girard, R. (2003). La violencia e il mito. En L. Lotito (ed.), *Il mito e la filosofia*. Milano: Bruno Mondadori, p. 130 ss.
- Girard R., Vattimo, G. (2006). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, a cura di P. Antonello*, Massa: Transeuropa.
- Jareño Alarcón, J. (2001). *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel.
- Martínez Lacy, R. (2009). El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casas. En A. Hernández de León Portilla (ed.), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y en la historia*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, p. 59 ss.
- Morot-Sir, E. (1976). *La metafísica de Pascal*. Buenos Aires: Ed. El Ateneo.
- Ramírez, J.M. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca: BTE.
- Ruiz Sotelo, M. (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.
- Scannone, J.C. (1972). La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 27, p. 107 ss.
- Secretan Ph., (1998) Analogía y trascendencia. Pascal-Edith Stein-Blondel. *Número especial de Analogía*. 3, p. 27ss