Dossier
Año 10
N° 2
2025

Hermenéutica analógica e interculturalidad. Notas para un pluralismo cultural analógico

Arturo Mota Rodríguez

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel I. Miembro de la Asociación Filosófica de México, y de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosofía. Coordinador del Seminario Permanente de Humanismo Mexicano. | Universidad Anáhuac México | arturo.mota@anahuac.mx

Resumen

Han sido diversos 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 desde un pluralismo: J. Rawls y R. Dworkin (1989). En segundo lugar, plantearemos el aporte de la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, para un pluralismo cultural, al que también se han dedicado León Olivé (2010) y Alejandro Salcedo (2000). Finalmente, exponemos algunos aspectos para la conformación de un pluralismo cultural analógico como base de una relación intercultural, tomando como criterio metodológico la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica del Dr. Mauricio Beuchot Puente, que conduce a la formulación de la idea de mestizaje, no como categoría racial sino cultural, para dar cuenta de un modo de interculturalidad con identidad propia, en nuestro contexto mexicano y latinoamericano. El presente artículo está orientado por mi trabajo de tesis doctoral: "Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural", presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en abril de 2013.

Palabras clave

Hermenéutica analógica, diversidad cultural, identidad, sociedad.

Abstract

There have been various approaches that propose an associative alternative of social dynamics that links individuals with each other and with society as a whole, whether from an ethical, political, legal and cultural perspective. The models are derived from the reflections proposed by relevant thinkers in our contemporary context. We will al-

lude here to two schemes that have served as a vehicle for the formulation of theoretical proposals for the justification of cultural relations from a pluralism: J. Rawls and R. Dworkin (1989). Secondly, we will propose the contribution of Mauricio Beuchot's philosophical proposal, analogical hermeneutics, for a cultural pluralism, to which León Olivé (2010) and Alejandro Salcedo (2000) have also dedicated themselves. Finally, we expose some aspects for the formation of an analogical cultural pluralism as the basis of an intercultural relationship, taking as a methodological criterion the philosophical proposal of the analogical hermeneutics of Dr. Mauricio Beuchot Puente, which leads to the formulation of the idea of miscegenation, not as a racial category but as a cultural one, to account for a mode of interculturality with its own identity, in our Mexican and Latin American context. This work is guided by my doctoral thesis: Analogical hermeneutics, identity and cultural pluralism, presented and defended at the Faculty of Philosophy and Letters of the UNAM, in April 2013.

Key words:

Analogical hermeneutics, cultural diversity, identity, society.

Introducción

En el contexto del pensamiento contemporáneo se ha destacado como una propuesta filosófica original la Hermenéutica analógica, del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente. Es una teoría hermenéutica sólida y estructurada que ha permitido abordar distintos problemas y generar alternativas de respuesta en diferentes áreas del conocimiento científico y humanístico. En efecto, al implicar la analogía como criterio de orientación para la hermenéutica, Beuchot ofrece una guía de análisis de un problema, que, en medio de las alternativas, que rozan entre el univocismo y el equivocismo conceptual y teórico (Beuchot, 2015, pp. 37-50), es posible considerar una alternativa de mediación que contribuya al desarrollo de un conocimiento proporcional, de un diálogo enriquecedor, que no excluye los extremos, sino que los acerca en una relación equilibrada. Con ello, se puede comenzar a construir un camino, una hipótesis que incluya diferentes aspectos que parecían irreconciliables, y dotar de una comprensión posible de realidades que nos acerquen un poco más a un sentido de lo humano con amplitud, pero con seguridades. En este trabajo se plantea la hermenéutica analógica como auxiliar para el pensamiento de la diversidad cultural (Mota, 2016) que justifique una posibilidad de relación cultural en el modo de un pluralismo analógico frente a otras alternativas de pensar el desarrollo del dinamismo social contemporáneo, y que intenta hacer notar la importancia de esta propuesta filosófica para atender y responder a uno de los problemas más importantes de la actualidad: justificar un encuentro y un diálogo enriquecedor de las diferencias. La idea de un pluralismo cultural analógico está desarrollada con amplitud en mi tesis doctoral, "Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural" (Mota, 2013), presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 2013, especialmente el segundo apartado del capítulo cuarto, cuyas ideas tomamos y exponemos aquí.

