

---

## CAPÍTULO 9

### HERMENÉUTICA ANALÓGICA E IDENTIDAD

*Virginia Álvarez*

#### PLANTEAMIENTO

El debate sobre la identidad se ha dado en dos polos extremos: por un lado, están los que promueven la idea de identidad común, globalizadora y universal, en aras de la “igualdad de oportunidades”, “de la libre competencia”, “del libre mercado” y “del bien común”. Y por el otro, aquellos que plantean que la identidad está dada en función de la especificidad de cualquier minoría que por tener ciertas características similares, las que sean, se les debe elevar a rango de un universal particular. Posiciones extremas que se dan con distintas gradaciones sin que la primera pierda su visión univocista, o la segunda su mirada equivocista, algo que en lugar de ser una solución a los conflictos sociales, culturales y económicos, los agudiza cerrando toda posibilidad de diálogo.

Claros ejemplos de las situaciones que se generan con la radicalización de estos puntos extremos, es lo que pretenden los estadounidenses al atacar a los iraquíes para mantener el “bien mundial”, “la

seguridad planetaria”, “la identidad global”, buscando con ello acabar con el “mal”, con los terroristas; quitándoles para ello sus armas, pero conservando las propias que sí son para la “paz”, para el “bien común”. O lo que pasó con el comando checheno, que buscaba el cese de la guerra en el Cáucaso y el retiro de tropas rusas de su país, para lo cual tomaron en Rusia un teatro lleno de personas a las que matarían si no se atendían sus peticiones, sus exigencias, lo que llevó a sus compatriotas, a sus “salvadores” a emplear un gas letal que mató a los terroristas y a casi todos los rehenes.

De este modo, la inalcanzable identidad global común a todo el mundo y a toda cultura, aparece como una utopía, como un absurdo que por lo regular acaba en violencia, en explotación y en exterminio de una cultura por otra (*e.g.* lo que pretendían los nazis). Al respecto de la idea univocista identitaria dice Gutiérrez:

obvio es que la globalización tiende a anular las diversidades tan importantes para el mantenimiento y el progreso de los signos culturales de las distintas etnias, así como de las mentalidades en las cuales se basa una visión del mundo con la fuerza suficiente para dialogar con la otredad, en busca de una concordia universal que asuma las diferencias (“la variedad del mundo” de la que habla Octavio Paz), constate las coincidencias y lleve a cabo la verdadera función de la cultura que sólo puede darse a través del diálogo humano (2002, párr. 3).

Mientras que la identidad fragmentaria también tiene el riesgo de conducir al aislamiento, al separatismo, al comunitarismo extremo, donde no hay cabida para el diálogo y los acuerdos, pues se cree que el otro no puede interpretar y comprender lo ajeno, lo distinto, lo impropio, dado que no pertenece a esa cultura (una especie de indigenismo extremo).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Un relativismo absoluto o extremo, [...] se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente, encierra contradicción performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano” (Beuchot, 2005, pp. 41-42).

## IDENTIDAD ANALÓGICA

Ante la complejidad de dichas posiciones extremas, lo que aquí se propone es interpretar, reconocer y valorar lo que es la identidad desde un enfoque que permita romper y equilibrar de manera dinámica la polaridad en que se ha caído al debatir al respecto. Se trata de una búsqueda por recuperar el instrumental interpretativo-intuitivo que la hermenéutica analógica aporta para repensar el debate sobre la identidad, el cual está dado en los límites de la igualdad y la diferencia, ya que tiene el potencial de discernir e integrar, pues a la vez que busca preservar lo más que se pueda de la diferencia, también pretende preservar mínimos de semejanza e igualdad (Arriarán y Beuchot, 1999, *pass.*).

Es una visión en la que la identidad se juega dentro de un pluralismo cultural que no promueve el aislamiento, ya que se busca lograr ciertos niveles de cohesión social (a pesar de que privilegia la diferencia). Es un pluralismo analógico que se da de manera proporcional, buscando preservar de manera conveniente y justa la diferencia y la igualdad, en la cual se “logre el equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realicen el equilibrio entre el particular y el universal” (Beuchot, 2004, p. 166).

