



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Ciencia Nueva
SOCIEDAD UNAM

Dr. Mauricio Beuchot Puente
Asesor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	v
CAPÍTULO PRIMERO HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y CULTURA	
1.1 La Hermenéutica como saber	14
1.2 La Noción de Analogía	26
1.3 Hermenéutica y Analogía: Hermenéutica Analógica	33
1.4 Hermenéutica Analógica y Cultura	41
CAPÍTULO SEGUNDO LA DIMENSIÓN ANALÓGICA DE LA HERMENÉUTICA DE LA CULTURA	
2.1. La dimensión analógica de la cultura	53
2.1.1. La analogía en la idea de cultura	56
2.1.2. La dimensión icónica de la cultura: el carácter analógico del hombre como sujeto de la cultura	65
2.1.3. La cultura como ámbito analógico del hombre en la cultura	73
2.2. Dimensión hermenéutico-analógica de la cultura	77
2.2.1. Analogía de la Prudencia	78
2.2.2. La prudencia como modelo analógico de la hermenéutica	87
2.3. Hacia una interpretación phronética (analógica) de la cultura	90
CAPÍTULO TERCERO SUJETO, ANALOGÍA E IDENTIDAD CULTURAL	
3.1. La dimensión analógica del símbolo	104
3.1.1. Relación entre símbolo, ícono y analogía	105
3.1.2. Símbolo, cultura y Hermenéutica analógica	116
3.2. Identidad personal e identidad cultural	126

3.2.1. Identidad, símbolo y cultura	126
3.2.2. Identidad y analogía	133
3.3. Hermenéutica analógica y el sujeto en la cultura	139
3.3.1. La identidad como problema para la cultura	139
3.3.2. Hermenéutica, cultura e identidad	147
3.3.3. Construcción de una perspectiva analógica de la identidad desde el sujeto de la cultura	149
CAPÍTULO CUARTO	
HERMENÉUTICA ANALÓGICA, MULTICULTURALISMO Y PLURALISMO CULTURAL	
4.1. El Multiculturalismo como problema	159
4.1.1. El multiculturalismo y su contenido	163
4.1.2. Sujeto y multiculturalismo	170
4.2. Hacia un pluralismo cultural	182
4.2.1. Una propuesta en torno a J. Rawls	183
4.2.2. En torno a R. Dworkin	188
4.2.3. Hacia una perspectiva analógica	192
4.3. Un Pluralismo Cultural Analógico	196
4.3.1. Hermenéutica analógica y pluralismo cultural	196
4.3.2. Identidad y pluralismo cultural	204
4.3.3. Pluralismo cultural analógico	211
CONCLUSIÓN	222
BIBLIOGRAFÍA	228

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación tiene por objeto analizar filosóficamente el fenómeno del dinamismo cultural, especialmente en el contexto latinoamericano, en el que los procesos culturales implican considerar un esquema teórico que justifique las relaciones constructivas de la identidad individual y colectiva. La circunstancia histórica de los pueblos latinoamericanos, desde hace más de cinco siglos, ha puesto la identidad como una cuestión necesaria de poner en debate. Y es que el impacto del encuentro de las culturas indígenas con la cultura europea, se realizó como una hibridación, un mestizaje. El mestizo ha constituido su identidad como un proceso histórico, a partir de diferencias culturales, y desde ellas se ha interpretado en un nuevo contexto.

Por otra parte, la diversidad cultural es un fenómeno de amplitudes cada vez mayores. El dinamismo de las relaciones políticas nos muestra la fragmentación y el agotamiento del gran proyecto homogeneizante de la modernidad. A tal grado que se ha generalizado una posición radical de

particularización. En efecto, los grupos culturales han buscado imponerse como autónomos. La diversidad cultural es el punto de partida que se impone en el pensamiento de la cultura y de la identidad. Y es también la realidad a partir de la cual se están conformando los nuevos proyectos económicos, sociales y políticos.

Desde el punto de vista cultural, no es ya posible la aceptación de una identidad omnímoda, sino la consideración de identidades, diversas y diferentes. A pesar de ello sigue presente la intención de generar una orientación que permita una relación. La enajenación, tanto como la aceptación gratuita de formas culturales no son los caminos que generen satisfacción de las relaciones sociales. Los conflictos políticos, de encuentros y desencuentros culturales, la "guerra de culturas", nos impone la necesidad de vinculación, pero con armonía, sin imposición ni arbitrariedad.

Los proyectos filosóficos previstos han sido principalmente tres: el multiculturalismo, la interculturalidad y el pluralismo. El primero, fortalecido por el pensamiento del filósofo canadiense, Ch. Taylor, plantea la idea del reconocimiento como eje central de las dinámicas culturales en relación; el segundo, en un sentido

más cercano a la propuesta de J. Habermas, nos propone tomar en cuenta una comunidad, en armonía, como ideal regulativo de las relaciones entre culturas, suponiendo la diversidad como supuesto material en que las relaciones se cruzan; el tercero, el pluralismo, tiene una mayor cercanía al constructivismo, que, desde la dinámica de las diferencias de los grupos culturales busca construir su identidad desde la cotidianidad, pero sin ideales fijos ni estables.

Ahora bien, nuestra propia circunstancia, latinoamericana y mexicana, nos impone considerar estos proyectos filosóficos para explicar la dinámica de nuestro proceso histórico en construcción de una identidad. El Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que *"La nación mexicana es única e indivisible. La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas [...]. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental [...]. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional."* México es una sociedad esencialmente pluricultural, pero con un anhelo de unidad. Es una identidad en construcción, pero desde la

diversidad de las identidades de los grupos culturales que la conforman.

La identidad enraizada en la historia de los pueblos, nos sugiere tomarla como un objeto de interpretación; la hermenéutica de la cultura se nos impone también como quehacer filosófico para reflexionar y aportar un pensamiento útil respecto a nuestra circunstancia.

Un pluralismo, que nos permita construir la identidad, pero no indiscriminadamente, sino con una posibilidad de relación y de vínculos, débiles, pero posibles. En este sentido creemos que la propuesta filosófica del pensador mexicano Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, es una aportación útil para ampliar la comprensión del pluralismo cultural, y para explicar mejor el dinamismo cultural de la historia y circunstancia de los pueblos latinoamericanos, del mexicano, y en general, de los procesos culturales en búsqueda de una identidad, no absoluta, pero referencial. Con la hermenéutica analógica, el pluralismo cultural se hace una vía importante de pensamiento para atender a los fenómenos de las dinámicas culturales. Y en esto consiste la importancia y originalidad de este trabajo: En postular un pluralismo cultural analógico, que desde la hermenéutica analógica,

reflexiona y explica el dinamismo cultural de nuestra propia circunstancia mexicana, como aportación para el pensamiento de otros procesos culturales semejantes.

En el primer capítulo, exponemos los elementos en que se formula la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica. Una hermenéutica que, sin alcanzar la realización propia de un método, permite tener algunos principios orientadores para posibilitar la relación de elementos diferentes por medio de la analogía. Y es que, para M. Beuchot, la analogía privilegia la diferencia, pero no descarta una posibilidad de unidad, con cierto orden de semejanza. Privilegia la equivocidad, pero con un sentido de relación. Ello permite generar un límite, débil, aunque referencial; una posibilidad de jerarquía, pero no impositiva, sino como orientación. En este sentido, la hermenéutica analógica piensa filosóficamente la existencia, histórica y en constante devenir, pero con un sentido de relación con las demás. A partir de ello, exponemos la posibilidad de plantear la hermenéutica analógica como herramienta para pensar la cultura, a partir de la afirmación de C. Geertz, para quien la cultura es un concepto semiótico, en transformación, susceptible de interpretación. Por ello, admitimos que una

interpretación analógica de la cultura resulta necesaria y útil.

En el segundo capítulo, desarrollamos con mayor amplitud las consideraciones propias de una hermenéutica de la cultura centrada en la analogía. Remarcamos el carácter analógico de la interpretación de la cultura considerándole desde una perspectiva simbólico-icónica, lo cual nos permite plantear una cierta jerarquización, pero con afirmación fundamental de las diferencias que son propias de las individualidades. Desde este punto de vista, rescatamos en carácter analógico de la prudencia, en el sentido aristotélico que ya anuncia H.-G. Gadamer, como un eje del ejercicio hermenéutico, que, sin ser lineal ni rígido, más bien con cierta ambigüedad, pero sin ser relativista, alcanza a generar una posibilidad de relación y de vinculación. Siendo así, la cultura se reconoce en el dinamismo histórico de la existencia individual y de los grupos sociales. La cultura, desde una hermenéutica analógica, pone como centro de la cuestión interpretativa, la identidad. Y es que la dinámica de la vida de los individuos y de los pueblos, se debate en torno a una afirmación de mismidad, de la identidad.

En el capítulo tercero, centramos nuestro estudio en la identidad, siguiendo tres premisas, a saber: primeramente, consideramos la identidad como una realidad simbólica, sujeta, por lo mismo, a interpretación. A partir de esta guisa, proponemos una lectura analógica del símbolo, siguiendo los esfuerzos de la hermenéutica analógica de M. Beuchot, para vincular el símbolo, la cultura y la analogía. Una vez que justificamos la condición simbólica de la identidad, advertimos la identidad en su realización existencial en el sujeto de la cultura, y estudiamos la posibilidad de una interpretación analógica de la identidad desde el sujeto de la cultura misma, como una identidad resultante de un proceso, como una identidad en construcción, pero con ciertos límites, para no diluir la noción de sentido, lo que permite una relación, avizorando incluso ideales. Estas dos premisas nos permiten abordar una tercera: proponer la identidad con sentido analógico, como la simbolicidad que hace posible la relación entre individuos, y entre grupos culturales. Es una identidad que, mientras no se diluye en una homogeneidad arbitraria, tampoco se pierde en la diversidad relativista de las individualidades culturales. Es una identidad vinculante de lo particular y lo general, de lo propio y de lo ajeno, de lo individual y de lo colectivo.

En el cuarto capítulo, proponemos, desde esta idea analógica de la cultura y de la identidad, un esquema que permita una mejor relación de la circunstancia de la diversidad de culturas. Con este afán, analizamos los esquemas del multiculturalismo, en la idea de Ch. Taylor, y del pluralismo, con ideales regulativos, con fines sociales y necesidades políticas. Concluimos en las problemáticas que estos esquemas arrojan y que no son herramientas tan adecuadas a las necesidades de nuestra realidad mexicana y latinoamericana. Advertimos que la dinámica de los procesos culturales latinoamericanos, siempre en construcción, hacen posible un esquema de pluralismo cultural, pero analógico, porque partimos de la condición de diversidad de nuestra historia como cultura, pero en una dinámica de relación, en que los cruces de culturas se dan con un sentido de relación, en convivencia y con márgenes de realización, lo que permite vincular la tradición y la innovación propias de nuestra condición de mestizaje. Así, el mestizo es un análogo, que construye su identidad desde las identidades que ha incorporado en su devenir. El pluralismo cultural analógico es, pues, un esquema que, desde la hermenéutica analógica, resulta útil para la reflexión y hasta una previsible puesta en práctica de políticas y cursos de acción de encuentro de

las culturas, en convivencia y hasta con orientaciones de las prácticas sociales, como los derechos humanos.

Esta investigación se desarrolla por medio de un análisis de los elementos que se implican en la problemática de la identidad cultural, siguiendo los criterios que son también propuestos por la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica, explicitando la analogicidad, el sentido de medio de los elementos culturales e identitarios.

I

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y CULTURA

1.1. La Hermenéutica como saber

A partir de la advertencia de Ricoeur, de que la hermenéutica existe porque existen textos¹, puede comprenderse la naturaleza de la hermenéutica. En efecto, la comprensión de un texto deriva del ejercicio hermenéutico por el que tenemos acceso al sentido del mismo, lo cual implica una doble consideración, a saber: Explicitar los elementos propios del objeto de la interpretación y atender a lo propio del ejercicio interpretativo.

Tomando en cuenta lo primero, debemos asumir la noción de texto en un sentido amplio, pues no se remite solamente a la palabra escrita, sino a todo aquello que es susceptible de

¹ Cf. RICOEUR, P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 44-47.

interpretación, pero en la medida que tiene más de un sentido, es decir, en cuanto es polisémico, pues lo que tiene sólo un sentido no puede interpretarse, simplemente se asume sin más, como en el caso de lo unívoco². Desde este punto de vista, la polisemia es el aspecto indispensable al que debe recurrirse para el ejercicio interpretativo. De ahí que por hermenéutica se entienda, según lo afirma Beuchot, "*el arte y ciencia de interpretar textos*"³.

Por ello, en lo que respecta a lo segundo, la interpretación sugiere que el ejercicio hermenéutico busque lo que los antiguos llamaron "*sutileza*"⁴, esto es, encontrar el sentido más profundo y oculto de un texto, de entre los que puede tener, pretendiendo una sujeción de sentido para no perderlo.

La hermenéutica busca, por tanto, acceder a un sentido del texto. Pero el sentido implica también el carácter la intencionalidad. En efecto, el texto implica ya una intención del autor; y es la intención del autor que intenta asumir el

² Por ejemplo, el término "hombre" no admite posibilidad de interpretación, pues por "hombre" se entiende una realidad específica en un mismo sentido.

³ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005³, p. 17.

⁴ Cf. BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, pp. 151-166.

intérprete o lector, pero en función de su propia intencionalidad.

El acto interpretativo implica, pues, una relación de intencionalidades, que se aproximan en la medida que se considere al texto en una justa medida, es decir, como el eje que se articula desde el autor, para el lector o intérprete que lo considera.

De lo anterior se asume que los elementos mínimos en la hermenéutica son el texto, el autor y el lector. Ahora bien, es también importante atender a que el autor y el lector no son realidades puras, sino que en su ejercicio de conocimiento se incorpora el carácter existencial que los envuelve. La intencionalidad del autor se realiza contextuada por los elementos que revisten su propia individualidad, esto es, lenguaje, educación, historia, etc. Debido a esto, puede afirmarse que el texto codifica la intencionalidad del autor contextuadamente.

El acto hermenéutico busca, así, acceder a un sentido del texto en función de una descontextualización del mismo para ser recontextualizado y comprendido por y desde el intérprete⁵. El lector, como intérprete, descontextualiza el sentido del texto y lo asume desde su propio carácter intencional, contextualizado también en función de sus ámbitos existenciales; con ello, el lector re-contextualiza el sentido del texto. Como se deja notar, la interpretación supone una ganancia y una pérdida, porque se conoce el sentido del texto, pero no se asume con su pureza originaria, sino algo de ésta se pierde por la re-contextualización. No es, sin embargo, una pérdida absoluta, pues verdaderamente algo del texto nos es cercano, lo cual sugiere establecer el principio de la mediación interpretativa, que, en nuestra convicción es analógica.

Así, el objeto de la hermenéutica es el texto, es decir, un sentido en cuanto textualizado, y como tal, susceptible de contextualizar y decodificar. Por ello, la hermenéutica tiene por objetivo la comprensión del texto mediada por la contextualización, pues en la medida que un texto es contextualizado se nos aproxima más en su sentido profundo y más propio. Por

⁵ Cf. IDEM, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM-Ítaca, México, 2000, p. 18.

ello, el acto interpretativo implica "poner un texto en su contexto"⁶, para lograr la comprensión de aquél, o como postula Schleiermacher, evitar la incomprensión o la mala comprensión del mismo⁷.

En tanto que el fin de la hermenéutica es la comprensión, ésta se consigue, de algún modo, en la medida que se aplican ciertos criterios a ese fin, pero en virtud de ciertos principios de carácter teórico. En este sentido, la hermenéutica, en la perspectiva de Mauricio Beuchot, puede ser considerada como ciencia y arte, simultáneamente, ya que atiende a principios por los que se organizan los conocimientos que se adquieren (ciencia) en el mismo ejercicio del acto interpretativo⁸. En efecto, el quehacer científico implica la necesidad de considerar principios generales que orientan y dirigen el conocimiento de lo particular. Más aún, es necesaria cierta universalidad para conducir de modo práctico el ejercicio de la interpretación.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ Cf. SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.

⁸ Atendiendo al concepto de ciencia ya establecido por Aristóteles, por el cual una ciencia se dice tal, en la medida que organiza los conocimientos que va adquiriendo de acuerdo a principios generales, pero no axiomáticos, para decir algo con verdad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 1139b.

Por ello, la postulación de principios ciertos permite el ordenamiento de una serie de reglas (arte), generales y moldeables - nunca absolutas - para producir, en sentido aristotélico del arte⁹, la comprensión del texto.¹⁰

La hermenéutica así asumida, en cuanto persigue la comprensión de un texto, no está ajena de una consideración epistemológica que puede incluir una variedad de criterios o dimensiones propias. E. Betti considera ya tres tipos de interpretación o de hermenéutica¹¹, que L. Geldsetzer resume en dos principales, en función del encuentro de un significado a partir de un sentido ya conocido¹².

Sin embargo, en tanto el fin del acto interpretativo es la comprensión, ésta se fija en la función traductiva del texto, es decir, en conducir el texto hacia la comprensión propia del mismo. El traducir implica, así, dos cosas, a saber: la construcción sistemática de los principios de interpretación y la aplicación concreta de tales principios a un texto determinado. Considerando lo primero, se constituye

⁹ Cf. *Ibíd.*, VI, 1140a.

¹⁰ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 19-20.

¹¹ Estas tres acepciones son: 1) a partir de una función reconocitiva; 2) a partir de una función reproductiva o representativa; 3) a partir de una función normativa o dogmática. Cf. BETTI, E., *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols., Giuffrè, Milano, 1955.

¹² Cf. GELDSETZER, L., *Che cos'è l'ermeneutica?*, en: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 75 (1983), pp. 554-622.

una teoría de la interpretación, y en virtud de lo segundo, la hermenéutica como instrumento¹³.

Es en este sentido que la hermenéutica asume, en el pensar de M. Beuchot, un doble carácter, a saber, como teoría y como praxis. Para él, la hermenéutica es principalmente teoría, pues el fin principal es epistémico (la comprensión del texto), pero derivada y secundariamente, es praxis, pues aplica aquellos principios teóricos y epistemológicos en modos concretos para acceder al sentido del texto por comprender. Por ello no es sólo una técnica, pero tampoco sólo especulación¹⁴, sino una y otra simultáneamente.

Bajo esta consideración, que es muy aristotélica, los principios epistemológicos incluyen una cierta perspectiva de instrumentalidad¹⁵. Por ello, en la hermenéutica, a la manera de Beuchot, se incluye una mutua vinculación o movimiento de sus principios y de su carácter instrumental, pues a partir del

¹³ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 21.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁵ De modo análogo a la "lógica" en el sentido clásico aristotélico, pues según éste, "toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los Analíticos, unas por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción, [y así] cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente". ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 1139b, 25-35.

ejercicio interpretativo, se concluyen, por inducción, los principios generales como sistema, mismo que, por deducción, se aplican al texto interpretado.

De ahí que, en la comprensión de Beuchot, la hermenéutica pueda denominarse "*docens*" en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y al mismo tiempo "*utens*"¹⁶, como instrumento derivado de aquella teoría, en la forma de reglas, pero muy generales, de interpretación. Así, lo "*utens*" de la hermenéutica deriva de su carácter principal como "*docens*", pero íntimamente vinculados.¹⁷

Siendo ésta la realidad de la hermenéutica, y atendiendo al fin que persigue, la misma supone aplicar los principios epistémicos en forma de criterios generales para alcanzar el sentido del texto. En esta consideración, se hace más clara la necesidad de integrar en la reflexión hermenéutica el

¹⁶ Los términos "*docens*" y "*utens*" son comúnmente usados por la escolástica, retomados del sentido aristotélico, referidos principalmente a lo teórico y lo práctico respectivamente, del uso de la lógica, como teoría general del conocer y como instrumento del mismo. Cf. *Ibíd.* Son, sin embargo, retomados por Aranguren para explicar la dinámica del saber ético, que es teórico y práctico a la vez. Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 22.

¹⁷ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 22-23.

elemento de la *sutileza*, pues por ésta se alcanza el sentido profundo del texto en cuestión, como ya quedó anotado.

Asumiendo la *sutileza* en sus dimensiones semióticas, esto es, en cuanto atiende al distinto modo de acceder al sentido del texto, la *sutileza* puede considerarse bajo las nociones *implicandi*, *explicandi* y *applicandi*, según que el sentido ya se presume por la implicación sintáctica (*implicandi*); o bien, que se aproxime al sentido del texto por su relación con los objetos o referentes (*explicandi*); o bien, que se dirija al sentido del texto por la contextualización de la intencionalidad del autor (*applicandi*). Así, la *sutileza* en la comprensión del sentido del texto presume, por tanto, tres modos correspondientes a la dimensión semiótica del lenguaje, a saber: sintaxis (*implicandi*), semántica (*explicandi*), y pragmática (*applicandi*).¹⁸

A partir de tal aplicación, se explica la pretensión de verdad por parte de la hermenéutica como saber, pues, puede acceder a una verdad sintáctica, en cuanto asume una coherencia intra o inter-textual; a una verdad semántica, como correspondencia a la realidad aludida por el texto; o bien, a una verdad pragmática, en tanto que supone el diálogo

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, pp. 24-25.

consensual para concluir una noción de lo interpretado y su sentido extra-textual, por medio de la contextualización.¹⁹

Y es precisamente por la aplicación pragmática, que se puede trasladar la intencionalidad del autor a la intencionalidad propia del intérprete, por la que se contextualiza y postula, a partir de ello, una cierta claridad de sentido del texto²⁰. En este sentido pragmático, la hermenéutica es siempre abierta, pues se enriquece de la misma dinámica constitutiva de los principios generales y su aplicación concreta en búsqueda del sentido del texto.

Como modelo del ejercicio interpretativo en su aplicación pragmática abierta, se puede postular para la hermenéutica, según la comprensión de Beuchot, la abducción de Peirce²¹, según la cual la hermenéutica postula una hipótesis interpretativa sobre el texto, lo cual exige el seguimiento procesual para mostrar la validez de la contextualización realizada, pues con ello se postula una dinámica en la comprensión del sentido del texto que parte

¹⁹ Cf. *Ibíd.*

²⁰ Lo que ya menciona Gadamer como posibilidad de objetividad en la interpretación por una fusión de horizontes. Cf. GADAMER, H. G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999⁸, pp. 378 ss.

²¹ Cf. HERNÁNDEZ B., T., *La recepción de Peirce y el pragmatismo en México*, en: *Analogía Filosófica*, XIII, 1 (1999), pp. 227-232; MCNABB, D., *Peirce y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en: *Analogía Filosófica*, XV, 2 (2001), pp. 157-169.

desde la comprensión adecuada del signo, hasta la concreción incluso de ideas reguladoras de la misma interpretación, mediando la comprensión del sentido en virtud de la contextualización del texto. Esto es muy importante, porque la contextualización no es rígida sino flexible, en función de la misma particularidad del texto.²²

Por lo anterior, atendiendo a la hermenéutica como saber, resulta un saber del texto, pero implicando siempre al autor y al lector como elementos fundamentales de su acción. En efecto, en el texto se expresa lo que el autor quiso decir para ser comprendido por alguien (lector)²³. Por ello, se puede atender a una división de la hermenéutica por la importancia que da a algunos de sus elementos, ya sea a la intención del autor (*intentio auctoris*), intentando comprender lo que el autor quiso decir, incluso mejor que él mismo, que es la postura de Schleiermacher²⁴; o bien, inclinándose a la intención del lector (*intentio lectoris*), con lo cual no habría sentido objetivo, éste se perdería en la ambigüedad de las consideraciones particulares²⁵.

²² Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 25.

²³ Cf. NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1998, p. 248.

²⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique...*, pp. 19 y ss.

²⁵ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 27

Pero en virtud de la noción pragmática de la hermenéutica misma, parece adecuado buscar la conciliación de ambas posiciones por una *intentio textus*, que implica la interpretación de la intención del autor desde la situación concreta del lector, por medio de la contextualización, tanto de lo propio del autor (historicidad), como de lo propio del lector (reflexión del acto interpretativo), con lo cual se puede acceder al sentido propio del texto, pero sin agotarlo, más aún, conociéndole con cierta claridad. Y es que el texto tiene ya un significado que, en cuanto tal, asume un sentido susceptible de ser entendido y una referencia que apunta a un mundo del mismo texto.²⁶

Por ello, podría afirmarse que la hermenéutica busca principalmente saber o comprender eso "algo" (intención del autor) para "alguien" (intención del lector) a quien fue escrito (texto), por medio de la contextualización, en donde conviven ambos²⁷, ya que el conocimiento derivado de la contextualización del texto, es un conocimiento interpretativo, surgido de una pregunta interpretativa, a la que se da una respuesta interpretativa constituida como juicio interpretativo y desarrollado por una argumentación

²⁶ Cf. ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992, pp. 54-64.

²⁷ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 27-31.

igualmente interpretativa²⁸, lo cual expresa ya un conocimiento y un saber interpretativos o hermenéuticos, con una clara pretensión de verdad, conseguida por un principio de mediación.

1.2. La noción de Analogía

El uso común del término "*analogía*" se toma de la concepción griega del mismo. Parece que los primeros en hacer uso del término fueron los pitagóricos, para los cuales, la "*harmonía*" era ya una proporción, y de ahí pasa también al pensamiento de Platón y Aristóteles²⁹. Los latinos recuperan este sentido de la analogía como "*comparación o proporción*", y es principalmente usada para conseguir una mejor comprensión y aplicación de las leyes de la ciudad. Su reflexión y uso continúa con los medievales, quienes la ocupan para hacer una explicación de los contenidos teológicos y desarrollar doctrinas filosóficas en congruencia con las finalidades propias de su espíritu religioso.³⁰

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 31-33.

²⁹ Cf. CONDE, N., *Hermenéutica Analógica. Definición y aplicaciones*, Primeros Editores, México, 2002, pp. 20 y ss.

³⁰ Cf. BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas n. 27, UNAM, México, 2002, p. 231.

Posteriormente los barrocos, y se hace actual con el romanticismo, reasumida por Peirce y Wittgenstein.³¹

Ahora bien, la analogía designa la proporción, una relación de igualdad entre dos o más cosas o términos. La noción análoga se concluye en virtud de un doble ejercicio cognoscitivo, ya sea inductivo o deductivo. Inductivamente se comprende la analogía como igualdad de proporción, casi de modo aritmético por la comparación entre diferentes realidades; pero deductivamente la comprensión de la analogía se obtiene en función del estudio de su misma naturaleza.

El conocimiento deductivo de la analogía se postula partiendo de que la analogía parece prefigurar alguna universalidad, pues el término análogo parece ser un término común. Esto se debe a que la proporción o comparación es considerada de modo común entre muchas cosas; pero algo se dice común a distintas cosas de modo diverso. Por ello, para tener una noción cierta de la analogía, es necesario distinguir los modos por los cuales algún término se dice universal o común.

³¹ Cf. CONDE, N., *Hermenéutica Analógica. Definición y aplicaciones...*, pp. 54-67.

Son tres los modos por los cuales algo se asume como común a distintas cosas: de modo unívoco, equívoco y análogo. Algo se predica de modo unívoco en cuanto se toma en cuenta su contenido de un modo total y completo, por eso el término *unívoco* se predica de un mismo modo a distintas cosas³²; la predicación *equívoca* se realiza en cuanto que la noción o significación común no se dice de un solo modo, sino de muchas maneras a distintas cosas³³, por una mera denominación, sin compartir el sentido de la predicación; pero también un término se predica a muchas cosas, no de manera completamente ajena, sino, de alguna manera, de forma media, es decir, en parte igual y en parte diferente, de modo *análogo*, debido a que, por el mismo término se significan distintas proporciones semejantes, y por ello, convenientes en algo; por lo cual un mismo término se predica a distintas cosas en función de alguna semejanza, dependencia o relación³⁴.

³² Como cuando se predica el término "animal" al perro, al gato, a la vaca, siempre en el mismo sentido para todos, en cuanto que son animales.

³³ Como cuando se predica el término "gato", tanto al animal como al instrumento mecánico para elevar un automóvil, pero se predica con un sentido al animal, y con otro sentido completamente diferente al instrumento mecánico.

³⁴ Como cuando se predica el término "sano" al hombre o al alimento, en tanto que el alimento es causa de la salud del hombre, de quien se dice propiamente la salud.

La analogía, por tanto, es esencialmente el medio entre la pura univocidad y la pura equivocidad, como el modo por el que se significa esencialmente a muchas cosas, no según una noción totalmente igual, es decir, unívocamente; tampoco según sentidos totalmente distintos y ajenos, o sea, de modo puramente equívoco; sino según sentidos proporcionales, esto es, semejantes y afines en virtud de la noción propia de cada individuo.³⁵

Pero lo análogo se reconduce más preferentemente a la equivocidad que a la univocidad, por su mayor afinidad con lo equívoco, aunque se restringe y mitiga respecto a la equivocidad pura por su vinculación a la univocidad, pero sólo relativamente.

Por ello, la analogía es el modo por el cual un mismo término se predica a muchas cosas, siendo la noción significada por el término, diversa, por sí y principalmente, pero idéntica o semejante, aunque no absolutamente, sino de

³⁵ Cf. RAMÍREZ, S., *Opera Omnia. De Analogía*, vol. IV, CSIC, Madrid, 1970, pp. 1745 y ss.

modo relativo, proporcional y secundariamente (*simpliciter diversum et secundum quid idem*)³⁶.

Por lo tanto, su constitución formal como mediación consiste en un mayor acceso a la equivocidad y mayor participación de su diversidad, que de la unidad de la univocidad³⁷, debido a que la noción o sentido común y general mantiene, de modo simultáneo, lo uno y lo diverso, pero principalmente lo diverso, y sólo según cierta relación, el mismo sentido.³⁸

Pero la analogía se divide, a su vez como analogía de atribución y analogía de proporcionalidad³⁹. En el primer caso, el sentido que se predica a cada cosa se atribuye a ellas en virtud de un sujeto principal, que se dice sujeto de atribución, debido a que aquél sentido significado por el término análogo conviene de modo diverso a las cosas analogadas, es decir, se distribuye a sus proporcionados.

³⁶ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 37.

³⁷ Cf. SANABRIA, J. R., *Presentación*, en IDEM (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998, pp. 7-14.

³⁸ Así, por ejemplo, Enrique Aguayo comenta que uno de los fines de la analogía es expresar que, por encima de la semejanza, predomina la diversidad. Cf. AGUAYO, E., *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Ducere, México, 2001.

³⁹ Cf. BEUCHOT, M., *Una semántica medieval del discurso religioso. La significación analógica en la escuela tomista*, en: *Acta Poetica*, pp. 87-101.

Ahora bien, la atribución es extrínseca o intrínseca, según que, en el primer caso, el sentido de algo se considera por mera denominación extrínseca, en función de aquél a quien le corresponde con propiedad (analogado principal), formal e intrínsecamente, el sentido predicado; o bien, según que, en el segundo caso, algo se predica a una o muchas cosas, en función de la participación intrínseca y formal de la forma análoga del analogado principal en los analogados secundarios. Pero siempre considerando la existencia de un analogado principal, por el que los demás (analogados secundarios) asumen el sentido predicado.⁴⁰

La analogía de proporcionalidad se considera tal, en cuanto que el término predicado es el mismo, pero la noción significada por el término se encuentra de modo intrínseco y principal, en todos analogados implicados, de modo diverso, pero proporcionalmente, y según cierto respecto, de modo semejante o la misma, es decir, en virtud de la proporción de la relación de varias cosas con otras más. Por ello, la proporcionalidad puede ser propia, en cuanto que la noción formal e intrínseca a una relación principal entre dos o más

⁴⁰ Cf. RAMÍREZ, S., *Opera Omnia. De Analogía...*, pp. 1780 y ss.

cosas, compete formal e intrínsecamente, o de modo propio, a otra relación secundaria entre dos o más cosas, pero proporcionalmente, en función de la primera. Por otro lado, la proporcionalidad puede ser también impropia o metafórica, según que tal noción formal e intrínseca a una relación entre distintas cosas, no guarda una proporción propia, sino sólo por semejanza, con alguna relación secundaria.⁴¹

Sin embargo, el modo que expresa de mejor manera el ser de la analogía, es la analogía de proporcionalidad propia, pues por este modo se considera lo propio de los elementos implicados en función de una proporción, por la que todos ellos se aproximan, pero conservan, al mismo tiempo, su constitución propia. Se vinculan, pues, según una semejanza proporcional, y con ello, se conciben principalmente por ellos mismos, pero conservando unidad entre los mismos por una cierta identidad.

1.3. Hermenéutica y analogía: Hermenéutica Analógica

A partir del texto como comunicación escrita, surge una pregunta fundamental, la pregunta por la validez de la

⁴¹ BEUCHOT, M., *La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*, en: *Analogía*, 1(1987).

interpretación⁴². En efecto, la pregunta es, ¿Cuál es la interpretación correcta de un texto? ¿Cómo alcanzar lo que el texto quiere decir?, y es que, como ya quedó apuntado, en todo texto siempre hay que considerar un autor, un lector y un contenido.

