

Revista de Filosofía, N° 38, 2001-2, pp. 31-50
ISSN 0798-1171

La analogía: entre universalismo y particularismo. Rawls y Beuchot: el caso político

**Analogy: Between Universalism and Individualism.
Rawls and Beuchot: The Political Case**

*Dora Elvira García González
Universidad Intercontinental
México, D.F.*

Resumen

En este estudio se confrontan dos teorías que han intentado subsanar las polarizaciones que hoy día son tan frecuentes y que se expresan en términos excluyentes de universalismo y particularismo. Si bien ambas propuestas tienen objetivos diferentes y se desarrollan en ámbitos diversos, se asemejan en su modo de enfrentarse al problema. Mauricio Beuchot procede a través de la hermenéutica analógica, con la analogía, atendiendo tanto los elementos contextuales y particulares como los universales en una reflexión hermenéutica sobre el texto. Este proceder es similar al que John Rawls lleva a cabo en su teoría de la justicia, en un pensar político, a través del mecanismo del equilibrio reflexivo, el cual es un intento de articulación entre los principios y nuestros juicios resultantes de los casos concretos vividos en las sociedades. Las dos propuestas llevan a cabo una tensionalidad dialéctica entre las esferas de lo universal y lo particular, posibilitando a su vez, la diversidad y la diferencia, por un lado, y los criterios o cuestiones universales, por el otro.

Palabras clave: Universalismo, particularismo, tensión, articulada, analogía, equilibrio reflexivo.

Abstract

In this study two theories are confronted that have attempted to overcome the polarizations that are so frequent nowadays, and which are expressed in very exclusivist terms: universalism and individualism. Although it is true that both proposals have different objectives and are developed in different operational spheres, they are similar in their method of confronting the problem. Mauricio Beuchot proceeds through his analogical hermeneutics with the analogy, taking into consideration contextual and particular elements as well as universal elements in an

hermeneutic reflection on the text. This procedure is similar to that which John Rawls utilizes in his theory of justice, a political manner of thought, carried out through the mechanism of reflexive equilibrium, which is an attempt to articulate between these principles and our resulting judgments of concrete cases from our social lives. Both proposals carry out a dialectic tension between the spheres of the universal and the individual, making possible diversity and difference on the one hand, and universal criteria or questioning on the other.

Key words: Universalism, individualism, tension, articulation, analogy, reflexive equilibrium.

En la actualidad parece que cualquier teoría que intente interpretar la realidad se enfrenta a grandes problemas y a enormes dilemas. Evidentemente las teorías hermenéuticas no se excluyen de esta situación; parece como si la realidad se presentara bifurcada en ámbitos separados donde no queda más que reflejar esa polarización. Me refiero concretamente a la separación que tajantemente se ha hecho en torno a lo real y a las visiones del mundo, donde se absolutizan, por un lado, los casos particulares que se suceden y los casos concretos que se presentan. Ellos son el elemento y la causa de lo que representa hoy día el relativismo. Por el otro lado, y quizás mucho menos socorrida, se lleva a cabo una absolutización de la esfera de lo universal, de aquello que apela a un cierto *status* fundamental e inamovible, convocando a un pensamiento que parece erradicarse de lo meramente mundano y se abstrae hacia los rumbos más formales. Dicha situación la hemos presenciado en las diferentes esferas y vertientes de la filosofía.

En este escrito pretendemos mostrar, como ejemplo, dos teorías que no han escapado a esta situación; ambas, por cierto, aunque orientadas en diferentes direcciones y en espacios diversos de trabajo, sin embargo, se conjuntan y se asemejan en su manera de proceder, porque, si bien una surge específicamente de una reflexión hermenéutica sobre el texto, no se cancela el que pueda recorrer otros campos, y la otra surge de manera explícitamente política, pero igualmente puede verse en campos afines. La primera es la teoría hermenéutica analógica de Beuchot, y la segunda, la teoría política expuesta por Rawls y concretada en el mecanismo que nos interesa resaltar y confrontar: *el equilibrio reflexivo*.

Cuando Mauricio Beuchot plantea su teoría hermenéutica analógica, inaugura posibilidades y alternativas en el pensar contemporáneo. Él ha patentizado la crisis de la epistemología, la de la lógica, el empobrecimiento de la ontología, la desintegración del sujeto, el incierto camino ético, la expiración de la metafísica, así como la fragilidad del humanismo¹. Estamos hablando de la problemática de la posmo-

1 Cfr. BEUCHOT, Mauricio: *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, Ed. Porrúa/Universidad Intercontinental. México, 1996.

derinidad a la que ha hecho frente este pensar y, aunque ciertamente, como este mismo autor afirma, ella es difícil de apresar, sin embargo, hay facciones que permiten entender lo fundamental. Si bien es cierto que este movimiento posmoderno ha puesto en aprietos a la razón ilustrada por haber generado por un lado crisis en la humanidad y por el otro callejones sin salida y absurdos², sin embargo, las posiciones contrapuestas proponen la irracionalidad intentando rescatar otros ámbitos. En este movimiento posmoderno ya no hay fundamentos racionales fuertes, ni criterios de verdad o falsedad, por lo cual surgen relatos contingentes y efímeros y no argumentos. Así, se pretende la diversidad, la diferencia y el relativismo. Este pensar, en la hermenéutica y en la filosofía, ha constituido un imperio que manifiesta las posturas de sospecha ante la realidad. Por ello y ante esta diversidad estamos, como afirma Beuchot, ante una “explosión de la hermenéutica que se ve omnipresente y variopinta, de matices muy diferentes”³, que nos posibilita dirigirnos a la realidad recogiendo la riqueza que proporciona esta diversidad y construyendo un tipo de hermenéutica diferente.