Contenido

Un pluralismo analógico frente a Rawls y Dworkin

Uno de los aspectos centrales de la propuesta de una ética discursiva asume un "patriotismo que se ha vuelto más abstracto" (Habermas, 2003), 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.

Nos referimos a J. Rawls, quien, originariamente interesado en una amplia fundamentación metafísica de la justicia, considera 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" (Rawls, 2000).

Desde esta perspectiva, la idea de cultura parece realizar un descenso de lo metafísico a lo político porque actualmente se ve confrontada con el "hecho del pluralismo" (Rawls, 2000, p. 393). 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 podrían admitir una única teoría de la justicia, sino tan solo una consideración pragmática de la política, una posibilidad del consenso estabilizante que reduce los riesgos de un pluralismo diluyente de la unidad social.

En este entorno se plantea la necesidad de 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 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, a lo que puede contribuir una hermenéutica analógica, 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" (Farrell, 1992).

Por otra parte, la formulación de una filosofía política aparece como una teoría moral, aun cuando es difícil justificar su justificación o fundamentación metafísica. Siendo así, es posible 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 siguiendo la analogía de atribución, que pide considerar un analogado principal. Sin embargo, debemos distinguir que este analogado principal, sujeto de atribución, no puede reducirse a una realidad única y absoluta, sino con un sentido más metonímico, es decir, a una realidad icónica, con mayor sentido de proporcionalidad. En efecto, el centro cultural, la identidad resultante, no puede compararse con la autorreflexión cultural comunitarista. No interesa diluir el individuo en un conjunto, sino afirmarlo, pero sin confundirlo. Es decir, que el analogado principal al que se apunta no puede ser una forma particular de comunidad y cultura, sino, como pide la metonimia, una comunidad o cultura icónico-simbólica.

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, hasta cierto punto débil, porque se alimenta de las verdades doctrinales de las culturas en conflicto, pero con capacidad para vincularlas, distribuyendo las convicciones y sus justificaciones en realidades distintas.

En este pluralismo algo se comparte, una convergencia de formas externas, pero también de aspectos internos, con sentido de analogía. Esto sugiere una cierta conciencia de lo compartido, una conciencia del otro como semejante. Esta sería ya una conciencia de algo concreto, pero con identidad, como sí mismo y como otro al mismo tiempo. La historia podría funcionar como margen de una teoría política. Es una conciencia simbólico-icónica de lo compartido desde la historia, 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 factual.

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. 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.

Por otra parte, 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 (Dworkin, 1989, pp. 479-504). 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" (Dworkin, 1989, p. 500); 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 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 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 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. Sin embargo, en la propuesta de Dworkin, lo común hace anónimo al individuo, quedando en entredicho la propia identidad de la individualidad, 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 republicamism", debido a que es ésta la que cumple plenamente la tesis de republicanismo de la prioridad ética de la comunidad (Dworkin, 1989, p. 500). 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 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 entorno político de un interés de justicia, como base de la integración social, cultural y ética. La identidad no es simplemente una "fusion of political morality and critical self-interest" (Dworkin, 1989, p. 501), pues como hace notar Ricoeur (2006), la identidad se constituye desde el sí mismo en que se integran las relaciones y las influencias narrativas de la cultura.

Hacia una propuesta analógica de las relaciones culturales

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 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 reproducir 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 hacer posible la justificación de una perspectiva de realización ético-moral de los individuos. La respuesta a la cuestión de establecer una 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 a elementos propios de la modernidad misma, como la autonomía individual. 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 seña 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, pero no unívoca, y tampoco equívoca, 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 determinista 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, abierta y con posibilidad de relación con una diversidad.

La identidad cultural puede encontrar una orientación con los aspectos que la propuesta de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot ha ido configurando. No será un multiculturalismo, enfocado especialmente al reconocimiento de la negatividad, al modo de Hegel, como si la identidad surgiera desde los elementos externos; pero tampoco será un interculturalismo con cruces culturales poco definidos desde una cultura particular, 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, que conecta el todo con la parte. La analogía puede permitir un pluralismo cultural más allá del reconocimiento, no 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, de realización del ideal pretendido por la Ilustración.

