

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA: DISCUTIENDO CON MAURICIO BEUCHOT

Stefano Santasilia
Università della Calabria

Resumen

Intento del artículo es individuar el punto fundamental en el que se coloca el aporte de la hermenéutica analógica, respecto al problema fundamental que pertenece a la antropología filosófica. La posibilidad misma de la fundación de una antropología filosófica, entendida como saber filosófico relativo al hombre, será analizada a la luz de dos cuestiones fundamentales: la naturaleza misma de este tipo de saber; la necesaria distinción que separa la antropología filosófica de las otras ciencias humanas. Así podremos reconocer la propuesta de la hermenéutica analógica como consustancial a la misma posibilidad de una antropología filosófica.

Palabras clave

Antropología, hermenéutica, símbolo, filosofía, hombre.

Abstract

In this article I try to individuate the fundamental point in which the analogical hermeneutics manifests the fundamental problem that belongs to philosophical anthropology. The real possibility of founding a philosophical anthropology, conceived as philosophical knowledge concerning man, will be analyzed in the light of two key issues: the nature of this type of knowledge, the necessary distinction that separates the philosophical anthropology of the other human sciences. So we recognize the proposed analogical hermeneutic as intrinsic to the very possibility of a philosophical anthropology.

Keywords

Anthropology, hermeneutics, symbol, philosophy, man.



Al elaborar este texto nuestro intento ha sido el de individuar el punto fundamental en el que se coloca el aporte de la hermenéutica analógica, respecto al problema fundamental que pertenece a la antropología filosófica. Por eso, tenemos antes que considerar un enfoque sobre este problema que, pensamos, es el de la “fundación”, y vamos a ver de qué manera.

La posibilidad misma de la fundación de una antropología filosófica, entendida como saber filosófico relativo al hombre, tiene que ser analizada a la luz de dos cuestiones fundamentales: la primera concierne la naturaleza misma de este tipo de saber, o sea de un saber que trata del hombre a partir de una perspectiva puramente filosófica. Dicha problemática nos llevará, en seguida, a la definición del saber filosófico mismo. La segunda cuestión pertenece a la necesaria distinción que separa, incluso manteniendo único el objeto de estudio, la antropología filosófica de las otras ciencias humanas. Esta distinción se encarna en una modalidad negativa y una positiva. La negativa, implica la consideración de la antropología filosófica como el único y auténtico saber relativo al hombre, con respecto a la imperfección y visión monodimensional que caracteriza todas las otras ciencias humanas, de ser así la antropología filosófica asumiría el papel de fundamento de las otras ciencias humanas. La positiva, consiste en localizar la aportación llevada por las ciencias humanas para individuar el punto de articulación entre estas y la antropología filosófica misma.

Vamos, entonces, a analizar de manera más profunda las dos cuestiones principales.

Primera cuestión:

El problema se esconde en la pregunta “¿qué es?”. En efecto, ¿qué es antropología filosófica?

Si intentamos llegar a una definición a través de una elaboración conceptual que entienda dilucidar rápidamente la esencia de la disciplina, nos quedamos en el peligro de proponer, como solución, un



cuadro solo constituido de “jirones desatados”, extraídos del cuerpo de corrientes filosóficas y elaboraciones sistemáticas que han recalcado el curso de la historia del pensamiento. A todo esto se suma el hecho de que la ciencia cree ser ella misma la formuladora de una auténtica antropología que da razón de lo humano en su totalidad. La antropología científica y la filosofía serían, pues, los dos puntos entre los cuales oscila el péndulo de la antropología filosófica. Si en el ámbito de las ciencias exactas generalmente existe una metodología aprobada, no ocurre lo mismo en el ámbito de la filosofía donde parece no existir un concepto unívoco que defina dicho saber que pueda caracterizar toda aquella producción llamada, por eso, “filosófica”.