Si la hermenéutica es la disciplina de la interpretación en los diferentes ámbitos humanos, en el arte, en la ciencia y en los textos escritos o hablados⁴, entonces una reflexión sobre la política es pertinente. Se interpreta una realidad, en este caso la realidad a la que nos referimos es la política, con pretensiones de comprenderla, ya que la política, al tener una significación viva, es susceptible de interpretación. Si, como dice Beuchot, se ha llegado a decir que la hermenéutica es instrumento universal de la filosofía y el método por excelencia de las ciencias humanas, tiene la posibilidad de acotación con los límites dados por el contexto concreto. Aquí es donde surge el gran problema entre la universalización y la particularidad. Con la analogía se universaliza, pero con límites, porque la analogía “nos obliga a atender los elementos contextuales y particulares”, lo cual, aunado a la connotación de icónica que añade este filósofo a la analogía, permite la articulación de ambas facetas. El icono⁵ obliga a interpretar desde hipótesis parciales hasta la totalidad del texto, de ahí que su mismo autor la autonombre ‘hermenéutica del límite analógico-icónico’, poniendo un límite entre univocidad y equivocidad, en el punto donde se tocan, recuperando algo de cada una y engendrando algo nuevo: ahí está la analogía.

La pertinencia de la analogía se ubica entre la interpretación y la transformación del mundo, y por ello puede plasmarse y orientarse en diferentes direcciones. Ahí es donde tiene cabida la política y una reflexión hermenéutica de ella, donde se

2 BEUCHOT, Mauricio: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Ed. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1997, p. 13.

3 *Ibid.*, p. 5.

4 *Ibid.*, p. 7.

5 *Ibid.*, p. 52.

tocan el bien individual y el bien común, el horizonte del individuo y el de la colectividad, así como lo personal y lo comunitario. Una hermenéutica analógico-icónica está comprometida con la sociedad en cuanto es una filosofía con un compromiso frente a una interpretación responsable del otro y de los otros; puede, de ese modo, conducir al bien del hombre en la sociedad.

Según Beuchot, un punto que es importante delimitar, y es la característica peculiar para ser objeto de la hermenéutica, es que no hay en esos textos un único sentido, sino más bien deben contener una multiplicidad significativa.

Podemos sugerir que la hermenéutica analógica en el ámbito político se interrelaciona analógicamente (valga la redundancia) con la teoría rawlsiana y específicamente con el *equilibrio reflexivo* rawlsiano en esa caracterización teórico-práctica. Teórica en cuanto presenta los primeros principios de la justicia, y práctica en cuanto a su ámbito de aplicación en la política. Desde esta perspectiva es posible ver que entre la hermenéutica analógica y ese *equilibrio reflexivo* hay una semejanza.

Si partimos de la división que hace Beuchot entre la hermenéutica *utens* y la *docens*, podemos decir que precisamente, al igual que en la esfera de la lógica y de la ética, en la esfera de la política sucede algo similar en cuanto que la política *docens* vendría a ser la teoría política o la filosofía política como teoría. La política, y en este caso la teoría política rawlsiana, puede considerarse como *utens*, al igual que la hermenéutica *utens* como aquella que tiene vida, “que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene prudencia o *phronesis*”⁶. Con base en esta virtud interpretativa y en este caso analógica, es que podemos enlazar los ámbitos.

El conducto que Beuchot utiliza y le sirve de cauce para llegar a la hermenéutica analógica es la comparecencia de dos polos que se dan o se han dado como excluyentes por su absolutización. Esos dos polos vienen a ser, por un lado, el significado esencial del texto y, por el otro, la multiplicidad polisémica de significados contingentes y aislados⁷. La primera vertiente que este autor explica es la hermenéutica positivista, que propone la univocidad como ideal: “la utilización de las expresiones en un sentido completamente igual para todos sus referentes, de modo que se pueda llegar lo más posible a la unicidad de comprensión”⁸. La segunda a considerar es la hermenéutica romántica, la cual abre camino a la equívocidad, al permitir el derrame de multiplicidad de significados sin posibilidades de apresar un sentido objetivo. En opinión de Beuchot, ambas vertientes se autorrefutan; en el primer caso, se llega a la contradicción y a la imposibilidad, y, en el segundo, también a la contradicción. Es necesario que ese relativismo tenga límites y éstos sólo vendrán al aceptar algo como

6 *Ibid.*, p.13

7 *Cfr. ibid.*, p. 23.

8 *Ibid.*, p.24

universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones o unos cuantos presupuestos. Aquí es donde tiene cabida la hermenéutica analógica como punto intermedio entre ambas hermenéuticas polarizadas: es la analogía como mediadora entre los extremos unívoco y equívoco, y, aunque en esta analogía la diversidad es predominante, sin embargo, evita la pura y radical diferencia.

II

Por su parte, la teoría propuesta por John Rawls es una teoría política de carácter hermenéutico, porque, al enfrentarse al escenario político, intenta lograr una tensionalidad entre la esfera de lo universal y la de lo contextual, posibilitando la diversidad y la diferencia por un lado, y, por el otro, una sustentación de los puntos o criterios que puedan considerarse como mínimamente universales.

Parece que la fundamentación última rawlsiana recae en el *equilibrio reflexivo* como proceso de corrección recíproca del sentido de la justicia y del sentido común. Este mecanismo se permea en toda la teoría rawlsiana como balance para relacionar principios fundamentales con la realidad de las instituciones, que son particulares, concretas y, por ende, históricas.

Este mecanismo racional logra el acuerdo básicamente en un nivel político. Por un lado tiene las instancias normativas y universales de la concepción de la justicia obligatoria para todos los ciudadanos a través de los principios acordados en la posición original ante el velo de la ignorancia, para garantizar así la imparcialidad⁹; y, por el otro, la realidad cambiante, contingente y heterogénea. Los principios son propuestos como universales porque deberán funcionar así para todos sin excepción; sin embargo, ellos no se quedan ahí estáticos, sino que se van moviendo y articulando con las caracterizaciones particulares. Esos principios se relacionan y se conectan con las concepciones de las personas morales, libres e iguales, racionales y razonables, y esa conexión se hace de manera procedimental, constructiva. Los primeros principios son importantes, porque a través de ellos se persigue un entendimiento de la libertad y la igualdad para una sociedad democrática moderna y, aunque esos criterios no tienen que ser inamovibles, al ser construidos por medio

9 Dichos principios se enuncian con un carácter universal, y se enuncian de la siguiente manera. Primer principio: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para los demás. El segundo afirma que: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser confirmadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 82.

del *equilibrio reflexivo* de los ciudadanos, se ajustan de acuerdo a las circunstancias propias e históricas del momento.