Para lograr esto, el punto de partida que proponemos en la hermenéutica analógica<sup>2</sup> está dado en establecer las condiciones de pensamiento e interpretación que permitan reconocer cuáles son los fundamentos que caracterizan las posiciones extremas de una identidad unívoca o equívoca.

---

<sup>2</sup> La idea de analogía que se plantea en la hermenéutica analógica parte del pensamiento aristotélico y de los medievales (Beuchot, 1989, pp. 87-101 y 2005, p. 50).

## EL DEBATE ENTRE LOS EXTREMOS

En un extremo están aquellos que promueven la idea de una identidad global, universalista, unívoca, que toman como fundamento y justificación el pensamiento naturalista de la especie, donde las potencialidades de la individualidad se ponen en juego para la libre competencia y el libre mercado, sin que para ello se establezca diferencia alguna entre los sujetos y las culturas, ya que esto se da de manera circunstancial por cuestiones geográficas, antropológicas e históricas.

En el otro se encuentran las concepciones particularistas, que promueven un relativismo absoluto y la identidad está dada por la “pertenencia” a un grupo cultural que debe mantenerse “puro”, “no viciado”, aunque sea necesario recurrir al aislamiento: por ejemplo, los menonitas que evitan al máximo incorporar al sujeto ajeno, al extraño, para mantener sus usos y costumbres, sin agregar nada de la vida moderna, o los grupos protestantes irlandeses que están dispuestos a linchar a los niños católicos y a sus familias para que éstos no asistieran a la escuela a la cual van sus hijos.

Lo anterior es un conjunto de situaciones que se repiten y que son reflexionadas por Eagleton al indicar que:

Para la Cultura, la cultura está ofuscada por el sectarismo; mientras que para la cultura, la Cultura encarna un desinterés fraudulento. Para la cultura, la Cultura es demasiado etérea; mientras que para la Cultura, la cultura está demasiado pegada al suelo. Estamos como divididos entre un universalismo vacío y un particularismo ciego. La Cultura, parece ser, es algo desarraigado y desencantado; la cultura, en cambio, anhela con exceso una morada propia (2001, p. 72).

## LA IDENTIDAD ANALÓGICA

Una solución prudente e intermedia que evita tales extremos es la que se propone desde la hermenéutica analógica-icónica, porque

implica ampliar los márgenes de interpretación de lo que es la especificidad identitaria, sin que esto implique pérdida de todo límite<sup>3</sup> (Trías, 1991, p. 512); es decir, implica abrir las posibilidades para realizar lecturas que nos lleven a un intercambio proporcional de prácticas, de costumbres, de símbolos.<sup>4</sup>

Condición que permitiría llegar a un intercambio con equidad y respeto a través de una tensión dinámica de lo universal y de lo particular, de lo similar y de lo distinto, de lo recuperable y de lo prescindible de cada cultura.

Se trata de una orientación hermenéutica que no busca homogeneizar, pero tampoco aislar, apartar o eliminar, sino que se orienta a promover acciones de libertad respetuosas del otro, solidarias con el otro y uno mismo, equitativas y justas con los desfavorecidos. Como plantea Octavio Paz:

La analogía es la ciencia de las correspondencias. Sólo que en una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto *no es* aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. El puente es la palabra *como* o la palabra *es*: esto es *como* aquello, esto *es* aquello. El puente no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de la semejanza, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias: las redime, hace tolerable su existencia (Beuchot, 2003, pp. 70-71).

<sup>3</sup> Es conveniente indicar que el concepto de *límite* aquí se toma como un criterio metodológico, sin embargo para Trías aparece como un principio ontológico (1991, p. 27).