Aparecen, así, varias alternativas en la interpretación, según que se ponga mayor atención a la intención del autor, a la intención por la que el lector comprende, o bien, se considera como principal la intencionalidad del mismo texto⁴³.

En el primer caso, se aprecia una hermenéutica que centra su atención en la "*intención del autor*" como lo clave en la interpretación. Es una hermenéutica que busca, por tanto, acceder al conocimiento objetivo del contenido del texto, pues se presume que el autor ha objetivado su pensamiento en el texto, permaneciendo aquél inmutable en éste, con lo cual el lector puede tener acceso al mismo.⁴⁴

⁴² LUJAN, E., *Los límites de la interpretación. Un enfoque analógico*, en IDEM, *Hermenéutica analógica. Una propuesta contemporánea*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2002, p. 72.

⁴³ Cf. VELASCO, A., *Comentario a 'márgenes de la interpretación. Hacia un modelo analógico de la hermenéutica'* de Mauricio Beuchot, en AGUILAR, M., *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM, México, 1995, pp. 33 ss.

⁴⁴ PRADA O., R., *Hermenéuticas*, en: *Semiosis*, nueva época, vol. II, 6 (2000), pp. 90-115.

Sin embargo, esta hermenéutica evidencia sus límites propios. En primer lugar, la pretensión de validez de dicha interpretación es casi absoluta, trascendiendo incluso al mismo texto, y remitiéndolo a un único significado, al de la intención del autor⁴⁵. En tal caso, el significado al que se busca acceder es unívoco, como en el positivismo científicista, en el cual todo evento o acción supone una única interpretación, pues el significado de las proposiciones científicas depende exclusivamente de su verificabilidad empírica en los hechos; éstos, en efecto, asumen un único significado, esto es, su propio acontecer. Pero parece que a la postre se refuta por sí mismo, porque la universalidad implicada en tales enunciados, es de suyo, inverificable.⁴⁶

En el segundo caso, se vislumbra una hermenéutica que da la mayor importancia a la "*intencionalidad del lector*", al significado que el intérprete actual concibe del texto, o lo que éste provoca en aquél. Por ello, este modo de interpretación parece eliminar cualquier obstáculo para la misma, pues la significación del texto depende exclusivamente

⁴⁵ ALCALÁ, R., *Cuestiones de Hermenéutica*, en BEUCHOT, M., (comp.), *Interpretación, poesía e historia. II Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2000, pp. 65-72.

⁴⁶ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 45-46.

del modo como el lector asume los signos, sin existir un parámetro de su propio significado. Así, los signos son equívocos, su significado tiene como referente sólo aquel mundo propio del lector; un mundo, por tanto, particular y diverso.⁴⁷

La equívocidad resultante de esta interpretación pierde el sentido en la diversidad de sentido que promueve. Tal es el caso del romanticismo que, buscando la recuperación de lo subjetivo, ensalza la subjetividad, cuyos contenidos superan la formalidad de lo objetivo, dando pie al refugio del sentimiento, a partir del cual el sentido se pierde en la particularidad y en lo relativo al sujeto como su contenido.⁴⁸

En tercer lugar, la hermenéutica puede postular la prioridad del mismo texto, pues éste mantiene cierta autonomía respecto al autor, pero también con respecto al lector. Asume su propia intencionalidad, en la medida que es un sistema de palabras, ordenado y significativo. Sin embargo, la misma naturaleza del texto exige tomar una posición intermedia, pues en el texto se incorpora la intencionalidad del autor, pero al mismo tiempo, la intención

⁴⁷ Cf. ECO, U., *Los límites de la interpretación...*, pp. 54-64.

⁴⁸ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 46-49.

del lector. Parece necesario, pues, considerar una hermenéutica de la intencionalidad del texto, pues es éste el que postula los límites en la interpretación.⁴⁹

La comprensión que se logra a partir de esta hermenéutica es, por tanto, mediadora. Ante esta exigencia, la analogía se asoma como un modo adecuado para comprender el significado del texto⁵⁰ con cierta claridad, aunque no de un modo absoluto, puesto que la analogía postula "*un sentido relativamente igual, pero predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten*"⁵¹. Desde este punto de vista, una interpretación analógica da mayor énfasis a la diversidad de las interpretaciones, pero sin renunciar a la igualdad o unidad de sentido. Sin embargo, esta comprensión se logra no sólo por el autor, ni solamente por el lector, sino principalmente por el texto, pero en su contexto como marco de referencia, en virtud del cual se puede conocer el sentido profundo del mismo, es decir, sutilmente⁵², y así, cumplir de mejor modo la pretensión de validez de la

⁴⁹ Cf. ECO, U., *Los límites de la interpretación...*, pp. 357 ss.

⁵⁰ Cf. ALCALÁ C., R., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en SANABRIA, R. (comp.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, UIA, México, 1997, pp. 181-203.

⁵¹ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 50.

⁵² Cf. VELAZQUEZ, D. J., *La sutileza hermenéutica como estrategia del conocimiento*, en SANABRIA, R. (comp.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?...*, pp. 25-21.

hermenéutica: saber o comprender el sentido de un texto de modo verdadero.

Esta interpretación asumida en función de la analogía, considera tanto la intención del autor como la intención del lector en la intención del texto (*intentio textus*), pero analógicamente, pues da preponderancia a la intencionalidad del lector, aunque no absolutamente, sino considerando también la del autor.⁵³

Con ello se logra una cierta unidad de sentido en medio de la diversidad de significados. Así, no se cierra a la univocidad, pero tampoco se diluye en la pura equivocidad del significado, sino se vinculan por la contextualización del texto⁵⁴, atinando a un sentido no absoluto ni confuso, sino análogo y, por ello, comprensible.

Sin embargo, es una interpretación analógica según la analogía de proporcionalidad propia, porque, como hemos visto ya, este modo de analogía no admite la consideración de un analogado principal, sino acoge "los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término [...] como en

⁵³ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 51.

⁵⁴ Cf. REYES P., J., *La analogía en la hermenéutica contemporánea*, en SOBRINO-VELAZQUEZ (coords.), *Analogía e interpretación filosófica*, UAEM-CICSyH, México, 2000, pp. 179-187.

una cierta democracia de sentido, [en función de] una igualdad proporcional"⁵⁵.

En efecto, cada término asume un sentido propio pero semejante de modo proporcional con los demás que lo comparten, esto es, predominando la diferencia. A causa de esto, *"es posible que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no sólo una"*⁵⁶. Esto se debe a que el criterio de verdad de esta interpretación está dado por una vinculación de la intención del autor con la intención del lector, que, sin embargo no es ambiguo, pues lo que se busca es aproximarse a la intencionalidad del autor, pero involucrándose la intencionalidad del lector. Con ello se consigue una interpretación no perfecta ni absoluta, pero razonable y aceptable.

Así, la hermenéutica analógica es verdadero saber de la realidad, en la medida que por su ejercicio analógico concluye principios generales que son aplicados al texto, para determinar la comprensión del sentido más profundo y principal del mismo, pero respetando los significados particulares asumidos a partir del texto. Es, por tanto, una hermenéutica que, como teoría, asume los mismos fundamentos

⁵⁵ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 52.

⁵⁶ *Ibíd.*

epistémicos de un conocimiento analógico⁵⁷, y que se integran en el ejercicio metodológico como dirección del mismo quehacer interpretativo.

Lo que se busca es, por tanto, una interpretación intermedia entre la unívoca y la equívoca, pero no geoméricamente media, sino apegada a la equivocidad aunque vinculada a la unidad⁵⁸. Es, así, una hermenéutica analógico-icónica, en la medida que vincula proporcionalmente la diferencia de sentido a uno, que es, sin embargo, propio de la diversidad e ícono en el ejercicio interpretativo⁵⁹, evitando los extremos, pero atendiendo a las diferencias de sentido en el ámbito intra e intertextual⁶⁰.

La hermenéutica analógica, en cuanto intermedia, distingue para integrar, y evitar así, tanto la equivocidad, como la univocidad en la interpretación⁶¹, atendiendo a la contextualización del texto y aproximando una comprensión del

⁵⁷ Para revisar estos principios epistémicos del quehacer hermenéutico-analógico, ver: BEUCHOT, M., *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, UIC-PORRUA, México, 1996, pp. 35-46.

⁵⁸ Cf. MATAMOROS, N., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Respuesta a la posmodernidad*, en: *Universidad de México*, revista de la UNAM, núm. II, 1998, pp. 70-72.

⁵⁹ Cf. MUÑOZ R., V., *La propuesta de una hermenéutica analógico-icónica en Mauricio Beuchot*, en: *Logos*, 84 (2000), pp. 45-53.

⁶⁰ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 57.

⁶¹ Cf. GARCÍA G., D. E., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Entre universalismo y particularismo*, en: *Estudios*, 64-65 (2001), pp. 217-227.

sentido del mismo. Por ello, esta hermenéutica no es sólo una metodología, aunque asume también ese aspecto, sino un verdadero saber, saber hermenéutico, saber analógico, con una pretensión de validez y de fundamentación hermenéutico-analógica del conocimiento del sentido, de la verdad, de la realidad.

En virtud de todo esto, la hermenéutica como saber puede determinar el quehacer filosófico, en cuanto que cumple una función de mediación entre la ontología, la fenomenología y la ética. Así, el saber filosófico, es un saber hermenéutico⁶². Más aún, este saber hermenéutico posibilita un saber ontológico-hermenéutico, o bien ético-hermenéutico. Asimismo es posible considerar las condiciones y contenidos de tal saber, pero desde la hermenéutica analógica⁶³, pues dicho saber buscará comprender lo particular, pero visualizando lo universal, o si se quiere, lo particular en el universal, sin perderse en la equivocidad, manteniendo un equilibrio prudente entre lo propio y lo común de cada saber

⁶² Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 125-135.

⁶³ A este respecto, es pertinente mencionar algunos ejemplos de búsqueda de desarrollo del saber filosófico en distintas disciplinas desde la hermenéutica analógica: ALVARADO, V., *El sentido de una hermenéutica analógica*, en: *Analogía*, año XVII, 1 (2003), pp. 185-192; ALVAREZ C., L., *Hacia una hermenéutica analógica de la acción comunicativa*, en: INESTROSA (comp.), *Universidad, tecnología y comunicación*, UIA, México, 1997, pp. 207-217; CONDE, N., *Hermenéutica analógica. Definición y aplicaciones*, Primero Editores, México, 2001; DE LA TORRE, J. (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, UAA, México, 2004; entre muchos más.

específico del quehacer filosófico, aproximándonos, por ello, a un saber filosófico creativo, abierto y propositivo de la realidad en general.

1.4. Hermenéutica analógica y cultura

La hermenéutica postula una nueva manera de la reflexión y el ejercicio filosóficos. Su pretensión de validez se conforma en la comprensión de aquello a lo que se refiere: el texto. Sin embargo, la misma hermenéutica se realiza de distintas formas según el distinto criterio de verdad para su conocimiento, a saber, el lector o el autor; resultando, así, una hermenéutica centrada, o bien, en la sola intención del autor, como sentido único, univocista; o bien, considerando la sola intencionalidad del lector, en una variación completa del mismo significado, es decir, equívocamente. Pero también se puede asumir una hermenéutica que disponga de las dos intencionalidades en función de la intención del texto, pero de modo analógico. De lo cual resulta una hermenéutica analógica, centrada en el sentido contextuado del texto, cuyo saber pondera un equilibrio entre lo propio y lo común, entre lo equívoco y lo unívoco.

Tal hermenéutica pondera una forma analógica del saber en general, y de lo filosófico específicamente, en la medida que advierte una comprensión analógica del saber ontológico y ético, tratando de manifestar una búsqueda del sentido intermedio, pero con pretensiones de verdad, respecto a tales modos de saber.

En este sentido, es menester ubicar la comprensión de la cultura en el contexto de la hermenéutica analógica. Para cumplir este requerimiento, que será desarrollado con mayor profundidad en el siguiente apartado, plantearemos aquí un marco teórico que nos ayude a comprender la relación de la cultura con la hermenéutica analógica.

Ya entre los griegos y romanos se realizaba una distinción entre las nociones de civilización y cultura.⁶⁴ Esta distinción fue ampliada en la modernidad para enfatizar el carácter de enaltecimiento del espíritu humano sobre las construcciones que orientaban la vida del hombre únicamente a la obtención de un mejor estado de bienestar material.⁶⁵

⁶⁴ Cf. ADORNO, Th., *La sociedad: lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969, pp. 91-102.

⁶⁵ Cf. KANT, I., *Gesammelte Schriften*, vol. III, Berlín, 1912, p. 26.

Igualmente, de modo más contemporáneo, S. Freud propone una lectura que vincula de manera más íntima ambas nociones haciéndolas susceptibles de incorporación innegable para la vida del hombre.⁶⁶

Ahora bien, aunque existe una relación entre ambas nociones, el centro de nuestra atención es la cultura.⁶⁷ El término "cultura" parece tener su raíz en la voz "colere", que significa cultivar. Así, parece que el término hacía alusión al cultivo de la tierra para proveer los satisfactores de las necesidades más inmediatas, como el alimento, vestido y habitación.⁶⁸ Sin embargo, la noción se puede ampliar a la constitución de aquellas realidades materiales y sociales que cumplen igualmente este requerimiento de vivir. Estas realidades son, pues, instituciones, ideas, valores y normas. Del mismo modo, parte integrante de la cultura son los signos y símbolos que el

⁶⁶ Cf. FREUD, S., *Gesammelte Werke*, pp. 326y ss.

⁶⁷ Para esta parte, puede verse E. CASSIRER, E., *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1951, pp. 88 Y ss., así como HELL, V., *La idea de cultura*, FCE, México, 1986, pp. 7-18 y 69-78.

⁶⁸ Ya en la República, Platón expresa con mucho énfasis que la actividad humana está orientada en primera instancia a la satisfacción de estas necesidades, y es lo que da origen a la relación de unos hombres con otros, conformando así el estado. Cf. PLATÓN, *República*, II, 169 a y ss.

hombre conforma para representar y orientar su conocimiento del mundo.

Si bien la cultura ha sido tomada de modo recurrente como objeto de estudio por la filosofía de la cultura⁶⁹, en dos aspectos diferentes: una analítica cultural, que estudia la estructura de las culturas, y una dinámica cultural, que estudia sus cambios, últimamente la hermenéutica ha probado ser útil para estudiar también a la cultura.⁷⁰

En efecto, la cultura ha sido comprendida como contrapuesta a la naturaleza. La cultura es algo que oponemos a la naturaleza para poder vivir en ella. Y es que el hombre se realiza como una realidad inconclusa, incompleta. De ahí que al construir un mundo, éste se antepone como realidad objetiva que le permite vivir. Por eso la cultura se comprende también como todo aquello que no es natural, sino producto del artificio del hombre. Y así se contraponen lo

⁶⁹ Ver: PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura: Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Trotta, Madrid, 1995.

⁷⁰ Entre otras referencias, puede atenderse a: GARAGALZA, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura, simbolismo y sociedad*, Anthropos, Barcelona, 2002; ORTIZ-OSÉS, A. - LANDEROS, P., *Claves de Hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Deusto, 2005; FULLAT, O., *La cultura: hermenéutica del hombre*, en: *Educar*, 14-15 (1988-89), pp. 137-148.

natural a lo artificial, de modo que la cultura es incluso asumida y comprendida como algo artificial, pues la técnica es el instrumento por el cual se construye un mundo, y es también manifestación del ejercicio de la razón humana.

En conformidad con lo anterior, debemos admitir que la cultura, identificada con lo técnico, implica el ámbito de la razón, y se manifiesta bajo esa misma dimensión, bajo la racionalidad. Sin embargo, como hemos ya enunciado, la cultura es más amplia que la constitución de elementos materiales que satisfacen una necesidad, abarca más que lo técnico, por ejemplo, la filosofía, la religión, etc. Con todo, podemos considerar las raíces de la cultura en lo técnico, y asumirlo como su origen.

Esto lo destaca Aristóteles al principio de la *Metafísica*, cuando señala que el arte fue la primera elaboración humana.⁷¹ La técnica, es lo primario de la cultura, pues con anterioridad a otra elaboración humana, el hombre desarrolló técnica. Y es justamente por ello que podemos identificar la cultura y la técnica, abarcando también el ámbito de lo institucional, es decir, la religión, la ciencia, la filosofía, el derecho, etc.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, cap. 1.

Así, la cultura abarca no sólo productos materiales, como los bienes más básicos, que satisfacen las necesidades primarias, como las de alimento, vestido, habitación, etc., sino también productos intangibles, como ideas, valores y leyes.

Ahora bien, estos últimos elementos, que podemos considerar espirituales, son los que configuran lo más nuclear de la cultura. Pero es importante resaltar que no solamente las ideas forman parte del núcleo de la cultura, sino también los valores. Ch. Taylor ha apuntado con vehemencia que una parte fundamental de la cultura son los valores, que son tomados como bienes.⁷² En efecto, ya en la justicia, que es asegurada por las leyes y los derechos, hay una parte de valoración; sin embargo, en la cultura, más allá de la justicia se encuentran otros ámbitos de bien que revisten el carácter de valor.

Según lo expuesto anteriormente pueden considerarse distintos aspectos de lo humano, esto es, una parte biológica y otra parte simbólica, y que es con esta parte simbólica, que va más allá de la biológica, con la que hace la cultura. No obstante, no podemos desvincular ambos aspectos, pues la

⁷² Cf. TAYLOR, Ch., *La irreductibilidad de los bienes sociales*, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 175-197.

simbolicidad de lo humano implica, de alguna manera una estrecha relación con su parte biológica. Pero tanto lo biológico como lo simbólico forman parte del hombre.⁷³ Y es con esta última, con su capacidad de simbolizar, con lo que hace los productos más logrados de la cultura, como el arte, la religión y la filosofía. Y es por esta parte simbólica por la que se desenvuelve el mundo del hombre teniendo un marco referencial de su obrar, pues por la comprensión que tiene de sí, es como puede conducirse.

Debido a esto, la identidad de una cultura (y de los individuos dentro de ella) no es tanto biológica, que es la condición natural de su supervivencia, sino sobre todo simbólica, que es la condición natural de su autocomprensión.⁷⁴

Esta identidad cultural simbólica es la que da un sentido de pertenencia a una cultura. Este sentido de pertenencia a una cultura es algo esencial para todo ser

⁷³ Para ampliar este punto, véase: LORITE MENA, J., *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica*, Alianza, Madrid, 1982; también: PEREZ TAPIAS, PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura: Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Trotta, Madrid, 1995.

⁷⁴ Cf. TURNER, S. P., *La explicación sociológica como traducción*, FCE, México, 1984, pp. 48-49.

humano. Nos encontramos perteneciendo a culturas, y por ello la pertenencia a una cultura es una especie de propiedad esencial o de existencial (Heidegger), y por ende lo es también el sentido de pertenencia, que es ya una autointerpretación (dependiente de la hetero-interpretación, por supuesto).

Esa identidad es movible, pero es indispensable. Aun cuando se dice que tenemos varias y diversas identidades dentro de una cultura o sociedad, hay una identidad que podemos poner como original y primaria, y es la de sabernos o reconocernos como perteneciendo a esa cultura particular.

Lo que ayuda a esa identidad simbólica son actos simbólicos; aunque en su origen fueron religiosos y ya no lo son, guardan ese carácter simbólico. Ejemplos: los mitos fundacionales y los ritos de vivencia colectiva, que conectan con los ancestros (también los poemas o cantos a la vida). Mitos y ritos son cosas que perviven, pues, por ejemplo, cada

familia los tiene. Son vivencias de sentido, sobre todo del sentido de la vida y, por lo mismo, de la convivencia.⁷⁵

Y es que los símbolos representan, sobre todo, valores. El símbolo era la unión de partes que configuraban un todo. Hacía reconocerse entre las personas. Daba vinculación entre los que pertenecían a un grupo. Por eso el símbolo cultural es lo que más puede ayudar a identificarse como miembro de una cultura y a convivir o compartir con los demás miembros de esa cultura. Mas no se olvide que el símbolo tiene un lado bueno y un lado problemático. Es ícono e ídolo. Si funciona como ídolo, nos hace sobrevalorar nuestra cultura, nos encierra en el etnocentrismo. Si funciona como ícono, nos hace ser más humildes con nuestra cultura, y nos abre a escuchar a las otras culturas (comprenderlas y aprender de ellas, así como también enseñarles cosas nuestras).

En cuanto a la alteridad cultural, es decir, frente a la diferencia de las otras culturas, podemos adoptar no sólo una actitud etnocentrista, sino también relativista extrema, alegando inconmensurabilidad entre culturas e impenetrabilidad entre ellas. Hay un proceso que pasa por la tolerancia, la solidaridad o el respeto y la aceptación o

⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 52-56.

reconocimiento. Para ello se requiere una especie de madurez cultural, ya que el etnocentrismo es inseguridad, al igual que el fanatismo. El chauvinismo y la xenofobia son producto de esa inmadurez. Hay un etnocentrismo normal, a veces difícil de quitar, pero que se puede moderar. Y llegar a un etnocentrismo moderado y, sobre todo, a un relativismo moderado, o relativismo relativo.

Más aún, ya que la misma tolerancia tiene límites, como nos enseña, entre otros, Garzón Valdés (pues si no los tuviera tendríamos que tolerar la intolerancia),⁷⁶ esos límites fundan una orientación multicultural, que requiere capacidad de crítica y de aprendizaje, esto es, que no sólo podamos comprender a otra cultura, sino también criticarla, es decir, aprender los unos de los otros.

Y es justo es este aspecto en que podemos entender a la hermenéutica como útil para el estudio de la cultura, y específicamente, a la hermenéutica analógica; ya que el

⁷⁶ GARZÓN VALDÉS, E., *No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia*, en: *Estudios* (ITAM, México), 29 (1992), pp. 41 y ss.

símbolo es susceptible de interpretación que guía la comprensión de un mundo y una realidad, y de sí mismo.

La distinta posición hermenéutica respecto a la cultura puede conducir a una interpretación lineal de la misma, univocista e intolerante, incapaz de relación, o bien, a una interpretación equivocista, relativista y totalmente abierta, incapaz también de relación y que puede poner en riesgo cualquier pretensión de derechos humanos y de ética.

Más aún, una hermenéutica univocista no permite identidad, pues la individualidad se diluye en la generalidad de lo colectivo, la masa desplaza al individuo y afirma sobre él un ámbito de identidad absoluta, pero restrictiva de la libertad, pues impone la necesidad sobre la posibilidad de lo simbólico que el hombre es capaz de realizar. Por otra parte, una hermenéutica equivocista amplía el ámbito de la comprensión, a tal grado que afirma una identidad de lo individual, pero absolutamente singular. Con ello, el hombre puede perder la posibilidad de relación con otro, pues las identidades individuales pueden ser incluso contrapuestas, y así, la misma cultura perdería su sentido de identidad.

Es por eso necesario considerar una hermenéutica analógica, que mediando entre lo universal y lo particular, ayude a afirmar la identidad individual, pero sin menoscabo de la identidad cultural, más general, pero no agobiante. Será, pues, mediante una interpretación que privilegia la proporción como puede encontrarse y establecerse un enriquecimiento cultural sin pérdida de la misma realidad diversa e individual del hombre.

II

LA DIMENSIÓN ANALÓGICA DE LA HERMENÉUTICA DE LA CULTURA

2.1. La dimensión analógica de la cultura

La hermenéutica analógica tiene como elemento importante de su estudio la idea de analogía, pero privilegia la analogía de proporcionalidad propia, asunto que ha sido ya referido en el capítulo anterior. Es por ello importante hacer una reflexión del modo como la analogía es también útil para abordar el estudio de la cultura, parte de nuestro objeto de estudio.

El aspecto que destacamos de la cultura es su complejidad. En efecto, hemos ya advertido que la cultura incluye tanto lo que hay en el hombre de necesario y de posible, más lo posible que lo necesario debido a su carácter simbólico. Incluye, así, tanto el conjunto de instrumentos

materiales para cumplir las necesidades primarias, por el desarrollo de la técnica, como los ámbitos de realidad por los que se ordena la vida misma en su dimensión moral, social y espiritual, es decir, los valores, las normas, los ritos, etc.

Debido a esto es muy arriesgado reducir la cultura a una consideración unívoca, pues traicionaría esa complejidad y nos daría la impresión de una simplicidad falsa y empobrecedora. Falsa, porque la existencia humana no se realiza en conformidad de una posición absoluta, y por ello simple, de sí mismo. El sujeto autoposeído reclama la negación de la diferencia y la disolución de la individualidad. Sin embargo, el hombre se realiza en función de sus intencionalidades, particulares y propias, y es por ellas que se orienta y encuentra sentido de su actuar. De ahí su pobreza, porque al simplificar el sentido, determina profundamente los esfuerzos por desenvolver lo que hay de posible en el hombre, rebajándolo a una dimensión casi ajena de sí mismo, negando su carácter intencional. Podríamos decir, incluso, que una consideración unívoca de la cultura destruye a la misma cultura.

Por otra parte, es igualmente problemático considerar la cultura desde el extremo de una equivocidad irreductible, pues se iría a una complicación infinita, dejándonos sin la posibilidad de comprensión alguna. La complejidad exige el reconocimiento y afirmación de una diversidad de los elementos que le conforman; la radicalización de esta diversidad sugiere igualmente la ampliación de los marcos referenciales que la sostienen; y así, al ampliar tanto los referentes, se va perdiendo el sentido de vinculación, lo que imposibilita la comprensión. La cultura sería, así, una representación totalmente subjetiva e individual de las intencionalidades humanas, pero sin posibilidad de relación a otras diferentes; y entonces, la cultura perdería también su sentido referencial.

Estas consideraciones refuerzan la necesidad de estabilidad, de equilibrio y orientación, con analogicidad, que haga posible sostener la complejidad de la cultura, siguiendo las consideraciones propias de su carácter, evitando, lo más que se pueda, los extremos de la absolutización dogmática, y la equivocidad propia de un relativismo, riesgoso también.

Así, pues, nuestro esfuerzo se centra en justificar la viabilidad de un estudio analógico de la cultura, lo cual incluye la analogía como eje central de la idea de cultura, el carácter analógico del hombre como sujeto de la cultura, y una perspectiva analógica del desenvolvimiento de la cultura en sus manifestaciones humanas colectivas.

2.1.1. La analogía en la idea de cultura

Es importante destacar que la cultura ha sido objeto de estudio de la Antropología. En ese tenor, las investigaciones de las que podemos valernos para aproximarnos a su definición, son realizadas en la búsqueda de una comprensión y explicación más clara de las relaciones sociales, implicando, por ello, la historia, la sociología, el derecho y recientemente la filosofía.

Nos parece necesario advertir que un estudio filosófico de la cultura apunta a explicitar los contenidos que le son propios y subyacentes. Esto es fundamental, porque en dependencia de tales aspectos se podrá considerar una noción

de cultura, en función de la cual podrá constituirse un marco referencial de las intencionalidades individuales y de la relación entre las mismas.

Cuando hablamos del ser de la cultura, nos referimos a una ontología de la cultura; pero la cultura es resultado de la acción humana; por esto, esta ontología está ligada a la idea que se tiene del hombre. Y nuestra atención al mismo puede guiarse en tres perspectivas⁷⁷: univocista, equivocista, y analógica.

Una consideración ontológica univocista de la cultura, plantea la aceptación de elementos esenciales categóricos y absolutos, y una afirmación total de su universalidad. Es cierto que alcanza la universalidad por la que se encuentra identidad, pero la radicaliza, concluyendo, así, una meta-cultura, aunque aplastante. En efecto, mientras las culturas se desenvuelven bajo sus condiciones y elementos propios,

⁷⁷ Para ampliar esta idea, puede recurrirse a: BUENO, G., *Nosotros y Ellos*, Pentalfa, Oviedo, 1990. En este texto, Bueno estudia la distinción emic-etic propuesta por Kenneth L. Pike, según la cual existe una distinción de la situación del que estudia una cultura desde fuera (emic) o desde dentro (etic), llegando a ser opuestas. Sin embargo, en opinión de Bueno, es posible una reconstrucción de la relación expuesta, alcanzando cercanía y coincidencia. Ahora bien, Bueno alude a una consideración univocista, equivocista y dialéctica. Pero nosotros consideramos como tercera alternativa, la analogía.

esta idea sugiere que entre ellas puede haber identidad absoluta. En tal suerte que son totalmente traducibles, sin menoscabo o pérdida de sus ámbitos particulares.

Esto se debe a que es entonces posible la construcción de un sistema de categorías absoluto que permite leer unívocamente las expresiones e intencionalidades de una cultura con respecto a otra. Y con ello se diluye la diversidad, quedando un marco normativo de las expresiones y vivencias de la cultura, subyugando igualmente la vida del hombre a un marco normativo absoluto, eliminando su libertad. Las culturas se vuelven, así, estáticas, pierden su dinamicidad característica, dejan lo posible y se realizan como absoluta necesidad, como determinación total.

A esta se contrapone una consideración *equivocista*, según la cual todas las culturas habrán de ser contempladas como diferentes, heterogéneas e irreducibles entre sí, o a alguna tercera. Este tipo de perspectiva suele anunciar un relativismo, pero muy radical. Sin embargo, no todo relativismo es problemático, porque esta idea permite la diversidad y la independencia, incluso da pie a una identidad. Sin embargo, un relativismo absoluto clausura la posibilidad de la relación y el encuentro.

En este contexto el estudio de la cultura se complica, pues tener una ontología equivocista del hombre y de la cultura conlleva sostener la existencia de diversas culturas, pero exagerando su independencia, excluyendo, así, la posibilidad de las relaciones entre culturas. Es el reconocimiento de la diferencia, pero de modo absoluto. Con ello, los estudios de la Lingüística y de la Antropología, se orientan hacia la pérdida de una universalidad del conocimiento del hombre y de su entorno. Así lo apunta ya Clifford Geertz al estudiar las direcciones que ha tomado la Antropología en la posmodernidad, considerando las repercusiones de una crítica radical de la epistemología subyacente a las direcciones del pensamiento contemporáneo.⁷⁸ Éste, dice Geertz, se debate en la construcción de la referencia epistemológica propia y adecuada a los intereses más particulares⁷⁹, sin ambición de universalidad, sino de simple utilidad, como se lee en las investigaciones de R. Rorty.⁸⁰

⁷⁸ Cf. GEERTZ, C., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1998, p. 36.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*

⁸⁰ Si se quiere ampliar este punto, véase: GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

A estas ideas opuestas, podemos contraponer una consideración intermedia, analógica. En principio, la posición analógica se opone a la ontología de la univocidad, de la identidad absoluta, de la uniformidad; acepta la diferencia y la heterogeneidad, en lo cual coincide con la posición equivocista. Pero no es equivocista sin más, porque es ajena de los supuestos relativistas, conducidos por aquella tesis propia del pensamiento griego protagórico: *"el hombre es la medida de todas las cosas"*. Por otra parte, no recae en la posición univocista de la cultura, que apuesta por un sistema absoluto que rechaza la diversidad, autónomo y totalmente ajeno a las exigencias de la pluralidad.

Una consideración analógica se inscribe como una perspectiva que permite estudiar con mayor atención el proceso de interconexión de unas culturas con otras. En este proceso puede haber diferencias en cuanto al margen de amplitud que abarcan las distintas culturas o sistemas culturales, pero al mismo tiempo, puede afirmarse una relación, y por esto, se ubica entre las consideraciones univocista y equivocista, es decir, es una posición analógica.

Ahora bien, la idea de analogía sugiere un concepto de cultura que permita distinguir esta dimensión. La noción de analogía se ha expresado tradicionalmente como el modo de predicar el sentido de un término "*en parte igual y en parte diferente*" a distintas cosas. Esto supone ya la afirmación de algunos elementos, al menos, que exista una pluralidad de cosas a las cuales predicarles el término implicado. Por ello, es también importante destacar la necesidad de la polisemia, pues sin ella, no hay diferencia de significados.

Una noción de cultura que puede ayudarnos a distinguir su carácter polisémico, es la que nos aporta C. Geertz, al afirmar que "*la cultura es un concepto semiótico*", es decir, la cultura es un conjunto de sistemas de significación, de modo que la cultura aparece como un conjunto de símbolos, signos y significados simbólicos. En efecto, en la medida que se construyen sistemas que postulan principios orientadores de la praxis, éstos son símbolos cuyo significado es, al mismo tiempo simbólico. Este carácter simbólico hace posible su dimensión polisémica, pues se amplía el espectro de simbolización por parte de los individuos, y así, el mismo símbolo puede asumirse bajo un distinto significado, en función de la misma individualidad, que así lo permite.