La riqueza de la teoría rawlsiana yace en el ajuste mediador y tensional entre lo universal (los principios elegidos) y lo contextual (la situación que se vive), a través del *equilibrio reflexivo*, que necesita de ese juego que revisa y ajusta reflexiva y deliberativamente dichos principios a la realidad contextual para que sean vivos y no estén vacíos de contenido empírico. Hay un vaivén entre universalismo y particularismo a través del mecanismo del *equilibrio reflexivo*. Rawls rechaza la consideración absolutamente universal que se hizo de su teoría y que tantas y tan variadas críticas recibió. Por ello, no se queda en ese universalismo, lo cual no significa tampoco que se vaya al extremo opuesto, aplaudido por Rorty¹⁰ y denostado por Apel¹¹. Rawls se ubica en la posición intermedia, como un juego, en un balance equilibrado y complementario. Aunque así lo parezca, sobre todo por el artículo "Justice as fairness: political not metaphysical", no niega el ámbito universal en aras de lo contextual, sino que lo supera para lograr una mutua relación de equilibrio. La justicia como equidad puede ser válida sólo en conexión con lo particular. No es pertinente identificar el *overlapping consensus* y el *equilibrio reflexivo*, ya que cada uno de ellos responde a diferentes mecanismos, y, aunque tienen una íntima relación entre sí, no pueden identificarse. El primero es el lugar común al que se arriba por medio del consenso, es el mínimo acuerdo posible para una sana convivencia para el logro de estabilidad política. El segundo es un mecanismo de ajuste entre los principios y premisas que tienen algo de universal, por elegirse racionalmente, y que, conjuntamente con la consideración de los particularismos y la historicidad concreta, se alcanza la posición complementaria para el logro del equilibrio.

Asimismo, los principios no se sustituyen por el *overlapping consensus*; los principios siguen estando ahí, presentes, contruidos, elegidos y determinados reflexivamente, pero siempre en relación con lo contextual. Este *equilibrio reflexivo* funciona como regulativo, ordena, y orienta y, cuando logra ese punto común, está considerando un universal, pero un universal concreto, son los principios que son relevantes para esa sociedad específica. La teoría rawlsiana considera los ámbitos formales concomitantemente con los contextuales y culturales sin absolutizar algunos de ellos.

En la segunda etapa de Rawls (*Political Liberalism* y "Justice as fairness: Political not Metaphysical", donde se reconsidera el ámbito concreto) más que negar el formalismo universalista a favor de su política, me parece que se sugiere una su-

10 RORTY, Richard: "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Gianni Vattimo (comp.), *Secularización de la Filosofía*, Ed. Gedisa, 1994, p. 49.

11 APEL, Karl Otto: "La justicia en una sociedad multicultural", en *Intersticios*, Revista de Filosofía de la Universidad Intercontinental, Año 4, No.8, 1998, pp. 9-38.

peración debido al artificio tensional, que con actitud de ajuste y con disposición analógica, anula la negación. Si no fuera así y sólo se desplazara al polo opuesto festejado por los dos autores ya señalados, ese *equilibrio reflexivo* no sería de ninguna manera importante y no tendría relevancia alguna.

Ante la necesaria apertura, se realiza el diálogo en el pensamiento rawlsiano, ya que se “tiene que persuadir a los oyentes de que la mediación analógica y su equilibrio está bien logrado, y para eso lo mejor es proceder junto a ellos a través del diálogo”, por ello es preciso que se lleve a cabo la discusión entre los usuarios de la analogía¹² y, añadido, el *equilibrio reflexivo*.

Es importante resaltar la postura del *equilibrio reflexivo* que Rawls expresa desde su *Teoría de la Justicia* como una ponderación equilibrada entre dos términos; de ahí que se haga referencia a la analogía aristotélica en su consideración práctica: la *phrónesis*, que conjuga lo universal con lo concreto y contextual¹³. Como ya se dijo, al considerar la primera vertiente -lo universal-, omnímodamente, se restringe y extingue lo particular, mientras que en la segunda brecha -contextualismo único y absoluto-, se logra un relativismo.

En la tensión entre ambas posturas extremas, más que una negación de cualquiera de los dos términos anteriores, se propone una superación a través del mecanismo tensional del *equilibrio reflexivo*, intentando conjugar un universalismo con un pluralismo de formas de vida, es decir, un pluralismo contextualista. Así, más que negar el formalismo universalista en Rawls en favor de su política, se sugiere una superación de él debido al artificio tensional que, con una actitud de ajuste, y con una disposición “*phrónetica*”, analógica, anula dicha negación. De no hacerlo así, se tendrían como consecuencia tanto una concentración y una polarización, como un empobrecimiento y un agotamiento, que trae consigo, finalmente, una ruptura entre ambos polos.

III

Ante la pregunta ¿universalismo o contextualismo?, esta interrogante, así presentada, refleja dos posturas incompatibles y opuestas. No se puede sostener una disociación o disyunción entre ambas posiciones, sino como hemos venido diciendo, esas dos realidades conforman una relación incluyente.

12 Cfr. BEUCHOT, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 68.

13 Se hace referencia a la *phrónesis* principalmente porque el equilibrio del que habla Rawls es concebido como fundamentalmente moral y representa precisamente un equilibrio entre lo universal y lo particular. Esta *phrónesis* es la analogía en un sentido práctico.

A pesar de que llamo universalismo y contextualismo a dos momentos del desarrollo del pensamiento de Rawls, y a pesar de que ambos conceptos resulten sumamente fuertes como para señalarlos como tales en Rawls, el denominarlas de este modo da pauta para, en un tercer momento, subsumirlos bajo el término *equilibrio reflexivo*, que sirve como elemento valiosísimo para la teoría política rawlsiana y que evita de ese modo la dicotomización del pensamiento del filósofo político norteamericano.

Pero veámoslo por partes. Cuando se emplea el término “universalismo”, se hace referencia a los discursos elaborados a través de la proposición de formas ideales de organización social, diseñadas de tal modo que se justifican por elementos propios de la teoría, y se expresan por medio de formas discursivas que no recaen en las cuestiones existentes, sino en conceptos universales, originando formulaciones de carácter ideal. De este modo, en el universalismo la teoría se desarrolla a través de deducciones a partir de tales principios. En este punto, los críticos han considerado a Rawls como un representante del formalismo que presenta un universalismo poco aplicable a la realidad existente, de ahí que ubiquen su teoría en un ámbito únicamente ideal e intelectualista¹⁴. En general, estas consideraciones se dirigen principalmente a la primera parte de su teoría, y, fundamentalmente, a *Una Teoría de la Justicia* (aunque haya quienes sigan postulando que Rawls mantiene esta línea en todo su pensamiento, a pesar de las enmiendas realizadas en textos posteriores).