<sup>4</sup> De acuerdo con Mèlich: “Las figuras simbólicas no son creaciones arbitrarias del ‘alma’ humana, sino los puntos de referencia necesarios, *los valores* que dan sentido y significado a las acciones sociales y, en nuestro caso, a la acción educativa” (1998, p. 12). Quedando el *mito* como: “un sistema dinámico de símbolos que se convierte en relato; es el relato originario que sirve de soporte para la construcción del mundo de la vida, de la cotidianidad” (1998, p. 72).

Para ello, la hermenéutica analógica no se limita a hacer historia y a construir recuerdos, sino a evocar lo que se debe y tratar de evitar lo que estuvo mal, lo que no debe repetirse. Es una forma de interpretar, comprender y actuar para señalar errores y subrayar aciertos, entendiendo que el juicio hermenéutico que desde este enfoque se propone es un juicio ético que posibilita cualificar moralmente lo bueno y lo malo, relatándolo como hecho histórico. Pues con éste se “Descubre sentido, pero también abre la posibilidad de una imputación ética, de bondad o maldad. La hermenéutica da paso a la ética al posibilitar el paso de lo meramente descriptivo a lo valorativo, al juicio práctico moral” (Beuchot, 2002, p. 57).

Se trata del potencial moral que la hermenéutica analógica tiene para hacer mediaciones constructoras que orienten la búsqueda del bien común, de una equilibrada y dinámica igualdad que se dé en un estado de equilibrio. Moral que no implica un cierre unívoco a través del “consenso”, o de una apertura equívoca como el de la tolerancia,<sup>5</sup> la que al final es fundamento de la opresión y segregación para la “convivencia”; tal vez sería mejor decir para la supervivencia. Así, lo que provoca esta hermenéutica es una moral que no se queda en el aire, que no es producto de la descripción, sino que trasciende como prescripción de los hechos concretos que se dan en el diálogo, en el intercambio, en el enunciado, como diría Bajtín<sup>6</sup> (1982, pp. 257 y 264-265). Un diálogo en el que se implica una retórica que no es ornamental, pues se da a través de una argumentación fundamentada en una honestidad intencionada, en una razón prudencial que efectivamente lleve al intercambio, al acuerdo, al convencimiento mutuo, a respetar al otro y a uno mismo.

---

<sup>5</sup> Como aquí se observa, la tolerancia es un valor neoliberal que lleva implícito tener que sobrellevar hasta lo intolerante y la idea de soportar la desigualdad y los abusos.

<sup>6</sup> De acuerdo con Bajtín: “El carácter concluso del enunciado representa una cara interna del cambio de los sujetos discursivos; tal cambio se da tan sólo por el hecho de que el hablante dijo (o escribió) *todo* lo que en un momento dado y en condiciones determinadas quiso decir” (1982, p. 265).

En la base de esta moral está la intencionalidad del sujeto,<sup>7</sup> de su cultura, siendo pues esta intencionalidad subjetiva expresión de la identidad colectiva que se da en un intercambio que guía, limita, incorpora, desecha, transforma, modifica, sin que ello signifique un cierre identitario y un monólogo cultural, pues por más que se persiga, por más que se pretenda lograr la alineación total, es imposible. La naturaleza humana en sí lleva como condición la diferencia, la distinción.

En la misma base de conformación de la identidad se genera el cambio, se llega a lo que Heller llama: “sujetos portadores de necesidades radicales”,<sup>8</sup> un sujeto que puede realizar la “teoría radical” para el cambio (1986, p. 105). En el mismo proceso pedagógico que establece la cultura con el que construye su identidad colectiva, está dado el origen de las condiciones para su actualización, su adecuación y, por qué no, su transformación. Por ello, los seguidores de la hermenéutica analógica partimos de la idea de tensión de opuestos, de lucha de contrarios, de rejuego de semejanzas y diferencias, que en la acción permite el distanciamiento, el acercamiento y hasta la oposición.