Pero en este concepto de cultura es tan amplio que corre el riesgo de un reduccionismo a lo psicológico. Es por la analogía que puede evitarse este problema, pues lo analógico conduce a algo objetivo o realista, aunque no de modo absoluto. En efecto, por la analogía, la predicación y la interpretación se conducen hacia un punto de encuentro, privilegiando la diferencia. Sin embargo, es necesaria una distinción, pues la analogía puede considerarse, según hemos visto, de dos modos, esto es, por atribución o por proporcionalidad.

En el primer caso, en el modo de la analogía de atribución, la comprensión propia de un significado orientado por un símbolo conlleva considerar tal símbolo como un concepto distributivo. Así, nos lo hace ver el mismo G. Bueno, al asentir que *"La unidad que él [símbolo] determina no es mayor que la que pueda concederse a la que media entre los términos individuales del concepto-clase"*.⁸¹ Por ello, este concepto de cultura es próximo a ser riguroso y hasta objetivo, pero no es unívoco, sino que tiene las características de un análogo de atribución. Sin embargo, existe un inconveniente al aplicar la analogía de atribución a las culturas, porque esto implicaría una cultura como

⁸¹ BUENO, G., *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p. 154.

analogado principal, esto es, un analogado principal de las culturas, o una cultura como el término de la comparación con las otras culturas, la cual sería, en la crítica contemporánea, la occidental.

Pero, siguiendo la analogía de proporcionalidad, se acepta que el término "cultura" no es absolutamente homogéneo (unívoco), pues en la medida en que suponemos que existen diversas ideas de cultura, pero sin estar completamente ajenas, podemos asumir que el término "cultura" implica una equivocidad, una polisemia, pero con relación, esto es, implica analogía; y analogía de proporcionalidad, pues en este caso, no se asume una idea fija de cultura ni un primer analogado que sea modelo atributivo, como considera Bueno⁸², sino se refuerza el carácter simbólico de la cultura como ícono.

Así, no se exige el cumplimiento de una cultura principal, sino una referencia simbólico-icónica de la cultura, que puede ser realizada por las distintas culturas, sin que por ello se pierda el carácter ni la dimensión que le caracteriza, ya que en la analogía de proporcionalidad no se

⁸² IDEM, *La idea de cultura*, en LLINARES, J. B. - SÁNCHEZ, N. (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 14.

exige un analogado principal, sino cierta proporcionalidad entre las relaciones de las individualidades con respecto a sus propios términos, pero con cierta vinculación y sentido de unidad.

Esto mismo permite aceptar cierta variación en los significados de la cultura, y hacer una lectura de la idea contemporánea de cultura, pues en la medida que la idea de cultura no es unívoca, sino equívoca, pero según el modo de la analogía, es posible reconocer diferentes modos de la misma, como modulaciones⁸³. Así se garantiza la diversidad cultural sin menoscabo de su dimensión como culturas. Por eso, la analogía de atribución no cumple esta intención de salvaguardar la diversidad entre culturas, porque implicaría un analogado principal, y éste sería la cultura europea.

La analogía de proporcionalidad, al mismo tiempo que reconoce una diversidad de las culturas intenta conseguir una semejanza, una cierta identidad. Gracias a ello se consigue que las ideas de cultura supuestas en estos diversos sistemas, no se identifiquen sin más como una idea homogénea, sino como ideas distintas, aunque emparentadas.⁸⁴ Gracias a

⁸³ Cf. *Ibíd.*, p. 16.

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 21.

ello, por la aplicación de la analogía a la idea de cultura, se salvaguardan su complejidad y riqueza.

2.1.2. La dimensión icónica de la cultura: el carácter analógico del hombre como sujeto de la cultura

Una idea, imagen o símbolo muy en la línea de la analogía ha sido la que ve al hombre como un mundo en pequeño, por comparación con el mundo-universo. Sería, en opinión de Beuchot, un microcosmos o mundo menor, resumen y síntesis del macrocosmos o mundo mayor. Es una idea que ha recorrido la historia de la filosofía, que se halla en los griegos y todavía se encuentra en la actualidad.⁸⁵

El hombre sería, según eso, un análogo de todo el universo, pues no puede serle unívoco, ya que no recoge el reino mineral, el vegetal y el animal de un modo absolutamente idéntico, sino que el mundo adquiere una transformación según el modo humano; pero su transformación no es tan radical, pues a pesar de su modificación, no se

⁸⁵ Cf. BEUCHOT, M., *Sobre el hombre como microcosmos*, en: *Revista Universidad Bolivariana* (Medellín, Colombia), vol. 42, 137 (nov. 1993), pp. 45-51.

identifica plenamente con el individuo, y por eso, las cosas no se hacen absolutamente equívocas, ya que algo tienen también de dimensión propia, por tanto, de verdad. Decimos que están en el hombre de manera analógica. Por ello, el hombre es el análogo o ícono de todo el universo. En él se halla presente, de alguna manera, el mundo mineral, como se ve en sus huesos y otras partes del cuerpo; el mundo vegetal, como se ve por sus funciones vegetativas de digestión, circulación, etc.; y el mundo animal, como se ve en sus instintos e impulsos, aunque todo ello transfigurado y modificado al modo humano por la inteligencia o razón.

Esta idea nos será muy útil para explicar también la dimensión analógica de la cultura. Desde este punto de vista, la cultura consiste propiamente en que el hombre se realice como un microcosmos en el que acomode y sistematice el macrocosmos. Este sentido de cultura es ya expuesto por M. Scheler:

"Cultura es, pues, una categoría del ser, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no —como en la forma de una estatua o de un cuadro— aplicando el cuño a un elemento material, sino modelando una totalidad viviente en la forma del *tiempo*, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos. A este ser del sujeto, así plasmado, corresponde en cada

caso un *mundo*, un microcosmos que es, a su vez, una totalidad también, la cual, en cada uno de sus miembros y partes, más o menos ricamente, refleja, como en proyección objetiva, la forma plástica, viviente, fluida, de esta persona y no de otra alguna".⁸⁶

La referencia citada nos acerca ya la noción de cultura expresada tradicionalmente por los filósofos románticos, según la cual, la cultura consiste en humanizar la naturaleza, constituyendo una semejanza entre ambos, naturaleza y hombre, o más bien, explicitando la igualdad entre éstos, superando las diferencias y oposiciones. Así, las cosas transformadas se asemejan al hombre, y por eso, puedo vivir en el mundo y la naturaleza, y habitarla. Eso se aprecia en la noción etimológica de "*cultura*" que advertimos en el inicio, es decir, cultivar la tierra, y cultivarse a sí mismo, construirse construyendo, estableciendo una vinculación mutua, dialéctica para algunos.⁸⁷

⁸⁶ SCHELER, M., *El saber y la cultura*, en *Hombre y cultura*, SEP, México, 1947, pp. 71-72.

⁸⁷ P. Berger afirma una dimensión dialéctica (en sentido hegeliano) de la sociabilidad, lo cual le ayuda a explicar la sociabilidad y el carácter nomológico de la cultura, principalmente analizado en el contexto de la religión. Cf. BERGER, P., *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, pp. 13-43.

La idea de microcosmos sugiere, entonces, la connotación de "hacerse un mundo". Pero entendiendo la idea de "mundo" en un sentido amplio, pues éste incluye, por un lado, las cosas materiales transformadas para conseguir un estado de bienestar adecuado a las necesidades propias de la condición biológica, el mundo de lo necesario; y por otro lado, el conjunto de condiciones que posibilitan la realización de la misma existencia, los contextos que la envuelven, es decir, el mundo de lo posible y simbólico, un entorno socio-histórico, plagado de símbolos, y son justamente los que conforman de manera cabal el mundo humano.

La cultura es, pues, un mundo, pero más propiamente el mundo del símbolo —como lo dirá Cassirer—, porque es el signo más propiamente humano (ya que está constituido por el afecto, por lo posible, por aquello que manifiesta el carácter de mayor valor). Así, "mundo" es una acepción que rebasa el mero entorno material, para abarcar el entorno intangible, que es el que con mayor adecuación llamamos mundo cultural.

Por esta razón, el ser humano tiene capacidad que lo distingue, ésta es la de hacerse todas las cosas, por su intencionalidad cognoscitiva y volitiva, lo cual nos recuerda

la concepción aristotélica del hombre, según la cual, el alma humana realiza sus actos haciéndose todas las cosas, y que repite Tomás de Aquino al explicar su concepción de la naturaleza del conocimiento humano, cuando sostiene que "*anima quoddammodo est omnia*", con lo cual justifica la validez del conocimiento humano en su alcance por la verdad; misma noción que repite Scheler.⁸⁸

Podemos incluso asumir esta tesis, pues, como lo comentamos, el hombre se hace todas las cosas de manera analógica, esto es, intencional, de manera psíquica y no física; pero también comparte físicamente todos los demás reinos de la naturaleza, como un análogo o ícono de sí mismo. La cultura entendida en este último sentido consiste en hacerse un mundo, en volverse un microcosmos del macrocosmos total, manteniendo una igualdad.

Así, pues, la cultura se entiende como un proceso por el cual, el "*macrocosmos*", se realiza con un carácter individual y personal, en el "*microcosmos*"; éste repite las señas y elementos de aquél, se conforma por él y se articula como una mimesis análoga de ese mundo simbolizado. De ahí que la educación, en el sentido clásico de "*conducir*", "*formar*",

⁸⁸ SCHELER, M., *El saber y la cultura...*, pp. 71-72.

tenga una implicación eminentemente cultural, como proceso conformador. El mundo, así, se realiza en el hombre; y el hombre se idealiza en el mundo.

Ya algunos han estudiado a la cultura como humanización de la naturaleza⁸⁹, esto es, como la transformación de la realidad natural en un mundo humano. En este sentido, son dos las consideraciones de la idea de cultura: la primera surge de la idea de microcosmos; la segunda, como humanización, como el proceso que hace al hombre desde lo más ínfimo. Es la actividad propiamente humana, actividad que ya el mismo Hegel caracterizaba como exigencia de humanizar la naturaleza⁹⁰; Marx añadía el naturalizar al hombre, por el trabajo, en los *Manuscritos* de 1844.⁹¹ Por eso la idea de la humanización de la naturaleza está ligada íntimamente a la idea de cultura.

Así, pues, la humanización de la naturaleza se conforma como un análogo del hombre. En efecto, no es una representación equívoca de las inquietudes meramente

⁸⁹ Cf. LORITE MENA, J., *El animal paradójico: Fundamentos de antropología filosófica*, Alianza Universidad, Madrid, 1982².

⁹⁰ Cf. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Juan Pablos, Buenos Aires, 1988.

⁹¹ Es muy representativo de la propuesta marxiana la intención de provocar en el hombre un proceso de autogeneración por medio de la posesión de aquello que resulta de la actividad de transformación y humanización de la naturaleza, pues mientras el hombre posee la humanidad realizada en la naturaleza transformada, se autogenera y cumple su pretensión de ser lo que es: hombre.

individuales, lo cual sería equívoco, ni se constituye una idea absoluta de lo humano, totalmente acabada, que sería una idea unívoca. El hombre siempre será un análogo de la realidad natural. Y gracias a ello, resulta un mundo que puede ser habitable, deja de ser totalmente ajeno y desconocido; es, más bien, un mundo "amable" y cercano a él.

En el fondo, la cultura es una actividad analogizante, es transformar o humanizar la naturaleza por el conocimiento, el querer y el trabajo. Asimismo puede considerarse una "condición", una distinción de lo humano que permite tal vinculación: Superar la determinación del impulso instintivo, que es unívoco (*determinatus ad unum*), pero sin caer en la equivocidad que traicionaría la naturaleza misma; es encontrar un lugar analógico en el cosmos. Superar la determinación apetitiva, que es unívoca, remontando a la vez el relativismo equívoco que tienen los objetos en su deseabilidad singular, es alcanzar un deseo analógico. Y poder distinguir la esencia de la existencia en las cosas es llegar a la distinción ontológica (heideggeriana) entre ente y ser, algo que sólo se logra mediante el conocer analógico, es decir, una distinción analógica, es decir, una distinción entre aspectos de la cosa misma.

Esta visión analógica de la cultura, permite entonces, atender a la idea de cultura como la humanización de lo natural, como la construcción de un mundo humano, como ser un microcosmos dentro del macrocosmos, porque la analogización que el hombre hace de la naturaleza consigo mismo, implica también la analogación de la naturaleza al hombre. La razón humana es la que analogiza la naturaleza con el hombre. Es decir, la carga de simbolicidad.

El símbolo es un signo muy peculiar, por representar el afecto humano, los valores más hondos del hombre; por ello, la cultura es simbólica. La cultura deja a la naturaleza simbolizada por el ser humano. Los objetos culturales son símbolos del hombre, íconos y análogos suyos, plasmados en el mundo, pero arrancando al mundo trozos que él hace suyos. El hombre se manifiesta en sus obras, se simboliza en ellas. Y ellas lo simbolizan también. Los productos culturales del hombre tienen el carácter del símbolo: son fragmentos que remiten al todo, son fragmentos del hombre que lo muestran como un todo. Tal es el carácter icónico-simbólico de la cultura, del objeto cultural: en su fragmentariedad muestra la totalidad que es el hombre, en el fragmento manifiesta el todo.

2.1.3. La cultura como ámbito analógico del hombre en comunidad

En primer lugar, es necesario retomar una idea de cultura, pero ahora en el contexto social, y explicitar su sentido analógico. Para tal fin, tomaremos la noción expuesta por Plattel:

“Por cultura entenderemos un complejo de fenómenos sociales situados históricamente, en los que lo propio y originario del hombre se expresa y se hace inteligible. La filosofía de la cultura quiere desvelar el ser originario del hombre en el cuadro visible de la cultura. Toma como punto de partida los rasgos característicos de la cultura para lanzar una mirada al misterio del humano coexistir-en-el-mundo. Por encima de las mutaciones de la historia, la filosofía dirige la mirada a los hechos o factores análogos, y no a los factores típicos y constantes”.⁹²

El texto señala que la filosofía de la cultura busca los factores análogos, y no los absolutamente típicos y constantes, pues esto significa que no aspira a la univocidad, ya que no tiene la exactitud epistemológica de las ciencias positivas.

⁹² PLATTEL, G. M., *Filosofía social*, Sígueme, Salamanca, 1967, p. 154.

En este sentido, se plantean ciertas exigencias para la filosofía de la cultura. Así, el trabajo, estudiado desde la filosofía de la cultura, no se entiende como una realidad absoluta, cuyas características deben ser repetidas totalmente por todos los fenómenos que reflejen ese carácter, es decir, unívocamente; más bien se comprende en la totalidad de sentido de una época determinada. A diferencia del científico (antropólogo o sociólogo), que busca un concepto más o menos general de trabajo, es decir, un concepto unívoco, el filósofo de la cultura tiene que saber encontrar las diferencias principales que hacen del trabajo la concretización de la realidad simbólica de cada época.

En esto estriba su carácter analógico, pues la analogía se afirma cuando predominan las diferencias, cosa que se privilegia en el caso de la filosofía de la cultura, porque precisamente en el fenómeno sociocultural del trabajo se tiene que resaltar lo que hace le hace diferente en cada época, además de asegurar la suficiente presencia de semejanza como para poder establecer una pretensión de universalización.

Por otra parte, una filosofía de la cultura asume la necesidad de constituirse como un ámbito teórico, por eso, la filosofía intenta explicar lo propio y singular de la imagen del hombre plasmada en la cultura por medio de conceptos. Pero intentará aproximarse a lo que es analógicamente privativo de cada cultura mediante la continua revisión de la univocidad conceptual utilizada.⁹³

Pero la univocidad plena es inalcanzable en el ámbito de la filosofía de la cultura; sólo se pone como ideal regulativo. Aunque los seres humanos pertenecen a la misma especie, son tan diferentes, que hay que tomar en cuenta esas diferencias lo más posible para poder alcanzar una mínima comprensión de los mismos.

Esto implica que la filosofía comprende la cultura como totalidad significativa. Ciertamente tiene diferentes aspectos, pero debe poder relacionarlos con esa totalidad significativa que les da sentido y los unifica. Hay el peligro de tomar aspectos parciales como si fueran la totalidad; para evitar este peligro, hay que relacionarlos entre sí y con la totalidad, es decir, utilizar la analogía.

⁹³ Cf. *Ibíd.*, p. 155.

En efecto, la cultura puede compararse con la noción aristotélica de "forma", pero como totalidad de sentido en la que la totalidad de aspectos vitales, racionales e instintivos, se influyen y se integran recíprocamente unos en otros. Así, cada elemento considerado sólo puede ser comprendido desde una totalidad de sentido; igualmente, este sentido total no se realiza de modo fragmentado e individual en los diversos aspectos de la vida humana de un modo parcial, sino total.

Como se deja ver, existe un riesgo de absolutizar la idea de cultura bajo un aspecto absoluto de totalidad, esto es unívocamente; es un riesgo de caer en la perspectiva idealista (en sentido kantiano), para otros, racionalista, de comprender la cultura desde aspectos *apriorísticos*. La analogía puede orientar la idea de cultura desde una perspectiva más inductiva o, mejor aún, abductiva, de sus elementos integrantes. El mismo Plattel, así nos lo confirma: "*La reflexión sobre la cultura exige ante todo una constante oscilación entre analogía y univocidad*".⁹⁴

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 157.

Con todo, la idea de cultura nos aparece distinta y más próxima para su estudio utilizando, a su vez, la idea de analogía. Ésta nos descubre un carácter de relación entre el hombre y su entorno, entre el hombre y otros hombres, respetando las diferencias inmediatamente realizadas, pero posibilitando una cierta identidad, que afirma un vínculo de sentido y de orientación de la realización del hombre y su mundo.

2.2. Dimensión hermenéutico-analógica de la cultura

Antes de establecer la vinculación entre la hermenéutica analógica y la cultura, es conveniente aclarar el carácter analógico de la hermenéutica, en función de una razón práctica que permita explicitar la dimensión analógica de la cultura.

Para cumplir este cometido debemos conectar la razón práctica, la *phrónesis* y la hermenéutica. Y es que uno de los ejemplos típicos de razón práctica es la *phrónesis* o

prudencia. No queremos identificar sin más la *phrónesis* con la analogía, solamente pretendemos enfatizar en carácter analógico de la prudencia como núcleo de la razón práctica, sobre todo en lo tocante a la ética, y ahora, según Gadamer, como modelo del acto interpretativo.⁹⁵ De tal suerte que es atinado consentir que la hermenéutica es *phronética*, y por su carácter analógico, es congruo afirmar una hermenéutica analógica, que, por lo mismo, no será otra cosa más que la puesta en práctica de ese esquema de *phrónesis* que tiene la hermenéutica misma, ya que la *phrónesis* puede igualmente asumirse como analogía puesta por obra.

2.2.1. Analogía de la Prudencia

La noción de analogía que hemos ya estudiado, hace coincidir lo singular y concreto con lo general y universal. En este sentido, aplicando esta noción al ámbito de la praxis, la analogía se conecta con la prudencia, por la cual puede constituirse un el modelo analógico de la praxis.

En efecto, la *phrónesis* o prudencia fue considerada ya como equilibrio o proporción desde los pitagóricos, como término medio, armonía y virtud (*areté*). Estos tenían una

⁹⁵ Cf. GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. XII.

comprensión amplia de la prudencia, pues la asumían tanto en su carácter especulativo como en el práctico. Platón se pronunció a favor del carácter especulativo de la *phrónesis*, al asumir la virtud como conocimiento del bien, dejando de lado, aunque sin excluirlo, lo práctico de la virtud misma⁹⁶. Es Aristóteles quien retoma el sentido práctico de la prudencia. Para él, es una virtud propiamente especulativa, pero preponderantemente volcada a la praxis, pues ayuda a juzgar y decidir la mejor acción correspondiente al caso particular⁹⁷. La prudencia es, pues, una virtud de la relación, ya que hace convivir lo concreto y singular con principios universales, y relaciona los medios con el fin deseado.

Así, la prudencia implica la deliberación para la decisión, la consideración de un juicio que pondera equilibrada y proporcionalmente los actos por realizar con base en principios que rigen este razonamiento. En suma, la prudencia como virtud, lo es principalmente como razón práctica analógica.

⁹⁶ Cf. ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963³, pp. 40 y ss.

⁹⁷ Cf. AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 73.

Posterior a Aristóteles existieron muchos intentos de concebir la prudencia como parte fundamental y fundante de una filosofía práctica. Para los medievales, por ejemplo, la prudencia es tomada en dos aspectos diferentes: ya sea en su naturaleza especulativa, como Hugo de san Víctor y Bernardo de Chartres, pensadores que asumieron la tradición platónica y neoplatónica; ya sea haciendo hincapié en su naturaleza práctica, sin negar la especulativa, como Tomás de Aquino, quien la afirma como una virtud teórica, especulativa o contemplativa, pero que tenía que ver con la práctica, con lo particular y contingente.⁹⁸ Era la que reducía al intelecto el caso particular, dándole la explicación universal que le era conveniente.

Por su parte, en la modernidad la noción de prudencia sufre modificaciones. Así, la prudencia recibe una connotación de estrategia, de razón instrumental y ya no de razón recta o razón ética.⁹⁹ En la ilustración, por ejemplo, la prudencia ya no tiene el carácter de sabiduría práctica que tuvo entre los antiguos y los medievales, sino que se

⁹⁸ Santiago Ramírez amplía mucho el estudio de la prudencia como aquí se comenta, ver: RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1978, pp. 87-93.

⁹⁹ Cf. MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Porrúa, México, 1973, p. 30.

convierte en habilidad, a veces torcida, para alcanzar los fines, sobre todo en el ámbito de la política.¹⁰⁰

Actualmente se destacan algunos intentos de estudiar la idea de prudencia, como John Rawls, que trata de vincular a Aristóteles y a Kant, para hacer concordar lo particular con lo universal.¹⁰¹ Por su parte, Hannah Arendt oscila asimismo entre Aristóteles y Kant, en su idea de "mentalidad agrandada", donde nos manifiesta su esfuerzo por explicitar la noción aristotélica de *phrónesis*.¹⁰² Asimismo, H.-G., Gadamer en el ámbito de la hermenéutica¹⁰³, intenta recuperar la razón práctica aristotélica, que para él es *phronética*, y la pone como modelo o paradigma de la hermenéutica, ya que al interpretar también se efectúa una deliberación, para llegar a una decisión o juicio interpretativo.¹⁰⁴

Con todo, independientemente del carácter que se daba a la prudencia, teórico o práctico, se le concibió siempre como

¹⁰⁰ Cf. GUYER, P., *Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity*, en: *Noûs*, 24 (1990), pp. 18 ss.

¹⁰¹ Cf. GARCÍA GONZÁLEZ, D. E., *El liberalismo hoy. Reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 94-95.

¹⁰² SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pp. 107-108.

¹⁰³ Cf. GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 51 y ss.; también, IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

¹⁰⁴ Cf. *Ibíd.*

equilibrio, medida y proporción, y en eso consiste su naturaleza analógica.

Ya que la analogía es proporcionalidad, equilibrio y armonía, la analogicidad de la prudencia se manifiesta en la búsqueda de la proporción entre lo universal y lo particular, pero dando la mayor importancia a la particularidad, pues en la analogía predomina lo diverso sobre la identidad, aunque sin descartar el acceso a la unificación, pero de modo débil¹⁰⁵.

En efecto, la prudencia sirve de mediación y ayuda a hacer una deliberación, a establecer una relación proporcional entre los principios universales y la acción concreta y particular.¹⁰⁶

Así, la *phrónesis* es análoga. Y gracias a esta relación, una hermenéutica postulada desde la analogía será también una hermenéutica articulada desde la prudencia. En otros términos, la prudencia sirve de modelo analógico de la hermenéutica, constituyendo un ejercicio interpretativo basado

¹⁰⁵ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000², pp. 23 y ss.

¹⁰⁶ Cf. RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1981, p. 101.

en la analogía y la proporción, es decir, una hermenéutica analógica.¹⁰⁷

La realidad de un sujeto que se realiza en la cultura permite, a su vez, aceptar también un modelo analógico de su realización práctica, y éste puede asumirse desde la prudencia, pues la *phrónesis* es la analogía puesta en práctica¹⁰⁸. La tesis anterior se expresa porque la analogía como proporcionalidad es el centro de la prudencia, ya que ésta facilita el encuentro con el término medio de los actos humanos; pero no es el sólo equilibrio de las acciones, sino que ayuda a encontrar y disponer los medios para alcanzar los fines deseados. Por esta razón, la prudencia es un modelo de virtud, porque toda virtud busca el medio de las acciones, pero la *phrónesis* es la que da el sentido del término medio, ella posibilita el equilibrio y la proporción.

Ahora bien, la prudencia se centra en lo práctico, en lo concreto, lo singular y cambiante, y por lo mismo, necesita de la analogía para poder hacer una adecuación proporcional con la realidad misma, que es de suyo, cambiante, y que, por

¹⁰⁷ Cf. BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, p. 114.

¹⁰⁸ Cf. GARCÍA GONZALEZ, D. E., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Ducere, México, 2001, pp. 20 y ss.

tanto, especifica la contingencia de la praxis.¹⁰⁹ El fin de esta adecuación es doble, a saber: por un lado, realizar la acción en conformidad con las exigencias establecidas por los acuerdos, y reforzadas por la costumbre, centrada en el medio de su propia realización; por otra parte, clarificar los medios más adecuados para la realizar un acto en vistas de conseguir eficazmente los fines prometidos.¹¹⁰ Para ello, la acción prudente o phronética implica un juicio o deliberación, en el cual se asumen ciertas hipótesis, y se valoran los motivos a favor o en contra de la realización de la acción misma.

A partir de esta consideración se aprecia con mayor claridad la condición analógica de la prudencia, pues al hacer una deliberación, se hace una distinción, y esto implica, a su vez, el ejercicio de la ponderación, proporción, al menos, entre dos puntos de vista. Estas dos perspectivas son generalmente extremas, ante las cuales se ve como algo necesario encontrar un término medio, por el cual se pueda acceder a ambos pero sin confundirse con ellos, sino

¹⁰⁹ Cf. VARELA, L., *Prudencia aristotélica y estrategia*, en: *Convivium* 15(2002), pp. 5-36.

¹¹⁰ *Ibíd.*

sólo de modo proporcional y por ello se le vincula directamente con la hermenéutica.¹¹¹

Esto es muy importante, porque la deliberación, que es el aspecto central en la *phrónesis*, distingue y dirige proporcionalmente las acciones concretas en virtud de un principio más general, que toma en cuenta a modo de ícono. Así, la prudencia revela una estructura mixta, teórica y práctica. Teórica, porque permite la realización de un juicio por medio de la deliberación ponderada; y práctica, porque el juicio realizado versa sobre lo práctico, lo concreto, la circunstancia particular; encamina el juicio hacia lo práctico¹¹². La prudencia, por tanto, tiene un carácter intermedio o analógico, pues hace converger proporcionalmente, sin confundirlos, tanto los aspectos más universales, como los particulares implicados en la acción misma.

Y es que cuando se afirma la proporción o proporcionalidad, ésta advierte un esquema predominante de la diferencia, aunque sujeta por la unidad. Al buscar la semejanza, ésta sólo se obtiene proporcionalmente, pues en la

¹¹¹ Cf. GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I...*, pp. 35 y ss.

¹¹² Cf. IDEM, *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 78-79.

proporción predomina la diversidad, y la identidad sólo se consigue parcialmente. En definitiva, la acción resultante del juicio guiado por la prudencia, no es la automatización de una condición inscrita en el hombre, no es una determinación absoluta de la "naturaleza humana"; pero tampoco es la acción carente de sentido; sino que, aún cuando predomina la diferencia de lo particular, se sostiene en el sentido de la unidad, pero proporcionalmente.

Con ello, se aprecia la vinculación entre la prudencia y la sutileza, propia de la analogía¹¹³. En efecto, la sutileza posibilita la distinción, para encontrar, entre dos caminos, uno tercero. La distinción posibilitada desde la sutileza nos permite encontrar el medio entre lo puramente unívoco y lo equívoco sin más, lo analógico, aunque apegado más a la diferencia de la equivocidad, pero sin perder sentido de identidad, aun cuando éste sea parcial. La sutileza ayuda a la prudencia a encontrar entre dos posiciones respecto a una acción, una intermedia. Así, entre el automatismo y determinación absoluta que puede implicar la interpretación textual, "*ad litteram*" de un texto, y el relativismo de la pura interpretación circunstancial y subjetiva, se puede vislumbrar una interpretación que, considerando lo particular

¹¹³ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 24 y ss.

y contingente del intérprete, pondera un principio general que sirve de dirección para la comprensión de sentido: una interpretación prudente. Ésta supera la contradicción en la interpretación y hace converger, al distinguir, el sentido del texto, con su particularidad, con una perspectiva icónica del mismo, pero de modo proporcional (contextual). Tal hermenéutica, es una hermenéutica de la proporción, de la medida, del equilibrio, sutil y analógica.

2.2.2. La prudencia como modelo analógico de la hermenéutica

Algo que ha llamado mucho la atención recientemente, como lo hemos señalado, es la idea de Gadamer, uno de los padres de la hermenéutica actual, de que la hermenéutica sigue el modelo de la *phrónesis* o prudencia. Es decir, el acto interpretativo tiene el esquema del acto prudencial, en el sentido de que éste tiene una etapa deliberativa, luego una etapa de enjuiciamiento, en las cuales etapas consiste también la interpretación.

En el momento deliberativo, y la deliberación es la parte principal del acto prudencial, se da la búsqueda de la

hipótesis interpretativa que quedará como juicio interpretativo. Para elegirla, se dan varias hipótesis y se tienen que desechar las demás, para que quede sólo una que será la más viable, o la que nos parezca tal. Allí se da la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras que tiene la hipótesis interpretativa, al modo como en la vida práctica la deliberación prudencial se da acerca de los pros y los contras de determinada curva de acción. Si en la deliberación prudencial normal se delibera acerca del medio más apropiado para llegar al fin propuesto, en la deliberación prudencial hermenéutica se delibera acerca de la interpretación más apropiada y correcta. Se tiene la estructura o forma del silogismo práctico, en el cual se tiene el fin que se propone, el medio que conduce a él y como conclusión la acción que corresponde. En la conclusión se produce el juicio prudencial, y también en la hermenéutica la conclusión de ese silogismo interpretativo es el juicio hermenéutico o la interpretación que se propone y que se privilegia.

Al hacerlo, se confronta la hipótesis interpretativa elegida con otras hipótesis interpretativas rivales, para determinar cómo y por qué la hipótesis elegida o privilegiada es mejor que las demás. En este proceso, se sigue de manera

muy parecida lo que se hace en retórica, según Aristóteles, la deliberación retórica, que es sumamente dialógica, pues se da en el diálogo con los demás. Asimismo, tiene la estructura o forma del argumento por analogía, ya que en mucho se compara la hipótesis interpretativa con otras semejantes, para ver los resultados a los que han conducido, y así poder esclarecer en qué puede ser mejor o peor que ellas. Hay una gran carga de analogicidad en la interpretación, por virtud del silogismo prudencial, el cual se acerca mucho al silogismo por analogía. Así como la prudencia o *phrónesis* tiene una gran carga de analogía, así también lo tiene la interpretación, al seguir el modelo de la *phrónesis*; por ello, la hermenéutica tiene un carácter analógico muy fuerte, y esto nos conduce a la conveniencia de una hermenéutica analógica, basada en el carácter prudencial de la interpretación, en su modelo de *phrónesis*.

Y por lo mismo, la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica basada en lugares comunes que capta el *sensus communis* de la comunidad interpretativa en la que dialogamos.¹¹⁴ Así encontramos buenas interpretaciones y las defendemos argumentativamente de las otras, que no son tan buenas o que son falsas. Y todo esto nos lleva a descubrir el

¹¹⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I...*, pp. 385 ss.

modelo analógico de la interpretación, a proponer una hermenéutica analógica, que queda suficientemente establecida y probada por ese carácter intrínsecamente prudencial que tiene la hermenéutica y por ese carácter analógico o proporcional que tiene la *phrónesis* misma.

Tal vez lo mejor de todo es que hemos llegado a una hermenéutica analógica siguiendo un procedimiento prudencial, de *phrónesis*, y, dentro de él, siguiendo una argumentación analógica, en la que la interpretación acude a la analogicidad, para ser proporcional y para establecer cierta jerarquía (de atribución) entre las interpretaciones que se puedan aceptar, de modo que se pueda hablar de un más y un menos, unas que son más ricas o mejores, que se acercan más a la verdad textual, y otras que ya se alejan de ella.

2.3. Hacia una interpretación phronética (analógica) de la cultura

De lo hasta ahora estudiado es importante destacar ciertos elementos del estudio hermenéutico de la cultura, a saber: el carácter analógico de la hermenéutica, el modelo analógico de interpretación (*phrónesis*), y una dimensión analógico-icónica

del sujeto que interpreta y vive en la cultura, del cual hablaremos más adelante.