Con base en la postulación de ese ideal de carácter teórico, Rawls se ubicaría dentro de la tradición idealista o intelectualista y sería comparable a filósofos como Platón en boca de Sócrates, ejemplificado en *La República*¹⁵, o San Agustín y su universalismo ético, o Kant y su formalismo.

El propio Rawls ha mencionado el formalismo o idealismo de su pensamiento, tal como lo muestran las citas de sus textos, como cuando afirma: “Entonces la justicia como equidad nos lleva más cerca del ideal filosófico; aunque ciertamente no lo alcance”¹⁶, o bien:

14 Si esto fuera totalmente cierto, nos daría la pauta para proceder de manera más académica, más ordenada, sin aceptar que se está mostrando a Rawls como escindido. Al proceder de este modo, logra llegar al punto que me parece relevante: una tercera opción que responde de manera clara a un equilibrio entre dos posturas expresadas como opuestas.

15 PITKIN, Hanna: *Wittgenstein & Justice*, University of California Press, Los Angeles, California, 1972, p. 170.

16 RAWLS, J.: *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 69.

“[...] una vez que tomamos esta concepción, podemos en cualquier momento ver al mundo social desde el punto de vista requerido [...] sin aglutinar a todas las personas en una sino reconociéndolas como distintas y separadas, esto nos permite ser imparciales, aun entre personas que no son contemporáneas sino que pertenecen a muchas generaciones. Entonces el ver nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta posición es verla *sub specie aeternitatis*...”¹⁷

No obstante estas afirmaciones, Rawls nunca olvida lo circunstancial; ejemplo de esto es el cambio de visión de la primera a la segunda etapa, es decir, el tránsito del primer Rawls, de la *Teoría de la Justicia* principalmente, al de la segunda de “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” y *Political Liberalism*.

Los principios de libertad e igualdad son obtenidos por el *equilibrio reflexivo*, y son los principios de justicia establecidos por todos los hombres en un contrato hipotético en la *posición original* tras el velo de la ignorancia. De aquí se deriva una cierta concepción de persona, presupuesta en toda la teoría con caracteres morales, evitando con esto la caída en una concepción vacía, sin contenidos. Por ello Rawls provee este concepto de sujeto con ciertas características de peso moral¹⁸, así como su visión metafísica, que no alcanza a separar o diferenciar de la moral y del mundo de la política, intentando sustentar tal teoría con una base netamente política. Rawls da por supuesto que las partes son “personas morales desarrolladas”¹⁹, y sólo después son personas en cuanto ciudadanos, (concepto fundamental en Rawls, puesto que es el mundo político el que principalmente le interesa), presuponiendo las características propuestas en un primer momento²⁰.

La idea de Rawls es conectar esa concepción de persona con los primeros principios de la justicia a través de un proceso de construcción. Acepta la concepción ordinaria de las personas como unidades básicas de deliberación y responsabilidad, y presupone -o, de alguna manera, incluye- ciertas tesis metafísicas (morales para él) acerca de la naturaleza de las personas como agentes morales o políticos. Además afirma que no desearía negar esos reclamos. De este modo, si se analiza la presentación de Rawls de la justicia como equidad, su establecimiento, sus ideas y

17 *Ibid.*, p. 587.

18 Rawls no define su teoría como específicamente moral, ya que esto lo remitiría a pensar en una doctrina comprensiva, que no acepta dentro de lo público; ellas quedan sólo en la esfera personal, pero no se incluyen en ese *overlapping consensus* y, por lo tanto, según sus criterios, en una doctrina metafísica; prefiere utilizar el término ‘político’. Sin embargo, su teoría política es también moral, e implica cuestiones que incluyen necesariamente una problemática de carácter moral, como lo muestra en el tratamiento que da al sujeto moral.

19 RAWLS, J.: *A theory of Justice*, pp. 46-48.

20 *Ibid.*, pp. 408-421 ss.

sus concepciones, aunque no acepte de manera explícita ni presente una doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, no obstante, sí la hay de manera implícita. Es decir, que lo acepte o no, cuando habla de las características de las personas, que él acepta únicamente como morales, admite conceptos que fundamentan estas cuestiones morales, es decir, en el fondo, conceptos metafísicos. Y es que las problemáticas morales y políticas presuponen concepciones antropológicas y éstas, a su vez, concepciones metafísicas. Esta discusión en Rawls es pertinente y muy interesante; sin embargo, la dejaremos de lado en este escrito, para centrarnos en los puntos de mayor pertinencia para nuestras reflexiones.

Lo que es importante mencionar es que Rawls intenta una superación del universalismo formalista, al conjugarlo con el ámbito contextual, con el mundo de las instituciones, para que, al caer de las limitaciones que surgen al someterlo a algún sustrato metafísico y de carácter universalista, puedan efectuarse las pretensiones de carácter político, que el autor propone en aras de la obtención de una teoría con características contextuales y con posibilidades de aplicación; de ahí que niegue cualquier *visio* metafísico en ella, ya que el hacer consideraciones de carácter metafísico le parece conducirlo a un nivel de generalidad y abstracción en el que se da sólo la teoría. Sin embargo es preciso ver que ésta última ilumina la praxis. Esta iluminación es extrínseca a la metafísica misma, a nivel de funcionalidad *ad extra*, y no tanto de su estructura *ad intra*. Mas no por ello deja de pertenecerle y serle fundamental. Es en ese nivel en donde empieza a encontrar diversidad; pues es su regreso a lo concreto, múltiple y diverso. El conocimiento que proporcionan los principios metafísicos puede ser considerado distintamente, ya que la unidad misma de la metafísica es analógica, y puede diversificarse al pasar del nivel teórico a los diferentes niveles de practicidad extrínseca y accidental de aplicación. Dada esta unidad analógica, nada impide que, en un contexto cultural distinto, tenga diferente iluminación o diferente aplicación²¹.