El hecho es que hablar de antropología filosófica significa hablar de la filosofía del hombre.¹ Esta última, en cambio, existe desde cuando existe la misma reflexión filosófica, mientras por antropología filosófica entendemos el modo de hacer filosofía del hombre a partir de Kant, pero sobre todo desde el momento en que las ciencias de la naturaleza han empezado a estudiar al ser humano según sus propios métodos.² Estas creen poder dar una respuesta satisfactoria a la pregunta acerca del hombre, pero esto solo sería posible en la medida en que el hombre se redujera a un único aspecto de su existencia. La consecuencia de esa posición no sería solo la disolución de la multiformidad de la existencia humana sino también la disolución de la filosofía misma que, en cuanto pensamiento del hombre, quedaría reducida a expresión, más o menos válida, de una parte del ser en cuestión, casi “un género literario”.³

Mientras no tengamos una idea bastante clara de qué significa el término “filosófico”, o bien de lo que caracteriza lo que es filosófico y lo que no lo es, siempre nos acercaremos más a esta autodisolución de la filosofía. El hecho de que la antropología filosófica se reconozca, aunque todavía no se encuentre una definición precisa de lo que es lo “filosófico”, como un saber del hombre que no es subordinado al saber de las otras ciencias, naturales o humanas, muestra la posibilidad

1. Véase J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1988. En el específico la primera parte del libro. Véase también del mismo autor *Para una superación del relativismo cultural*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 19-40.

2. Es el momento en el cual empieza la disputa, que vio como protagonistas pensadores como Dilthey, Rickert, Windelband etc., sobre los diferentes métodos de las ciencias humanas. Véase G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Nápoles, 1993 (sobretudo el capítulo *Scienze dello spirito e mondo storico nel confronto Dilthey-Rickert*, pp. 215-247); Id., “Il Verstehen e la storia: Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer”, en Id., *La lancia di Odino. Teorie e modelli della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Guerini, Milano, 1994, pp. 25-54.

3. Cfr. J. D. García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2003.



misma de lo filosófico como de un ámbito autónomo, aunque en continua articulación con las otras ciencias humanas.

¿Qué significa “hacer filosofía”? Para contestar a esta pregunta, podemos partir de un punto de vista fenomenológico preguntándonos qué hacen los que filosofan, y notamos que esta actividad consiste en devolver presente al *logos* y por medio del *logos* lo que aparece en el mundo, inclusive el *logos* mismo. Tal cuestión ya fue estudiada por Husserl y Fink cuando se refirieron al *transzendentaler Schein*,⁴ apariencia trascendental. Ahora, si como afirma la tradición griega, el filosofar nace de una maravilla (*thaumazein*) que nos lleva a interrogarnos, para salir de la ignorancia sobre lo que nos rodea y que nos constituye, también es cierto que tal movimiento se configura, como Fink⁵ y Ortega subrayaron, como ataque a la tradición. Ortega, en su Prólogo a la *Historia de la Filosofía de Brehier*, escribe: «Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres».⁶

Esta fractura no es algo que concierne solo a una determinada cultura o bien a la cultura misma en general. El filósofo debe actuarla en el interior. Siempre Ortega: “Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació”.⁷

Aceptado esto, quedan tres preguntas a las que hace falta contestar para lograr una “definición mínima” de lo que es filosofía:

¿Con respecto a cuáles problemas se da la actividad filosófica?

¿Qué instrumentos utiliza el filósofo para buscar la solución a sus problemas?

¿Qué fin –si hay– tiene esta actividad?

La respuesta a cada una de estas preguntas se puede dar solo a partir del hecho fundamental de que la filosofía no quiere crear discursos particulares a partir de un dato histórico, sino un discurso universal, válido para todos. Eso hace que, en filosofía, no se trate nunca de resolver ningún problema cotidiano inmediato, sino de pensar al significado global de la vida. Lo que se convierte en problemático es el sistema

4. Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, Nijhoff, The Hague, 1950. En el específico el tercer capítulo.

5. Véase E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Gesamtausgabe, Bd. 7, Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. / München, 2010.

6. J. Ortega y Gasset, *Prólogo a la Historia de la filosofía de E. Brehier*, Obras Completas, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 405.

