

# Hermenéutica analógica y ciencias sociopolíticas

Mauricio Beuchot\*

## Introducción

En lo que sigue trataremos de indicar cómo se puede aplicar la hermenéutica analógica al Derecho, a la Sociología y a la Política, que son ciencias humanas o sociales muy importantes. Lo hará en forma de la filosofía aplicada que les corresponde: filosofía del derecho, filosofía de la sociología o filosofía social y filosofía política. De hecho, la hermenéutica sirve como mediadora entre las ciencias sociales o humanas y la filosofía, que es como una meta-ciencia que las abarca desde ciertos aspectos (metodológicos, epistemológicos, ontológicos, etc.). Pero la hermenéutica que mejor sirva para esa mediación será una que evite los extremos del univocismo y del equivocismo, para centrarse en la analogía.

De esta manera, la hermenéutica analógica ayudará a las ciencias humanas y sociales a salir del *impasse* de las exigencias que les ponía el positivismo univocista, que ya parece estar en retirada, y de las permisividades que les ha otorgado el relativismo equivocista, muy característico de la posmodernidad. Esto lo hace a través de la filosofía y, señaladamente, a través de la hermenéutica. Pero tiene que ser mediante una hermenéutica analógica. Trataremos de hacer ver cómo se aplica esto a cada una de esas disciplinas.

---

\* Realizó estudios en el ISEE, donde fue profesor. Es Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía. Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha publicado sesenta libros filosóficos, veinte antologías, treinta traducciones de clásicos, y más de trescientos artículos en revistas especializadas. Sus líneas de trabajo han sido la filosofía medieval y la filosofía colonial; la filosofía analítica y la hermenéutica. En su diálogo desde la filosofía tomista con la filosofía posmoderna ha elaborado una propuesta propia, llamada hermenéutica analógica, que ha sido aplicada a diversos campos como la literatura, el derecho, la psicología y la filosofía (Cfr. S. REDING, *La historiografía filosófica de Mauricio Beuchot*, México 2002).

Es académico de número de la Academia Mexicana de la Lengua (correspondiente de la Real de Madrid), de la Academia Mexicana de la Historia (correspondiente de la Real de Madrid), de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, de la Academia Mexicana de Doctores en Humanidades, y Socio Ordinario de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino. En 2000, fue Premio UNAM de Investigación en Humanidades.

## El Derecho

La hermenéutica tiene amplia cabida en el derecho. Ya de suyo cuenta con toda una tradición de hermenéutica jurídica. Las distintas escuelas que se han dado en la historia jurídica, son, en realidad, escuelas de interpretación. Y esto renace en la actualidad, con el añadido de que ahora se hace reflexión explícita sobre la interpretación en el Derecho, es decir, se hacen a propósito trabajos sobre hermenéutica jurídica. Autores como Vigo, Massini Correas, Agustín Pérez Carrillo, Manuel Atienza, Guastini y Rodolfo Vázquez<sup>1</sup>, han laborado en las técnicas de la interpretación del derecho. Y lo mismo han hecho otros muchos más.

Pero aquí encontramos, igualmente, los peligrosos extremos de la hermenéutica univocista y la hermenéutica equivocista. La univocista está representada por Emilio Betti y sus epígonos, que han querido una hermenéutica científica, exacta y rigurosa, lo cual representa un ideal inalcanzable. Sólo podría ser un ideal regulativo en el Derecho. También se ha dado una hermenéutica equivocista, aunque resulte casi incomprensible en el Derecho, si no es porque se ha impuesto la moda relativista de la escuela jurídica posmoderna, con exponentes como Costas Douzinas, Ronnie Warrington y Shaun McVeigh<sup>2</sup>. Pero más útil y oportuna será una hermenéutica analógica para el Derecho, tanto porque en él tiene ya toda una tradición la aplicación de la analogía, como porque la analogía es el modelo de la *phrónesis* o prudencia y de la *epiqueya* o equidad, que son tan importantes para el Derecho<sup>3</sup>.