Así, pues, gracias a esta analogía, es posible la aplicación de dicha metafísica a los diversos contextos posibles. Pareciera que para Rawls el problema surge precisamente porque considera la aplicación *ad intra*, lo que traería como consecuencia la imposibilidad de contextualización; por esto es que intenta su supresión, para evitar su inmovilidad y su fijación, su estatificación, para que de ese modo se anquilese y sea inamovible. Resulta difícil pensar que hoy día alguien sostenga una metafísica con estas características, pues parece una especulación vacía que imposibilita el ámbito de la *praxis*. La cuestión no es de dónde es la metafísica, sino que ésta sea acorde con los principios de la realidad, para que así pueda iluminar la praxis concreta y se aplique de maneras indistintas sin que determine el cómo.

21 BEUCHOT, M.: "Los límites del relativismo cultural: la metafísica y Latinoamérica", en Marcelo Dascal. *Relativismo cultural y filosofía*. UNAM, México, 1994, p. 230.

Una de la ventajas de la teoría de Rawls, por ser procedimental formal, es que, por un lado, supera el formalismo a través de ese procedimiento que se apoya en el mecanismo del *equilibrio reflexivo*; mientras que, por el otro, evita caer en etnocentrismos, de modo tal que así se puede lograr el grado más alto de universalidad neutral y concreta posible. Esto significa que el grado de universalidad alcanza a partir del acuerdo original es ciertamente neutral, y es asimismo neutral en el ajuste articulado y coligado de dicha universalidad con lo particular. Esta coligazón o cointegración da la pauta para destruir cualquier pretensión aniquiladora de un polo o del otro, logrando abolir un doble rostro excluyente de una misma realidad. Creo que, más que considerar que lo universal y lo particular son dos rubros o caras de la misma moneda, sería más apropiado para el planteamiento desarrollado pensar en que, si se consideran esas dos caras, no se les tome a cada una de ellas mirando hacia rumbos distintos, sino más bien unidas entre sí por esa tensionalidad que se logra a partir de la analogización.

Una postura más contextual es la que pertenece al “segundo” Rawls, el que surge principalmente a partir del artículo “Justice as fairness, political, not metaphysical” y que continúa en su obra *Political Liberalism*. En estos textos pretende negar muchos de los presupuestos afirmados en un principio, debido a su temor a la metafísica unívoca, con la intención de contextualizar y ubicar su teoría en el mundo de la aplicación, en el mundo de la política, en el mundo real, con lo cual su pensamiento adquiere un giro de carácter vivencial. Esta es la posición que señalá-bamos como aplaudida por Rorty.

Rawls claramente señala: “ciertamente he cambiado mis puntos de vista²²”, y alude a sus cambios de postura con respecto a su obra principal y fundamental, *Una Teoría de la Justicia*, en referencia al artículo “Justice as fairness: political not metaphysical” y *Political Liberalism*. Esto es resultado de su consideración, según la cual:

“...la filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral no puede proveer una base trabajable y compartida para una concepción política en una sociedad democrática²³ y una concepción de la persona en una visión política, por ejemplo la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, no necesita incluir cuestiones de psicología filosófica o una doctrina metafísica de la naturaleza del yo (Self)²⁴”.

Rawls toma la crítica de Habermas sobre su concepción de justicia política, cuando señala su teoría como no siendo ‘libre de sostén’ metafísico, como le gusta-

22 RAWLS, J.: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en *Philosophy & Public Affairs*, Princeton, University Press, 1985.

23 *Ibid.*, p. 231.

24 *Idem.*

ría al mismo Rawls, y no está libre de esos supuestos porque la concepción de persona en el liberalismo político va más allá de la filosofía política²⁵ y su constructivismo expresa una concepción de un apriori y de una razón metafísica, afincados en los principios e ideales concebidos de la justicia como equidad. Rawls afirma categóricamente: “yo niego esas cosas porque la concepción de persona es remplazada en el liberalismo político por la concepción de los ciudadanos libres”²⁶.

Rawls da este giro ante las duras críticas que recibió; sin embargo, esto no significa que tenga que dejar de considerar la existencia de principios universales, y que el hecho de considerarlos no quiere decir que automáticamente deban descontextualizarse.

La presencia de estos dos rubros: universalismo y contextualismo permite observar la realidad problemática e incierta entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber ser, entre lo universal y lo contextual. La actitud pertinente ante estas posiciones, deberá ser, me parece, una consideración en la que ellas no se excluyan mutuamente; al polarizarlas, se omiten, se excluyen una a la otra, lo cual conlleva finalmente a un empobrecimiento. La cuestión será, pues, intentar mantener una tensión dialéctica²⁷, incluyente y complementaria, para que de ese modo haya un enriquecimiento mutuo. Este es el propósito del tercer momento a través del mecanismo del *equilibrio reflexivo*. Aquí la pregunta que puede surgir es la siguiente: ¿por qué, si desde su primera gran obra se presenta el *equilibrio reflexivo*, no es sino hasta su segunda etapa en donde se le da énfasis? El concepto cambia y evoluciona hacia un ámbito diferente del original, y aunque su significado intrínseco es básicamente el mismo -es decir, el entender al *equilibrio reflexivo* como equilibrio mediador y de ajuste entre dos términos-, parece que así es sólo en referencia al significado del mismo término, en cuanto que efectivamente es un *equilibrio reflexivo*, una reflexión que considera diferentes ámbitos. Sin embargo, el contenido sí varía, así como lo que representa cada uno de esos dos términos, es decir, entre qué está oscilando dicho equilibrio. Esto es fundamental, ya que en la concepción de dicho artificio radica la diferencia de construcción y de variabilidad, la cual conlleva la transformación de la teoría de una parte a la otra. Esta evolución ciertamente no es tan tajante, pero sí es perceptible en sus textos.

25 Afirmaciones semejantes a las que había yo postulado antes de leer el texto habermasiano.

26 Cfr. “Reply to Habermas”, en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no.3, March 1995, p. 138.

27 Dialéctica en un sentido en el que ambas realidades se requieren necesariamente y que logran tener sentido la una gracias a la otra en un juego complementario y correlativo.

IV

La diferencia de los contenidos correlacionales del *equilibrio reflexivo*, aunque sutil, es una cuestión importante, al ilustrar con claridad a qué se refiere el mismo equilibrio en diferentes momentos del pensamiento rawlsiano. En la primera etapa, podría decirse que dicho mecanismo se maneja fundamentalmente en el ámbito epistemológico, como una cuestión analógica, *stricto sensu*²⁸, mientras que en la segunda lo incluye en lo práctico, en el ámbito ético y político.