Por lo pronto, baste mencionar que la hermenéutica analógica repercute también en la antropología filosófica o filosofía del hombre. A su luz, se ve al hombre como un ser analógico o, aludiendo a la idea de Cassirer, que ve al hombre como animal simbólico, y de Luis Cencillo, que lo ve como animal hermenéutico, le podríamos llamar animal analógico. Esto implica que reconocemos el carácter racional y simbólico, pero con una razón multívoca, mas proporcional, analógica.

Ahora bien, si asumimos su carácter simbólico, aceptamos también su dimensión analógica del autointerpretarse, lo que da pie a una hermenéutica analógica. Y es que el símbolo tiene dos caras, una de ícono y otra de ídolo, según lo cual, lo icónico es su cara referencial que permite identidad, mientras que su consideración de ídolo es enajenante y fragmentaria. Por eso conviene conectar la simbolicidad del hombre con una interpretación regida por la analogía. Sobre todo, porque es la analogía la que permite descubrir al otro como mi prójimo y mi semejante. El otro es también un análogo

de sí mismo, o el un "sí mismo como otro", como lo afirma Ricoeur.

Este aspecto es muy importante, porque el sujeto como analógico nos hace encontrar la identidad en la diferencia, y la diferencia sin perder toda identidad, sobretudo en el entorno de la diversidad cultural. En efecto, una interpretación analógica de las culturas puede ayudarnos a procurar el respeto a las diferencias culturales, pero también, a encontrar un principio de unidad, sin menosprecio de la diferencia.

La *phrónesis*, como estructura y modelo de la hermenéutica, puede guiar el proceso de la interpretación de la cultura.¹¹⁵ H.-G. Gadamer plantea ya la dirección de la *phrónesis* en el estudio de las ciencias de la cultura.

En efecto, Gadamer llama ciencias de la cultura a las conocidas como "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*)¹¹⁶, y tienen como modelo de su

¹¹⁵ Cf. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

¹¹⁶ Es interesante el análisis que hace Gadamer de las condiciones y alcances epistemológicos de las llamadas "ciencias del espíritu", y su importancia para tener una perspectiva de los problemas sociales en la actualidad, de ahí que sea pertinente su mención como ciencias de la cultura. Cf. GADAMER, H.-G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 43-49.

ejercicio de conocimiento la *phrónesis* o prudencia, que él recupera de Aristóteles, porque es la virtud que versa sobre los comportamientos humanos, y dichas ciencias también. Sin embargo, según el mismo Gadamer, la prudencia ha tenido actualmente un camino tortuoso frente a otras formas de conocimiento que orientan y dirigen el obrar humano:

“Todas nuestras formas de dirección científica de los comportamientos humanos están amenazadas, según me temo, por el peligro de que lo que llamaría con Aristóteles la ‘*phrónesis*’, la natural inteligencia y responsabilidad del pensamiento, se debilite por culpa de la gestión organizada ‘científicamente’”.¹¹⁷

En efecto, en opinión de Gadamer, el propio Estagirita opuso la praxis no a la teoría, sino a la técnica, por eso la *phrónesis* es una virtud teórica, pero que versa sobre la práctica y es en ese sentido que se opone a la *techné*:

“La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la subordinación de la *techné* y su capacidad a la *phrónesis* y su práctica. Por cierto que a mí me parece peligroso cuando, al estilo moderno, la filosofía práctica desemboca en las teorías de la acción. No cabe duda de que la acción es la

¹¹⁷ GADAMER, H.-G., *El hecho de la ciencia*, en IDEM, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990, p. 97.

actividad introducida por una decisión moral, por una *proháiresis*, una parte integrante de la práctica. Pero al actuar se debería pensar por lo menos en la multiplicidad de manos, es decir, en todo el complicado sistema de acción y contracción, de acto y sufrimiento".¹¹⁸

Resulta iluminador el estudio gadameriano de la problemática expuesta en el pensamiento aristotélico, y amplía estas consideraciones aludiendo a un análisis de los elementos implicados en el obrar humano y su conocimiento:

"Aristóteles consideró, en la descripción de este elemento racional de toda decisión en las acciones humanas en el concepto de *phrónesis*, los dos aspectos en su inseparable unidad, por un lado la racionalidad, que preside el hallazgo de los medios adecuados para el fin apetecido, y por el otro, el hallazgo, la conciencia y la retención del propio fin, o sea la racionalidad en la elección del fin y no sólo en la elección de los medios".¹¹⁹

Es decir, esa nueva modalidad de científico social permite que el experto detecte los medios para alcanzar los fines que se propone la sociedad, pero más importante es

¹¹⁸ IDEM, *Ciudadanos de dos mundos*, en *Ibíd.*, pp. 112-113.

¹¹⁹ IDEM, *Los límites del experto*, en *Ibíd.*, p. 132; también: IDEM, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 309-318.

reflexionar sobre los fines mismos, para ver si vale la pena ser alcanzados y cómo. De otro modo, el conocimiento estaría dirigido únicamente por la utilidad, corriendo en riesgo de alejarse de su fin principal: humanizar al hombre. Es por ello que la *phrónesis* juega un papel importante en la cultura, ya que una cultura que atiende a los fines y, desde ellos, a los medios convenientes, discrimina el conocimiento y fortalece sus pretensiones de humanización. Es una cultura verdaderamente humana, que ni se rinde a una referencia dogmática y absoluta de pretensiones, pero tampoco se pierde en la absoluta diversidad de la subjetividad.

Por eso, insiste Gadamer en que las ciencias sociales, y con ellas, la cultura, no están exentas de la reflexión ética, tienen que ver con las consecuencias de nuestras decisiones:

“Esto se refleja también en la expresión griega acuñada por Aristóteles: *proháiresis*, traducida en general como elección preferente, una expresión terriblemente artificial para algo que ya contiene en sí mismo tanto la preferencia como, en la previsión de las consecuencias, la elección”.¹²⁰

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 137.

La elección es producto de la deliberación, parte esencial de la prudencia. Al punto que la filosofía tradicional colocaba la libertad en la elección autónoma, resultante de esa deliberación (el juicio prudencial).

Ahora bien, esta deliberación, en el fondo, como estructura profunda o como forma lógica, tiene el esquema del silogismo práctico:

“En términos aristotélicos: la conclusión del silogismo práctico, de la reflexión práctica, es la decisión. Pero esta decisión y el camino todo de la reflexión de lo querido hasta el hacer es, al mismo tiempo, una concretización de lo querido. Pues la razón práctica no consiste únicamente en que uno considere como bueno un objetivo, reflexiona acerca de su alcanzabilidad y lleva a cabo lo factible. Aristóteles distingue expresamente entre la mera sagacidad que, con una habilidad extraordinaria, encuentra los medios adecuados para los fines propuestos, es decir, se maneja en todas partes ‘con’ mentiras, engaños y persuasiones”.¹²¹

Pero esto último sería volver a la técnica, huir del *éthos*, de la ética. Es necesario establecer una distinción:

¹²¹ IDEM, *¿Qué es la praxis? Condiciones de la razón social*, en IDEM, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, p. 52.

la deliberación sobre los medios es parte fundamental del juicio de la prudencia, pero no se reduce a ello. En efecto, el juicio prudencial versa sobre los medios, pero en conformidad de los fines que son previos. En otras palabras, la estructura lógica del juicio prudencial permite inferir una decisión particular partiendo de un principio general, como fin, tomando en cuenta los medios para tal. En este sentido debemos tomar en cuenta que a la auténtica razón práctica, a la *phrónesis*,

“lo que le interesa es algo que se distingue de la racionalidad técnica precisamente porque el fin mismo, lo ‘general’ obtiene su determinación a través de lo individual. Esto lo sabemos a través de nuestra experiencia en algunos ámbitos de nuestra vida social. Lo sabemos, por ejemplo, a través de la jurisprudencia de todos los tiempos. Lo que la ley prescribe, lo que es el caso de la ley, está sólo determinado unívocamente en la cabeza de peligrosísimos formalistas. Aplicar el derecho significa pensar conjuntamente el caso y la ley de manera tal que el derecho propiamente dicho o el derecho se concrete”.¹²²

Esto tiene una aplicación fundamental en las ciencias de la cultura, porque ellas tienen que ver con los casos o situaciones de la vida, y tratan de comprenderlos. Y, según

¹²² *Ibíd.*

nos recuerda Gadamer, "la praxis en tanto lo viviente, está situada entre la actividad y el 'encontrarse en un estado o situación'".¹²³ El hombre lo resuelve por su deliberación y elección: "'Proháiresis' significa anticipación y elección previa. Saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente entre las posibilidades es la única y especial característica que distingue al hombre".¹²⁴ Es sopesar los pros y los contras, las ventajas y las desventajas, y tratar de llegar a lo mejor. Gadamer compara esto con la propuesta de Popper:

"cabe señalar que la teoría del *trial and error* desarrollada por Popper no se limita en absoluto a la lógica de la investigación y que, a pesar de toda la reducción y estilización de este esquema, presenta un concepto de racionalidad lógica que se extiende mucho más allá del campo de la investigación científica y describe la estructura básica de toda racionalidad, también la de la 'razón práctica'. Naturalmente, no hay que entender la racionalidad de la razón práctica sólo como la racionalidad de los medios con respecto a los fines dados. Precisamente la formulación de nuestros fines, la formación de las finalidades comunes de nuestra existencia social, están sometidas a la racionalidad práctica, que se confirma en la apropiación crítica de las normas que nos guían en nuestro comportamiento social. De esta manera, también la posibilidad de disposición del mundo de los medios que elabora la

¹²³ IDEM, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *Ibíd.*, p. 61.

¹²⁴ *Ibíd.*

ciencia, tiene que adecuarse a la racionalidad práctica".¹²⁵

Y, dado que la hermenéutica tiene esa base de la *phrónesis*, hace a la ciencia superar a la *techné*, para producir auténtico conocimiento vivo:

"Así vemos en las ciencias mismas que la dimensión hermenéutica se presenta como la verdaderamente fundante y sustentadora; en las ciencias naturales, como la dimensión de los paradigmas y de la relevancia de los planteamientos. En las ciencias sociales, podría describirse algo similar como la autosuperación del ingeniero social en el socio social. Finalmente, en las ciencias históricas, interviene como mediación permanente entre el otrora y el ahora y el mañana".¹²⁶

Gadamer insiste en que, para Aristóteles, la *phrónesis* no es una teoría exacta como las matemáticas, ni una técnica que posee reglas de procedimiento. Es una virtud que se adquiere con la razón y el ejercicio, es decir, con la aplicación práctica y la reflexión sobre las acciones. Pero es el saber del científico social, sobre todo del político.¹²⁷ Pero la *phrónesis* es una virtud y se adquiere como tal: "La enseñanza de la *phrónesis* está en la *Ética*, y la *ética* es la

¹²⁵ IDEM, *¿Filosofía o teoría de la ciencia?*, en *Ibíd.*, pp. 107-108.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 109.

¹²⁷ IDEM, *La idea de la filosofía práctica*, en IDEM, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 188.

enseñanza del *ethos* [costumbre], y el *ethos* es una *hexis* [hábito], y la *hexis* es la actitud que se mantiene firme frente al *pathe* [pasión]".¹²⁸ Es decir, no se puede desconocer la connotación moral o ética que posee la *phrónesis*, como no se puede pretender la neutralidad ética de las ciencias sociales, que tienen que ver con la acción humana. Sobre esto expresa el propio Gadamer:

"Siempre me resultó muy atrayente que Aristóteles tuviese conciencia plena de las condiciones especiales en que se da la reflexión teórica sobre las condiciones de la razón práctica. Al parecer estamos aquí ante una relación particular que se puede describir como el paso de una racionalidad práctica a una forma de reflexión general de la misma. Esto no significa, desde luego, que la filosofía que se ocupa de la práctica sea por sí misma razón práctica y que hubiera que comprenderla a ella misma como *phrónesis*. Lo que sí supone es que la posibilidad de una filosofía de la práctica se justifica desde lo que de razonable va implícito ya en la práctica. En este sentido, Aristóteles puede decir: el punto de partida, el *arché*, el principio de la filosofía práctica es el *hoti*, el 'que' conjunción, y este 'que' no se refiere únicamente al actuar sino también precisamente a la luminosidad interior propia de todo actuar que descansa sobre la *proháiresis*, sobre la libertad de decisión. Estamos por tanto siempre ya ante una autointerpretación de la vida, a la que ahora se conecta y de la que parte la formación conceptual generalizadora, esquemática y tipificadora de la filosofía práctica."¹²⁹

¹²⁸ IDEM, *Razón y filosofía práctica*, en *Ibíd.*, p. 215.

¹²⁹ *Ibíd.*

Por eso Gadamer llega a sostener que lo que las ciencias sociales necesitan es el modelo de la *phrónesis*, pero que en realidad, tal como están en la actualidad, es, por desgracia, una *techné*, una técnica en el sentido griego. Falta lograr que adquieran el estatuto de *phrónesis*, algo más elevado, y, ya que la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica, requieren de la hermenéutica para lograrlo.

En efecto, al estar radicada en la ética, la *phrónesis* cumple ese requisito, planteado por Apel y Habermas, de ser una razón crítica, más que razón técnica o instrumental. Es la crítica, el juicio, lo que ayuda aquí a concordar lo particular con lo universal, como en el "juicio reflexionante" de Kant:

"Cierto que también hay aquí, dentro de ciertos límites, alguna forma de aplicación de un saber general a un caso concreto. Lo que entendemos por conocimiento de los hombres por experiencia política o por discreción social incluye —e una analogía inexacta— un elemento de saber general y de su aplicación. De no ser así, no sería posible la enseñanza ni el aprendizaje. Tampoco sería posible el saber filosófico que Aristóteles desarrolló en el esquema de su ética y de su política. Nunca se trata aquí, sin embargo, de la relación lógica entre ley y caso particular, de un cálculo y previsión de secuencias conforme a la idea moderna de

ciencia. Aunque se presuponga la idea utópica de una física de la sociedad, no saldríamos de la confusión de Platón cuando estilizó al hombre de Estado, es decir, que actúa políticamente, para convertirlo en un técnico supremo".¹³⁰

No es sólo saber de los medios para llegar a los fines, sino enjuiciar los fines y los medios conducentes a ellos; Gadamer compara esto con la célebre "racionalidad de los fines" de Max Weber.¹³¹ Algunos filósofos de las ciencias de la cultura están más del lado del paradigma de la lógica empirista, pero todo indica que ya ha perdido vigencia en las ciencias de la cultura:

"Theodor Litt objetaría probablemente, contra mis ensayos intelectuales, que una justificación filosófica de las ciencias del espíritu con apoyo en el modelo aristotélico de *phrónesis* debe admitir un *a priori* que no puede ser simplemente el resultado de una generalización empírica. La filosofía práctica de Aristóteles se equivocaría fundando su principio en el 'hay tal', sin reconocer que en tanto que filosofía, como un saber teórico, no puede depender de algo que aparece como un *ethos* concreto y como una razón que actúa prácticamente. Litt se atendería, pues, a la reflexión trascendental que había guiado también a Husserl y al Heidegger de *Ser y tiempo*. Pero me pareció y me sigue pareciendo que este procedimiento, aunque justificado frente a una teoría

¹³⁰ IDEM, *Sobre la planificación del futuro*, en IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 159-160.

¹³¹ IDEM, *Problemas de la razón práctica*, en *Ibíd.*, p. 315.

empirista-inductivista, olvida que tal reflexión encuentra su fundamento y su limitación en la praxis vital que es siempre su origen".¹³²

Asimismo, ya que la *phrónesis* tiene en Aristóteles el modelo de la proporcionalidad o analogicidad, nos lleva de la mano a una postura analogicista en hermenéutica, y, por lo mismo, a una hermenéutica analógica, que es la que, en consecuencia, se nos presenta como conveniente para el estudio de la cultura, pues, por medio de ella, podemos encontrar una perspectiva que permita una vinculación y una relación entre los individuos que la componen y de las culturas entre sí.

¹³² *Ibíd.*, p. 318.

III

SUJETO, ANALOGÍA E IDENTIDAD CULTURAL

3.1. La Dimensión analógica del símbolo.

Hemos sugerido ya que la idea de cultura es analógica. Uno de los elementos principales sobre los que hicimos hincapié para establecer esta distinción es su carácter simbólico. Por ello, se impone la necesidad de establecer el carácter analógico de esta simbolicidad que permitirá conducir el estudio de la cultura desde la Hermenéutica Analógica, la cual resalta el ícono, como el carácter propiamente analógico de lo simbólico; y en nuestro estudio, del sujeto analógico, de un sujeto icónico, que refuerce la idea analógica de la identidad en el carácter de lo individual y en la cultura.

3.1.1. Relación entre símbolo, ícono y analogía

En la perspectiva de Mauricio Beuchot, la idea de analogía nos conecta primeramente con las nociones de ícono y de símbolo. En este sentido, se sugiere hablar entonces de una hermenéutica analógico-icónica, o analógico-simbólica,¹³³ pues la analogía nos relaciona con la iconicidad. Ya el mismo Beuchot hace referencia de la analogicidad en los estudios de semiótica de Ch. Sanders Peirce, más bien, conecta la idea de analogía con el análisis semiótico que Peirce propone.¹³⁴ Siguiendo las líneas propuestas por Beuchot, nos será útil explicar la analogicidad semiótica desde la idea de ícono propuesta por Peirce, pues parece que la noción de ícono es una noción que expresa un carácter analógico.¹³⁵

En principio, Peirce dividía los signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. Según él, el índice era el signo que implicaba la presencia del significado, aludía a la presencia de la cosa designada; y a veces incluso la exigía. Por ejemplo, en un grito o en la señal de un peligro, es muy clara la presencia de aquello que se designa con el signo, ya

¹³³ Cf. BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1998.

¹³⁴ Cf. IDEM, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, México, 2006, pp. 73-83.

¹³⁵ SEBEOK, Th., *Signos: una introducción a la semiótica*, Paidós, Barcelona, 1996, cap. 5.

sea dolor o una advertencia. El índice era, por eso, el signo unívoco por excelencia, porque no hay una desviación en la relación del signo con respecto a aquello que se significa por él, es *"un signo que se refiere a su objeto no tanto a causa de cualquier similitud o analogía con él, ni porque esté asociado con los caracteres generales que dicho objeto pueda tener, sino porque está en conexión con el objeto individual, por una parte, y con los sentidos o la memoria de la persona para quien sirve como signo, por la otra."*¹³⁶ En este sentido, el índice funcionaría como el llamado *"signo natural"*, propio de la tradición estoica, y explicado después por el pensamiento medieval¹³⁷; y es que en esta comprensión, el signo tiene una relación con su significado, o con su referencia, a modo de causa y efecto; por ejemplo, el humo sería el índice del fuego, no por convención sino por una relación directa entre ambos, según la cual el humo significa al fuego, porque se asume una relación directa con aquél: *"Si A señala con su dedo el fuego, el dedo se conecta dinámicamente con el incendio, tanto como si una alarma de incendio automática lo hubiera dirigido indicando dicha dirección."*¹³⁸ Por eso, *"el índice está conectado físicamente*

¹³⁶ PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, § 5, n. 305.

¹³⁷ Cf. BEUCHOT, M., *La semiótica: teorías del signo y del lenguaje en la historia*, FCE, México, 2004, pp. 17-22.

¹³⁸ PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica...*, § 5, n. 305.

con su objeto; ambos constituyen un par orgánico, la mente [...] sólo puede tomar nota de la relación después que ha sido establecida"¹³⁹, lo que revela su univocidad.

En cambio, Pierce tomaba el símbolo en el sentido aristotélico del término, como el signo arbitrario, convencional, sin relación natural con su significado. Por lo tanto, el símbolo era el signo que más riesgo corría de la no presencia, del vacío, de la equivocidad. En efecto, en el símbolo existe una mayor presencia de subjetividad y de la intencionalidad subjetiva en la significación. Era más impuesto por el hombre, como las palabras del lenguaje. En esta concepción de símbolo no existe una relación lineal o natural entre el signo y el significado, es el resultado del artificio, de la convención, muy particular y subjetiva, si acaso colectiva, pero sin tener objetividad plena, cargada más de subjetividad. Un ejemplo sería el que la bandera signifique a la nación, o las referencias culturales. La convencionalidad sería también el principio de la relación de significación, con lo que habría más pérdida: *"El símbolo es un representamen cuyo carácter representativo consiste precisamente en que él es una regla que determina a su interpretante. Todas las palabras, oraciones, libros y otros*

¹³⁹ *Ibíd.*, § 3, n. 299.

*signos convencionales son símbolos. [...] Cualquier palabra común, tal como 'dar', 'pájaro', puede constituir un ejemplo de símbolo. Es aplicable a cualquier cosa que pueda realizar la idea conectada con la palabra; pero, en sí misma, no identifica esas cosas"*¹⁴⁰. Ya Platón alude a esta manera de entender la relación de significación de los nombres propios en el "Cratilo", señalando incluso que en la convención predomina la diferencia.¹⁴¹

Ahora bien, el ícono es un signo intermedio; no es presencia cabal ni tampoco completa ausencia; es algo limítrofe, diríamos con Beuchot, es algo analógico. Según Peirce, el ícono *"no tiene conexión dinámica con el objeto que representa; simplemente acontece con él que sus cualidades se asemejan a las de ese objeto, y excitan sensaciones análogas en la mente para la cual él es una semejanza."*¹⁴² El ícono es un representamen, un signo que sirve de *"sustituto de otra cosa a la que es similar"*¹⁴³, no la indica, pero tampoco la construye independientemente de sí mismo; diríamos que la representa por una relación de analogía. Por una parte, porque la analogía señala una cierta relación de semejanza en predominio de la diferencia; por

¹⁴⁰ PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica...*, § 3, nn. 292 y 298.

¹⁴¹ Cf. PLATÓN, *Cratilo*, 437a-440a.

¹⁴² *Ibíd.*, § 5, n. 299.

¹⁴³ *Ibíd.*, § 1, n. 276.

otra parte, porque vemos que en el ícono se da una coincidencia semántica y una diferencia terminológica. En efecto, en la perspectiva de Beuchot, el ícono de Peirce coincide con la noción de *símbolo* de E. Cassirer¹⁴⁴ y de P. Ricoeur.¹⁴⁵ Coincide con el símbolo ricoeuriano¹⁴⁶, en tanto que, para Ricoeur, el símbolo tiene una estructura intencional y se asume como el medio de una relación entre la regresión y la progresión, entre el ocultar y el mostrar¹⁴⁷. No "muestra" directa e inmediatamente su significado, pero tampoco lo "oculta" absolutamente; "los símbolos se sitúan en la encrucijada de dos funciones que sucesivamente hemos contrapuesto y fundido entre sí. A la vez que encubren, descubren; [...] estas dos funciones no son totalmente exteriores la una de la otra, sino que expresan dos caras de una única función simbólica"¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cuando Cassirer refiere a la formación del lenguaje, intenta justificar su carácter de independencia y autonomía con respecto al mundo, pero lo no aleja absolutamente. En este sentido afirma que: "la expresión mímica [del lenguaje] se traduce en una expresión analógica. El final intelectual propiamente dicho de ese proceso de formación del lenguaje se convierte en expresión propiamente simbólica." CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. III, FCE, México, 2008, p. 523. La forma simbólica permite al lenguaje ubicarse entre una mera señalización, a modo de copia y totalmente dependiente de la percepción sensible, y una absoluta construcción ajena al mundo de la percepción inmediata. Con lo que se afirma el carácter de mediación del símbolo.

¹⁴⁵ Cf. BEUCHOT, M., *Epistemología y Hermenéutica Analógica*, Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UASLP, México, 2011, pp. 100-105.

¹⁴⁶ Cf. IDEM, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós editores, Madrid, 1999, pp. 28-31.

¹⁴⁷ Cf. RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo México: Siglo XXI, 2009¹², p. 434.

¹⁴⁸ *Ibid.*

El símbolo se establece, pues, en el modo de una cierta ambigüedad, pero no absolutamente, porque asume la posibilidad de contener una coherencia, y con ello, una cierta unidad. Al mismo tiempo que señala, construye.

Tomando en cuenta esta aproximación podemos decir que un símbolo asume el carácter de iconicidad semiótica de Peirce. El ícono (símbolo) puede considerarse como un análogo, es decir, lo que únicamente podía aspirar a la analogicidad, no a la perfecta copia, pero tampoco a la absoluta equivocidad. Además, Peirce dividía el ícono en imagen, diagrama y metáfora.

La imagen siempre implica desigualdad, nunca es copia perfecta, duplicado cabal. Las imágenes son íconos "*que comparten cualidades simples.*"¹⁴⁹ La imagen contiene una desigualdad, analogía de desigualdad, es sólo análoga. Asimismo, la imagen corresponde también a la analogía de atribución, pues aquí será mejor la imagen que más se acerque al original, en la medida que comparta mejor que otras las cualidades del original. En el caso del diagrama, éste se corresponde mejor con la analogía de proporcionalidad propia. Y es que los diagramas son íconos "*que representan las*

¹⁴⁹ PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica...*, § 1, n. 277.

relaciones [...] de las partes de algo por medio de relaciones análogas entre sus propias partes."¹⁵⁰ El que haya diagramas mejores que otros se debe a la proporción que guardan con lo representado, no tanto en las cualidades, como la imagen, sino en las relaciones que pretenden modelar, representar. Es como una forma que corresponde sólo por modo de relación, esto es, representa relaciones y no solamente objetos. Y la metáfora se ve recogida en la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica. En efecto, según Peirce, las metáforas son íconos que "*representan el carácter representativo de un representamen representando un paralelismo en alguna otra cosa.*"¹⁵¹ Decimos analogía de proporción impropia no porque permita un menor conocimiento de lo que representa, porque una metáfora puede permitir un conocimiento mejor que los demás, sino que lo representa de manera muy diferente, casi equívoca.

Resulta muy interesante el modo en que la iconicidad peirciana se desenvuelve al modo de la analogicidad, coincidiendo en sus modos, según hace notar el mismo Beuchot.¹⁵² Y puesto que hemos advertido la coincidencia del ícono con el símbolo, podemos asumir éste como el signo que

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² Cf. BEUCHOT, M., *Lineamientos de hermenéutica analógica...*, pp. 76-79.

conduce a aquello que significa. Pero conduce de manera limitada, limítrofe, es decir, de manera analógica, a veces atributiva y a veces con proporcionalidad propia. Nos interesa hacer notar también que no basta la sola iconicidad, sino parece necesario ampliar la noción de ícono relacionándola con la noción de símbolo, en sentido ricoeuriano, porque ésta añade una intencionalidad a aquélla, le añade una referencia de orden pragmático al orden semiótico de la iconicidad peirciana, pero se enriquece de ésta.

Podemos tomar el ícono como símbolo, o el símbolo como ícono, en la medida que comparten la propiedad de conducir, llevar, trasportar a otra cosa importante: llevan al todo, al resto. Y es que Peirce atribuye al ícono una propiedad extraña: es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad.¹⁵³

Es el signo que en los fragmentos nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo. Este aspecto metonímico de la iconicidad resulta muy útil

¹⁵³ Así, por ejemplo Peirce admite que "una gran propiedad diferencial del ícono es que, mediante su observación directa, pueden descubrirse propiedades de su objeto diferentes de las estrictamente necesarias para la construcción del ícono. Así, mediante dos fotografías se puede llegar a dibujar un mapa, etcétera." PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica...*, § 1, n. 279.

para justificar una vinculación entre universalidad y particularidad, sin violentarse, pero lo retomaremos más adelante.

Ahora bien, considerando la relación entre iconicidad y simbolicidad, parece necesario notar la riqueza que el ícono otorga al símbolo. Nos interesa asumir la noción de símbolo como ícono, porque es la que nos acerca a reflexionar, primero una relación del símbolo con la analogía, y segundo, porque nos sirve de instrumento para pensar a la cultura y específicamente, la identidad cultural. En efecto, el símbolo ha sido visto como un elemento propio de la cultura, como algo que hace pasar, tiene lugar privilegiado en los ritos de iniciación, de ingreso, de paso. El símbolo nos hace pasar. Nos hace pasar los límites, transgredirlos sin violarlos, con la delicadeza de quien precisamente por respetarlos obtiene el privilegio de que le abran paso.

Pero no se necesita ser arrebatado para interpretar el símbolo. El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Sin embargo, con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo como ícono nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo, sino siempre aproximado y

con ciertas perturbaciones, es decir, analógico. Pero no se queda en ser una mera deducción trascendental, imposible de alcanzar y de tocar; no es reductible tampoco al ejercicio de inferencia desde la pura experiencia empírica, sino que amplía sus márgenes más allá de este límite, sólo que no de manera completa y clara. Por eso es el claroscuro, lo que queda más en silencio, en secreto, cobijado en el misterio. Nos hace tocar, ver, y no sólo pensar, imaginar; pero es un tocar con cierta lejanía, o, en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se nos desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que se nos quedó siendo mucho más. Pero no es absoluta desproporción, por eso, en palabras de P. Ricoeur, el símbolo es un vínculo que disminuye la *"desproporción entre la abundancia de representaciones y la monotonía de los contenidos."*¹⁵⁴ Al contrario, el símbolo afirma una proporción y, por lo mismo, una dimensión analógica, porque la analogía es proporción.

Esta dimensión analógica del símbolo le hace estar, según el mismo Beuchot considera, *"a medio camino de Platón y Aristóteles, del naturalismo y del artificialismo lingüísticos. El primero, en su Cratilo, sostenía la*

¹⁵⁴ RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura...*, p. 437.

naturalidad del signo lingüístico; el segundo, en su Peri hermeneias, sostenía su completa artificialidad. En cambio, el símbolo tiene algo de naturalidad, pues se basa en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado."¹⁵⁵ Pero no es completamente natural o indicativo, sino es más amplia por su carácter analógico y trasciende de alguna manera esa imagen con respecto a la cual se dice signo. El símbolo se aleja, pues, de la imagen natural y originaria, y más se acerca a la imposición arbitraria, más de diferencia y de convención. Sin embargo, esta cercanía a la ambigüedad de la convención y el consenso arbitrario, no le hace perder del todo su relación con lo natural de una indicación; a pesar del predominio de lo consensual, produce un acercamiento suficiente a lo que designa, conformando un límite y un criterio de significación.

Asumiendo esta reflexión de Beuchot, podemos considerar también que el símbolo es un signo dinámico, y debido a que admite al menos un sentido de coherencia, produce su propio criterio de sentido, produce su límite y por lo mismo su propio decodificador, su propia guía de lectura. No de manera absolutamente arbitraria, porque contiene algo de semejanza con una imagen afuera, cierta naturalidad; pero tampoco de

¹⁵⁵ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, FFyL-UNAM-Itaca, México, 2009⁴, pp. 188-189.

manera absolutamente natural, sino principalmente artificial, porque es esa movilidad la que impera. Por eso deja amplio margen a diversas interpretaciones, pero les pone también un límite, de modo que no toda interpretación es válida, ni siquiera todas las posibles (por no aludir a las descabelladas). En este sentido resulta útil el pensamiento de P. Ricoeur, según el cual, "*el símbolo representa en una unidad concreta eso que la reflexión está condenada a disociar en interpretaciones opuestas.*"¹⁵⁶ Les otorga unidad y, por lo mismo, sentido. Este carácter analógico de atribución permite considerar un criterio, una jerarquía de interpretaciones (en lo cual consiste la analogía), unas son más válidas que otras, hasta llegar a las que captan buena parte de su verdad, y hasta llegar a otras que caen en la falsedad o el error, según el aspecto que tomemos en cuenta. El símbolo, como ícono revela su carácter analógico, y su mediación para la hermenéutica.

3.1.2. Símbolo, Cultura y Hermenéutica Analógica

A pesar de que algunos, como R. Panikkar, piensan que el símbolo no se puede interpretar, sino que sólo se puede vivir, la hermenéutica analógico-icónica de M. Beuchot nos

¹⁵⁶ RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura...*, p. 435.

muestra cómo es posible la relación entre el símbolo y la hermenéutica, más aún, esta hermenéutica tiene como aspecto central de interpretación al símbolo. Es, en cierto sentido, una hermenéutica simbólica, porque el símbolo es analógico.¹⁵⁷

El símbolo nos deja ver una totalidad. El acto de símbolo era para los griegos la configuración de la totalidad formada por dos o más partes suyas, sus mitades o varias fracciones suyas. Cuando se unían las partes, surgía el todo, a partir de todas ellas. De ahí que el mito como forma simbólica tuviera una fuerza significativa tan importante.

Así, en el límite fabricado por todas las partes, ya fueran muchos fragmentos o las dos mitades, se daba propiamente el símbolo. Basta aludir a la imagen del Andrógino relatada en el Banquete, de Platón, por el cual se formaba un símbolo de unidad, de completitud, de finalidad de la afectividad humana. Por eso el símbolo es una creación de los límites.