Otro aporte de la hermenéutica analógica para la comprensión de la identidad es la posibilidad de hacer consciente al intérprete de que ésta es síntesis de un tiempo-espacio no reductible a su cuantificación o supuesta permanencia; es producto de su finitud que conserva, desecha y transforma en cada momento. Mundo histórico, mundo de la vida, al que aquí se hace referencia, que como horizonte mayor posibilita la comunicación con los horizontes menores, con los horizontes de las culturas. Fusión

<sup>7</sup> La intencionalidad en la hermenéutica está dada en tres niveles, situación que lleva implícita la idea de diálogo intersubjetivo, pues en todo texto hay un autor, un lector y el mismo texto, y los tres conservan su intencionalidad (Eco, 1992, p. 357 y Beuchot, 2002, pp. 17-19).

<sup>8</sup> Dicha categoría es tomada de Marx, al respecto él y Rugu plantean: “En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización *de sus necesidades* [...]. *Una revolución radical, sólo puede ser una revolución de necesidades radicales*” (1970, p. 111).

de horizontes que, como dice Gadamer, implican una dialéctica entre el horizonte del presente o reconstrucción de nuestros prejuicios y comprensión de la tradición de la que procedemos y el horizonte histórico, el devenir de la sociedad. Una fusión que por ningún motivo debe ser vista como cerrada y unívoca, pues implica estados de tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano (Gadamer, 1994, pp. 376-377).

Para lograr este tipo de interpretación la hermenéutica analógica emplea como método la sutileza en sus tres dimensiones: una primera, la *subtilitas implicandi*, que refiere a lo implícito en la interpretación, al significado textual o intratextual e incluso al intertextual; una segunda, la *subtilitas explicandi*, que alude al esclarecimiento o semántica con la que se hace referencia a un objeto concreto; y la tercera, la *subtilitas applicandi*, que corresponde a la aplicación o pragmática como condición de acción según sea la referencia identitaria (Beuchot, 2002, pp. 15-17).

Dichos momentos de la sutileza son los que permiten comprender la identidad en su condición limítrofe, ya que está estrechamente vinculada con el símbolo. Aquel que refiere al *syn y ballo*, al “con” “arrojar”: un arrojar conjuntamente dos cosas que entre sí son complementarias porque provienen de una tercera, pues, “Lo típico [...] del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo” (Beuchot, 2002, p. 68), lo limítrofe que remite a la realidad que no se ve a primera vista en su significado.

Así, el símbolo, “da qué pensar”, pues tiene un significado literal y uno figurado, es analógico ya que guía en la búsqueda para encontrar a partir del primer significado un segundo. Esto quiere decir que en el símbolo se dan dos referencias y dos sentidos en cada significado, los que están unidos por analogía. Por la posibilidad de rastrear el sentido oculto: el de la cosa, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el de la identidad, lo que ha hecho que el símbolo esté asociado a la religión, a lo místico, a lo pagano, las formas de expresión más significativas de la identidad. En el símbolo encontramos el emblema, el cual contiene en sí algo extraño, algo



límitrofe, ya que es el lugar de encuentro: de lo visual y lo lingüístico, de lo literal y lo alegórico, condiciones que hacen que se dé y se viva tensión dinámica entre sus dos sentidos, el literal y el alegórico y entre sus dos medios, el visual y el lingüístico. “El emblema mismo [como dice Beuchot] es una especie de microcosmos” (En Arriarán y Beuchot, 1999, p. 45). Por ello, podemos decir que la identidad en él se encuentra, en él vive, en él se practica, en él se descubre y en él se entiende.

En su concreción esta propuesta hermenéutica está emparejada con un pluralismo cultural neobarroco. Neobarroco que no es el pesimista que sólo sirve como medio de supervivencia, como propone Echeverría (2005, pp. 84, 97 y 163), sino el de la esperanza, el de la liberación que posibilita renovar a través de la mezcla que implica pérdida y ganancia, en el que dos culturas sobreviven en una tercera que es diferente, que es la mestiza. Pluralismo que surge de la mezcla, no como tarea especulativa, sino como intención política y pragmática, “ya que la buena comprensión filosófica [dice Arriarán] puede evitar el riesgo de caer en un falso dualismo: la cultura moderna o la cultura indígena” (En Arriarán y Beuchot, 1999, p. 13).