He venido diciendo que el *equilibrio reflexivo* se asemeja a ese proceso analógico que Beuchot utiliza cuando explica su hermenéutica analógica. Por eso, cuando hablamos de analogía, lo hago en referencia al término “analogía” como un método de pensamiento, como un instrumento lógico ayudante del pensar, ordenando cuestiones ya sea por jerarquía, gradación o proporción. Dicho orden significa que existe una relación entre las partes y el todo. La analogía es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias y ayuda a distinguir para poder unir.

La analogía se hace necesaria, ya que, por un lado, se aceptan algunos principios universales, además de notar que las realidades en donde se desarrollan y realizan estos principios, son muy diferentes entre sí. Es necesario reconocer las diferencias y respetarlas, pero no absolutizarlas, pues llevarían a un equivocismo. De aquí se concluye que: ni el univocismo, ni el equivocismo; ni todo es absoluto, ni todo es relativo. Ciertos intereses humanos básicos son la fuente de normas universalizables, ellos pueden ser condiciones mínimas para una convivencia aceptable para todos.

La parte universal de la analogía es la que permite introducir la noción de validez, que también ha preocupado enormemente a Rawls; es, diríase, el universal concreto de Hegel, la universalidad que da cuenta de sus partes y contenidos, que respeta la diversidad particular. En Rawls, se parte de acuerdos hipotéticos que funcionan como principios que logran la objetividad, debido a la imparcialidad; con lo cual se permite establecer un punto de vista moral para todos los miembros de la sociedad, de ahí que se postulen los derechos humanos mínimos.

La analogía responde no sólo a una cuestión puramente intelectual, sino que llega a la realidad ontológica, por la cual las realidades no se agotan en definiciones de carácter unívoco ni en caracterizaciones equívocas. Ni lo uno restrictivo, agotador de lo real, ni lo otro, que lleva al cauce de un relativismo. Gracias a la analogía se hace posible e inteligible el tránsito entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo

28 Cfr. CÁRDENAS, Augusto: *Breve Tratado sobre la Analogía*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1970, p. 42.

particular, lo personal y lo social. El ser análogo²⁹ es el que es fundamentalmente diferente pero que, a diferencia del equívoco, permite llegar a la unidad, aunque sea diferente del unívoco. Cuando se habla de analogía, se piensa en conservar las diferencias particulares, sin negar las características de igualdad; por ella se resuelve, me parece, el ya añejo pero recurrente obstáculo de la división entre lo subjetivo y lo objetivo, constantemente en disputa, de manera tal que lo único que hace es llevar la polarización de la realidad hacia una vertiente racionalista y peligrosamente totalitaria, o a su contraparte de carácter empirista y relativista. Así, la analogía concede la misma importancia a los diferentes elementos del proceso del conocimiento, y permite un acuerdo con la relación de que se trate, dando la libertad para que, en el centro del proceso, vaya de un elemento a otro, como péndulo. En algún momento ellos hacen las veces de universal, o de particular; de este modo, se abre un espacio fluctuante para comprender los elementos de la realidad y los de la razón, con lo cual se posibilita una unidad de razón, que une y da sentido.

En la segunda parte del pensamiento de Rawls, el *equilibrio reflexivo* se refiere al mismo ejercicio de ajuste en el terreno de la praxis. La analogicidad hermenéutica, sugerida por Beuchot, es algo muy emparentado con la *phrónesis* en la tradición aristotélica; de ahí que es en:

“[...] esa *phrónesis* en la que se reúnen lo universal y lo particular. La infinitud desaforada y vertiginosa de los individuos se ve sujeta al menos un poco en la generalidad ‘moderada’ de lo prudencial, que no es ni unívoco ni equívoco, sino analógico”³⁰.

En las primeras páginas de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls desarrolla la concepción del *equilibrio reflexivo* en cuanto a la *posición original* y los principios que surgen en ella. Allí habla de un ajuste mutuo de principios y de juicios considerados, de un

“ir hacia atrás y hacia adelante, a veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios; asumo que eventualmente podemos encontrar una descripción de la situación inicial, que ambos expresen condiciones razonables y den lugar a principios que coinciden nuestros juicios considerados debidamente arreglados y ajustados. El estado de estas cosas las

29 Cuando hago esta afirmación sobre la analogicidad del ser, ella no significa ni hace referencia a un ser único, trascendente, sino a una propiedad o característica de relación del ser que se encuentra aquí y ahora, y que, gracias a ella logra ser diverso, pero guardando elementos o sentidos comunes. Esos puntos comunes son los referentes universales que se concretizan en lo particular.

30 BEUCHOT, M.: “Sobre la analogía y la filosofía actual”, en *Analogía*, año X, 1996, no. 1, México, D.F., p.70.

refiero como *equilibrio reflexivo*. Es un equilibrio porque al final nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo desde que sabemos a qué principios o juicios se conforman así como las premisas de su derivación”³¹.

Este equilibrio no es necesariamente estable, ya que se trata de que, si es necesario, revisemos nuestros juicios a través de él. Aquí lo que se intenta es acomodar las condiciones filosóficas razonables sobre principios, así como nuestros juicios sobre la justicia, ya que su concepción no puede deducirse de premisas autoevidentes o de condiciones sobre principios. Su justificación es materia del soporte mutuo de muchas consideraciones, de todo aquello que concuerda en una visión coherente. La persona que realiza el juicio intenta alcanzar una decisión correcta, y

“una vez considerado el sentido de la justicia como una capacidad mental, como involucrando el ejercicio del pensamiento, los juicios relevantes son entonces dados bajo consideraciones favorables para la deliberación y el juicio en general”³².

Para Rawls, la mejor consideración de un sentido de la justicia de una persona no es dada con anterioridad, sino que la conforma con sus juicios a través del *equilibrio reflexivo*. Lo que pretende Rawls y hacia donde quiere orientarse con este mecanismo del *equilibrio reflexivo* lo señala en una nota a pie de página, donde afirma que esta visión surge en su esencia de manera similar al proceso que sigue Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, ya que en ella apela a la conjunción entre los principios universales y los hechos concretos y cotidianos. Dicha articulación se logra gracias a las virtudes, pero sobre todo gracias a la *phrónesis*, por ser virtud intelectual y ética a la vez.