7. *Ibidem*.



global de referencias, el mundo y la vida en sí, porque como afirma Habermas, no deja de convencer esta o aquella razón, sino el tipo de fundamentos es lo que ya no convence, la clase de razones que se dan. Pero, tenemos que reconocer que el sistema de referencias puede ser lo que es solo en cuanto nudo en el que se entrecruzan todas las vidas humanas, de manera que todo sistema tiene que ser reconocido de manera “dialógica” o sea como conjunto de referencias compartidas, y por esto aceptadas de manera racional, por todos. Por el hecho de que el ejercicio de la razón se da como dialógico, entendemos que la filosofía tiene siempre que “estar en” comunidad.⁸ Nadie tiene la exclusividad del *logos*: es la comunidad la que da y recibe las razones; una razón no compartida carece del sustrato que le daría consistencia. Entonces, como afirma Javier San Martín, «la filosofía no es sino el recurso a la capacidad dialogal de la comunidad para dar respuesta a los interrogantes que los hombres se hacen en torno al sentido del mundo y de la vida humana».⁹ La filosofía nace “de” y “en” la comunidad y se queda en ella. Todo esto hace que el filósofo sea considerado, como afirma Husserl, como un *uninteressierter Zuschauer*,¹⁰ un espectador desinteresado, no porque esté ajeno del mundo sino porque no puede dar soluciones que pertenezcan al significado de la vida mientras está interesado en solucionar pequeños problemas cotidianos.

Desde lo que hemos dicho, podemos pensar a la filosofía más bien como una actitud que se enfrenta negativamente a lo dado, para buscar en ello la tensión que lo corroe y que pretende llevarlo hacia otros cumplimientos más reales que, por supuesto, tampoco apaciguarán al filósofo.

Como el verdadero sentido de la filosofía está en el dar respuesta al problema de la vida humana, ya se nos clarifica como la antropología filosófica esté enraizada en el filosofar mismo. Aunque no haya existido una disciplina llamada de esta forma, no cabe duda que todo saber filosófico pertenece al hombre.¹¹ Todo esto no significa que la filosofía misma se reduzca a la antropología, pero, si siempre hablamos de lo que pertenece al hombre, no podemos decir que no se dé la posibilidad de una antropología de carácter filosófico. Por eso, lo nuevo no es tanto la antropología filosófica cuanto el campo desde el

8. Véase E. Nicol, *La idea del hombre*, Herder, Barcelona, 2004; Id., *El problema de la filosofía hispánica*, Técno, Madrid 1961.

9. J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, cit., p. 30.

10. Véase E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie un phaenomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1950-1952.

11. Véase E Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1941; S. Santasilia, *Tra metafísica e storia. L'idea dell'uomo* in Eduardo Nicol, *Le Cariti*, Florencia, 2010.



que se constituyen los conceptos para describir o comprender la realidad humana. Si, como afirma Paul Landsberg, en la filosofía no hay asignaturas, sino modos de una problemática fundamental filosófica y unitaria, una interpretación del mundo no puede dejar de ser, a la vez, una interpretación del ser humano y viceversa.

Segunda cuestión:

Toda ciencia funciona como una teoría que selecciona, integra y explica hechos, según una orientación metodológica. La relación entre cada ciencia y su metodología es ambigua, en el sentido de que el paradigma metodológico por un lado precede y explica los hechos, por otro tiene que ser confirmado por ellos. En el caso del hombre, todas las ciencias que se dedican a él no pueden contar con un paradigma estrictamente científico porque la vida humana se articula de una manera tal que no solo las demostraciones científicas determinan el cambio de nuestras concepciones del hombre. Aquí, se puede decir que no hay *experimentum crucis* y el hecho de que en las ciencias humanas existan muchos paradigmas indica que en este ámbito los paradigmas no se refutan solo con los hechos. Es decir, que no hay hechos cruciales para invalidar un paradigma, porque ese modelo servirá normalmente para explicar otros hechos, lo cual significa que todos los modelos explican algo.