El símbolo es —como Hermes— un habitante de límites. Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego, no sólo de algunas de

¹⁵⁷ BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 185-194.

ellas. Es algo que aparece en los límites, y conecta las partes, a la vez que surge de la conexión de las mismas. Por eso el símbolo tiene como propio el unir, no el separar.

El símbolo tiene, según Beuchot, una fuerza significativa importante.¹⁵⁸ Esta fuerza permite una vinculación de las partes más allá de la sola presencia. Podría decirse que permite una relación dialogante. En efecto, destacamos anteriormente la dimensión analógica del símbolo por su relación con la noción de ícono. Al hacerlo afirmamos también su dimensión metafórica, pero también es necesario afirmar su dimensión metonímica, de vincular las partes en un todo. Y esto permite, a su vez, considerar una relación de las partes entre sí, por su relación con el todo. No es meramente atributiva, sino también proporcional entre las partes mismas. El símbolo es por eso un medio de diálogo, de una interpretación dialogante.

El símbolo entendido desde el aspecto de iconicidad nos permite afirmar, pues, una relación metonímica, como decía Peirce del ícono siendo el signo que con un fragmento nos remite al todo, nos hace conocer la totalidad de la que forma parte. Por eso el símbolo tiene una función metonímica: hace

¹⁵⁸ Cf. IDEM, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología...*, p. 96.

pasar de la parte al todo, esto es, sirve para universalizar. Pero la metonimia es también pasar de los efectos a las causas, es encontrar explicaciones. Y al explicar se universaliza, se encuentra una ley, un *logos*. Pero no sólo es metonimia; como vimos, Peirce coloca entre los tipos del ícono a la metáfora. Además de metonimizar, el símbolo metaforiza, cambia los significados, aunque no absolutamente, conserva al menos una relación referencial.

Esto es importante, porque no basta sólo universalizar; pues con ello se abre la posibilidad de una absolutización intransigente. Es necesario considerar también la riqueza metafórica de la significación simbólica. Por eso, la metáfora apoya a la metonimia, tanto en la universalización como la explicación. Esto lo vemos en que el símbolo, al igual que la metáfora, tiene un significado literal y un significado figurado; en el significado literal se da una analogía con el significado figurado, y esa analogía nos guía para encontrar, a partir del primer significado, el segundo. Dos sentidos y dos referencias en cada significación, unidos por analogía, es lo que nos da el símbolo, lo que nos permitirá una lectura distinta de la cultura y de las relaciones culturales en términos de identidad.

Y es que el símbolo se encuentra en los mitos y en el arte, ante los cuales no satisface la sola traducción literal, porque pierde su riqueza vivencial, pragmática. Hacer una interpretación del símbolo implica hacer una hermenéutica analógica, por la metafóricidad del símbolo, pero no totalmente metafórica, también nos orienta la metonimicidad del mismo, posibilitando una relación entre lo particular y lo universal. El símbolo es, en este sentido, el mejor camino para universalizar. Es lo que nos permite conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico.

Una hermenéutica analógica centrada en el símbolo admite, entonces, que no se puede imponer una interpretación, pero se pueden considerar límites en la interpretación, al menos referenciales, no absolutos ni universales, generales, al menos.

Siendo así, el símbolo es un elemento hermenéutico que funciona a modo de paradigma del texto, de objeto de la interpretación. Es el entrecruce del intérprete y el significado, lo que permite resaltar la "*intetio textus*", como vinculación de las otras dos intencionalidades, de la

"*intentio auctoris*" y de la "*intentio lectoris*".¹⁵⁹ O bien, lo que se da en la coincidencia de esos opuestos, de ambos. Pero incluso el símbolo no solamente da la sensación de unidad, sino que también produce una relación de las partes entre sí, de cierta solidaridad, por decirlo así, en el plano de la praxis cotidiana, de la relación entre los seres humanos.

Una interpretación hermenéutico-analógica centrada en el símbolo hace notar una cierta superación de la lucha entre la lectura literal y la lectura arbitraria, subjetivista. Mas los símbolos son de difícil interpretación, se resisten a una interpretación apresurada y superficial. Eluden una lectura sintagmática o rápida, y exigen la repetición paradigmática, reiterativa, pero enriquecedora. Por eso la hermenéutica analógica es una hermenéutica icónico-simbólica, que abre a la captación del sentido de los símbolos, y que limita también aunque no absolutamente el ámbito de su significación.

Una hermenéutica del símbolo, y una hermenéutica de la cultura ha de ser, por necesidad, analógica e icónica. Analógica, porque es necesario considerar una interpretación del símbolo, con referentes o límites, generales pero no

¹⁵⁹ Cf. IDEM, *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, p. 24.

absolutos, que permita vincular la vivencia y equivocidad de los símbolos en la cultura, pero al mismo tiempo que no se reduzca a la absolutización de las formas simbólicas culturales. El que sea una hermenéutica analógica pero icónica nos ayuda a interpretar los símbolos, como elementos propios de la cultura y referentes importantes de la identidad, individual y de los pueblos.

El símbolo es, por otra parte, el elemento irreductible que contiene esa fisura entre lo necesario y lo posible, y que por esa disposición media, sostiene y fragiliza todo el espacio cultural. El símbolo constituye la expresión más acabada del inacabamiento, es el residuo interpretativo de la tensión entre fluctuación, ambigüedad, y direccionalidad, positividad. El símbolo sólo existe cuando la señal pierde su direccionalidad codificada orgánicamente y se "contamina" de posibles interpretativos cuando el significante se crea y el significado debe ser aprendido. Al suponer la realidad del símbolo, el hombre se incluye sintéticamente en un recinto cuya consistencia es, digámoslo así, representada. Y al depositarse ahí como real, ya está contenido interpretativamente en la misma tensión que constituye al símbolo, esto es, un cierto acabamiento inacabado, una fricción entre un déficit de realidad y un excedente de

posible. El centro del símbolo es una escisión entre un saber de sí concreto en el nivel del significante (unidad, objetivación, determinación) y una difusión variable en el nivel del significado (multiplicidad vivencial fluctuante en las subjetividades).

Es una continuidad-discontinuidad entre lo concreto y lo abstracto, lo inmediato y lo mediato. Es el espacio donde las formas utensilias, las presencias habladas y las tipificaciones acontecen en una red significativa que permite la conexión y permutación de sus presencias, dando lugar a un mundo que no se reduce sólo a la vivencia en el modo del estímulo-reacción. Hay un excedente significativo en el símbolo que no es absorbido por las cosas, las acciones o las personas en cuanto concretas, se mantiene como una reserva semántica de posibles irreductibles. Es el espacio donde la innovación de formas es posible, con cierta difusión que integra el cambio sin romper una cierta generalidad. El símbolo hace que la cultura no pueda ser estacionaria, la constitución simbólica de la cultura hace imposible su estabilidad absoluta.

Todo esto nos hace pensar en el símbolo como un signo que ofrece un significado con dirección y un significado posible y abierto. En la cultura, el significado sólo puede atenderse por quien está en condición de interpretarlo, lo cual es posible por su vivencia. El símbolo entonces se interpreta y se vive. Debido a la concreción personal el símbolo será vivido de manera distinta por cada uno, de modo que sólo se puede interpretar de manera analógica. Por eso, insistimos, una hermenéutica analógica es la más apta para interpretar los símbolos.

En esta visión hermenéutico analógica del símbolo, se abre una comprensión de la cultura en la que, no obstante la pulsión desestabilizadora inherente al mismo símbolo, nos permite entenderlo en una direccionalidad que intenta fijar una realidad. Esta operación de ordenamiento de la propia aleatoriedad de significaciones en una significación homogénea y continua, se entiende desde la consideración metafórica y metonímica del mismo símbolo, y es lo que permite entender la dialéctica entre creatividad y estabilidad en la cultura. En efecto, el margen de creatividad inevitable del símbolo es sujetado por la necesidad de estabilidad que debe proporcionar. Esto hace manifiesto su ser intermedio, su amplitud y su riqueza. Aisladamente, el símbolo puede ser

arbitrario, unidireccional, debido a su aspecto metonímico; pero en su carácter operativo, y metafórico, se amplía por la vivencia de los individuos. El símbolo es el elemento por el que la cultura se repliega sobre sí misma y reduce su excedente significativo aleatorio en una cierta dirección y estabilidad.

El símbolo así entendido nos permite comprender que en la cultura las cosas tienen una nueva presencia, simbólica también, y nos permiten "ver" cosas que antes no tenían una presencia. Por eso el símbolo oculta y muestra, oculta una cosa y nos muestra otra. De ahí que el símbolo sea tan importante en términos de relaciones humanas, puede ocultar al otro o mostrarlo. Lo que interesa es una perspectiva cultural que nos permita mostrar al otro como otro, y como igual, pero que no lo oculte, que nos arroje a la presencia de los demás. Y es que es inevitable considerar también al hombre sin una dimensión simbólica de su presencia en la cultura y de su actuar en ella.

El símbolo está muy conectado con la etimología de su nombre. "Syn" y "ballo" significan en griego "con" y "arrojar", esto es, arrojar conjuntamente dos cosas. Y se arrojaban conjuntamente precisamente porque la una era el

complemento de la otra, ambas eran partes de una tercera cosa, y juntándolas pegaban perfectamente. Para reconocer a alguien, una persona daba una parte y se quedaba con otra. Así podían reconocerse al juntarlas, eran la contraseña. Lo que queremos destacar de una perspectiva hermenéutico-analógica del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, como análogo. Puede ayudar a reconocer al otro. Pero no sólo reconocerlo, sino vincularse con él, pues nos permite ir más allá de un primer significado, nos muestra un significado segundo que permanecía oculto hasta ser desentrañado. Y nos permite derivar una noción de identidad, simbólica, referencial, vinculante y hasta dialogante.

3.2. Identidad personal e identidad cultural

3.2.1. Identidad, símbolo y cultura

La noción de identidad está muy emparentada a la de cultura, y por lo tanto, a la de símbolo. Antiguamente, nuestra noción de "cultura" encontraba relación con la idea de "Paideia" griega o de "Humanitas" latina, en la medida en que asumamos la idea del cultivo del hombre, de la búsqueda de desarrollo del ser humano con un sentido amplio y hasta integral. En este sentido es oportuna la distinción entre cultura y

civilidad o civilización, incluso la distinción con respecto a la idea de naturaleza o hasta con la idea de sociedad.

La cultura es, por decirlo así, la legitimación de lo que podríamos decir, la etnia, e implica tener en cuenta la relación entre "*physis*" y "*nomos*". La primera noción indica ciertas orientaciones propias a la condición biológica del ser humano, de ser viviente entre otros vivientes; la segunda, hace alusión a la construcción de ciertas referencias objetivas, pero no físicas, puestas por el mismo hombre para conducirse igualmente, pero alrededor de constructos susceptibles de interpretación constante e infinita. Es lo que algunos advierten como la "*segunda naturaleza*". Una concepción evolucionista, de la "*physis*", asume que el código genético es el código cultural. Lo que puede apreciarse aquí es una radicalización, un determinismo problemático. Por su parte, la perspectiva más deconstruccionista parece considerar al ser humano como un texto, y la cultura como su lenguaje, es decir, como una totalidad significativa.

No podemos negar ninguna de las dos dimensiones, pues algo de "*physis*" tiene el hombre, pero también algo de "*nomos*", algo de naturaleza y algo, tal vez mucho, de

construcción. Empero, es necesario advertir la importancia de esta segunda concepción semiótica de la cultura, al modo en que C. Geertz, nos lo permite apreciar. Esto nos da pie a considerar a la cultura como un conjunto de lenguajes y de textos, y al ser humano como en camino permanente de significación.

En este sentido, el obrar humano debe asumirse como una constante producción de sentido, es decir, como una constante respuesta individual a los estímulos de lo exterior a él. Esto es importante porque la producción de sentido incluye algo objetivo, y mucho de sentido subjetivo, la percepción e interpretación de las cosas percibidas. Y esto nos sugiere considerar el criterio de esa interpretación, o en otros términos, ¿con respecto a qué interpretamos lo percibido?

La problemática apunta a la noción de símbolo, porque es el símbolo el que nos permite interpretación y tener un horizonte interpretativo. Y este símbolo no puede ser otro que el hombre mismo. En efecto, si bien hemos anotado un cierto carácter de sustancialidad, de unidad en el ser humano, sin embargo, es difícil establecer con total puntualidad sus límites, al menos no hemos acotado absolutamente su realidad como puramente corpórea, pero

tampoco como puramente espiritual, si se quiere. Todo hombre, en su acto de cultivarse, en su realización, toma algo de sí y del ambiente en el cual vive y ordena sus actos. El ambiente lo constituye la multitud de procedimientos, es un contexto amplio de significados vinculados por él mismo, los integra y les da un nuevo significado, los descontextualiza y los recontextualiza, los interioriza, los interpreta. Es necesario entonces indicar que se simboliza a sí mismo para realizar este acto hermenéutico para vincular la intencionalidad del contexto, colectivo, con la intencionalidad propia e individual. El ser humano es, pues, un "*animal simbólico*". La razón no es ya un término adecuado para abarcar a título de suficiencia las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, aunque todas estas formas son formas simbólicas. Él mismo es una forma simbólica, y a esta forma simbólica es a la que llamamos "*identidad*".

Aquí es importante mencionar el papel que juega la conciencia. En efecto, el ser humano se desenvuelve por la realización de actos, implicando una intencionalidad que está más allá de la sola referencia corpórea y biológica. Se realiza, o mejor, se auto-realiza en función de la conciencia

que tiene de sí, de la auto-conciencia propia. De ahí que el hombre se entienda como en un proceso de auto-desenvolvimiento, específico para cada individuo. Esta conciencia individual es la que muestra la diversidad del quehacer humano, y es la que une al mundo en la acción personal, en la cual el hombre se expresa y se "cultiva". La conciencia de sí nos hace manifiesta la dinamicidad de las acciones humanas, una cierta inestabilidad que, al mismo tiempo, nos hace entender la constitución de la personalidad. La inestabilidad se debe a que la intencionalidad con la que se realizan las acciones no está determinada por la condición biológica, fisiológica, sino que se enriquece y amplía por la conciencia individual.

En este contexto puede entender el significado del acto humano del vestirse. El vestido procura un bienestar material ante la insuficiencia de nuestra condición biológica de poca resistencia al ambiente externo; sin embargo, la conciencia individual enriquece esta materialidad y la transforma, por decirlo así, desde su interioridad, ampliando su realidad y expresando la propia individualidad otorgándole un excedente de sentido. De ahí que el vestido vaya adquiriendo nuevas figuras y representatividades, hasta el grado de formar parte de los mecanismos con los que la cultura enriquece y

constituye la conciencia individual de la identidad en perspectiva de género.

Por ello, el ser humano expresa su identidad de género, por ejemplo, como varón tomando el vestido como elemento de identidad. Enriquece su conciencia personal y la dirige, o la orienta.

Igualmente el ser humano parece ser el más pobre de instrumentos en sus esfuerzos de adaptación al ambiente en el cual tiene que vivir; pero también manifiesta una capacidad extraordinaria en hacer tesoro de sus experiencias. En la base de tales experiencias se encuentran, por ejemplo, aquellas que resultan básicas para su sobrevivencia, y la nutrición es una de ellas. Ésta satisface un carácter instintivo de autoconservación. Pero también el desenvolvimiento de su conciencia transforma la experiencia y le añade un sentido o una significación que trasciende el aspecto meramente corpóreo, lo cual se hace notar en la experiencia subjetiva de tomar el comer como un modo de actuar las relaciones de amistad, o de compartir la vida misma, o cuando se despierta el sentimiento de intimidad y pertenencia en el entorno familiar.

Desde este punto de vista, las actividades y obras humanas tienen un sentido simbólico, un excedente de sentido, y esto gracias a la cultura. La dialéctica entre hombre y cultura expresa la dinamicidad del obrar en virtud de la conciencia. El saber de sí, o el saberse, implica, por tanto, un carácter simbólico, pues no es una mera repetición de elementos determinados por una condición biológica, pero tampoco es una construcción absoluta de la individualidad, independiente y autónoma de la materialidad.

Este saber-se, esta conciencia de sí, es mediada, y es a lo que en primera instancia llamamos identidad. Por eso la identidad personal está mediada por el mundo, y por toda la gama de significados que a éste se han añadido. La integración de elementos significativos añadidos al mundo, constituye un nuevo mundo, aunque no absolutamente nuevo, pero principalmente diferente, y la experiencia está mediada por esta riqueza de significados que permiten la conciencia propia. Con ello, la conciencia forma la personalidad por la integración interior de este conjunto de significados y va constituyendo la identidad.

La identidad se vincula entonces con la individualidad y la transforma. La individualidad se realiza por la identidad en el modo de la personalidad. Por lo mismo, la cultura juega un papel muy importante en la realización de la individualidad, porque le aporta los elementos identitarios que orientan la intencionalidad subjetiva enriqueciendo la personalidad. La identidad, por otra parte, no es expresión de unicidad de sentido, sino es principalmente diversidad de significados. Tiene, por decirlo así, un aspecto simbólico de mediación, porque aunque la conciencia individual es propiamente diversa, tiene también rasgos de semejanza con los demás.

3.2.2. Identidad y analogía

La identidad es, pues, simbólica, polisémica. Y por lo mismo, nos permite una lectura analógica, porque la analogía depende de la polisemia. Intentaremos una lectura analógica de la identidad siguiendo la propuesta de M. Beuchot; para ello, intentaremos distinguiremos primeramente nociones extremas en la comprensión de la identidad unida a la univocidad y a la equivocidad.

Desde Parménides y Platón, la identidad ha sido una noción muy unida a la unicidad. Al atisbar la inmutabilidad como criterio ontológico de perfección, por ejemplo, la idea se afirma en una unicidad absoluta, de ahí que Plotino haya expresado la unidad-unicidad como atributo principal de la divinidad. La falta de identidad permite entonces la movibilidad y el no-ser. En este mismo sentido podría leerse también la enunciación de Agustín de Hipona respecto al mal, entendiéndolo como mera negación del ser, como mutabilidad, como imperfección y como falta de identidad estricta. Esta idea que vincula identidad y unicidad es también expresada por Aristóteles, cuando advierte que la identidad numérica es la modalidad primaria de la identidad, que supone la substancialidad, aunque no es el único modo.

En la época medieval se desarrolló una perspectiva de la identidad más variada; se consideraron diversos tipos de identidad, a saber: real, formal o racional, numérica, específica, causal, primaria, secundaria, etc. Pero no dejó de considerarse una idea de identidad muy vinculada a la unicidad, como en el pensamiento de Duns Scoto, para quien la identidad debía de expresar una unidad absoluta del ente, entendiéndose que el "*ens est ens*".

Sin embargo, es la modernidad la que exacerba la unicidad como única manera de entender la identidad, ya sea en el pensamiento de un racionalismo exagerado, ya sea en la comprensión empirista. En efecto, el "ego cogito" hace explícita la relación absoluta del "yo" al pensamiento. Con ello, la identidad se subordina a las exigencias fundamentales de la razón universalizante y autoritaria. El pensamiento como representación formal absolutiza la comprensión en general; la identidad no es ajena, y se formaliza también matemáticamente a modo de concepto, universal y absoluto. La sustancialidad de esta formalización exige la pertenencia y subordinación de la pluralidad a tal unicidad. Desde esta comprensión, la alteridad es el opuesto de la identidad, irreconciliable con ésta.

Un giro en esta comprensión de la identidad es, sin duda, lo vertido por el pensamiento de M. Heidegger. En efecto, para Heidegger la identidad revela mismidad. En efecto, la expresión $A=A$ encubre A es A , donde el "es" de la segunda proposición "no dice sólo que toda A es él mismo lo mismo, sino más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo

mismo. En la mismidad yace la relación del con."¹⁶⁰ La identidad vinculada con la idea de mismidad supone una separación de la unicidad, pero al mismo tiempo parece conducir a un ensimismamiento en la individualidad. La identidad que deviene mismidad, implica la negación del concepto es aras de la afirmación de la existencia. Sin embargo, la identidad desde la sola mismidad parece aislarse también. La fractura y el agotamiento de la unicidad dejan sólo el fragmento. La identidad fragmentada se hace totalmente diversa. La mismidad como individualidad relativiza la identidad, y la oscurece, pues no alcanza a advertir alguna referencia más allá de sí misma. La identidad se hace equívoca y por lo mismo inalcanzable.

En este entorno, la identidad se problematiza y se divide. Parece necesario considerar una propuesta que nos permita entender un carácter de mismidad, pero también de relación en torno a la identidad, sin absolutizarla, pero tampoco relativizarla absolutamente. Y la analogía se muestra como alternativa. A este propósito es conveniente hacer una indicación del pensamiento de P. Ricoeur. Él distingue entre la identidad como "*mismidad*", y la identidad como "*ipseidad*". La identidad como "*mismidad*" supone la existencia de una

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1997, § 63.

sustancia, que pertenece a la esfera de lo objetual, de lo que está delante de nuestros ojos, de ser "el mismo" (idem). La identidad como "ipseidad" pertenece a la esfera del *Da-sein*, de la existencia auténtica, de ser "sí mismo" (ipse). La "ipseidad", sin embargo es una identidad, según dice el mismo Ricoeur, narrativa. Es el resultado de la unidad de una vida entera y es expresada por el "carácter", como una constancia en las disposiciones y por una cierta fidelidad a sí mismo que se hace manifiesta en el mantenimiento de la "promesa". La "promesa", es decir, el mantenimiento de sí, y el "carácter", son el espacio de la realización de la identidad narrativa, pero sin negar la identidad "idem" o mismidad, al contrario, la asume e integra: *"El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo soy responsable de mis acciones ante otro. El término responsabilidad asume las dos significaciones: contar con... ser responsable de... las reúne, añadiéndoles la idea de una respuesta a la pregunta ¿Dónde estás? Planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es ¡Heme aquí! Respuesta que dice el mantenimiento de sí."*¹⁶¹

¹⁶¹ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003, p. 168.

En este sentido, la identidad como ipseidad expresa un carácter analógico, en cuanto que no es únicamente mismidad, individualidad numérica, es también o, más bien, es principalmente relación con el otro, con la alteridad. Pero es una relación de proporción del sí mismo como otro, y del otro como sí mismo. Esto implica la afirmación de la identidad como mismidad, tal vez principalmente como "el mismo", pero en relación horizontal con otro que se realiza en el mismo nivel de mismidad. Y esto sólo es posible por la ipseidad, por saberse "sí mismo" como otro, no totalmente el otro, porque se conserva la mismidad, pero con semejanza desde su ipseidad. La ipseidad, "sí mismo", es analógica porque es proporcional entre las identidades como mismidad, como individualidades.

La identidad así entendida resulta entonces simbólico-icónica, porque mientras no anula la individualidad de la mismidad, la enriquece y permite la relación de las individualidades en una identidad más amplia, como ipseidad.

3.3. Hermenéutica analógica y el sujeto en la cultura

Este apartado intenta rastrear las condiciones por las que puede establecerse una perspectiva analógica en la comprensión de la identidad cultural, que, sin ser unívoca, y sin perderse tampoco en la fragmentación de la diversidad equívoca, conserva una vinculación moderada, guiada por la reflexión que posibilita la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot, una propuesta de alcances múltiples y que ayuda en la configuración de la constitución de una identidad cultural analógico-simbólica, que puede hacer posible el diálogo desde la diversidad cultural.

3.3.1. La identidad como problema para la cultura

Una de las cuestiones que han tenido gran relevancia en la reflexión filosófica contemporánea, es la que se desenvuelve en torno a la identidad cultural. La conformación de la identidad se establece, por supuesto, en términos de la individualidad del sujeto, pero también en los ámbitos de la colectividad, de la cultura. La llamada "occidentalización", la convergencia cultural, y aún más, la "globalización", son procesos que amenazan profundamente la constitución de una verdadera identidad. Y esto se debe principalmente a que los

parámetros que constituyen el horizonte de sentido en la dirección del ejercicio práctico, son determinados, o bien, por la individualidad, o bien, por el contexto colectivo en el que se desenvuelve el individuo.

En torno a esta consideración, la noción de identidad cultural hace manifiesta una problemática en dos sentidos: de la relación entre individualidad y colectividad, entre identidad personal e identidad compartida; y de la relación entre la identidad compartida bajo ciertos parámetros generales con respecto a otros, es decir, de la relación entre culturas.

En ambos casos de esta problemática, esto es, de la relación del individuo, con su identidad personal, con respecto a una identidad compartida, colectiva, se pueden considerar dos vertientes que se ordenan hacia un relativismo o hacia un universalismo cultural; pero también hacia la aculturación o hacia una transculturación. Algunas perspectivas se han desarrollado para enfrentar estos problemas van desde la interculturalidad hasta el multiculturalismo, asunto que habremos de atender más adelante, y en torno al cual nos vemos implicados a dialogar con la Hermenéutica Analógica.

Retomemos la cuestión. Una lectura de la historia de occidente, nos lleva a considerar la historia de la cultura occidental. La constante y progresiva orientación del aumento en las expectativas del mejoramiento de las condiciones materiales que posibilitan la mejor sobrevivencia humana, y el progreso en la construcción de los instrumentos que hacen más eficiente y eficaz la satisfacción de tales necesidades, desarrollados por Occidente, radicalizadas principalmente a partir del fenómeno histórico de la Revolución Industrial, ha provocado un proceso de homogeneización en la constitución del entorno social que posibilita tales condiciones, y, con ello, una homogeneización cultural. Ya K. O. Apel apelaba a este fenómeno al indicar que *"la filosofía universalista europea ha sido siempre en su finalidad económico-política, la expresión ideológica de un poder eurocéntrico. Excluidos del discurso sobre sí mismos están los pueblos de la periferia de la cultura occidental."*¹⁶²

Se dice homogeneización porque se generalizan los criterios de significación de la realidad, estableciéndose en una generalidad que agota la individualidad y se impone como modelo único de la comprensión y de la vida práctica. La

¹⁶² APEL, K. O., *Un imperativo moral*, en: *Correo de la Unesco*, Lo universal, ¿es europeo?, (1997), pp. 15-17.

intencionalidad subjetiva se ordena y realiza en función de criterios de orden práctico en la vida colectiva.

El alcance del llamado "estado de bienestar" genera un ideal de realización al que apunta toda intencionalidad de los individuos. Es la enajenación o alienación, tan criticada por K. Marx, que sugiere la materialización de la síntesis hegeliana del Espíritu Absoluto, resultando en la realización individual de la universalidad, pero absoluta, con la consecuente pérdida de toda individualidad y subjetividad.

Es la disolución del sujeto individual en el sujeto absoluto, es la pérdida de la identidad del individuo, absorbida en la identidad del absoluto. Y así, la identidad del absoluto, es la misma identidad del individuo.¹⁶³

En torno a la identidad cultural salen al paso algunas consecuencias, cuya consideración es de la mayor importancia. En primer lugar, en apego a la seguridad que deriva de la cultura propia, puede vislumbrarse un rechazo a las formas culturales ajenas, que se perciben como riesgo, creando una actitud de cerrazón y aislamiento; en segundo lugar, la identidad parece fragmentarse ante la adopción total y

¹⁶³ Cf. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos editor, México, 1974, § 552.

gratuita del conjunto de valores, perspectivas y determinaciones prácticas, de una cultura, como podría ser de la cultura occidental. En ambos casos, la identidad cultural sufre una pérdida y una fragmentación y se extirpa su singularidad.

En este contexto, puede entreverse un nuevo horizonte, que bien puede llamarse "*transculturación*", en cuya realización pueden implicarse, tanto la apropiación y enriquecimiento de una cultura por otra, como un cierto desarraigo y hasta pérdida de los referentes culturales, pero sin disolverse; más aún, provoca un acto creativo de fenómenos de cultura, permaneciendo, sin embargo, una resistencia a la recepción. Y es que al parecer, la singularidad cultural manifiesta una resistencia a su homologación, pero no absolutamente, sino se desarrolla en un dinamismo de enriquecimiento y de pérdida.

En torno a las primera perspectiva, de aceptación total, es clara la referencia a la modernidad, la cual establece una propuesta de generalización y universalización del sujeto, sus hábitos, formas de vida y la consecuente imposición de una concepción única de realización práctica, individual y comunitaria; única forma cultural centrada en la identidad

absoluta del sujeto y, por ello, identidad fundamental, tiránica y completamente restrictiva de la cultura, sus formas y valores por los que se expresa, ahogando al individuo en la pesadumbre de una identidad única.

Esta pretensión de la modernidad, de generar valores universales y absolutos de la individualidad, del sujeto, intenta desbordar y aprisionar la generalidad de los hombres bajo el mismo esquema globalizador, entendiendo que sólo con el reconocimiento de pertenencia a un grupo cultural se determina aquel horizonte de oportunidades para el desenvolvimiento de la propia personalidad. La formación de la conciencia de la identidad sustentada en el reconocimiento provoca el encarecimiento de formas culturales amplias y diversas, buscando el mejoramiento de la vida por aquella cultura que, en su horizonte de valor, construye y constituye los medios eficientes para la consecución de la buena vida. Y ello genera, a su vez, la aceptación de tales formas "universales" para conseguir un estado de bienestar deseado, perdiendo, con ello, la verdadera identidad, llegando incluso a la enajenación. Es, en apariencia, una ganancia, pero al ser absoluta, es también la total pérdida.

Al ganar absolutamente las formas, esquemas y referentes culturales, se pierden las amplitudes y todo se reduce a un único y determinante ámbito de dominio cultural. Es, al parecer, llevar la aculturación al extremo.

Por otra parte, la identidad puede enriquecerse por la aceptación de nuevos esquemas de valor que dirijan las acciones humanas. Sin embargo, la propia individualidad resiste tal asimilación atendiendo a las condiciones que contextualmente le especifican. La identidad cultural resulta ser, en este caso, una mera proyección de los anhelos de conservación del sujeto como individuo. Éste acepta su diversidad, pero perdiéndose en ella, cerrando lo individual de su identidad a nuevas formas culturales que lo enriquezcan. Se postula un sujeto, pues, débil, con una identidad y cultura débiles, pero sin más dirección y horizonte de realización que la mera circunstancialidad de su realidad. Y por ello, la identidad cultural se desvanece en la sola semejanza de acciones, pero sin sentido de colectividad, dejando de ser, por ello, verdadera cultura, o relativizándola.

La universalización cultural puede originar un extremo de aculturación, de pérdida de singularidad de la identidad en una identidad absoluta. Por su parte, el relativismo cultural tiene el riesgo de radicalizar la transculturación en la conformación de una identidad tan individual que se hace huidiza e insuficiente para conformar elementos de convergencia y de relación entre los mismos individuos. Como sea, la identidad cultural se nos abre como un problema que deriva en la constitución de esquemas políticos vinculantes por la sola relación negativa de sobrevivir al interés egoísta de mantener la existencia más allá de la relación entre los individuos.

Ahora bien, puede considerarse una alternativa más. En efecto, una posibilidad de asumir una recuperación y revaloración de las directrices de conducta desde una apertura del y hacia el otro; una vinculación de participación compartida que implica un nuevo marco de comprensión y, por ello, una nueva racionalidad. *Apertura* entendida desde la persona, no como individuo puro y absoluto, sino como conciencia de la identidad propia en medio de una colectividad, dada sólo en un contexto cultural. *Identidad* que no exige cerrarse sobre sí misma como núcleo único de sentido; pero tampoco pretende perderse en la

aceptación, incluso irracional, de otras directrices. Se trata de una identidad abierta y relacional, una *identidad simbólico-icónica*, que reconoce la alteridad como camino de construcción, que se relaciona con los demás, en diálogo con el otro, asumiendo su carácter analógico, proporcional. En efecto, una identidad simbólica puede englobar la identidad personal y colectiva, pues, permite la vinculación de la tradición colectiva con la innovación renovadora del sujeto individual, pero proporcionalmente, mediando entre el solo sujeto y la mera colectividad, atendiendo a la predominante diversidad de la identidad individual, pero sujetándola a la unidad de una identidad cultural, y ésta tomando sentido por aquélla.

3.3.2. Hermenéutica, cultura e identidad

Lo anterior puede advertirse tomando como herramienta la *hermenéutica*, pues la vida moral, práctica, del sujeto apunta a un carácter contextual y dialógico, ya que la identidad se realiza y enriquece en vinculación con el grupo cultural, con el otro, pero proporcionadamente. Esto es más claro cuando se advierte el hecho de que la identidad está en conexión con una hermenéutica del sí mismo, una hermenéutica del obrar mismo, que es analógico, según apunta Ricoeur. Es una

autointerpretación del sentido del hombre, el cual se interpreta en función de estructuras de sentido; estructuras simbólicas que abren la interpretación desde sí mismo a los otros, tomándolos como nosotros, o asumiendo a sí mismo como otro. Así, pues, la identidad individual nos abre a otros sujetos y culturas, a una identidad cultural, pero simbólica, en tanto que la identidad también es analógica, del sí mismo como otro, o del otro como sí mismo.