En la teoría de Rawls podemos apreciar la exigencia y pretensión de una fundamentación, la cual intenta traducir en política, en un acuerdo democrático que dé garantías plenas a los derechos ejercidos desde la sociedad civil. El estado democrático de derecho es el punto de partida, en donde la tolerancia y el pluralismo incorpora el contenido ético a la pretensión fundamentadora, pero con un carácter existencial.

No hay razón para pensar que existe contradicción en la pretensión de fundamentación y el hecho de incluir lo contextual, el mundo real del sujeto. En ese sentido, la pretensión en la que se basa el principio de autonomía y racionalidad no debe abandonarse, sino que más bien necesita conjugarse con lo concreto para corregir las absolutizaciones y las visiones totalizadoras producidas por la extrapolación, que tan peligrosas resultan en la práctica política, como la historia lo ha mani-

31 RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, p. 20.

32 *Ibid.*, p. 48.

festado, y se encuentran en crisis. La política remite a la contingencia³³, lo que la hace compleja; por eso, el *equilibrio reflexivo* resulta ser un término interesante y apropiado en la teoría rawlsiana. Esto justifica los intentos por compararlo analógicamente tanto con la *phrónesis* aristotélica como con la hermenéutica analógica.

A través del *equilibrio reflexivo*, Rawls busca alternativas; pero, aunque bien sabe que esa pretensión fundamentadora no tiene por qué abstraer el mundo de la ética del mundo real de los sujetos. Las experiencias vividas nunca se ven agotadas por la existencia de normas morales ideales; el sujeto no puede existir totalmente independiente y desafectado de su entorno; entonces, no es posible la existencia de una fundamentación absoluta. Parece que la misma racionalidad marca que el hecho de tener una pretensión fundamentadora orienta el sentido que se le debe dar a través de los actos de la experiencia. Entonces, el *equilibrio reflexivo*, a través de un proceso analógico, relaciona al sujeto con su comunidad, se fundamenta a través de procesos racionales y busca su aplicación en el mundo concreto. Así, es necesario este juego tensional, en el que se suponen tanto los postulados universalistas con un tinte metafísico, como los elementos de concrecicidad. De ahí que

“buscar fundamentos metafísicos sólidos, postular leyes y principios universales (desde la ciencia o desde la ética), formular ideas de vida, fueron y siguen siendo los recursos para la introducción de la inteligibilidad, orden y sentido de este aparente caos de lo real.[...] Pero seguramente desde cualquier relato nos encontramos con momentos extremos en los que la tensión se elimina liquidando al otro polo”³⁴.

Es claro que Rawls intenta contextualizar su teoría, así como reformular la filosofía moral, política y jurídica de Kant, tratando de ubicarse en el mundo real, en el mundo de las instituciones. Esa búsqueda de compaginar validez y fundamentación con aplicación parece resolverse en un universalismo, llámese concreto, contextualista, de carácter procedimental, es decir, un universalismo de carácter prudencial. Es la compaginación del universalismo con el pluralismo de formas de vida. Una aproximación universalista que va a lo contextual, sin quedarse ahí, y también evitando el formalismo universalista, pero no termina en contextualismo. Esto es precisamente lo que intenta realizar el *equilibrio reflexivo*, como solución temporal a la tensión esencial entre lo ético-normativo y lo institucional-práctico:

“La renuncia a explicaciones globales tiene una contraparte: la reducción de la explicación y la comprensión de contextos particulares. [...] La moral no obedece a principios universales inaplicables, como quería el kantismo; el ejercicio de la virtud, -de las virtudes- está ligado a situaciones

33 ROBOTNIKOF, N., VELASCO, A., YTURBE, C. (comps.): *La tenacidad de la política*, UNAM, México, 1995, p. 8.

34 ROBOTNIKOF, N., VELASCO, A., YTURBE, C. *op.cit.*, p. 8.

concretas, cambiantes. Frente a la ética ilustrada se revalora el aristotelismo. La tendencia a reemplazar una ética de principios universales por una ética de virtudes concretas, podría verse como otro ejemplo de lo que he llamado 'contextualismo'³⁵.

Es necesario reconstruir una consideración común a todos los seres humanos, es decir, conocer qué esquemas conceptuales utilizan cuando se enfrentan a dilemas teóricos o éticos. Esta competencia común está dada por expresiones ordinariamente usadas, tales como enjuiciamiento, buen juicio, sonoridad del juicio, prudencia, consideración, sentido común, discernimiento, sabiduría. Todos estos actos asumen la capacidad de ordenar valores competentes, debido a la ausencia de guías generales o criterios. Pero aun pensando en que sí existan esos criterios, es necesaria dicha ordenación de acuerdo con la situación concreta, con las circunstancias y con el momento en que se aplican, que puede variar.

La cuestión es vincular el ámbito de los valores y su prioridad con las necesidades más cruciales en un momento dado (un orden de necesidades, sin invocar un criterio apriori); establecer un puente entre ambos, para así considerar la validez de los juicios transparadigmáticos, transesquemáticos e inter cruzados culturalmente, sin caer en pretensiones metafísicas absolutizadoras. Ésta es justo la pretensión propuesta con el pensamiento de Rawls y su *equilibrio reflexivo*. En este sentido se deriva la incursión y existencia de las diferentes versiones de la *phrónesis* y la hermenéutica analógica, ya que la *phrónesis* aristotélica³⁶ es también un modo de ser racional y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre, y es una virtud puesta en práctica por el sujeto deliberante en el plano de la vida buena y en búsqueda de la felicidad.

V

La *phrónesis* ayuda a deliberar correctamente acerca de los verdaderos fines del hombre, en el sentido de que señala los medios idóneos para alcanzar fines verdaderos. La *phrónesis* ayuda a determinar y a conseguir las cosas que conducen a tales fines, sin concretar cuales son los fines mismos. Los verdaderos fines son aprehendidos por la virtud que dirige correctamente los actos de la voluntad. Por ello dice Aristóteles que las obras humanas se realizan a través de la *phrónesis* y de la virtud ética; el objetivo se vuelve recto gracias a la virtud, y los medios se vuelven rectos gracias a la *phrónesis*.