Todo esto nos podría llevar a pensar que una correcta antropología debería tener en cuenta todas las posibilidades. Esta sería la que algunos antropólogos definen como “antropología integral”. Desde luego la posibilidad de una completa visión del hombre resulta interesante y sobretodo fascinante, pero a la vez el hecho de que varios paradigmas se cruzan y desarrollan en el tiempo, nos muestra como una antropología integral tendría que enfrentarse con el ineludible problema de la historicidad del hombre. Así que, la idea del hombre (entendida como “identidad histórica”), ya se pone como *escolio* fundamental para la posibilidad de cualquier antropología integral.

Además, ¿una antropología integral sería siempre filosófica? Si entendemos la antropología filosófica como la base y el fundamento de todo saber del hombre, podría ser así. Pero, permanece la cuestión de la existencia de diferentes antropologías. En cambio, si concebimos la posibilidad de la antropología filosófica como articulación entre el saber estrictamente filosófico, las ciencias humanas y el aporte de las ciencias de la naturaleza, es posible acercarnos más a una idea de la



antropología filosófica que tenga su dominio autónomo. La filosofía del hombre, entonces, tiene que situarse en el nivel de los ámbitos en los cuales los hechos que afectan al hombre tienen sentido, y pueden tener sentido para nosotros. El ser humano nunca termina de ser el conjunto de sus determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, pero, a la vez, es un proyecto a partir de lo que es, o sea es capaz de desmarcarse de lo que es, de ir más allá de la tradición. Y es este el punto en que se enraíza la articulación positiva de la ciencia del hombre y de la filosofía del hombre. Si el objetivo de la ciencia es descubrir lo qué es y cómo se articula, no cabe duda el hecho de que hay ciencia porque el ser humano no se reduce a ser lo que es, o si lo hace hay que admitir que su ser consiste en el trascenderse a sí mismo. La articulación, de la cual ya hablé, presenta la ciencias humanas no solamente como ciencias de lo inesencial, sino ciencias de los límites entre los cuales se mueve el hombre y que, por tanto, fundan y permiten su existencia. Que quede claro, que la existencia humana no es solo sus límites, sino estos son los puntos en que ella se objetiva. Así que el lugar filosófico de la antropología es el encuentro y la articulación de estos límites según la modalidad de ser de aquel nudo de relaciones que es el hombre mismo. La filosofía del hombre, entonces, debe asumir esta realidad de modo que aquella antropología filosófica que no considere el valor de desvelamiento de la realidad humana que implican estas ciencias, creara un hombre abstracto. La otra cara de todo esto es que las mismas ciencias del hombre no pueden sino reconocerse como fundamentales a la antropología filosófica, pero no suficientes. Todo intento de la ciencia del hombre de disolver al ser humano no lleva sino al mismo ser del hombre o, paradójicamente, al ser de su no ser.

El aporte de la Hermenéutica Analógica:

En un ensayo publicado en el 2006,¹² Mauricio Beuchot, al analizar un texto de Sofía Reding Blase¹³ sobre el pensamiento antropológico latinoamericano, elogia el método utilizado por la estudiosa (porque) caracterizado, sobre todo, por una particular ponderación, proporcionalidad, *phrónesis* o prudencia “que es el núcleo de la analogicidad, auténtica hermenéutica analógica mostrada en la práctica”.¹⁴

12. Cfr. M. Beuchot, Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura, Eon, México, 2006.

13. Cfr. S. Reding Blase, *Antropología y analogía*, Taller Abierto, México, 1999.

14. M. Beuchot, Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura, cit., p. 76.



De hecho, la hermenéutica para ser tal, o sea, para expresar juicios interpretativos coherentes, pero también nuevos en el sentido que aportan nuevos grados de conocimientos a lo que ya constituye nuestro patrimonio cultural, tiene que ser “prudente” o “prudencial”, y esto porque cada vez encarna un juicio práctico porque “la filosofía practica siempre se da como situada frente a una circunstancia concreta que exige algún tipo de acción”.¹⁵ El acto hermenéutico es un acto moral, es una deliberación. En realidad podemos preguntarnos si de verdad existe una afirmación filosófica en general –entendiendo con esto que la afirmación puede pertenecer a cualquiera de las diferentes particiones de la filosofía– que no sea, a la vez, afirmación de carácter ético. Si, como yo propongo, antropología filosófica es articulación entre los saberes del hombre (articulación fundamental porque momento categorial de reconocimiento dialógico de los rasgos fundamentales del hombre mismo), una hermenéutica analógica, o sea un método hermenéutico fundado en la analogía, “ayudará a captar las culturas, en su especificidad, dentro del todo universal de la humanidad”.¹⁶