La importancia de tal consideración radica en que, partiendo del carácter contextual del sujeto, la hermenéutica puede hacer posible la conjunción del sujeto con el grupo cultural, abriendo el diálogo, el crecimiento y el enriquecimiento de la identidad, evitando, por un lado, la absolutización del individuo y, por otro, la fragmentación de la identidad cultural, pues mientras el obrar humano se desenvuelve en muchos modos, permanece el mismo como parte de una identidad mayor, pero integradora.

Lo anterior nos lleva a considerar una hermenéutica centrada en la analogía, que ayude a plantear el curso de la constitución de una identidad cultural que, sin perder la diversidad de su singularidad, se abra al diálogo que permita una vinculación cultural, interculturalidad o

multiculturalismo, desde un *pluralismo*. Una hermenéutica analógica que, sustentada en la iconicidad de la identidad proporcional con la alteridad, sujeta lo individual en lo universal, la identidad en el contexto cultural, buscando una igualdad proporcional con predominio de la diferencia, propiciando el diálogo creativo, diálogo intercultural.

En este contexto, la hermenéutica analógica permitiría determinar la iconicidad y lo simbólico de la identidad cultural como un punto común de encuentro en la pluralidad y diversidad cultural, atendiendo a la mediación de una racionalidad que asume al hombre como sujeto analógico, siempre diverso, pero dentro de ciertos límites.

3.3.3. Construcción de una perspectiva analógica de la identidad desde el sujeto de la cultura

Es justamente en este punto que se abre la perspectiva de la cultura a partir de una hermenéutica del sujeto y de su acción. Así, queda abierta la cuestión fundamental del sujeto como elemento principal de la construcción de la teoría ética y cultural, pues de la consideración que se tenga del sujeto depende el establecimiento de aquellos criterios o pautas de

valoración del mismo actuar, no rígidas y absolutas, sino, más bien, simbólicas y referenciales. De este modo, el sujeto se constituye en objeto de análisis y de interpretación, porque el actuar es, de suyo, diverso, y el sujeto, cambiante, pero no absolutamente diverso y perdedizo.¹⁶⁴

Esto es más claro si se toma en cuenta la crítica al sujeto desarrollada en el pensamiento contemporáneo. En efecto, la crítica al sujeto es, de algún modo, una crítica de la modernidad, de aquél sujeto de Descartes, inalcanzable y absoluto, y por ello oscuro y confuso. Tal pretensión de postular un sujeto absoluto condujo a la pérdida del mismo, como es expresado por Marx, Nietzsche y Freud; para el primero, el sujeto es sólo una falsa conciencia; para el segundo, es máscara y ficción; y finalmente, para Freud, el sujeto es parcialidad.¹⁶⁵

Ante tal horizonte, surgió la necesidad de recuperar el sujeto, pretensión desarrollada por la fenomenología, el estructuralismo, la escuela de Frankfurt, la posmodernidad y

¹⁶⁴ TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, pp. 38-41.

¹⁶⁵ FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 23 y ss.

la hermenéutica¹⁶⁶. Conviene resaltar que en lo que incumbe a la cultura, el sujeto que se busca como soporte del análisis y desarrollo culturales, no puede ser un hiper-sujeto, único y absoluto, como el de la modernidad, pues la diversidad del actuar humano se perdería en la uniformidad absoluta de tal objetividad del sentido colectivo de las acciones humanas; pero tampoco puede partir de la oscuridad y relatividad de un sujeto que toma como único criterio de validez de su acción la propia particularidad situacional y estrecha, puramente individual, sin mayor referencia que la sola particularidad.¹⁶⁷

La cultura es el desenvolvimiento de un sujeto práctico, que, si bien no está dado plena y absolutamente, tampoco carece de parámetros de desarrollo. Es un sujeto que, mediante la hermenéutica de sí, crece moralmente sin perder su particular diversidad.¹⁶⁸ Es, pues, un sujeto hermenéutico que se abre a la otredad, dejando el univocismo, pero sin ser equívoco y relativo.

¹⁶⁶ Cf. BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004, pp. 43-65.

¹⁶⁷ Cf. IDEM, *Hermenéutica analógica y antropología*, en: *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.

¹⁶⁸ FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en IDEM, *Obras esenciales*, vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 ss.

Tal sujeto supone una ontología diferente¹⁶⁹, que permita la convivencia de la mismidad y de la alteridad; una ontología, por así decirlo, analógica, pues la analogía se expresa como una fusión de horizontes, según lo afirma Ricoeur¹⁷⁰. Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida del mismo, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur descubra el sujeto a manera de "sí mismo como otro"¹⁷¹. Es el sujeto visto como sí mismo y como otro, o si se quiere, el sí mismo desde la otredad, que supone ya una ontología analógica del sujeto, y que intenta encontrar la identidad de la subjetividad desde la ética y la cultura, vinculando ética y ontología¹⁷², para una nueva comprensión de la cultura, pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica, ética, y cultural, con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante, vislumbrando un horizonte

¹⁶⁹ Mauricio Beuchot insiste en la búsqueda de la vinculación entre ética y metafísica como algo necesario en la consolidación de una teoría ética consistente. Tal relación puede ser aproximada desde la hermenéutica, específicamente desde la hermenéutica analógica, pues ésta media entre metafísica y fenomenología, y desde la última con la ética. Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 125-131.

¹⁷⁰ RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997, v. III, p. 972.

¹⁷¹ IDEM, *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003², pp. 331 ss.

¹⁷² La relación entre ética y ontología ya se había planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*; también fue establecida por Lévinas, pero radicalizada, al grado de poner la ética como superior a la metafísica. Sin embargo en Ricoeur, la metafísica y la ética tienen una relación muy cercana. Cf. RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004, p. 271.

distinto, no absoluto ni particular, sino general pero coincidente, analógico y por ello, simbólico.

Este sujeto analógico es principalmente actor y agente, que se realiza en la diversidad de su actuar, y por ello, débil, al que, sin embargo, se puede atribuir una acción y una imputación derivada de la misma, un valor de su acción y una coincidencia con el otro. Se dice "débil" para destacar su distancia con el sujeto de la modernidad, absoluto y autoposeído, pero afirmando su libertad, conocimiento e intencionalidad, aunque sean débiles como él.¹⁷³

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad personal; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distinguen poder y acción, la potencia y el acto. Pero no es la potencia absoluta de la modernidad, sino una potencia un tanto confusa que conlleva una acción tímida o deficiente, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto¹⁷⁴. A pesar de ello, sigue siendo sujeto de acción y de atribución de un carácter moral y colectivo, en la medida que actúa siguiendo ciertas inclinaciones y considerando su mismidad a partir de la

¹⁷³ Cf. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 71-79.

¹⁷⁴ Cf. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 282.

otredad del semejante. En otros términos, es la imagen moderada del sujeto, a favor de su diversidad, pero consciente de sus límites, como ícono de su mismidad y referencia de su actuar colectivo.¹⁷⁵

Es, pues, un sujeto analógico, reconstruido desde la hermenéutica¹⁷⁶, pero una hermenéutica analógica, que lo aleja de la violencia del sujeto de la modernidad y su univocidad, pero sin perderlo en la oscuridad del sujeto equívoco de la posmodernidad, en algunos de sus ámbitos¹⁷⁷. Es un sujeto que, sin perder la sustancialidad, se define por sus relaciones, sobre todo en lo cultural, en la convivencia con los demás. Y esa practicidad se esclarece por su acción analógica, *phronética* y moral.¹⁷⁸

La praxis analógica es, por ello, dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo. Diálogo como vida y como afirmación propia, con y desde la otredad.

¹⁷⁵ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 80 y ss.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 48-53.

¹⁷⁷ Para ilustrar algunos de los ámbitos de la posmodernidad, en los que se desenvuelve la comprensión del sujeto, ver: BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.

¹⁷⁸ Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica...*, pp. 37 y ss.

Así, se postula también su narratividad, pero sin dejar de ser ontológico; no es sólo una subjetividad contextualizada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, aunque teniendo en cuenta la relación con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella, sin reducirse a ella. Es, sin embargo, una identidad débil, un sujeto débil, analógico, sin violencia, pero no fragmentado; y por ello, una identidad simbólica. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca de la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar.¹⁷⁹

Por ello, el sujeto de la cultura implica tanto la sustancialidad como el aspecto relacional, pues, si bien es en la relación donde se especifica su identidad, aquélla supone la sustancia como eje o dirección de la realización de las relaciones, pues la relación con los demás supone tomar en cuenta cierto carácter sustancial del sujeto como parámetro, pero no absoluto, de la misma acción entre las personas. Este sujeto hermenéutico-analógico, es un sujeto propiamente ético, abierto y con identidad, pero moral, al

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 84.

que se puede atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación¹⁸⁰. Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite, pero sin ser una determinación absoluta, una racionalidad analógica.¹⁸¹

Ahora bien, el ámbito de la cultura no puede dejar de lado la racionalidad. Conviene hacer, entonces, una aclaración. El tipo de racionalidad que exige la cultura no es la racionalidad pura del intelectualismo que pierde el sentido de la acción humana libre y, por ello, diversa. Pero tampoco se pierde en el predominio de la voluntad y el deseo del voluntarismo. La identidad cultural exige tomar en cuenta una razón relacionada íntimamente con la voluntad. Se necesita una razón práctica.

El sujeto analógico que hemos advertido necesita de una racionalidad amplia, no sólo teórica e instrumental, sino una razón ética, dirigida hacia la acción, dejando de lado tanto al sujeto cartesiano, como al sujeto volitivo, irracional, caprichoso y arbitrario, abriendo la perspectiva del sujeto analógico, en el que se vinculan de modo equilibrado y

¹⁸⁰ Cf. ALVAREZ COLIN, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000, pp. 50 y ss.

¹⁸¹ Cf. GARCÍA RUIZ, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en: *Teoría*, 16(2005), pp. 121-135.

proporcional la razón y la voluntad, para dirigir, pero sin determinar absolutamente, la acción particular y concreta.¹⁸²

Ello despertaría el interés por el diálogo y la búsqueda de cauces y cruces dialógicos, en la perspectiva de encaminar los pasos a la construcción de directrices de acción, como valores comunes y asequibles en medio de la diversidad de racionalidades y culturas, como expresión del carácter simbólico de tal identidad y marco orientador de las acciones humanas, que, sin ser arbitrarios, dirijan la diversidad de la identidad individual en dirección de la identidad colectiva; valores, cuyo seguimiento implicaría una conciencia más allá del solo consenso, una racionalidad práctica prudencial analógica, *phronética*, en sentido aristotélico, que permita distinguir e integrar lo propio en lo común, y lo común en función de lo propio; confrontando proporcionalmente el sujeto y la colectividad, el individuo y la cultura, y las culturas entre sí, resolviendo un pluralismo cultural analógico, dialógico; y evitando, con ello, tanto el particularismo relativista como el universalismo absoluto, el individualismo egoísta y el comunitarismo agobiante.

¹⁸² Cf. GUTIERREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000, pp. 58 y ss.

IV HERMENÉUTICA ANALÓGICA, MULTICULTURALISMO Y PLURALISMO CULTURAL

Desarrollada en el capítulo anterior la manera en que puede atenderse al hombre como sujeto analógico en su proceso de humanización como agente, en el que influyen la sociedad y la cultura, a la que el hombre tiene acceso a través del lenguaje que va asumiendo como algo propio y desarrollando de manera expresiva, con la capacidad de ir generando una cultura propia que le ayude a su bien vivir, ahora se planteará el problema de la diversidad cultural y cómo ha sido enfrentado por la postura multiculturalista para proponer el pluralismo cultural analógico, desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. En este apartado, lanzamos los límites del multiculturalismo, que se dirige más en concreto a niveles sociopolíticos desde los niveles individuales. Esta hipótesis, que gira en torno a la subjetividad analógico-simbólica, la denominamos Pluralismo Cultural, que albergará precisamente la descripción de la diversidad plural como lo "múltiple" de las culturas, pero que, además, anota la formación de una unidad cultural, pero

débil, analógica, atendiendo tanto a las influencias que el hombre ha recibido como herencia, la tradición, como a los elementos que nos sirven como puente para conducirnos a una perspectiva de vinculación, con pretensiones de cierta universalidad.

4.1. El multiculturalismo como problema

Esta necesidad de constatar la visión del hombre, con las características mencionadas, surge a la luz de la confusión y dificultad que suelen enfrentar varios autores al tratar de abordar la problemática cultural, al tornarse más difícil aún, la diversidad de acepciones que se ha dado a los términos *multiculturalidad* y *multiculturalismo*. Giovanni Sartori, en su obra *La Sociedad Multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*,¹⁸³ enfrenta la situación optando por el término *pluralismo* en oposición a *multiculturalismo*.¹⁸⁴ En su afán por hablar de tolerancia en las *sociedades abiertas*¹⁸⁵ emplea el término pluralismo como el único capaz de expresar la pluralidad étnico-cultural de las sociedades, ya que "es el pluralismo el que descifra

¹⁸³ SARTORI, G., *La Sociedad Multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, tr. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, México, 2003.

¹⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, pp., 7-8.

¹⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 19.

mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal",¹⁸⁶ oponiéndolo al término multiculturalismo entendido "como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas".¹⁸⁷ En efecto, las sociedades multiétnicas, así entendidas, se expresan en cierto sentido homogéneas, aún en su pluralidad y diversidad interna; contrario al multiculturalismo que asume a "sociedades culturalmente heterogéneas",¹⁸⁸ por tratarse de culturas totalmente diversas, en su constitución y fines, dentro de una sociedad que, al ser asumidas por el multiculturalismo veja su particularidad para unir las en un mismo fin, declarándose así, antipluralista.¹⁸⁹

Es inevitable señalar una consideración a la que puede conducir el multiculturalismo, que puede ser contraria a la del pluralismo, pues el sentido del término multiculturalismo, puede únicamente tomar la concepción múltiple de culturas como una constatación, aunque parece que

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 65.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 65-66.

¹⁸⁹ A esta conclusión llega Sartori, al enlazar los orígenes del multiculturalismo en intelectuales marxistas y neomarxistas ingleses influenciados, de manera especial, por Foucault, cuyo enfoque se centra "en la hegemonía y en la dominación de una cultura sobre otras". Cf. *Ibíd.*, pp. 67-71.

el término multiculturalismo va más allá de la constatación de un hecho.

Dificultad similar descubrimos con W. Kymlicka en su obra *Ciudadanía Multicultural*,¹⁹⁰ quien se enfrenta al mismo problema sobre la definición, lindes y alcances del multiculturalismo. Ello lo constata al expresar la diversidad de adjetivos que se pueden y suelen dar al término multiculturalismo, donde "sus consecuencias pueden ser bastante equívocas."¹⁹¹ Cita dos concepciones que pueden llevar a dicho equívoco, con relación a los oponentes y partidarios del multiculturalismo: "quienes se oponen al multiculturalismo suelen afirmar que éste encapsula a las minorías en un gueto, impidiéndoles su integración en el grueso de la sociedad"¹⁹²; por otra parte, "los partidarios del mismo responden, por el contrario, que la preocupación por la integración es un reflejo del imperialismo cultural".¹⁹³ Sin duda nos encontramos ante la pugna defensiva y opositora de políticas multiculturalistas de las que Kymlicka es consciente. Sin embargo, el mismo Kymlicka repara en la misma confusión problemática en las acepciones de los

¹⁹⁰ KYMLICKA, W., *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁹² *Ibíd.*

¹⁹³ *Ibíd.*

conceptos multicultural y multiculturalismo, al no hacer la distinción pertinente y emplearlos indistintamente.¹⁹⁴ Como se ha mencionado un poco antes, y para no entrar en esta discusión, además de que le parece que, en las acepciones que se le han dado a estos términos no incluye lo que él busca constatar, al realizar su propuesta sobre lo que él denomina "culturas societales", en su texto emplea simplemente los términos: "multinacional" y "poliétnico",¹⁹⁵ designando con el término multinacional, a los Estados constituidos por distintas culturas que emigraron para formar una sola sociedad; con el término poliétnico, a aquellos Estados que, al crearse, quedaron constituidos por distintos grupos étnicos formando un solo Estado nación.¹⁹⁶

De igual manera surge la dificultad, ante esta cuestión multicultural, en una pluralidad de autores que abordan el tema.¹⁹⁷ Lo que se constata en las diferentes posturas es la

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, p.34.

¹⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, p 34-35.

¹⁹⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 26-46.

¹⁹⁷ En esta variedad de pensadores, puede considerarse a los siguientes: GOLDBERG, D. T., *Multicultural conditions*, en IDEM, (comp.), *Multiculturalism: a critical reader*, Basil Blackwell LTD, Cambridge, Massachussetts, 1994; HERRERA LIMA, M., *Multiculturalismo: una revisión crítica*, en: *Isegoría*, n. 14 (1996); HERNÁNDEZ, J. M., *El lenguaje político del constitucionalismo ante el reto de la diversidad cultural*, en: *Isegoría*, n.14 (1996); ORTÍZ, R., *Globalización, modernidad y cultura*, en: *Metapolítica*, vol. 5, 17 (ene-marz 2001); SERMEÑO, A., *La corrección política impugnada. Sartori contra el multiculturalismo*, en: *Metapolítica*, vol. 5, 20 (oct-dic 2001); GARCÍA, V., *El multiculturalismo: una interpelación ética*, en: *Moralía*, vol. 23, 86-87 (abr-sept 2000); a su manera, abordan el tema, no sin darse cuenta de la

dificultad que se ha tenido al afrontar el problema de la diversidad cultural, sus alcances y consecuencias así como su valoración al momento de realizar una propuesta en ámbitos sociales y políticos.

4.1.1. El multiculturalismo y su contenido

Ante este panorama problemático, han surgido autores que tratan de dar una perspectiva. Tal es el planteamiento de Alfredo Gómez-Müller¹⁹⁸ quien define los conceptos de multiculturalidad, en igualdad con multicultural, y multiculturalismo, dejando claro que el problema remite a un contexto histórico y social nuevo con relación a la ética y la filosofía política. Él define los conceptos de la siguiente manera: "Multiculturalidad = Multicultural: *hace relación a muchas y diversas culturas. Anota el hecho sociológico de la multiculturalidad. Expresa los datos a un nivel sociológico descriptivo de análisis*"¹⁹⁹. En esta

dificultad en que se introducen por la cuestión de las acepciones, aún resaltando los conflictos y dificultades que presenta esta misma diversidad en los ámbitos sociales y políticos modernos. Con excepción de algunos dos de los autores citados, ninguno otro aborda el problema de la clarificación y limitación de los conceptos de multiculturalidad y multiculturalismo. Unos, al contrario, lejos de entrar en el debate, eligen emplear otros términos y darles consistencia en su acepción de acuerdo a la índole y propósitos de su investigación.

¹⁹⁸ GÓMEZ-MÜLLER, A., *La universalidad en cuestión*, UPM, México, 2008.

¹⁹⁹ *Ibíd.*

definición aún no se emiten juicios de valor, simplemente se constata el hecho: la multiplicidad de culturas.

Ahora bien, encontramos una referencia más de la idea de Multiculturalismo: *"indica una orientación determinada de valores, es referida a maneras de entender la orientación a la diversidad cultural y promueve la diversidad cultural como valor porque merece ser protegida como tal"*²⁰⁰. A diferencia de la multiculturalidad, el multiculturalismo emite ya juicios de valor sobre las culturas distintas y, además, gusta de esta diversidad y la promueve. Podríamos aseverar que la promueve, en cierto sentido.

Esta última afirmación entorno al multiculturalismo, sobre la defensa y promoción de la diversidad cultural, es algo que surge como sospecha de la eficacia y fiabilidad del multiculturalismo como tal, con relación al diálogo y a una propuesta de construcción de una identidad cultural.

Por otra parte, Vicente García hace un análisis pormenorizado del asunto, y expresa las acepciones de los conceptos, sus contenidos, alcances y límites. Para abordar

²⁰⁰ *Ibíd.*

el problema del multiculturalismo, Vicente García, lo contrapone al problema del monoculturalismo, como negación de la apertura cultural. Así, el *monoculturalismo* implicaría, en última instancia, *"la eliminación paulatina y más o menos pacífica de las identidades culturales, no sólo de las minorías sino también de los grupos culturalmente más débiles"*.²⁰¹ El método para conseguir esta eliminación sería *"la segregación, la asimilación y la fusión"*.²⁰² Con ello se destaca que la búsqueda del monoculturalismo es el afán de establecer una sola cultura donde no se da margen a la diferencia, situación que manifiesta una marcada intolerancia y un exacerbado comportamiento racista, que no da cabida a la realización distinta en la expresión libre de la persona diversa en su identidad. A ello se contrapone el multiculturalismo que, en la propuesta de Vicente García, se trata de un modelo más respetuoso con las diferencias: *"su punto de partida es la valoración positiva de las diferencias culturales. Esto implica, consiguientemente, aceptar y fomentar la diversidad, en un marco que excluye la unificación y, sobre todo, la coacción para conseguirla"*.²⁰³ Se puede apreciar la coincidencia con Müller, una valoración, es decir, un juicio de valor sobre la diferencia cultural y

²⁰¹ GARCÍA, V., *El multiculturalismo: una interpelación*, p. 195.

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*

la promoción de la diversidad, además, la no coacción para conseguir esta diversidad misma. Se presenta así como una reacción contra el asimilacionismo unificador de monoculturalismo. El objetivo del multiculturalismo, entonces, *"es lograr una cohesión y una convivencia pacífica y positiva en una comunidad multicultural"*,²⁰⁴ objetivo difícil de lograr en una comunidad coercitiva. A su vez, el multiculturalismo puede conducirse por distintas tendencias, contrarias al monoculturalismo entre las que se destacan el interculturalismo y el transculturalismo como partes esenciales e integrantes del multiculturalismo:

"El interculturalismo que tiene como proyecto la promoción del diálogo entre las culturas. Parte del presupuesto de que las distintas comunidades culturales son diferentes, pero no autárquicas o autosuficientes. Entre las convicciones destacan también su valoración de la dignidad de todas las culturas y la creencia en la posibilidad del aprendizaje mutuo a través del diálogo intercultural."²⁰⁵

Resaltamos el diálogo intercultural y la apertura complementaria de suficiencia que expresan las culturas al estar situadas entre otras más. Por otra parte, es interesante resaltar la convicción que tiene el

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 196.

interculturalismo sobre el valor de las diversas culturas y el aprendizaje mutuo, aunque, a nuestro parecer, es problemático hablar de dicha valoración, pues esa valoración puede ser entendida como un valor de identidad en la diversas culturas, lo cual supondría establecer el principio de la vinculación, o llegar al extremo de equiparar a todas las culturas como igualmente valiosas, pero equívocamente:

“El transculturalismo (o la utopía del multiculturalismo). Aspira a formar un tipo de persona y de comunidad en el que la identidad personal se logra por el cruce y el mestizaje cultural. En vez de “ontologizar” la diferencia o, al contrario, configurar un agregado de diferencias, busca una interacción cultural permanente con el objetivo de llegar a la abolición de las diferencias”.²⁰⁶

Vicente García resalta algo muy importante que, a diferencia de Müller, presenta una finalidad del multiculturalismo en el transculturalismo, una visión de hombre y comunidad netamente multiculturalizada, cuya misma “*multiculturalización*” formará parte de su identidad; evitando caer en el asimilacionismo monoculturalista, rechaza la materialización de diferencias que nada traerían de mejora al problema ni ayuda a la pluralidad cultural en concreto, sino que seguiría acentuando su no-identidad y su no aceptabilidad, obstruyendo así a un reconocimiento social y

²⁰⁶ *Ibíd.*

mutuo; retoma la postura intercultural con la interacción cultural necesaria para abolir las diferencias, es decir, aquello que nos hace verle como menos y despreciable, no con ello dejando de promover la diversidad.

Con todo, se descubren dos grandes aspectos dentro del multiculturalismo, un aspecto descriptivo y, un segundo aspecto prescriptivo del hecho cultural tan diverso, además de prescriptivo con una esperanza, utópica si se quiere, que postula un marco sociocultural mejor y conveniente para la vida buena de las personas, en el enriquecimiento intercultural. A su vez, para lograr este estado socio cultural bueno indica que es necesario erradicar la diferencia, entendida como se ha expresado, con lo cual se acerca a una comprensión analógica de la diversidad cultural.

Al hablar de *diferencia y diversidad* es importante hacer aquí la distinción entre ellas. Pero debemos ubicar la idea de diferencia, porque la diferencia puede decirse de aquello que en su naturaleza es totalmente opuesto a otro objeto o sujeto y que no pueden tener correspondencia, si al caso pueden surgir coincidencias de situación pero no de substancialidad, esto, en el ámbito cultural, puede darse al descubrir una cultura minoritaria en relación a otra

dominante, entre razas distintas y ocupaciones territoriales, entre niveles económicos y necesidades acuciantes, es decir, distinciones palpables que puedan llevar a desconocer la dignidad de uno y de otro con equiparidad, bien sea que a uno se le vea por encima y al otro más abajo que el suelo; Pero la idea de diversidad puede también anunciar algo semejante, hasta cierto sentido, porque es aquello vivido y elaborado por los hombres para afrontar de una forma concreta la situación, problemática y ambiente circundante. Así es, por ejemplo, un deporte y dentro del mismo deporte las distintas técnicas; igual un trabajo y su manufactura; algunos pueden desarrollar la misma actividad manualmente, otros, auxiliados con maquinaria diversa. Éste es el sentido analógico por el que asumimos la diferencia, pues hace posible la vinculación.

En efecto, aquí también nos movemos en el ámbito de la vida buena y cada quien busca su felicidad y realización de manera propia y diversa para buscar el significado y plenitud de sus existencias. Esta distinción es importante, y la explicaremos en el pensamiento de Ch. Taylor, con relación a la diferencia, pues parece estar más apegado a un sentido más equívoco de diversidad, ya que en su estudio de la diferencia

cultural hay rasgos de identidad, pero como identidad de la diferencia, que apoya la idea del reconocimiento.

4.1.2. Sujeto y multiculturalismo

En la perspectiva de Taylor, con el multiculturalismo, busca la promoción de la diversidad. Una consideración importante es que sostiene esta diversidad en la idea de un sujeto encarnado en un ambiente concreto, con una cultura que se ha ido formando y transmitiendo de generación en generación y que el hombre mismo ha asumido o sigue asumiendo dando un giro característico de su propia personalidad entendida como identidad digna de reconocimiento. Por esa razón es innegable la diversidad ya que, por naturaleza, el mismo hombre es diverso y, por ende, la cultura será diversa tanto cuantos hombres existan en el mundo.

Sin embargo, se observa que el multiculturalismo da un margen más amplio para poder encontrar la convivencia y el diálogo. Se ha expresado que el multiculturalismo no explicita en su término la formación temporal de las distintas etapas que han legado a las culturas presentes en la modernidad pero sí lo toma implícitamente, lo estudia y lo tiene en cuenta, por otra parte, lo que sí explicita es la

valoración que emite, según se ha dicho del sufijo *-ismo*, con relación a esa diversidad cultural.

Es necesario en el multiculturalismo establecer las bases de la identidad y necesidad de reconocimiento a esta identidad para dar una respuesta o una visión más acertada sobre el asunto cultural. Precisamente, Taylor aborda esta problemática y desarrolla un discurso como necesario para poder realizar una acción más objetiva, tanto en lo político social, como en el ámbito personal, afirmando que es necesario el reconocimiento de esta identidad, y diversidad como consecuencia, para poder desarrollar todo ulterior tratado.²⁰⁷

En un artículo publicado en la *Revista internacional de filosofía política*,²⁰⁸ Taylor presenta el problema y la necesidad de afrontarlo, y expresa que hablar de identidad, primeramente, es algo muy complejo porque "*discurre por terrenos diversos.*"²⁰⁹ Circunda tanto en terrenos políticos y sociales del discurso como en el plano del individuo y del

²⁰⁷ Cf., TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

²⁰⁸ Cf., TAYLOR, Ch., *Identidad y reconocimiento*, en: *Revista internacional de filosofía política*, 7 (1996).

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 10.

grupo.²¹⁰ Una puntualización es que la identidad es un concepto psicológico²¹¹. Una aproximación a este concepto sería que al hablar de identidad hablamos de una "definición de sí mismo",²¹² dicho tanto de un sujeto, como individuo particular, como para un grupo o colectividad. Y es donde está el problema, ¿Qué puedo definir de mí mismo?, ¿Qué tanto de un nosotros colectivo que nos identifica? ¿Cómo hablar, dentro de una colectividad, de algo idéntico cuando somos tan diversos? Taylor hace un estudio más detallado para poder responder a estas interrogantes.

En la obra sobre *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Taylor estudia estas características. Su tesis central gira en torno a que "nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste."²¹³ Descubrimos en ello, nuevamente la estrecha relación de estos conceptos. Taylor hace un estudio de la identidad y de dónde surge éste término y su necesidad, esta nueva necesidad, como él expresa, surge alrededor del siglo XVIII²¹⁴

²¹⁰ Cf. *Ibíd.*

²¹¹ Cf. *Ibíd.*

²¹² *Ibíd.*; en su obra *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Taylor expresa: "identidad designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano", que puede ser más amplio pero que en todo caso lo central es la definición de la persona. IDEM, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento...*, p. 43.

²¹³ IDEM, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento...*, p. 43.

²¹⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 47.

con el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor.²¹⁵ Este término de honor que hacía alusión a las personas de clase social alta o regia estaba estrechamente relacionado con la desigualdad, donde se podía apreciar que sólo algunos eran dignos de honor, y las empresas heroicas realizadas en la guerra, mientras el común del vulgo carecían de este reconocimiento.²¹⁶ Contra este concepto de honor surge el concepto de dignidad,²¹⁷ que se comienza a emplear en un sentido universalista e igualitario cuando se habla "*de la inherente dignidad de los seres humanos o de la dignidad del ciudadano*".²¹⁸ Es decir lo que se encuentra de fondo es que todos comparten esta dignidad, contrario al honor que lo tenían sólo unos y otros no.²¹⁹ Así en las sociedades modernas democráticas el giro político desemboca en el discurso del reconocimiento igualitario y, a partir del siglo XVIII se habla de una identidad individualizada "*que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo*".²²⁰ Taylor agrega que "*este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a uno mismo y a mi*

²¹⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 45.

²¹⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 46.

²¹⁷ Cf. *Ibíd.*

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ Cf. IDEM, *Modern Social Imaginaries...*, pp. 3-22.

²²⁰ IDEM, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento...*, p. 47.

particular modo de ser".²²¹ Cuestión que se abordará como el ideal de la autenticidad: el ser fiel a sí mismo.²²²

Una característica importante con relación al desplazamiento de este concepto, es en el ámbito moral, donde antiguamente se tenía una referencia externa, que podría ser la patria o Dios mismo, ahora el desplazamiento y enfoque como fuente se encuentra "*en lo más profundo de nosotros mismos*".²²³ No es ya en algo externo, sino que este giro subjetivo "*es una forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna*".²²⁴ Así pues, nos encontramos ante un nuevo planteamiento de la persona que reclama una identidad común a los demás seres humanos y, que por ende, implica un reconocimiento de la misma por su dignidad común. Esta nueva identidad individualizada no excluye de hecho la relación de la identidad con Dios, las ideas u alguna otra referencia externa, al contrario las puede hacer más conscientes y, en muchos casos, más profundas: soy yo y mi propio ser con relación a alguien o algo otro.²²⁵ Por citar a alguien, con relación a lo dicho, Rousseau da un nombre propio a este

²²¹ *Ibíd.*

²²² *Cf. Ibíd.*

²²³ *Ibíd.*, p. 48.