Hay temas en el Derecho que requieren la aplicación de la hermenéutica analógica de manera más urgente. Por ejemplo, el problema filosófico presente en la polémica del universalismo y el particularismo; éste se da en los derechos humanos frente al multiculturalismo. ¿Qué hacer cuando las comunidades culturales interpretan de manera diferente esos derechos? Pasa el fantasma del relativismo, pero también el del absolutismo. ¿Cómo lograr la mediación, de modo que no se lesione la vocación universalista de los derechos humanos y también se atienda a las diferencias de los particularismos? Creo que aquí puede tener cabida la hermenéutica y, en especial, la que he llamado una hermenéutica analógica<sup>4</sup>; no tanto porque use el argumento por analogía, tan conocido en el Derecho, sino porque trata de cumplir el cometido que dieron a la analogía los antiguos griegos: los pitagóricos, Platón y Aristóteles, a saber, conjuntar los opuestos sin que se

<sup>1</sup> VÁZQUEZ, R. (comp.), *La hermenéutica jurídica*, México: Fontamara, 2004.

<sup>2</sup> KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Bogotá: Temis, 1992.

<sup>3</sup> PLATAS PACHECO, M. C., *Filosofía del derecho. Analogía de proporcionalidad*, México: Porrúa, 2003; J. A. de la Torre Rangel (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004.

<sup>4</sup> TORRE RANGEL, J. A. de la, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001; BEUCHOT, M., *Derechos humanos y multiculturalismo*, México: Siglo XXI, 2005.

destruyan, hacer que los contrarios se toquen, y, sin confundirse, obtener lo mejor de cada uno de ellos. Analogía significa en griego proporción, proporcionalidad, y está muy conectada con la *phrónesis* o prudencia, con la *eipiquía* o equidad, y con la *dike*, *dikaosyne* o justicia.

Y aquí haré una reflexión filosófica sobre el Derecho, ejemplificado en los derechos humanos. Tal vez demasiado abstracta, pero concédaseme por provenir de filosofía. La Revolución Francesa habló de los derechos humanos al grito de tres ideas: libertad, igualdad y fraternidad. ¿Qué ha sucedido desde entonces? Es verdad que algo hemos ganado en libertad, mucho menos en igualdad, y casi nada en fraternidad. Tal vez ésta es nuestra asignatura en suspenso, pendiente. Es precisamente aquí donde cabe una hermenéutica analógica, para humanizar al Derecho y hacerlo más fraterno, y, por lo mismo, más justo.

## La Sociología

También la Sociología puede ser campo propicio para la aplicación de la hermenéutica analógica. De hecho, la hermenéutica ha hecho presencia en la Sociología, dando lugar a una perspectiva de aquellos que han captado la necesidad de la interpretación en esta disciplina. El comprender tiene un papel primordial en ella<sup>5</sup>. Y para ello se necesita interpretar; como dice Peter Berger: “Los datos estadísticos en sí mismos no forman la sociología. Se convierten en sociología únicamente cuando son interpretados sociológicamente y colocados dentro de un marco de referencia teórico que sea sociológico”<sup>6</sup>. Es poner los datos en un contexto, en el cual cobran su verdadero significado, y esto es lo que hace la hermenéutica.

La ciencia social tiene un componente de comprensión –y, por lo tanto, interpretativo o hermenéutico– muy importante, como han sabido reconocerlo Karl Popper<sup>7</sup>, Peter Winch<sup>8</sup> y Alasdair MacIntyre. Este último dice que hay que atender a las intenciones y motivaciones, y eso requiere interpretarlas: “La atención a las intenciones, motivaciones y razones debe preceder a la atención a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias”<sup>9</sup>. Esto es darle un lugar importante a la hermenéutica en la Sociología.

<sup>5</sup> BERGER, P. L., *Introducción a la sociología. Una perspectiva humanista*, México: Ed. Limusa Wiley, 1967, p. 16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>7</sup> VELASCO GÓMEZ, A., “Hermenéutica y filosofía de las ciencias sociales en Karl R. Popper”, en FARFÁN, R. Y VELÁZQUEZ, J. (comps.), *El pensamiento austriaco en el exilio*, México: UAM-Azcapotzalco, 1994.

<sup>8</sup> El mismo, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000, pp. 74-77.

<sup>9</sup> MACINTYRE, A. “La idea de una ciencia social”, en A. Ryan (comp.), *La filosofía de la explicación social*, México: FCE, 1976, p. 44.