Aquí se abre todo el horizonte problemático que define, sin producir alguna determinación completamente cerrada, toda la cuestión intercultural. No podemos detenernos sobre este tema, que orteguiamente podría ser designado como *el tema de nuestro tiempo*, pero solo porque todavía necesitamos terminar este discurso sobre el fundamento que este mismo garantiza la posibilidad de manifestarse: o sea la posibilidad de una filosofía del hombre, que es el productor de culturas (luego, siendo por estas mismas condicionado pero, nunca, completamente determinado). Si se me permite recordar que “distinguir es explicar la analogicidad, respetar las diferencias buscando lo más que se pueda alcanzar de semejanza”.¹⁷ En palabras directas, si todo esto se juega prácticamente, o sea siempre en un determinado contexto (notemos la composición de la palabra “con-texto”), estamos hablando del universal concreto (Kant, Grondin, Gadamer, Ricoeur...Vico); estamos hablando del hombre pero, a la vez, de todos los hombres. Solo este trabajo hermenéutico y prudencial, siempre ético o, como justamente diría Mauricio Beuchot, *phronético*, “nos hará ver lo que es el hombre a partir de sus manifestaciones en la historia, a partir de sus productos culturales. Es la forma cómo podemos hacer filosofía del hombre, antropología filosófica”.¹⁸

15. M. Beuchot, *Phronésis, analogía y hermenéutica*, Unam, México, 2007, p. 94.

16. M. Beuchot, F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 66.

17. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Unam, Siglo XXI, México, 2005, p. 91.

18. M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 118.



El hombre en su historicidad es la tarea de la auténtica antropología filosófica, de la verdad analógica del hombre. La historicidad se manifiesta como constitutiva de la existencia humana, y por esto la idea que el hombre se crea sobre sí mismo, se pone como *escolio* frente a la posibilidad de una comprensión antropológica integral y definitiva. “El hombre desde siempre ha creado imágenes para conocer, o mejor, para conocerse, en el conocimiento que nunca está completamente dado a sí mismo de manera definitiva, y con la certidumbre de tener que re-definirse continuamente, empujado por la necesidad de actuar, realizar, y completarse a sí mismo a través de la propia acción”.¹⁹ El hombre, entonces, así como su identidad, se encuentra en la condición de no poder considerar definitivo el sistema de relaciones al cual se refiere para vivir. Este sistema constituye al hombre mismo, que se descubre, entonces, como mero nudo de relaciones jugadas en el pasado, presente y futuro. El sujeto, el hombre, la persona (sin sobreponer los términos con sus caracteres peculiares), con todos sus derechos, nunca se dan en soledad, sino siempre en relación, o sea en diálogos. Desde el reconocimiento de la condición histórica empieza el replanteamiento de la cuestión identitaria en forma narrativa (*memeté* ricoeuriana o *mismidad* nicoliana),²⁰ que permitiría al hombre de re-conocerse en el tiempo en el cual se desarrolla toda su vida, y, así, como de conocerse, en el tiempo histórico, de manera siempre mejor. Hay historia porque el hombre es histórico, pero esto significa que no es posible encontrar una definición del hombre que no sea condicionada por las relaciones históricas que la determinan. Todo esto porque «el hombre es un ser analógico, vive(s) en los lindes, en los linderos, en las fronteras. (...) En paisajes casi irreales camina: mestizos, híbridos, indecisos, no por la indecisión de la naturaleza, que puede llevar a la monstruosidad y/o a la perversión, sino indecisión de la prudencia, por cautelosa precaución, que distingue poco a poco, para poder actuar con fuerza suficiente».²¹ Todo esto nos recuerda el camino largo que Paul Ricoeur contrapone a la concepción ontológica heideggeriana, camino que necesita que se manifieste el sentido de la historicidad, fuente de los linderos: ¡hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser fronterizo (como dice Eugenio Trías) o de un ser mestizo (como preferimos llamarlo nosotros)!²² Aquí límite es confín, frontera, no límite infranqueable;

19. M. T. Pansera, *Antropología filosófica*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 3.

20. Véase P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; E Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, cit.

21. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, cit., p. 91.

22. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, Unam, México, 2004, p. 72.



se trata de lo que ya está franqueado por la presencia y la distancia del otro pero, a la vez, es el momento mismo del diálogo, del encuentro: jugando heideggerianamente con las palabras podemos decir que el confín, la frontera, contiene los dos estados, pero si contiene, a la vez tiene-con, junta. Es el punto neutro donde se halla el valor jurídico de la división territorial, en este caso, y el valor antropológico de la historicidad, por lo que concierne a nuestro discurso. Por esto, es el momento del diálogo prudencial, *phronético*, momento que necesita una hermenéutica para no quedarse mudo (y no volverse unívoco y/o equívoco), pero una hermenéutica analógica porque, en su juntar y compartir, no puede manifestarse (y también en su silencio que hay que escuchar) que como momento altamente simbólico. ¿Y no lo decía ya Platón que cada uno de nosotros es *symbolon*?

Así que todo lo que Mauricio Beuchot afirma respecto al símbolo en su *Tratado de Hermenéutica Analógica*, ¿no se puede tranquilamente referir al hombre evidenciando, así, la exactitud de este método para una antropología filosófica? El símbolo es movedizo y crea su propio lector por su carácter predominante de artificialidad, y así se manifiesta la producción cultural del hombre, instauración de sentido que, una vez manifiesto, condiciona nuestra misma existencia. El símbolo se da siempre en límites, y el hombre, como hemos visto, ni se define parcialmente sin límites.²³ Como el símbolo, el hombre mismo es un habitante de límites, “un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego”.²⁴ El símbolo, como la auténtica subjetividad que ya es simbólica y por esto dialógica, siempre es mediación y, por su ser relación, no existe sino comunitariamente. Analógico en cuanto simbólico, así es el hombre, y todo el trabajo hermenéutico no es otra cosa que “dar sentido, desde el ser, a la historicidad del hombre”.²⁵ “El símbolo es la clave. Nada más. Pero nada menos. (...) Es una especie de vaciamiento de lo exterior, superficial y accidental, para encontrarnos con nosotros mismos”.²⁶

La condición histórica de la existencia humana es lo que permite la modalidad de relación positiva entre una posible filosofía del hombre y las ciencias humanas. De hecho “la razón fronteriza, simbólica, analógica, ayuda más a unir que a separar, pero respetando la distancia innegable que hay”.²⁷

23. *Ibíd.*, p. 189.

24. *Ibíd.*, p. 190.

25. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, UAEM, México, 2010, p. 128.

26. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, cit., p. 98.

27. M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 346.



Concluyendo, me parece justo afirmar, poniendo al revés la cuestión, que en realidad no hay aportes de la hermenéutica analógica a la antropología filosófica, porque si queremos ser rigurosos, no hay posibilidad de auténtica antropología filosófica, entendida como verdadero saber del hombre, que no se funde sobre un método hermenéutico simbólico y, por esto, analógico. Así que no se trata de aporte, sino de estructura. Pero, todo esto, también hay que averiguarlo en el encuentro dialógico prudencial, “pues ahora, que son malos tiempos para la verdad y la verosimilitud, es cuando más necesitamos la prudencia y hasta la astucia de Hermes, el patrono de los Hermeneutas, que nos guíe en el intrincado camino de muchas vueltas y revueltas, o círculos hermenéuticos, que conduce a la riqueza de los textos”,²⁸ y yo añadiría, también a la riqueza de nuestras auténticas posibilidades.

28. M. Beuchot, *Phronésis, analogía y hermenéutica*, cit., p. 107.