²²⁴ *Ibíd.*

²²⁵ *Cf. Ibíd.*

contacto íntimo consigo mismo y le nombra *le sentiment de l'existence*²²⁶ (el sentimiento de la existencia) y lo describe de la siguiente manera:

"El sentimiento de la existencia despojado de toda otra afección es, en sí mismo, un precioso sentimiento de gozo y de paz que bastaría, por sí solo, para dejar esta dulce y querida existencia a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que llegan sin cesar a distraer y perturbar su dulzura. Sin embargo, la mayor parte de los hombres, agitados por continuas pasiones, conocen poco este estado y, habiéndolo experimentado imperfectamente sólo por algunos instantes, apenas conservan una idea oscura y confusa que no les permite sentir tal atractivo."²²⁷

Así mismo, Taylor cita a otros autores como Herder quien expresa que "*cada persona tiene su propia medida*".²²⁸

Rescatamos de este discurso, que el concepto de identidad está cargado de esta experiencia que el hombre tiene de sí mismo, tanto en la forma poética expresada por Rousseau como por Herder y que, de hecho, supone un desplazamiento a la interioridad del propio hombre, acción que le asemeja a todo hombre, que le hace digno de respeto, porque es algo propio de cada persona, y que ese derecho es inviolable para todo género humano. A su vez, cada hombre

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, p. 49.

buscará, en su capacidad reflexiva de ser hombre, lo propio de sí, porque cada persona tiene algo que decir y expresar, es lo que se reconoce como "originalidad"²²⁹, por la que el hombre no sólo va moldeando su vida con su entorno y el aprendizaje de la sociedad²³⁰, sino que la conformación y moldeamiento de su vida la va descubriendo poco a poco dentro de sí mismo.²³¹ Por tal razón, el hombre tratará de actuar de acuerdo a la moral que le permita llegar a su autoplenuitud,²³² respetando su propia identidad, como medio de expresar no sólo su originalidad en cuanto interioridad encarnada y expresada, sino su propia autenticidad.²³³

Dentro de este mismo discurso de la identidad resaltamos nuevamente el multiculturalismo, ya que la génesis de la mente humana y su identidad no es en sentido estricto monológica sino dialógica. Es decir, supone la existencia de los demás para realizarse a sí mismo.²³⁴ Con ello recordamos el aspecto del hombre como sujeto encarnado en una sociedad y

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 50.

²³⁰ Lo que se entiende como rasgo decisivo de la vida humana en su carácter dialógico: *"Este carácter que nos transforma en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos y moldearnos."* *Ibid.*, p. 52.

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

²³² Cf. *Ibid.*

²³³ Cf. *Ibid.*

²³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 53 y 55.

contextos concretos, de los cuales se enriquece con sus lenguajes y aprende a emplearlos para realización de sí.²³⁵

Por otra parte, esta identidad no sólo es aplicable al sujeto como individuo, sino que a su vez de desplaza y aplica al grupo social. A esos grupos culturales que descubren su identidad, por rasgos y fines comunes que presentan, los mismos que buscan su originalidad y defender su autenticidad. Ésta es lograda cuando el hombre y grupo social son fieles a sí mismos, a su identidad colectiva.

Con lo mencionado hasta aquí no se tiene aún mucho problema, la discusión surge y cobra calor cuando se nos pide que esa identidad la tenemos que reconocer, tanto a nivel individual como a nivel socio-político. Según Taylor, los premodernos no se planteaban este problema porque para ellos no era difícil constatar las bases sobre las cuales se movían las personas, que a decir verdad, eran muy homogéneas y, por tanto, no era necesario explayarse en ellas.²³⁶ Y el problema en el hombre moderno es que este conocimiento no se da a *priori*, el hombre mismo tiene que reconocerse como tal y reconocer su identidad, la sociedad de igual manera, por ello, este reconocimiento "*deberá ganarse por medio de un*

²³⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 52-53.

²³⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 56.

intercambio, y el intento puede fracasar."²³⁷ Queda claro el giro del problema, tal reconocimiento no es algo dado por sí mismo, sino que es algo por lo que, en cierta forma, se tendrá que luchar, así tanto en el ámbito individual como colectivo, y es ahí donde surge el problema, que en dicho intento de ser reconocido se pueda fracasar, provocando con ello lo que Taylor expresa con el concepto de opresión,²³⁸ entendida como contraria al reconocimiento y carente de éste.

Según Taylor, este nuevo aspecto de la identidad y autenticidad, así como su interpretación, introdujeron una nueva dimensión, que cobra forma en "*la política del reconocimiento igualitario*"²³⁹, sin duda alguna, en el campo del liberalismo moderno que trata de zanjar las diferencias e igualar las posibilidades, con el afán de defender y proclamar la dignidad individual y colectiva.

Ante este panorama, Taylor lleva el discurso del reconocimiento en dos niveles: primero, "*en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros*

²³⁷ *Ibíd.*

²³⁸ *Cf. Ibíd., p. 59.*

²³⁹ *Ibíd.*

significantes."²⁴⁰ Esta esfera es la ya que hemos abordado con suficiencia en los pasajes anteriores y; segundo, "en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor."²⁴¹ Esta segunda esfera es la que Taylor aborda en el cuerpo sustancial de su obra y que en síntesis es, primero: un rechazo contra el liberalismo igualitario, con su política de la dignidad igualitaria. Donde el Estado liberal, pretendiendo ser neutral ante la diversidad como supuesto, los trata a todos por igual por su misma dignidad, reconociendo al hombre sumido en una canasta idéntica de derechos e inmunidades.²⁴² A esto, Taylor contrapone la política de la diferencia, con la que se reclama "el reconocimiento de la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás."²⁴³

Taylor se basa en que no se puede a tratar a todos de una misma manera, eso sería contrario al multiculturalismo, ya que de hecho, si se habla de múltiples culturas como realidades distintas, es lógico que se atienda también a su diferencia que le hace identificarse como algo propio de sí.

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² *Cf. Ibíd., p. 61ss.*

²⁴³ *Ibíd., p. 61.*

Por ello no todos los hombres deben ser enclaustrados en una misma norma igualitaria porque son diferentes, esta diferencia la expresa Taylor como algo universal y que reside "en la capacidad de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura."²⁴⁴ De lo contrario caeríamos en la misma discriminación, en la exclusión y, en lo que él observa como degradante, la opresión.²⁴⁵

Segundo, en contra también del modelo político liberal igualitario, pero esta vez enfocado en lo que exige como principio el que se trate a las personas y culturas en una forma ciega a la diferencia.²⁴⁶ Contra ello, Taylor, presenta la necesidad ya remarcada de la diferencia, pero ahora no sólo de ver la diferencia y respetar la particularidad sino de "fomentar la particularidad misma"²⁴⁷ y con ello la diversidad misma.²⁴⁸ Se trata de fomentar la particularidad como diferencia. Pero entendida esta insistencia de Taylor sobre fomentar la particularidad, dentro de este ámbito multicultural, tiene sentido. Porque si de lo que se trata es buscar la vida buena del hombre, mientras más alternativas,

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 65.

²⁴⁵ *Cf. Ibíd.*, p. 62.ss.

²⁴⁶ *Cf. Ibíd.*, p. 67.

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Cf. Ibid.*

propuestas y facilidades se tengan a la mano, o en conocimiento, la situación del hombre puede presentarse cada día más esperanzadora. En este sentido se puede interpretar la propuesta de Taylor de este segundo aspecto.

Tercero, Taylor afirma que una exigencia, en su búsqueda y desarrollo del problema, es que *"todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor."*²⁴⁹ Se entiende la crítica precedente a esta afirmación que Taylor dirige al liberalismo, ya que éste *"no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de un cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros."*²⁵⁰ En este sentido cobra significado la afirmación y propuesta de Taylor. Según la afirmación, el liberalismo excluye a otras culturas desconociendo su valor, y se rige por algunas culturas simplemente, con ellas mira y juzga a las demás desconociendo su particularidad y limitando su margen de libertad y acción. Es ahí donde Taylor reclama que todas las culturas tengan su presencia y reconocimiento. Que se les reconozca su igual valía ya que, tanto unas como otras, son expresiones de

²⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 94-95.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 92. Entre este género de culturas se encuentra el cristianismo en muy estrecha relación con el liberalismo. *Cf. Ibíd.*, pp. 92-93.

sujetos concretos que parten de una realidad y situación particulares, dentro de las que se ha formado su cultura y horizonte de vida como realización específica. Por ello, porque se refiere a una expresión propia de un sujeto o cultura, en su realización, merece ya ser reconocida.

La visión antropológica de Taylor y su propuesta multiculturalista que versa sobre el reconocimiento, identidad, autenticidad y diferencia, descubre al hombre como sujeto encarnado, por el que una sociedad encarna la identidad singular en el entorno de una diversidad cultural. Sin embargo, la identidad individual narrativa parece carecer de alcances propios para una verdadera relación entre culturas, porque el reconocimiento de la diversidad no basta para tener una apertura a la vinculación con un sentido de unidad, aunque sea éste débil.

4.2. Hacia un pluralismo cultural

Han sido diversas los planteamientos que proponen una alternativa asociativa de la dinámica social que vincula a individuos entre sí y con la sociedad como conjunto, ya sea en perspectiva ética, política, jurídica y cultural. Los

modelos son derivados de las reflexiones propuestas por pensadores relevantes en nuestro contexto contemporáneo. Aludiremos aquí a dos esquemas que han servido de vehículo para la formulación de propuestas teóricas de justificación de las relaciones culturales: J. Rawls y R. Dworkin.

4.2.1. Una propuesta en torno a J. Rawls

Mientras la propuesta de una ética discursiva sostiene un *"patriotismo que se ha vuelto más abstracto"*²⁵¹, cuyos mecanismos son los procedimientos y principios de una constitución mundial universalista, otra influyente figura del kantismo contemporáneo deposita sus esperanzas de integración en una concepción de la justicia cuyo reconocimiento general habría de posibilitar para las sociedades liberales modernas una estabilización que eliminaría todos los peligros de disociación del individualismo en un pluralismo, y una continuidad vinculatoria generacional.

En efecto, J. Rawls, originariamente interesado en una amplia fundamentación metafísica de la justicia, considera

²⁵¹ HABERMAS, J., *Ética de la acción comunicativa*, Cátedra, Madrid, 2003.

ahora que la tarea de la filosofía y de la cultura consiste en formular, dentro del marco de una explicación de las orientaciones valorativas intuitivas de nuestra cultura propia, una concepción de la justicia para la unidad política, representada por el Estado, *"que no sólo ofrezca una base común para la justificación de las instituciones políticas y sociales sino que, además, contribuya a asegurar la estabilidad desde una generación a la otra"*.²⁵²

La idea de cultura parece entonces realizar este descenso de lo metafísico a lo político porque actualmente se ve confrontada con el *"hecho del pluralismo"*.²⁵³ En vista de una pluralidad de divergentes concepciones metafísicas, religiosas y morales, la justificación de una teoría de la justicia vinculante para la comunidad, se convierte ella misma en una teoría político-práctica y no puede seguir el modelo tradicional de una fundamentación filosófica. En este sentido, la filosofía y la cultura no podría admitir una única teoría de la justicia, sino tan solo una utilidad política, una posibilidad del consenso estabilizante que reduce los riesgos de un pluralismo diluyente de la unidad de la sociedad.

²⁵² RAWLS, J., *El liberalismo político*, FCE, México, 2000.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 393.

Es necesaria una idea que sea pacificadora de la lucha cultural, para generar un acuerdo entre las partes confrontadas y conseguir un entendimiento y cooperación. Por lo mismo se debe prescindir de todo lo que separa, de los conflictos, y evitar con ello todas las fundamentaciones fuertes y profundas, ya que ellas nunca podrán apoyarse en presupuestos compartidos por todos los grupos culturales. Se necesita, por tanto, de acuerdos superficiales que conformen los marcos de un pluralismo cultural. De este modo, en el entorno de las controversias culturales y morales, se debe apelar a la "prudencia" de las partes, lo cual es ya muy hermenéutico y, por qué no decirlo, analógico, por ser la phrónesis un modo de la analogía. Sin embargo, en el pensamiento de Rawls no es posible dotar de contenido al quehacer prudencial del acuerdo, parece no admitir un consenso kantiano entre "egoísmos prudentes".

Ahora bien, a pesar de una lejanía metafísica universalizante, la concepción de una filosofía política aparece como una teoría, podríamos decirlo, moral. Siendo así, no es absurdo admitir ciertos principios orientadores de la praxis social y de un centro público capaz de vincular las posturas confrontadas por las distintas concepciones de lo bueno y de lo amable. La finalidad es, por tanto, humilde,

esto es, presentarse como centro de una cultura pública, amenazada por la fragmentación natural, pero que permite interpretar esos fragmentos de forma que pueda reconocerse alguna conexión y resulte algo de coherencia. Una relación aceptable de lo público, de lo común, y vinculante de las convicciones particulares y grupales, religiosas, metafísicas, políticas. Así, al mismo tiempo que las vincula, se apoya en las mismas, generando un dinamismo que afirma lo individual, los fragmentos, pero sin perder una posibilidad de vinculación y de cierta identidad.

Esta descripción nos permite aceptar una relación, pero con base en una hermenéutica, con sentido analógico, principalmente atributivo. Debemos considerar, por tanto, un analogado principal. Sin embargo debemos distinguir que este analogado principal, sujeto de atribución, no puede reducirse a un absolutismo, sino con un sentido más metonímico, con mayor sentido de proporcionalidad. En efecto, el centro cultural, la identidad resultante, no puede compararse con la autoreflexión cultural comunitarista. No interesa diluir el individuo en un conjunto, sino afirmarlo, pero sin confundirlo.

Un pluralismo centrado en una interpretación analógica de la identidad puede tener un cierto efecto estabilizador y asegurador de continuidad que se base en un consenso, muy cercano a la propuesta de Rawls. Los principios y los contenidos de la justicia serían partes, agregados, susceptibles de vinculación de las teorías metafísicas, religiosas y políticas grupales. Una identidad icónico-simbólica, en sentido metonímico, posibilitaría una intersección de las convicciones divergentes que compiten entre sí, con sus argumentos y justificaciones propias. Sería un pluralismo que no posee una verdad propia, sería un pluralismo, por decirlo así, débil, porque se alimenta de las verdades doctrinales de las culturas en conflicto, pero un poco fuerte, capaz de vincularlas, distribuyendo las convicciones y sus justificaciones sobre varios hombros.

Algo se comparte, una convergencia externa, pero interna también, analógica. Esto sugiere una cierta conciencia de lo compartido, una conciencia del otro como semejante. Esta sería ya una conciencia de algo concreto, pero como idéntico, como sí mismo, como otro al mismo tiempo. La historia, una teoría política podrían funcionar. Es una conciencia simbólico-icónica de lo compartido, que supone una nueva noción de la sociedad, más rica que la teoría de la justicia

de J. Rawls, pues ésta no considera posible atender a la sociedad como una empresa racional de cooperación.

Este pluralismo podría hacer viable un cierto sistema de valores comunes conformadores de comunidad, un *ethos* público, que añadiendo el reconocimiento, simboliza la identidad, y constituye una cierta unidad ética, aunque débil. El nuevo pluralismo analógico constituye un avance ético frente al patriotismo abstracto de la ética discursiva y la debilidad de los consensos. Nos permite un recurso para la formación, para la integración, pero en proporción con las diferencias grupales, con un sentido comunitario y solidario, respetuoso, pero no indiferente, de los demás, de los diferentes.

4.2.2. En torno a R. Dworkin

Una propuesta que no podemos dejar de lado, es, sin duda, la vertida desde el pensamiento de R. Dworkin. Este pensador ha sido también relevante en el entorno de la actual discusión político-filosófica. En efecto, el modelo de la "*liberal community*" de Dworkin no parece estar en condiciones de equilibrar los vacíos de eticidad que critica el comunitarismo y la "*comunal life*" fundamentada sobre esta

comunidad liberal difícilmente podría servir como medio de integración social.²⁵⁴ Según Dworkin, una teoría de la integración tiene que proporcionar dos cosas, a saber: en primer lugar, tiene que desarrollar una adecuada concepción de la "*communal life of a political community*"²⁵⁵; en segundo lugar, tiene que aclarar cómo puede satisfacerse la condición aristotélica de vinculación interna de la cualidad ética de la comunidad con la situación de sus ciudadanos. En principio, podemos estar de acuerdo con esta descripción. En efecto, una teoría liberal puede aportar una concepción satisfactoria de la comunidad sólo cuando logre explicar tanto las asimetrías éticas que valen en los contextos sociales entre la entropía social del individualismo atomístico y el orden social universalista e igualitario de la justicia. Cuando en sus marcos normativos confiera el espacio adecuado a las obligaciones de pertenencias exclusivas, y cuando en su concepción de la persona haga justicia a la importancia constitutiva de la pertenencia y de la identidad, a las especiales relaciones comunitarias mediante las cuales los individuos y su comunidad están vinculados internamente a través de elementos vinculantes e identitarios, de forma tal que el comportamiento de la

²⁵⁴ Cf. DWORKIN, R., *Liberal Community*, en: *California Law Review*, 77 (1989), pp. 479-504.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 500.

comunidad permea y permite la identificación con los individuos, provocando disgusto y preocupación, orgullo y vergüenza, y su historia penetra en la historia de los individuos y permite el arraigo.

Sin embargo, la propuesta de R. Dworkin no es completa, al parecer. Su respuesta a la cuestión no es suficiente, ya que equipara, en un cierto modo de reduccionismo institucionalista de la soberanía popular, la vida colectiva de la comunidad política con el comportamiento de la administración, del gobierno y del parlamento. Esto es importante, porque las relaciones culturales de parecen eliminar el ímpetu de la identidad individual. En esta idea, el común está por encima del particular, incluso perdiéndolo.

Hemos dicho que una lectura hermenéutico-analógica sugiere tener un analogado principal de las relaciones individuales con sentido de identidad, pero de carácter simbólico, icónico. Pero en la propuesta de Dworkin, el común hace anónimo al individuo, quedando en entredicho la propia identidad, enajenándolo. El ciudadano muestra, así, una disposición básica a la dependencia en su evaluación de las

relaciones con los demás y de su vida misma, pues en el entorno social la cualificación de la vida dependerá del progreso de las circunstancias sociales y políticas.

Dworkin llama a esta concepción, al parecer libre de toda participación individual e histórica, "*civic republicanism*", debido a que es ésta la que cumple plenamente la tesis de republicanismo de la prioridad ética de la comunidad.²⁵⁶ Con ello, la "*liberal community*" es el ordenamiento del Estado de Derecho de una comunidad, y el motor de las relaciones humanas con sentido y orientación, pero con mucha pérdida de la vinculación necesaria de una vinculación del sentido común con el sentido individual de la identidad personal, o más bien, con pérdida de la identidad individual, en tanto ésta es afirmada sólo por la identidad más general del conjunto.

Esto nos plantea la necesidad de considerar una reformulación del esquema comunitarista-republicano de la comprensión del pensamiento liberal. Al final, no se enriquecen ni el ordenamiento social y los lazos de relaciones culturales con elementos comunitarios, ni el interés de los individuos en su identidad personal, y en el

²⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 500.

entorno político de un interés de justicia, como base de la integración social, cultural y ética. La identidad no es simplemente una "*fusión of political morality and critical self-interest*".²⁵⁷

4.2.3 Hacia una propuesta analógica

La perspectiva contemporánea antes aludida pone en cuestión la formación de la identidad personal y colectiva, incluso política. Especialmente nos deja ver que el autodesenvolvimiento no se agota en la realización de las preferencias y proyectos privados, sino que abarca también la participación en la vida colectiva y comunitaria. Surge entonces la perspectiva del valor de la comunidad, y la forma de vida que ella posibilita es un bien colectivo, y la forma de pensar y de vivir que se orienta por la fragmentación de la libertad negativa no está en condiciones de abonar la conducta del hombre en términos colectivos ni, en términos políticos, del bien común. Este planteamiento trae consigo el cuestionamiento de la integración social, especialmente como problema surgido del modelo de globalización de la sociedad

²⁵⁷ Para Dworkin parece ser "*the true nerve of civic republicanism*", y "*the important way in which individual citizens should merge their interests and personality into political community*". *Ibíd.*, p. 501.

moderna, pues debe ponerse en cuestión el modelo de comportamiento que una sociedad propone, tanto para su continuidad, como para su mejora, mismo que se tiene que suponer, y por lo tanto, tiene que producir incesantemente en todos sus miembros.

Ahora bien, las circunstancias sociales de nuestra situación contemporánea han reavivado la necesidad de plantear una alternativa que permita vincular el egoísmo racional y la coordinación externa creada por la moderna filosofía política para la descarga ético-moral de los individuos. La respuesta a la cuestión de establecer un posibilidad teórica vinculatoria parece haber dividido a los comunitaristas en dos campos, uno substancialista y otro participativo. Mientras los primeros intentan contener las fuerzas centrífugas de la individualización y la pluralización mediante la revitalización de poderes posmodernos de integración, los segundos recurren, por decirlo así, a elementos propios de la modernidad misma. Sin embargo, es necesario que la integración implique una distancia de la enajenación y del rechazo culturales, con una racionalidad también diferente. Las afinidades o semejanzas entre individuos es una señal de la posibilidad de generar un discurso consistente con la búsqueda de principios

universalistas, generales, vinculantes, y diferentes de la universalización absolutista propia de la modernidad. Puede ser una integración vinculatoria, no unívoca, pero tampoco negativa, sino analógica.

En efecto, tal como se aprecia el horizonte, la identidad personal entra en riesgo. Tanto los modelos comunitaristas como los liberales, más egoístas y posmodernos, muestran una búsqueda de integración de lo individual con lo colectivo, pero el elemento de mediación no ha respondido aún a estas expectativas. Es por eso que nos parece pertinente introducir en el discurso el elemento mediador de la analogía como eje de la construcción de una vinculación moderada, no absoluta, pero tampoco relativizada. Más aún, la analogía como modelo de relación amplía los horizontes de la comprensión de la cultura por la hermenéutica, y permite considerar una alternativa de explicación de la realidad cultural.

El problema filosófico de la identidad cultural, puede encontrar un cauce de orientación con las luces que la propuesta de la Hermenéutica Analógica puede aportar. No será un multiculturalismo, enfocado especialmente al

reconocimiento, como si la identidad surgiera desde los elementos externos; pero tampoco será un mero interculturalismo, con cruces culturales poco definidos; sino un pluralismo cultural, analógico. Un pluralismo capaz de tomar la persona como principio de orientación, pues es tomada como un elemento vinculatorio simbólico e icónico, no absoluto, pero vinculante y positivo. La analogía puede permitir un pluralismo cultural más allá del reconocimiento, y del sólo cruce de expectativas, sino de relaciones vinculantes de intencionalidades particulares. El universalismo y particularismo culturales se tocan en un elemento de encuentro cultural. La identidad se ve, por tanto, enriquecida y ampliada a los márgenes de la subjetividad y de la otredad, permitiendo incluso alcances de fraternidad, ideal pretendido por el movimiento de la Ilustración. Y es el aspecto que explicaremos en el apartado siguiente.

4.3. Un pluralismo cultural analógico

4.3.1. Hermenéutica analógica y pluralismo cultural

La perspectiva que puede arrojarse desde la hermenéutica analógica puede advertirse ya en un pasaje del §156 de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel. En él se lee:

“lo ético no es abstracto como el bien, sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y los accidentes de ella son los individuos. Respecto del o ético sólo hay, por tanto, dos puntos de vista posibles: o se parte de la substancialidad, o se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Éste último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una composición mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal”.

La decisión entre estos puntos de vista tiene grandes consecuencias, pues la elección de un punto de partida implica una toma de posición en el campo de la filosofía de la cultura y de la filosofía política y social. En efecto, los principios de relación quedan definidas y decididas anticipadamente, moldeando el discurso y las orientaciones propuestas. En este sentido, el debate contemporáneo respecto a cuál de los dos procedimientos describe la pretensión filosófica respecto a las relaciones culturales ha constituido, al parecer, la controversia entre universalistas

y particularistas. Mientras unos, particularistas, proceden atomísticamente, convirtiendo a los individuos en la base de procesos culturales agregativos secundarios; otros, universalistas, parten de la substancialidad de la cultura ya dada, y subrayan la importancia constitutiva del hecho de que todos los procesos de individualización son culturalmente determinados.²⁵⁸

En las últimas décadas, la elaboración complementaria de una dialéctica de la cultura y de la individualización, ha avanzado constantemente en la búsqueda de ensayos de posiciones mediadoras de las relaciones culturales. Cada vez más crece la duda de que los puntos de vista del individualismo y el comunitarismo culturales sean irreconciliables y tengan que excluirse mutuamente, tal como lo planteó Hegel. Y es esta preocupación de ensayo de una posición mediadora entre individualismo y universalismo cultural, la que motiva nuestro interés. La reflexión surgida se orienta especialmente por la propuesta filosófica de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot; con ella parece posible una alternativa cultural contemporánea, dialogante con la modernidad y con la filosofía posmoderna de tinte

²⁵⁸ Cf. GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, pp. 34-56.

deconstruccionista²⁵⁹, para la generación de un horizonte vinculatorio de las intencionalidades culturales en lo individual y en lo colectivo.

Y es que la búsqueda de una "reconciliación" de intereses individuales y colectivos hace explícita la tensión implicada en la comprensión de una orientación cultural colectiva, histórica y sistemática, opuesta a la unidad individual, subjetiva y relativizante de las relaciones internas. La oposición hace notar también la necesidad de generar una relación vinculante. Es decir, oposición, pero no absoluta. Esto implica aceptar un elemento que al mismo tiempo que afirma la subjetividad, vislumbra un aspecto de unidad, o si se quiere, un discurso que justifique la construcción de una universalidad cultural, pero desde la misma subjetividad de los individuos, unidad con diferencia y desde la diferencia, lo cual implica la analogía; y con la analogía, ampliar los márgenes de interpretación de la cultura para atender a una unidad, pero proporcionada, lo cual es muy analógico.²⁶⁰

²⁵⁹ Un acercamiento a esta cuestión se puede leer en: RORTY, R., *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en VATTIMO, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 31-62.

²⁶⁰ Cf. SALCEDO AQUINO, A., *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, Torres Asociados, México, 2000, pp. 64-67.

Los antecedentes de esta dicotomía están planteados filosóficamente en el ideal ilustrado de una igualdad universal de los individuos, tanto jurídica, como social y cultural: "*Todos los hombres serán hermanos*". Sin embargo, este ideal no implicó intereses prácticos de realización, pues la dinámica social y cultural no asumía como perspectiva realista la idea de que todas las personas podrían ser hermanos. En efecto, en el siglo XVIII sólo a través de las descripciones de los viajeros, la mayoría de las personas sabía algo acerca de los congéneres que vivían más allá del círculo vital. Por otra parte, a los que acababa de concederse el status de "nuevos hermanos", lo extraños, se les tenía por objeto de curiosidad cultural, socios de actividades comerciales, destinatarios de un discurso de fe, como en el caso de los misioneros, etc. Las dinámicas culturales fueron consecuencia de una práctica política y social regionalista.

Con todo ello, el postulado de la "igualdad universal" logró desarrollar una eficacia, pero sólo en el entorno de un ámbito político interno de relaciones. El impulso del racionalismo ilustrado conformó, poco a poco, la legitimación de las dinámicas sociales y de las relaciones humanas. El moderno Estado nacional fue el que comenzó a conformarse como

el garante de las pretensiones de universalismo y de fraternidad. Con ello, la pretensión de igualdad fue asumida por los medios jurídicos (ley) y políticos, en sentido general. La conciencia de unidad, de individualidad, y de identidad, quedó determinada por las dinámicas políticas.

Todo esto condujo a un universalismo regionalista, que redujo profundamente el ideal universal de la igualdad. En otras palabras, la igualdad fue el impulso de la diferencia, y la diferencia, el principio identitario de los habitantes de una región; la conciencia política se transformó en la conciencia cultural.

La identidad cultural ha sufrido también una transformación importante. La consecuencia más clara puede percibirse a partir del desenvolvimiento de la globalización. Bajo el principio de constituir una igualdad universal, se generó un ideal cultural de identidad universal.²⁶¹ Sin embargo, el riesgo latente de la pérdida de la individualidad está siempre presente. Y es que los márgenes de la identidad individual fueron acotados por la identidad supuesta en la igualdad universal.

²⁶¹ Cf. GIDDENS, A., *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1995, pp. 54-87.

Ahora bien, la circunstancia actual se nos presenta bajo el esquema de un mundo globalizado, y las relaciones parecen responder a un esquema de universalidad; sin embargo aparece a la par su fragilidad, porque la idea de universalidad y de generalidad parece suponer que no se admiten las diferenciaciones necesarias condicionadas por la misma individualidad. Es, por eso, irrecusable la conformación de una noción de fraternidad y de solidaridad vinculatoria, porque la fraternidad no puede lograrse prescindiendo de las diferenciaciones, es decir, no se puede conducir hacia una referencia de universalidad sin considerar las limitaciones propias de la individualidad. Las cotas del pensamiento contemporáneo nos han hecho asumir la necesidad de construir la universalidad desde la diferencia.

Las consecuencias de esta necesidad han puesto en cuestión la naturaleza de las relaciones culturales en función de la identidad, porque ahora se nos plantea la necesidad de tener en cuenta que las relaciones entre individuos, y entre culturas, no se establecen a partir de la deducción formal que la comprensión de la universalidad conceptual de la cultura nos plantea, sino desde la experiencia misma de la individualidad, pero con un sentido de identidad, de cierta semejanza, de proporcionalidad.

Debemos explicarlo un poco más: Es cierto que la mera conceptualización ha sido insuficiente para construir las alternativas importantes en la conformación de unas relaciones culturales que no desvirtúen el valor de la identidad cultural; sin embargo, una realización de la identidad sin sentido de relación ni diálogo, hace de la cultura un constructo huidizo, inalcanzable, sin sentido.²⁶² La pura teoría sin un interés de realización práctico, pierde la subjetividad y se hace, por tanto, vacía, sin identidad; y una práctica desde la sola subjetividad de la identidad personal, sin sentido de relación, no genera una idea de cultura que ayude a fortalecer lazos o elementos identitarios necesarios para el desenvolvimiento del quehacer humano.

Por eso, nos parece consistente la propuesta resultante de la hermenéutica analógica, referida al problema de las relaciones culturales, de las personas entre sí, y de los grupos constituidos. La identidad personal y de las diversas culturas, comprendidas bajo la guía de la hermenéutica analógica, nos permite atender a la subjetividad irremplazable, individual y colectiva, pero atender también, por medio de la analogía, a un elemento de identidad mayor y con amplio sentido de relación. La identidad resultante, no

²⁶² Cf. OLIVÉ, L., *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1996, p. 65.

será en todo caso, absolutista, pues se conforma como referencia de una semejanza, de conformación de una universalidad que integra a los individuos, pero respetando, es más, exigiendo su diversidad.

A partir de esta idea, la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica permite entender una identidad general conformada desde la historicidad y la finitud de las personas y de las culturas, en función de su propia particularidad. En un sentido más político debemos decir que esta vía puede conducirnos a generar ciertas dinámicas de relación entre el ideal de la fraternidad y la realidad histórico-concreta.

De ahí que, más que de un multiculturalismo, acotado desde el reconocimiento, se propone un pluralismo cultural analógico, guiado por el carácter metonímico de la identidad.

Es un pluralismo porque admite la particularidad de las formas culturales, más aún, las considera como necesarias²⁶³; y desde esa misma limitación busca un punto de semejanza y de encuentro, débil, si se quiere, pero referencial y suficiente, al menos, para motivar un encuentro. El sentido de la identidad derivado de esta pluralidad es también

²⁶³ Cf. BEUCHOT, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM-Siglo XXI, México, 2005, pp. 33-44.

limitado a los márgenes de la propia particularidad de los individuos y de los grupos culturales, pero con un punto de relación, realizado en el carácter simbólico de la semejanza vislumbrada en la apertura de conocerse a sí como otro, y de conocer al otro como sí mismo. Lo cual tiene una ganancia importante, porque no se constituye una identidad absoluta, pero se afirma una cierta identidad, analógica, entre los participantes. No hay identidad absoluta, pero hay sentido de identidad, y, por lo mismo, relación; y por la relación es posible justificar la posibilidad del diálogo.

La hermenéutica analógica aporta, pues, elementos de reflexión para considerar la pertinencia de un pensamiento que justifica la relación y la construcción de vínculos interculturales, especialmente guiada por la identidad, pero analógica, que desde la mismidad hace posible la relación con la otredad.

4.3.2. Identidad y pluralismo cultural

Para aludir a la posibilidad de una identidad que integre la diversidad de los individuos y de los grupos culturales, debemos hacer algunas referencias previas.

En primer lugar, tenemos que considerar que los procesos de globalización, que guían las dinámicas de la sociedad, tienden a generar procesos de homogeneización cultural. Existe una comprensión de modelo de la cultura occidental, bajo los esquemas euro-norteamericanos, y que cada vez más está siendo internalizada, debido especialmente a su control de los flujos y dinámicas de civilización y bienestar humano. Esto es interesante, porque es una consecuencia del proyecto moderno de uniformidad y homogeneidad, monocultural, si se quiere, que consiguió una fuerte asimilación de gran parte de la diversidad cultural, a raíz del esquema que conforma el Estado-nación. A pesar de que la tesis de la modernidad ha perdido credibilidad, la globalización vuelve a plantear la cuestión de un monismo cultural y social, gracias a los efectos provocados por la economía y la intensificación de las herramientas de comunicación.²⁶⁴

En efecto, el proceso globalizador da uniformidad a las dinámicas económicas de distribución, y ha provocado rapidez y accesibilidad de las comunicaciones. Los espacios locales son, por ello, afectados, con mucha frecuencia e intensidad. Filosóficamente las herramientas de pensamiento que justificaron las acciones y procesos de uniformización

²⁶⁴ Cf. KLESING-REMPEL, U., *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Plaza y Valdés, México, 1996, pp. 149-189.

cultural fueron el Evolucionismo, el positivismo y hasta el materialismo histórico.²⁶⁵

Sin embargo, la misma dinámica social, académica y, en México y Latinoamérica, el surgimiento de movimientos indígenas, cuestionaron abiertamente los modelos mencionados y propusieron alternativas de enfoque monocultural, que comenzaron un cambio por el enfoque pluricultural. Curiosamente, la globalización provocó junto a la homogeneización cultural otra situación o tendencia contraria: la fragmentación o heterogeneidad cultural e identitaria de carácter local, regional y nacional.