Pero aquí, al igual que en las otras disciplinas, conviene elegir bien la herramienta interpretativa que vamos a utilizar. Hay hermenéuticas univocistas en Sociología, las de las corrientes científicas, que han caído una tras otra, o han tenido que ser conscientes de sus limitaciones. Y hay hermenéuticas equivocistas, que se hunden en un excesivo relativismo. Es lo que Alfred Schutz llama el conflicto entre el significado objetivo y el significado subjetivo en las ciencias sociales: "Todas las ciencias sociales son contextos significativos objetivos de contextos significativos subjetivos"<sup>10</sup>. Es decir, la Sociología pretende dar contextos objetivos a los contextos subjetivos de los agentes estudiados. Pero no se puede desconocer que también se mezcla la subjetividad del sociólogo, y más bien se debe aspirar a llegar, por lo menos a una intersubjetividad.

A esta intersubjetividad, que es objetividad construida por medio del diálogo acerca de las interpretaciones de los hechos, atiende mucho Habermas. Pide que no se desconozcan los supuestos del investigador, sobre todo sus intereses, que van a confluír a su conocimiento. Pero también acepta que se puede alcanzar cierta objetividad, más allá de las subjetividades que están en juego, a través del diálogo racional y crítico. Todo cognoscente pertenece a una tradición, y está condicionado por ella, pero puede ser crítico con su misma tradición, enfrente de otras, y con ello ganar en objetividad<sup>11</sup>. Es verdad que Habermas señala la incompletud de la hermenéutica, la cual debe ser completada con una teoría crítica, y pide una metahermenéutica o "hermenéutica profunda" en esa línea<sup>12</sup>, pero es uno de los pensadores que ha hecho más por la inserción de la hermenéutica en las ciencias sociales.

Resulta, pues, conveniente rebasar la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca, hacia una hermenéutica analógica, que, reconociendo la subjetividad del sociólogo (las ideas que recibe de su tradición y las que ha elaborado él mismo), permita la suficiente objetividad, ya que la objetividad completa (univocismo) es inalcanzable, pero no debemos entregarnos vencidos a la subjetividad insuperable (equivocismo)<sup>13</sup>.

## La Politología

Veremos la Politología desde el ámbito de la filosofía, esto es, a través de la filosofía política, que es donde más se aprecia la aplicación de la hermenéutica y de la analogía, según lo hace entender Enrique Dussel, que trata mucho de

<sup>10</sup> SCHUTZ, A., "Problemas de la sociología interpretativa", en A. Ryan (comp.), *op. cit.*, p. 329.

<sup>11</sup> HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México: Rei, 1993, p. 237.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.

<sup>13</sup> VELASCO GÓMEZ, A., *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, ed. cit., pp. 112-113.

la analogía en forma de analéctica. Y es que eso nos puede servir para tener un rendimiento mejor en la Politología.

A la hora de obtener la noción de pueblo, Ernesto Laclau y Boaventura de Souza adoptan posturas extremas, que hay que evitar. Los movimientos reivindicativos optan por la diferencia excesiva, y tratan de imponerla. El feminismo, los marginados y las minorías promueven la sola diferencia. Eso es contraproducente o inalcanzable, por eso algunos tratan de evitarlo promoviendo una universalidad excesiva. Es el caso de Laclau, quien, preocupado por esa tendencia o estirón hacia la diferencia, quiere tensionar hacia la universalidad, y se pasa, resultando demasiado universalista, unívoco. En contraposición, De Souza propone una hermenéutica diatópica, que pretende privilegiar la diferencia, pero, con sus demasiadas cautelas para protegerla, se va al otro extremo, quedando en el relativismo, en la equivocidad. Mas, para evitar esos extremos unívoco y equívoco, falta la analogía, que es la perspectiva que añade Dussel. La analogía, que conjunta la semejanza y la distinción, con predominio de esta última, permitirá conceder la distinción a quienes piden que se les reconozca ésta, pero sin perder la capacidad de aglutinarlos, ordenarlos, organizarlos. Se conserva la diferencia, incluso se privilegia, pero se conserva también una unidad o universalidad analógica. Hay un particularismo y un universalismo analógicos; por lo menos, se trata de universales análogos, que permiten y aun privilegian la diferencia.