Posibilidad de un pluralismo cultural analógico

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 de lo 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 (Hegel, 1968).

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 definidos y decididos 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, los 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 (García Canclini, 2001).

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 ensayar 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 deconstruccionista (Rorty, 2001), 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, sino relativa con lo que puede haber una posibilidad de cierta semejanza. 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 (Salcedo, 2000).

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. Sin embargo, este ideal no implicó intereses prácticos de realización, pues la dinámica social y cultural no asumía como perspectiva realista cabal 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, como la 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 (Giddens, 1995, pp. 54-87). 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.

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 (Olivé, 1996, p. 65). 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 será en todo caso, abso-

lutista, 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 necesarias (Beuchot, 2005); 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 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.

Aspectos de un 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 (Beuchot, 2005, p. 57). 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. 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 por tanto una construcción sin perfil ni orientación.

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, este pluralismo, bajo la idea de una identidad cultural, simbólico-icónica, promete el diálogo vinculante pero respetuoso de la diferencia. El diálogo se constituye como un principio regulador de las relaciones culturales.

Es necesario considerar dos aspectos del pluralismo cultural dialogante: 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. Es una racionalidad analógica.

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 admite por otra parte la consideración de un límite, no absoluto, pero sí 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, reconoce el carácter mestizo de las culturas en tanto que relacionan los contextos tradicionales con

los urbanos de las sociedades postindustriales, 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 de herencias prehispánicas, 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 un ser mestizo. 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 mismos 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 interpretativa y una 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 (Beuchot, 2005).

Breve lectura de la realidad cultural mexicana desde el pluralismo cultural analógico

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 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 una base 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: “Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo” (2015, p. 190), 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.

Conclusión

Como hemos visto, la hermenéutica analógica es un instrumento filosófico para abordar problemas tan complejos como el de las relaciones culturales en un contexto de diversidad de culturas. La propuesta filosófica del Dr. Beuchot nos enseña que, al incluir la analogía como margen y orientación de la hermenéutica, se puede explicar filosóficamente el hecho del diálogo entre culturas distintas, y no sólo eso, sino que nos permite entender por qué una persona puede generar una identidad híbrida, mestiza, al adaptar elementos culturales distintos a los suyos, como sucede con el complejo entorno mexicano y latinoamericano. El esquema que se perfila desde la hermenéutica analógica es el de un pluralismo cultural analógico, que desarrolla un sentido de interculturalidad en la forma de diálogo intercultural. Por eso, justificamos que la hermenéutica

analógica es una propuesta filosófica que, con márgenes propios, responde a problemas de todo hombre y de toda sociedad que experimenta la misma complejidad de la diversidad cultural.

El pluralismo cultural analógico planteado desde la hermenéutica analógica responde al 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 entre culturas. 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 las relaciones culturales en un contexto de pluralidad y diversidad de culturas, pero en el modo de un pluralismo cultural analógico que lo haga posible.

Referencias

Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM-Siglo XXI.

Beuchot, M. (2015), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM-IIFL.

Dworkin, R. (1989). "Liberal Community", *California Law Review*, 77, 479-504.

Farrell, M. D. (1992). "El egoísmo ético", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 11, 113-179.

García Canclini, N. (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrurtu.

Habermas, J. (2003). *Ética de la acción comunicativa*. Cátedra.

Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofia del Derecho*. Claridad.

Mota, A. (2013). *Hermenéutica analógica, identidad y pluralismo cultural*. [Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México] https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000691788/3/0691788.pdf

Mota, A. (2016). *Hermenéutica analógica de la cultura: el carácter icónico de la identidad*. Universidad Anáhuac del Sur.

Olivé, L. (1996). *Razón y Sociedad.* Fontamara.

Olivé, L. (2010). "Mulitculturalismo, interculturalismo y aprovechamiento social de los conocimientos", *Recerca*, 10, 45-66.

Rawls, J. (2000)., *El liberalismo político*. FCE.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Rorty, R. (2001). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En Vattimo, G. (comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (pp. 31-62). Gedisa.

Salcedo Aquino, A. (2000). *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México: Torres Asociados.