La fragmentación y heterogeneidad cultural y la consecuente diversidad identitaria en el entorno de los procesos de globalización puede explicarse, porque a la par de las formas culturales dominantes, se extiende una multitud de culturas diferentes que se hacen presentes en los espacios culturales ya establecidos, especialmente por los procesos de migración. La importancia de la fragmentación y heterogeneidad cultural dentro de los procesos de globalización y su reacomodo en los márgenes de las dinámicas políticas, tiene que ver, en nuestra opinión, con las

²⁶⁵ Cf. HAMEL, R., *Inclusión y diversidad*, IEEPO, México, 2003, p. 138.

acciones contestatarias en torno al reconocimiento de la diversidad cultural, y en el debate pluricultural.

Esto se muestra en que los procesos identitarios en este contexto cobran una especial importancia. Se produce entonces una exaltación de la diferencia desde posiciones ideológicas de diferente calado, como autodefensa, pero también como reforzamiento de la especialización y particularización de las identidades y de una consecuente segregación cultural. El fenómeno de la diversidad cultural implica la afirmación de búsqueda de continuidad, ruptura e hibridación, pero al mismo tiempo, de reconocimiento de la identidad como especificidad de la cultura propia. Esta es la paradoja que sobresale en el enfoque de la diversidad cultural: Reconocer el carácter global de las dinámicas sociales, políticas y económicas, pero enlazando la particularidad de cada cultura.

Es en este entorno que se abren paso las propuestas de multiculturalismo, interculturalidad y pluralismo, como herramientas especulativas que intentan responder al reto de la diversidad cultural. Como hemos ya apreciado, la pretensión de estos modelos radica en orientar una relación que permita la convivencia de las culturas, sin pérdida de sentido de unidad. Pero debemos hacer algunas distinciones.

El multiculturalismo reconoce una situación "de facto" que existe independientemente de su valoración por parte de los actores sociales, es decir, reconoce la diversidad cultural pero continua estableciendo jerarquías entre la validez de unas cultural frente a otras, lo cual problematiza su relación. La interculturalidad admite una fundamentación de las relaciones en un diálogo equilibrado, intentando evitar el uniformismo cultural y la segregación y las pautas culturales excluyentes, y acepta, por lo mismo, cambios culturales multidireccionales, pero ciertamente con poca orientación de vinculación identitaria. El pluralismo admite, por su parte, que la unidad no problematiza la diversidad cultural, sino que la asume como un recurso positivo para el conjunto de toda la sociedad; considera la necesidad de construir estados pluriétnicos o plurinacionales. Y en esto se distancia del multiculturalismo y de la interculturalidad, en la búsqueda de transitar del solo reconocimiento de la diversidad cultural al ofrecimiento de marcos para desarrollarla y defenderla, pero sin perder un sentido de vinculación realizable. La diversidad es, pues, el principio de enriquecimiento para la cultura y, por lo mismo, para la identidad.

La identidad se ha establecido, entonces, como un centro de atención en la reflexión de los procesos culturales, porque éstos pueden orientar sus esfuerzos desde una radicalización de la absolutización identitaria (monocultural), hasta la fragmentación total en vistas de salvar la particularidad (relativismo cultural). Y es que el individuo es creador de cultura a través de las relaciones intersubjetivas que dan valor, sentido y realidad a su acción, que al mismo tiempo lo re-crean como individuo. Si los individuos se desarrollan dentro de estructuras sociales pre-existentes, éstas son activamente reproducidas, modificadas y adaptadas por estos mismos actores en función de intereses, identidades y contextos cambiantes. Los procesos culturales se desarrollan en torno a la identidad, pero en un dinamismo monolítico o verdaderamente amplio y diverso.

En torno a la identidad, el pluralismo permite una perspectiva de identidad, débil, pero vinculante, priorizando la diversidad de los grupos culturales particulares. Sin embargo, si se afirma como supuesto la diversidad de culturas, la identidad entre las mismas es un resultante. El problema consiste en considerar un elemento capaz de sostener la relación que permita una vinculación.

Es aquí donde aceptamos la valía de la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, pues por medio de la analogía es posible tener un horizonte de vinculación desde la diferencia, privilegiando la diferencia pero en búsqueda de un sentido de relación y de cierta unidad. El caso mexicano es una referencia importante, porque la identidad cultural parece ser el resultado de una combinación de las culturas eurocéntrica e indígena, proyectado como un ideal de mestizaje. Asunto que abordaremos un poco más adelante.

Este pluralismo será un pluralismo cultural analógico, y no una mera repetición de las pretensiones de un constructivismo identitario, porque no despoja los procesos culturales e identitarios de ciertas características que permitan una vinculación con un nivel de estabilidad. En efecto, la propuesta posmoderna de su análisis cultural, ha realizado una crítica importante a la esencialización de las identidades y culturas, pero después de de-construir el proceso esencializante de las identidades, no ha construido una alternativa concreta para el análisis cultural. La crítica del constructivismo identitario permite, en efecto, generar una visión alternativa de los procesos culturales e identitarios, pero deja sin explicación el sentido de

identidad que aporta estabilidad. Sobre todo, porque el contexto de los pueblos indígenas de México, hace notar que la interpretación cultural de tendencia primordialista coincide con muchas interpretaciones que estos pueblos tienen sobre sí mismos. Lo cual hace notar que el constructivismo, que privilegia la fragmentación, no coincide con la realidad cultural mexicana. Y por lo mismo, el pluralismo que parece conducente tendría que tener un esquema de tendencia de cierta estabilidad y uniformidad, lo que es parte de un pluralismo cultural visto desde la perspectiva analógica de la Hermenéutica de M. Beuchot.

4.3.3. Pluralismo cultural analógico

Ahora planteamos algunos de los aspectos relevantes para el desarrollo de la idea de un pluralismo cultural analógico y sus ganancias en el pensamiento del problema de la diversidad cultural.

En primer lugar, en perspectiva hermenéutico-analógica la reflexión al respecto de la identidad sugiere tomarla como

una referencia simbólica.²⁶⁶ Y es que el símbolo permite, por un lado, asumir la pluralidad como elemento esencial de la conciencia del mundo, y por otro, tener un sentido de jerarquía en medio de la pluralidad. En efecto, el aspecto atributivo de la analogía da pie a considerar una aspiración de realización, pero simbólica, y por lo mismo, débil, pero suficiente para hacer factible una pretensión de generalidad en el entorno de la pluralidad de los grupos culturales. No será, sin embargo, una pretensión universalizadora y homogeneizante, como pretende la globalización surgida de la racionalidad moderna; será un pluralismo respetuoso del bien particular y del bien común.

Esto es importante, porque entendiendo la pluralidad cultural con un sentido analógico, se aporta un pensamiento provocador del respeto de la diferencia, pero promotor de la búsqueda de semejanza, aunque con un sentido de proporción.

Según hemos dicho anteriormente, el pluralismo cultural sugiere también la idea de construir la semejanza desde la diversidad. Esto es posible por medio del diálogo, como eje en que se funden los horizontes de las identidades propias. No es una construcción sin perfil o sin orientación.

²⁶⁶ Cf. BEUCHOT, M., *Interculturalidad y Derechos Humanos...*, p. 57.

El contexto en que se amplían las perspectivas tendrá que ver con el sentido de la justicia, relativo al respeto a la vida, a la veracidad y al razonamiento. Es decir, será una construcción con sentido de semejanza proporcional, desde los aspectos más básicos de la intencionalidad de las relaciones humanas. Este pluralismo se conduce por las vías de la convivencia pacífica y respetuosa de las culturas en el contexto de las guías políticas del estado.

Si bien la unidad, total y homogénea, no está garantizada, por otro, este pluralismo, bajo la idea de una identidad cultural, simbólico-icónica, promete el diálogo vinculante pero respetuoso de la diferencia. El diálogo sería, pues, un principio regulador de las relaciones culturales.

Debemos decir dos cosas a este respecto: En primer lugar, el diálogo (diá-lógos), supone un aspecto de orden racional. La puesta de una orientación común admite ciertos supuestos de racionalidad, mínimos, como dice A. Cortina, pero necesarios para el intercambio de ideas. Es entonces una racionalidad mediada por la búsqueda de sentido, de algo común, y por lo mismo, de apertura y de respeto del otro; en

segundo lugar, el diálogo sólo se realiza en una dimensión práctica. Es la puesta en práctica de una racionalidad de búsqueda de algo común. Por eso el diálogo permite el consenso y el acuerdo de las partes, y por lo mismo, el compromiso entre las mismas.

Ahora bien, si admitimos el diálogo como aspecto importante de la construcción, e incluimos la idea de analogía como proporción, como eje del diálogo entre culturas, se amplía el horizonte. En efecto, el diálogo con un sentido analógico salvaguarda las proporciones entre la diferencia y la igualdad. Y es que no hay diálogo en la igualdad absoluta, pero tampoco lo hay en la total diferencia. Sólo habrá diálogo a partir de un sentido de semejanza entre las diferencias. Debemos considerar igualmente una simetría proporcional, y por eso decimos, simbólica, porque debe procurar un acercamiento, pero sin perder la diferencia que caracteriza la particularidad de la identidad propia. Esto es, tener al otro como sí mismo, aunque no absolutamente sí mismo, sino simbólicamente.

Este esquema analógico y dialógico, nos permite considerar, por otra parte, una relación equilibrada entre particularismo y universalismo, entre individualismo y

comunitarismo, entre asimilación y resistencia culturales. El diálogo es el resultante, es el desarrollo de las dinámicas culturales a partir de los elementos que les son constitutivos y diferenciadores. La analogía conduce a la consideración de un límite, no absoluto, aunque referencial y generador de relaciones constructivas. En términos culturales, predominan las diferencias, sujetas a transformaciones y en riesgo ante las dinámicas sociales homogeneizadoras, pero se salvaguarda también una semejanza en tensión y con equilibrio.

Este nuevo enfoque del pluralismo cultural analógico, como prefiere llamarle M. Beuchot, reconoce el carácter "híbrido" de las culturas en tanto que relacionan los contextos tradicionales con los urbanos de las sociedades post-industriales, pero incorporando estabilidad a este proceso de identificación por el carácter simbólico de la identidad cultural. Con esto, se procura también una posible crítica de las propias identidades definidas con sus propios atributos específicos, y hace viable la advertencia hacia el racismo y la exclusión. De lo que se trata es de provocar un diálogo entre las identidades abiertas, pero flexibles, por medio de una identidad cultural simbólica.

Como se ve, este nuevo pluralismo no es una crítica a los procesos culturales e identitarios que tienen como referencia en la construcción de su presente y su futuro, a su propio pasado, resistiéndose a ciertos cambios culturales, o se ven a sí mismos como parte de un continuo histórico herencias pre-hispánicas, como sucede en Latinoamérica. Al contrario, este enfoque pluralista asume el reconocimiento de la importancia que tiene la tradición como elemento estabilizador de las dinámicas culturales e integrador de elementos identitarios, pero no se rechaza la posibilidad de invención desde la tradición, de cierta hibridación. Más aún, se sugiere una protección de procesos y pautas culturales propias. Pero en apertura de relación y de diálogo, para encontrar simbólicamente, al menos, un criterio que nos oriente frente a la exclusión y segregación entre grupos, y tener un sentido de amplitud entre grupos culturales.

Este pluralismo tiene alcances importantes especialmente en los contextos en que las transformaciones culturales han caminado a un mestizaje. Por ejemplo, en el contexto de los pueblos indígenas de América Latina, de forma mayoritaria se observa que la producción y la reproducción cultural son estrategias posibles y viables para los proyectos de los mismo pueblos indígenas, en los que apreciamos una dinámica

de aceptación y adaptación selectiva de pautas culturales de interés en las relaciones cotidianas. Más aún, nuestro contexto mexicano se define esencialmente como pluricultural. Esta realidad nos provoca pensar en un pluralismo cultural en el que la construcción de la identidad no es un proceso arbitrario. La identidad cultural mexicana nos estaría regida por una imposición cultural europea, pero tampoco por un rechazo de la misma cultura occidental, sino por una adaptación y construcción identitaria vertida en símbolos comunes, pero radicados en la particularidad de las dinámicas culturales propias. Los contextos religiosos mexicanos son ejemplo de cómo una referencia simbólica permite el encuentro dialógico de identidades culturales diversas.²⁶⁷

Los procesos culturales de la realidad mexicana y latinoamericana, son procesos identitarios insertos en la problemática del pluralismo cultural, en debate constante frente a una noción muy amplia de ciudadanía. Lo que se busca es conformar las líneas de diálogo entre el desarrollo cultural democrático-occidental y la especificidad de las identidades culturales diversas. Es verdaderamente un proceso identitario. Y es un proceso que vincula el nivel de la identidad grupal con la identidad individual. Al asumir la

²⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 68-75.

identidad cultural a modo de símbolo-ícono, las diferencias se interiorizan y subjetivizan. El sentido analógico de la identidad permite que, aunque la identidad sea colectiva, se pueda hacer una interpretación particular del mundo, afirmando la individualidad. Digamos con mayor énfasis que las interpretaciones particulares salen de sí, es decir, se interpretan los sentimientos de pertenencia y de parentesco como socialmente construidos, pero simbólicamente, lo cual permite que sean posteriormente interiorizados de modo individual. En esta dinámica, las relaciones de identidad toman sentido por un pasado compartido, por la tradición, como elemento vinculante pero en transformación. Tradición e innovación son cauces de los procesos conformadores de identidad. La tradición, asumida como un análogo, por ser simbólico-icónica, es un "piso" de interpretación, que transforma la experiencia individual, pero desde la propia experiencia, transformándola histórica e individualmente, constituyéndola, pero con márgenes interpretativos, proporcionalmente, sin enajenaciones.

En el caso de México, la identidad cultural está en constante dinámica y transformación, en construcción, digámoslo así. Los movimientos indigenistas y de organizaciones socio-políticas nos muestran esta realidad.

Pero se conserva la tradición como un elemento de interpretación que remite a un sentido de relación y de vínculo. El comportamiento de esta dinámica nos muestra también que la tradición es un elemento simbólico, interiorizada de modo diverso por los grupos culturales existentes. Es cierto que esto nos plantea la posibilidad de concebir el destino histórico de las comunidades indígenas en construcción, y es que fallaron los mecanismos de ideología política del siglo XIX, porque de modo arbitrario quisieron establecer las pautas de una homogeneización social, con repercusiones en el proceso de identidad cultural. Por lo mismo, no basta el solo reconocimiento de las identidades diversas, como quiere el multiculturalismo; es menester apuntar a una identidad cultural en Latinoamérica desde el contexto de la pluralidad y diversidad, pero teniendo un sentido más amplio que el aportado por la mera ideología social o política. El mestizo, entendido como un análogo, utilizando la expresión del Dr. Beuchot, conjuga críticamente la esencialización identitaria con la diversidad de la experiencia particular de una situación presente. La hermenéutica analógica vislumbra un horizonte de interacción creativa e intencionalmente vertida hacia el diálogo, entre el pasado común y los proyectos particulares en el contexto

de las necesidades sociales ampliadas por las directrices de los procesos económicos y políticos vigentes.

La identidad se define, por lo tanto, por la cultura, entendida ésta como la experiencia, concreta y particular, pero intencional. Gracias a ello, la identidad, como noción abstracta y discursiva, toma concreción. La relación analógica entre ambas nos deja notar la dinamicidad de los procesos identitarios en un contexto de diversidad cultural, porque la cultura se hace identidad, símbolo, pero la identidad se realiza culturalmente, se interioriza en la experiencia particular.

Es un proceso identitario ciertamente complejo, y conviene entenderlo así, para evitar tanto la homogeneización arbitraria, como la enajenación cultural. La identidad cultural, comprendida desde la hermenéutica analógica nos aporta una necesidad de pluralismo cultural, pero analógico, de convivencia y de diálogo. Si bien no alcanza el ideal de formas rígidas y esenciales, tampoco nos deja huérfanos de orientaciones y de criterios para la relación. Digamos con Rawls, que admite ideales regulativos, que, en este caso, pueden ser los derechos humanos, pero sólo como referencias generales de las dinámicas culturales, como valoraciones

críticas de la propia cultura hacia adentro y hacia afuera, con la amplitud que la misma diversidad cultural nos deja ver. Pueden ser los derechos humanos un cierto criterio de las relaciones y del diálogo constructivo y dinámico de la identidad cultural en un contexto de pluralidad y diversidad de culturas.

CONCLUSIÓN

A partir del análisis y reflexión filosófica que hemos desarrollado a lo largo del trabajo de investigación, vislumbramos alcances importantes de la Hermenéutica Analógica como instrumento de pensamiento de la identidad cultural en perspectiva de un pluralismo cultural capaz de vincular las dinámicas culturales particulares.

En primer lugar, la Hermenéutica analógica es una nueva manera de abordar la hermenéutica filosófica. No se trata de una simple reubicación teórica de la hermenéutica, sino de una nueva manera de pensar la hermenéutica con sus potencialidades filosóficas, que, por medio de la analogía, muestra cómo es una hermenéutica que va historizando, pero con un punto de convergencia "común", no dominado por la arbitrariedad de la univocidad, pero tampoco relativizado por el vacío de sentido que puede provocar la equivocidad radical. La hermenéutica analógica propone encontrar un sentido de semejanza en medio de la diferencia, una pretensión débil de unidad, de límite y de relación, en el entorno de la diversidad de aspectos particulares. Este

aspecto débil es, sin embargo, un cierto ideal regulativo, pero simbólico, referencial.

En este esquema, la hermenéutica analógica nos permite tener una reflexión sobre la cultura. Y es que el pensamiento hermenéutico-analógico de la cultura acepta su carácter simbólico y dinámico, sin dominio de algún presupuesto o tradición previa. Desde esta perspectiva, la cultura, en su aspecto histórico y existencial, se hace objeto de la hermenéutica, y también de una hermenéutica analógica. Este es el primer aporte: pensar la cultura desde una hermenéutica que, por medio de la analogía, amplía los márgenes de interpretación de la conciencia cultural, pero intentando vislumbrar algunos límites que orienten, sin suprimir, la particularidad propia de la conciencia histórica de los procesos culturales; ganando, con ello, una posibilidad de relación sin dominio de tradición cultural alguna, sino prevaleciendo la diversidad, pero con un sentido de relación posible.

En segundo lugar, una originalidad de la Hermenéutica Analógica consiste en procurar una puesta en práctica de una actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone

renunciar a la tendencia, tan propia de toda cultura, de absolutizar. En efecto, plantear una reflexión hermenéutico-analógica de la cultura, implica también plantear la prudencia (phrónesis), como guía de la reflexión guiada a la praxis. Y es que la prudencia permite fomentar el hábito de intercambiar y contrastar. Así, una actitud hermenéutica conducida por la prudencia, renuncia a toda postura hermenéutica reduccionista de la cultura, es decir, renuncia a operar con un solo modelo que sirva de paradigma interpretativo, y prefiere entrar en búsqueda de un proceso de búsqueda creativa, que tiene lugar cuando la interpretación de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpretación con un sentido de relación, de semejanza, de algo común, donde la comprensión y dinámica propias son también un aspecto de la interpretación. Es entender al hombre como sujeto analógico, como ícono de la interpretación.

En tercer lugar, y derivado de lo anterior, desde la hermenéutica analógica se aproxima una comprensión nueva y diferente de la identidad. Desde el punto de vista hermenéutico-analógico, la identidad no tiene el sentido metafísico de una condición abstracta y estática, sino se atiende a la identidad como un proceso histórico-existencial

en devenir continuo, posibilitado por la dinámica de una constante transformación de los contextos en los que se desenvuelve. La identidad se pone, por eso, como un aspecto existencial que nos invita a la interpretación. En este caso, la interpretación analógica de la identidad, supone pensarla en una condición metonímica, simbólico-icónica, que permite una relación, entre individuos y con una colectividad. Es, por lo mismo, una realización dinámica, pero con un sentido de orientación, pues gracias a esta comprensión analógica, la identidad cultural se asume en una dinámica constante por la que el sujeto de la cultura transforma las tradiciones, pero que igualmente se ve transformado por ellas, y se hace, en consecuencia agente-paciente de un proceso de conformación.

En cuarto lugar, la reflexión guiada por la hermenéutica analógica nos permite considerar un esquema de pluralismo cultural, diferente al multiculturalismo, y, por lo mismo, con alcances importantes en el contexto mexicano y latinoamericano, caracterizado por tener un antecedente de mestizaje, de construcción de la propia identidad. Un pluralismo cultural analógico, que parte de la dinámica de los procesos culturales particulares, pero en búsqueda de una relación capaz de construir una identidad con un sentido de comunidad. Esto nos permite, por un lado, superar la idea de

un centro cultural dominante, estático, y afirma la condición dinámica de la cultura en nuestro contexto; pero, por otro lado, abre la posibilidad de una crítica de las tendencias culturales centristas. La visión derivada de este pluralismo se sienta en la posibilidad de una relación equilibrada de las identidades, pero en dinamismo constante.

En quinto lugar, este pluralismo cultural analógico propone la búsqueda de una cierta universalidad, pero desligada de la figura de unidad que, como hemos conocido, resulta arbitraria y manipulable de las culturas. Se parte de que la historicidad de los procesos culturales no permite una universalidad unívoca y absoluta. Desde la hermenéutica analógica el pluralismo cultural contribuye a reformular la idea de universalidad en el sentido de un ideal regulativo centrado en el fomento de una solidaridad equilibrada y proporcional entre las culturas y sus procesos de constitución, pero en relación y diálogo.

En sexto lugar, el pluralismo cultural analógico pensado aquí, se concentra en la pretensión de considerar un referente simbólico-icónico de las relaciones culturales, que permita el diálogo y un dinamismo sin exclusiones. No se

busca, por tanto, una identidad étnica, sino una identidad cultural en el entorno de la diversidad de culturas que conforman la realidad mexicana y latinoamericana. En tal suerte que sea posible un esquema teórico que justifique la pretensión de unidad, pero desde el entorno de diversidad que nos es propio.

Finalmente, este esquema de pluralismo cultural analógico permite la vinculación de saber y experiencia, de identidad y cultura, que toma distancia del relativismo y del aislamiento cultural, pero evitando la opresión y la represión de las particularidades propias de las culturas, porque evita también el univocismo que absolutiza la identidad cultural. Es un pluralismo cultural que, centrado en la diferencia, restringe la uniformidad y nivelación de sus expresiones; al contrario, las promueve, pero en un espacio de convivencia de las diversas culturas con su propia particularidad; y en un estado de apertura capaz de reorientarse a la luz de las otras culturas, como una posible identidad referencial, simbólica. Así, es un esquema que puede integrar los anhelos de un criterio de orientación con sentido humanista, como lo son los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th., *La sociedad: lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969.
- AGUAYO, E., *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Ducere, México, 2001.
- ALCALÁ, R., *Cuestiones de Hermenéutica*, en BEUCHOT, M., (comp.), *Interpretación, poesía e historia. II Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2000, pp. 65-72.
- , *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en SANABRIA, R. (comp.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, UIA, México, 1997.
- ALVARADO, V., *El sentido de una hermenéutica analógica*, en: *Analogía*, año XVII, 1 (2003), pp. 185-192.
- ALVAREZ C., L., *Hacia una hermenéutica analógica de la acción comunicativa*, en INESTROSA (comp.), *Universidad, tecnología y comunicación*, UIA, México, 1997.
- , *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000.
- APEL, K. O., *Un imperativo moral*, en: *Correo de la Unesco*, Lo universal, ¿es europeo?, (1997), pp. 3-29.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.
- , *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.
- ARRIARAN, S., Y BEUCHOT, M., *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Ítaca, México, 1999.

- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BERGER, P., *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- BETTI, E., *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols., Giuffrè, Milano, 1955.
- BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.
- , *Epistemología y Hermenéutica Analógica*, Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UASLP, México, 2011.
- , *Ética*, Torres Asociados, México, 2004.
- , *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.
- , *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, UAEM, México, 2010.
- , *Hermenéutica analógica y antropología*, en: *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.
- , *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM-Siglo XXI, México, 2005.
- , *Juan Gerson. La hermenéutica nominalista contemplativa*, en *La Hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002.
- , *La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*, en: *Analogía*, 1(1987).
- , *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002.

- , *La semiótica: teorías del signo y del lenguaje en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- , *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós editores, Madrid, 1999.
- , *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, México, 2006.
- , *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1998.
- , *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, UIC-PORRUA, México, 1996.
- , *Sobre el hombre como microcosmos*, en: *Revista Universidad Bolivariana* (Medellín, Colombia), vol. 42, 137 (nov. 1993), pp. 45-51.
- , *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005³.
- , *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, FFyL-UNAM-Ítaca, México, 2009⁴.
- , *Una semántica medieval del discurso religioso. La significación analógica en la escuela tomista*, en: *Acta Poetica*, pp. 87-101.
- BUENO, G., *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.
- , *Nosotros y Ellos*, Pentalfa, Oviedo, 1990.
- , *La idea de cultura*, en LLINARES, J. B. - SÁNCHEZ, N. (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. III, FCE, México, 2008.

- , *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1951.
- CONDE, N., *Hermenéutica analógica. Definición y aplicaciones*, Primero Editores, México, 2002.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Técnos, Madrid, 1991.
- DE LA TORRE, J. (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, UAA, México, 2004.
- DWORKIN, R., *Liberal Community*, en: *California Law Review*, 77 (1989),
- ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.
- FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, en el mismo, *Obras esenciales*, vol. III, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- FORNET-BETANCOURT, E., *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, 2003.
- FULLAT, O., *La cultura: hermenéutica del hombre*, en: *Educación*, 14-15 (1988-89), pp. 137-148.
- GADAMER, H.-G., *Ciudadanos de dos mundos*, en IDEM, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.
- , *El hecho de la ciencia*, en IDEM, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.
- , *¿Filosofía o teoría de la ciencia?*, en IDEM, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.
- , *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

- , *La idea de la filosofía práctica*, en IDEM, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
- , *Los límites del experto*, en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.
- , *¿Qué es la praxis? Condiciones de la razón social*, en IDEM, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.
- , *Sobre la planificación del futuro*, en IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- , *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- , *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.
- GARAGALZA, L., *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura, simbolismo y sociedad*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 2010.
- GARCÍA G., H., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Biblioteca Nueva, 2000.
- GARCÍA GONZÁLEZ, D. E., *El liberalismo hoy. Reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- , *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Ducere, México, 2001.
- , *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Entre universalismo y particularismo*, en: *Estudios*, 64-65 (2001), pp. 217-227.

- GARCÍA, V., *El multiculturalismo: una interpelación ética*, en: *Moralia*, vol. 23, 86-87 (abr-sept 2000).
- GARCÍA RUIZ, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en: *Teoría*, 16(2005), pp. 121-135.
- GARZÓN VALDÉS, E., *No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia*, en: *Estudios* (ITAM, México), n. 29 (1992), pp. 41-65.
- GELDSETZER, L., *Che cos'è l'ermeneutica?*, en: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 75 (1983), pp. 554-622.
- GEERTZ, C., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1998.
- , *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- GIDDENS, A., *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1995.
- GOLDBERG, D. T., *Multicultural conditions*, en IDEM, (comp.), *Multiculturalism: a critical reader*, Basil Blackwell LTD, Cambridge, Massachusetts, 1994.
- GÓMEZ-MÜLLER, A., *La universalidad en cuestión*, UPM, México, 2008.
- GUTIERREZ ROBLES, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000.
- GUYER, P., "Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity", en: *Noûs*, 24 (1990), pp. 5-38.
- HABERMAS, J., *Ética de la acción comunicativa*, Cátedra, Madrid, 2003.

- HAMEL, R., *Inclusión y diversidad*, IEEPO, México, 2003.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Juan Pablos, Buenos Aires, 1988.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1997.
- HELL, V., *La idea de cultura*, FCE, México, 1986.
- HERNÁNDEZ, J. M., *El lenguaje político del constitucionalismo ante el reto de la diversidad cultural*, en: *Isegoría*, 14 (1996).
- HERNÁNDEZ B., T., *La recepción de Peirce y el pragmatismo en México*, en: *Analogía Filosófica*, año XIII, 1 (1999), pp. 227-232.
- HERRERA LIMA, M., *Multiculturalismo: una revisión crítica*, en: *Isegoría*, 14 (1996).
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, vol. III, Berlín, 1912.
- KLESING-REMPEL, U., *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Plaza y Valdés, México, 1996.
- KYMLICKA, W., *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.
- LORITE MENA, J., *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica*, Alianza, Madrid, 1982.
- LUJAN, E., *Los límites de la interpretación. Un enfoque analógico*, en el mismo, *Hermenéutica analógica. Una propuesta contemporánea*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2002.
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Porrúa, México, 1973.

- MATAMOROS, N., *La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Respuesta a la posmodernidad*, en: *Universidad de México*, revista de la UNAM, 2 (1998).
- MCNABB, D., *Peirce y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, en: *Analogía Filosófica*, año XV, 2 (2001), pp. 157-169.
- MUÑOZ R., V., *La propuesta de una hermenéutica analógico-icónica en Mauricio Beuchot*, en: *Logos*, 84 (2000), pp. 45-53.
- NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1998.
- OLIVÉ, L., *Ética y diversidad cultural*, FCE-UNAM, México, 1993.
- , *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1996.
- ORTIZ-OSES, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- ORTIZ-OSES, A. — LANDEROS, P., *Claves de Hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, España, 2005.
- ORTIZ-OSES Y LANCEROS (eds.) *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- ORTÍZ, R., *Globalización, modernidad y cultura*, en: *Metapolítica*, vol. 5, 17 (ene-marz 2001).
- PEIRCE, Ch., *La esencia de la Semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura: Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Trotta, Madrid, 1995.
- PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, 2000.

- , *Cratilo*, Gredos, Madrid, 2000.
- PLATTEL, G. M., *Filosofía social*, Sígueme, Salamanca, 1967.
- PRADA O., R., *Hermenéuticas*, en: *Semiosis*, nueva época, vol. II, 6 (2000), pp. 90-115.
- RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1978.
- , *Opera Omnia. De Analogía*, vol. IV, CSIC, Madrid, 1970.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, FCE, México, 2000.
- REYES P., J., *La analogía en la hermenéutica contemporánea*, en SOBRINO-VELAZQUEZ (coords.), *Analogía e interpretación filosófica*, UAEM-CICSyH, México, 2000.
- RICOEUR, P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- , *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004.
- , *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1998.
- , *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 2009¹².
- , *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- , *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997.
- ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963³.
- RORTY, R., *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en VATTIMO, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

- SALCEDO AQUINO, A., *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, Torres Asociados, México, 2000.
- SANABRIA, J. R., *Presentación*, en IDEM (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.
- SARTORI, G., *La Sociedad Multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, tr. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Taurus, México, 2003.
- SCHLEIERMACHER, F., *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.
- SCHELER, M., "El saber y la cultura", en *Hombre y cultura*, SEP, México, 1947, pp. 57-82.
- SEBEOK, Th., *Signos: una introducción a la semiótica*, Paidós, Barcelona, 1996.
- SERMEÑO, A., *La corrección política impugnada. Sartori contra el multiculturalismo*, en: *Metapolítica*, vol. 5, 20 (oct-dic 2001).
- TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.
- , *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*, en IDEM, *Argumentos Filosóficos*.
- , *Identidad y reconocimiento*, en: *Revista internacional de filosofía política*, 7 (1996).
- , *La irreductibilidad de los bienes sociales*, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

- TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.
- TURNER, S. P., *La explicación sociológica como traducción*, FCE, México, 1984.
- VALDES, V. H. (comp.), *Hermenéutica analógica y filosofía de la cultura*, Nous ed., México, 2002.
- VARELA, L., *Prudencia aristotélica y estrategia*, en: *Convivium*, 15(2002), pp. 5-36.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- , *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , *Hermenéutica: nueva koiné en Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- (comp.), *la secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- VELASCO, A., *Comentario a 'márgenes de la interpretación. Hacia un modelo analógico de la hermenéutica' de Mauricio Beuchot*, en AGUILAR, M., *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, UNAM, México, 1995.
- VELAZQUEZ. D., J., *La sutileza hermenéutica como estrategia del conocimiento*, en SANABRIA, R. (comp.), *Presentación*, en IDEM (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998.
- VILLORO, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1999.