Esta racionalidad es esencialmente un conocimiento práctico relativo a la acción y a los objetos de la deliberación; es la virtud del hombre sensato, la sensatez moral, la que determina concretamente la conducta ideal, tomando en cuenta las

35 VILLORO, Luis: "Filosofía para un fin de época", en *La tenacidad de la política*, p. 21.

36 ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, lib. VI, cap. 5, 1140a-25, 1140b-20, pp. 1242 ss.

circunstancias particulares y las lecciones de la experiencia moral. Asimismo, se la nombra *sabiduría práctica*, porque está uniendo la virtud, la voluntad y la sabiduría; de ahí que se encuentre entre las virtudes intelectuales y las morales. Está compuesta por el conocimiento así como por la voluntad. La relevancia de la *phronesis* (o sabiduría práctica, como la traducen algunos estudiosos del pensamiento aristotélico), implica la identidad del conocimiento teórico y la conducta práctica.

Ser virtuoso es saber lo que se necesita en una situación particular y actuar de acuerdo con tal conocimiento, es decir, ejercitar el conocimiento ético provocado por una situación particular de acción. Lo bueno para el hombre aparece solamente en la concreción de la situación práctica en la que se encuentra y cuando identifica qué pide esa situación concreta. En su reflexión sobre la aplicación, y recurriendo, como aquí lo hemos hecho, al pensamiento de Aristóteles, Gadamer afirma:

“El que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general. Negativamente esto significa que un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación”³⁷.

Lo que sucede en la hermenéutica analógica es algo similar a lo que le sucede con respecto a la ley. Cuando se aplica la ley en situaciones concretas, es necesario hacer concesiones y ajustes con respecto a ella, ya que hacerlo de modo diferente sería injusto. El aplicar la ley de manera tajante puede, en circunstancias peculiares, concretas, producir injusticias, de ahí que al hacer esos ajustes, en una tensión, se logre mayor justicia y mayor equidad. Al respecto Gadamer argumenta:

“Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción [...] La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas”³⁸.

Entonces, la actitud *phronética* y hermenéutico-analógica, además de ser una elección de medios particulares y concretos, se relaciona necesariamente con una actitud firme en el que actúa, es decir, tiene que ver con los fines presentados por el hombre que actúa así por su ser ético.

En lo que respecta al ámbito de la política, Aristóteles considera que ésta forma parte de la realización de la vida buena a través de las virtudes. Ética y política

37 GADAMER, Hans Georg: *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, Tomo I, p. 384.

38 *Ibid.*, p. 390.

se interrelacionan de tal manera, que es precisamente en el mundo de la política donde se realizan de mejor modo las virtudes éticas. Si lo político es moral, la *phrónesis* puede ser también una virtud política por excelencia, ya que, al establecer acuerdos en el orden temporal, sin una pretensión de universalidad, se intenta que tales consensos sean legítimos para propósitos y circunstancias concretas de las comunidades particulares; de ahí que “la legitimidad de esos acuerdos basados en la pluralidad de voces y tradiciones, descansa más en la idea de *phrónesis* o juicio prudencial³⁹, en una idea de virtud práctica propia del debate político...”⁴⁰.

En la teoría de Rawls, la preocupación principal es la de los particulares, la de las instituciones, de lo contextual, porque cuando los sujetos morales deliberan, lo hacen sobre reglas que se aplicarán a ellos mismos -por aquello del velo de la ignorancia y demás artificios-, y no sobre reglas universales tan abstractas que no tengan nada que ver con los particulares. Importa la aplicación de dichas reglas, y la aplicación es en los particulares.

En Rawls se genera un *equilibrio reflexivo* cuando presenta el problema desde el punto de vista de otros sujetos concretos, cuando se tiene un conocimiento de las necesidades propias, una deseabilidad por priorizar algunos aspectos del yo sobre otros. Este *equilibrio reflexivo* se implementa también al aceptar las consecuencias derivadas de los agentes, cuando haya habido una experiencia anterior del juicio en el área en donde el dilema haya surgido, y también cuando dejamos que los contenidos psíquicos circulen libremente desde un dominio experiencial a otro. De este modo, se alcanza un *equilibrio reflexivo* presente, pero que puede dar respuesta en el futuro. Lo importante de la *phrónesis* es que sí puede favorecer a la ‘vida buena’, *eubios*, cuando distingue lo similar y lo diferente, para así responder a la tarea de asociar y discriminar, evitando caer en una respuesta con carácter unívoco, inamovible y estático.

39 En particular, no utilizo el término “prudencia”, al que hace referencia Santo Tomás, porque, a pesar de que el filósofo de Aquino hereda dicha concepción de Aristóteles, sin embargo, le imprime un tratamiento, parece, más formal, es decir, apelando más fuertemente a las reglas universales, según lo muestra en “El Tratado de la Prudencia y la Justicia” de la *Summa Theologica*. Ahí Santo Tomás afirma que la prudencia ilumina y dirige el caso particular a la luz de conocimientos y de reglas de acción universal, pero insiste en que la prudencia debe inspirarse en los primeros principios, la razón debe conformarse en su actividad prudencial a una regla, a una medida; por ello afirmo que su tratamiento es más formal. De ahí que prefiera remitirme a Aristóteles.

40 VELASCO, Ambrosio: Ponencia presentada en la Semana de Filosofía de la Universidad Intercontinental, el 27 de octubre de 1995, titulada: “Politización de la Hermenéutica”.

Conclusiones

Universalismo y particularismo parecen solucionar su problemática a través del mecanismo mediatizador, equilibrante y tensional de la analogía, y, propiamente, a través de la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot, así como a través del *equilibrio reflexivo* rawlsiano. Esta analogía, así como el equilibrio reflexivo, se posan y actúan frente a los casos particulares, haciéndonos ver que, a pesar de la universalidad de las reglas y de los principios, no puede desligarse de los casos concretos en el momento de ver su concordancia o correspondencia con esas reglas, leyes o principios. Ambos son mecanismos dialécticos y dinámicos entre los polos universal y particular, y pretenden asir lo más posible lo universal, pero sin dejar de lado su relación y dependencia con lo particular. Así, en el campo de lo político hay ciertos principios contruidos y para todos, pero que se aplican a los casos concretos de las sociedades, para lograr así sociedades estables, bien ordenadas y orientadas a alcanzar el bien de los individuos y de la sociedad misma. Ambas esferas relacionadas nos remiten a una racionalidad que necesariamente las sopesa y juzga, articulándolas entre sí con una presencia analógica.