Hay que dialectizar la analogía, de modo que haya que construirla. Hay que construir en la práctica la analogía, pues se tiene que realizar una praxis del conocimiento, de la participación y del compromiso con la diferencia (conocer al otro, vivir con él y actuar a su favor) y de la semejanza (tender a una unidad, orden o síntesis de esas diferencias). Hay que escuchar al otro y actuar con él, para después poder decir que se ha analogizado, que nos hemos analogizado con él. Y, además, esta idea de construir el pueblo como un todo analógico, con su carácter de utopía realizable, tiene que hacerse, construirse, por ejemplo como intelectual orgánico, en el sentido de Gramsci. Hay que hacer la analogía, que es un instrumento lógico, en la praxis, en la realidad (social), y con eso se la dialectiza.

De esta manera, nos damos cuenta de que hay supuestos antropológicos y éticos de la analogía. Supuestos antropológicos, como una capacidad comprensiva, de comprensión, de comprender al otro, de empatía, una apertura a la diferencia, pero también una capacidad de enjuiciar con base en principios, capacidad de juicio, para limitar la diferencia y alcanzar la comunidad, para construir la un orden, una universalidad. Hay, igualmente, supuestos éticos, como la veracidad, la dialogicidad, la responsabilidad y la hospitalidad. Tiene que irse más allá de

Ricoeur, que es demasiado moderno, porque sostiene el yo que hermeneutiza (que constituye) al otro, y más allá del posmodernismo de Lévinas, que ve al otro en el cara a cara, pero como no construido sino como completamente revelado por sí mismo, lo cual también es imposible o improcedente. Hay que encontrar, en todo caso, un yo y un otro análogos. En la línea de la crítica que Ricoeur hace a la crítica hecha por Levinas a la ontología (de Heidegger), hay que recuperar una ontología analógica. Como interpretación de sí mismo y del otro, porque el yo se da a través del otro. Con una pre-comprensión en la sensibilidad, en el cuerpo (como toma Lévinas de Marcel y de Merleau-Ponty). Lo fenomenológico, previo a lo hermenéutico, como ve Lévinas al cuerpo. Previo a lo conceptual. Algo que me constituye antes de que yo lo constituya. Según Ricoeur, se co-constituyen el yo y el otro. Mas, ¿cómo darle la prioridad al otro? Haciendo que el yo no sea ni puramente pasivo ni puramente activo, sino ambas cosas (de manera proporcional, analógica).

Esto da cabida incluso a supuestos prácticos y pre-conceptuales (sensibles y sentimentales) de la analogía, a saber, desde el cuerpo, desde el encuentro corporal con el otro, desde el cara a cara, como lo llama Lévinas. Esto se ve, por ejemplo en el diálogo de Dussel con Karl-Otto Apel, acerca de la ética del discurso y la ética de la liberación, en las que se colocan respectivamente<sup>14</sup>.

La hermenéutica se aplica a lo político ya en la interpretación de los que van a ser sujetos-objetos de la política. Por eso, en el libro mencionado, hay un trabajo de Hans Schelkshorn, intitulado "Discurso y liberación", en el que compara ambas propuestas. La ética del discurso es una ética en el contexto de la ciencia y de la técnica, mientras que la ética de la liberación es una ética en el contexto de la dependencia y el subdesarrollo. Ambas comparten la intuición de que la justicia se hace mediante el discurso práctico y la responsabilidad. Podrían incluso articularse entre si. En efecto, tienen un punto de convergencia: la cualidad de absoluto de la ética entre la pluralidad de mundos de vida culturales. También comparten la búsqueda de la universalidad, pero corrigiendo el imperativo categórico. Superan el monólogo sin caer en el diálogo de sordos, llegando a la comprensión analógica del otro. Buscan la solidaridad evitando la parcialidad. La ética de la liberación no es una ética formal, sino material, basada en una teoría del valor. Para evitar esa parcialización, se puede aprovechar el principio complementario de Apel. También comparten la apertura a un horizonte utópico. La comprensión de las semejanzas y diferencias entre ambas propuestas es, así, fruto de una hermenéutica analógica (o analéctica), y ella es la que permite que puedan complementarse.

<sup>14</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004.

---

En el mismo libro, María Aránzazu Hernández Piñero escribe la introducción, con el título “El debate entre ética del discurso y ética de la liberación”, en la que narra la historia del diálogo o debate. Las posturas iniciales, los encuentros, el recurso al pensamiento de Marx, por parte de la ética de la liberación, y el recurso a la pragmática trascendental, por parte de la ética del discurso.

Comienza Apel, con un trabajo que lleva el encabezado de “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En él detalla la base pragmático-trascendental de su ética. Pero se esfuerza en señalar que no es una ética ahistórica, sino basada en la responsabilidad histórica. Es decir, la ética del discurso es una ética de principios no abstracta, sino referida a la historia; además, es una ética posweberiana, histórica, de la responsabilidad.

Sigue Dussel, respondiendo a Apel con un trabajo intitulado “La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”. Allí habla del origen de la filosofía de la liberación como oposición al eurocentrismo, también como oposición a la modernidad y su falacia desarrollista. También como superación del populismo, y como paso de la ontología a una tradición más analítica. De Apel toma varios elementos para construir la filosofía de la liberación: la crítica a la falacia cientificista, la subsunción crítica de Heidegger y Gadamer, la crítica de las ideologías. Pero también añade otras cosas: la interpelación del pobre a una praxis liberadora, pues el otro silenciado y excluido está fuera de la comunidad de comunicación. Hay que hacer de la comunidad de comunicación real una histórico-posible. Y de la comunidad de comunicación del lenguaje una de la vida. Así se cumple la intencionalidad liberadora.

Viene entonces, como reacción, un trabajo de Apel: “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur”. En él indica la aplicabilidad que puede tener un método que se antojaría demasiado teórico, como es el de la pragmática trascendental, y muestra cómo puede aplicarse al debate norte-sur, que está cargado de tantas connotaciones prácticas.

Dussel prosigue, con “La razón del otro. La ‘interpelación’ como acto de habla”. La interpelación se conecta con la idea de exterioridad de Lévinas, y ha dado a la ética de la liberación la idea del rostro del otro pobre, que interpela. La interpelación tiene sus propias pretensiones de validez, que están vinculadas a la vida. El pobre está en la exterioridad respecto de la comunidad de comunicación ideal, pero puede ser incluido. Interpela a las comunidades de comunicación hegemónicas, que lo excluyen. Como es un asunto de pobreza, con eso se pasa de la pragmática a la económica.

---

Dussel añade otro ensayo: “Del escéptico al cínico. (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)”. El escéptico cuestiona la fundamentación última de la ética del discurso. Pero el cínico cuestiona la filosofía de la liberación con la razón estratégica, por eso la ética liberadora critica ese tipo de razón. Pero como hay personas y vidas de por medio, el escéptico y el cínico llegan a coincidir, pues el escéptico, por esa falta de responsabilidad moral, se convierte en funcionario de la razón cínica.

Viene después un artículo de Apel que lleva por título: “La ‘ética del discurso’ ante el desafío de la ‘filosofía de la liberación’ (un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]”. Allí, partiendo de los antecedentes de esa discusión, Apel establece los temas del desafío dusseliano frente al escenario histórico. Examina los cuestionamientos que la teoría de la dependencia hace al eurocentrismo, y trata de responder aludiendo a las críticas a la misma teoría de la dependencia, después del colapso del socialismo real y la caída de las grandes teorías. Examina asimismo los hechos históricos relevantes para comprender la relación entre el primer y el tercer mundo, que dan la razón a Dussel en sus críticas.

Dussel añade otro texto: “Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (sobre el ‘sistema-mundo’ y la ‘económica’ desde la ‘razón ética’ como origen del proceso de liberación)”. Se plantea el sistema-mundo como problema filosófico ineludible. La pretensión de mundialidad choca con la cuestión fundamental de la dependencia. Trata, siguiendo a Marx, de conjuntar económica y política, y llega a una razón ética originaria, que es la que las puede concordar.

Apel agrega la segunda parte de “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación [II]”. Aquí la respuesta es distinta, pues adopta un nuevo punto de partida: la imputación heurística de una relación de complementación. En efecto, si la ética de la liberación toma como punto de partida la evidencia vivencial ética de la interpelación del pobre, la ética del discurso parte de la fundamentación última trascendental-pragmática, que rompe el bloqueo de la racionalidad ética causado por el cientificismo y el relativismo. Trata de responder a la crítica de eurocentrismo. Y acepta la crítica de las ideologías, pero se opone al historicismo de Marx. Ve la ética de la liberación como combinación del historicismo de Hegel, Marx y Heidegger con la exigencia ética incondicional de Lévinas. De este último autor, Dussel recoge la exigencia de una metafísica trans-ontológica, que puede concordar con la fundamentación de la ética del discurso. En cuanto al desafío de la filosofía de la liberación, ve que el rival no es el escéptico, sino el cínico, y señala cuándo el escéptico se convierte en cínico. Y termina con unas consideraciones sobre el conflicto Norte-Sur.

---

Dussel añade: “Ética de la liberación (hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’)”. Desde Lévinas critica las éticas ontológicas de la totalidad, pero también las éticas formales de la universalidad. Señala que la filosofía latinoamericana plantea un nuevo punto de partida. Ese punto lo dan los afectados, dominados y excluidos. Pasa por la fase pre-crítica del nosotros estamos, luego por la afirmación analéctica de la concientización. Dialécticamente es pasar de la tesis del proyecto liberador a la antítesis como praxis deconstructiva de liberación y llegar a la síntesis de un nuevo sistema: la praxis constructiva de la liberación.

Dussel añade otro trabajo: “La ética de la liberación ante la ética del discurso”. En él vuelve sobre el punto de partida, el eurocentrismo, el historicismo y lo económico. Insiste en una trascendencia trans-ontológica. Y señala como fundamentación de su ética como lucha contra el escepticismo (el cual, como se ha visto, tiene consecuencias fatales, por lo que deviene en cinismo).

Apel contesta con “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso?”. Se centra en la perspectiva de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales, y se pregunta si a propósito de ella puede haber consenso entre la ética de la liberación y la ética del discurso.

Finalmente, Dussel presenta “Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación”. Primero presenta la arquitectónica formal de la ética del discurso. Pasa después a la ética material que él propone, centrada en la eticidad o el bien, que hay que construir. Hay un principio material universal, que es el del respeto y promoción de la vida. Un principio formal universal, que es el del diálogo crítico. Y un principio de factibilidad ética, que permite realizar esa utopía. Después de esa construcción de la eticidad viene el desarrollo de la misma, como crítica liberadora. Hay un principio crítico-material, que examina el respeto y la promoción de la vida, un principio moral-crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica. Y un principio de liberación, con el que culmina todo el proceso y que, a la vez, lo guía y lo rige.

## Conclusión

De nuestro recorrido se desprende la utilidad que puede tener una hermenéutica analógica para esta serie de ciencias humanas o sociales que son el Derecho, la Sociología y la Politología. Están muy vinculadas pero mantienen sus diferencias propias. No se confunden. Sin embargo, se acercan en cuanto al

ideal de una interpretación de la sociedad, en sus necesidades y aspiraciones. El Derecho interpreta la sociedad para plasmar las leyes que permiten y promueven la convivencia y el desarrollo de los individuos; la Sociología interpreta la sociedad para desentrañar precisamente esas necesidades y aspiraciones legítimas de los individuos agrupados; y la Politología interpreta la sociedad para llevarla por caminos prácticos que puedan conducirla a satisfacer esas necesidades y a realizar esas aspiraciones.

Pero esa interpretación, esa hermenéutica, corre el riesgo de deslizarse hacia los extremos univocista y equivocista; al primero, obligando a un monismo que se cierra en sí mismo; al segundo, permitiendo un pluralismo que desemboca en relativismo excesivo; en cambio, una postura analogista permitirá defender las diferencias, inclusive privilegiarlas, pero sin perder la posibilidad de hacer converger hacia un orden proporcional, hacia una universalidad analógica. Es, ciertamente, una universalidad imperfecta, porque se fija mucho en los particulares, pero es, a pesar de todo, universalidad, y una universalidad suficiente, una universalidad humana o con rostro humano.

---