Este barroco, como plantea Maravall, se da en una condición bifronte, nace de él lo que la doctrina llamará un “mixto”, que no se reduce al “compuesto” en el que las partes pierden su forma y hacen una tercera materia muy diferente. Así, de esa condición de “mixtura” derivaría la consecución de inseguridad, de incerteza, con que el hombre se halla siempre en sus relaciones con aquél. Lo cual, a su vez, procede de que en su íntima contextura el mundo no es un ser hecho, terminado y en reposo, sino que posee una “consistencia” que es dinámica, inestable, contradictoria, ya que “El mundo es una lucha de opuestos, el lugar en que se trama la más compleja red de oposiciones” (Maravall, 1990, pp. 324-325).

Este pluralismo cultural se orienta a desarrollar dentro de un marco democrático la diversidad de identidades, de valores, de formas culturales, lo que implica una oposición al multiculturalismo *comunitario*, el cual defiende la prioridad moral de los individuos;

al multiculturalismo *neoliberal*, que ampara la prioridad moral de las comunidades; o como el multiculturalismo *pluralista*, que es una mezcla de los dos anteriores y pretende evitar un falso dilema. Para resolver esta problemática podemos pensar, como propone Arriarán, en un multiculturalismo analógico-neobarroco que pretende una igualdad proporcional, pero con predominio de la diferencia, en él no se plantea una prioridad moral de las comunidades, sino de hacerlas compatibles con los derechos individuales; es decir, una posibilidad por reconocer la diversidad de identidades que se dan en una sociedad, que como hecho no se puede negar ni desaparecer a pesar del feroz embate que se ha dado con los procesos de globalización (En Arriarán y Beuchot, 1999, p. 20).

## CONCLUSIÓN

Cada día son más las sociedades que se reconocen como multiculturales (por ejemplo, Canadá y México, entre otros) y son más las posibilidades de pensar, reconocer y proponer estrategias que no desestructuren o eliminen para imponer una falsa identidad. Se trata de gestar un verdadero cambio en el que los Estados-nación tengan un compromiso efectivo con la diversidad cultural que no está dada por sus manos, pero que debe acoger y respetar. Es una propuesta que busca comprender, como dice Arriarán, que:

La integración cultural no es una solución. Esto implica uniformizar las culturas según un solo modelo. El hecho de que haya relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la **identidad** no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a la diferencia es un valor que es necesario respetar (Arriarán y Beuchot, 1999, p. 20).

Por eso lo que se propone desde la hermenéutica analógica es una identidad analógica que sirva para identificar, comprender y respetar lo propio y lo ajeno, pero respetando con ciertos límites. Un

pensamiento trata de un pensamiento destructor y homogeneizante, sino constructor y propositivo, a través del cual se pueda decir hasta dónde llega una cultura y dónde comienza otra, sin perder la posibilidad de que interactúen e intercambien de manera libre. Es un pensamiento que va de la parte al todo, de lo individual a lo colectivo y a la inversa, en una dialéctica del cambio que conserva lo propio y a la vez incorpora.

## REFERENCIAS

- Arriarán, S. (1999). Introducción. En S. Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (1989). Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista. *Acta Poética*. México: IIF-UNAM, núm. 8, pp. 87-101.
- Beuchot, M. (1999). Emblema, símbolo y analogicidad-iconicidad. En S. Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca.
- Beuchot, M. (2000). *El ser y la poética. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*. México: UIA.
- Beuchot, M. (2002). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: IIF-UNAM.
- Beuchot, M. (2003). *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*. México: DL-UIA.
- Beuchot, M. (2004). Pluralismo cultural analógico y derechos humanos. En Memorial del *Primer encuentro internacional sobre filosofía de la cultura y multiculturalismo*. Campeche, Camp.: GEC/ICC/INAH/UAC.
- Beuchot, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: FFyL-UNAM/Itaca.
- Eaglaton, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, España: Paidós.
- Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM/Era.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona, España: Lumen.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, tomo I, col. Hermeneia, núm. 7.
- Gutiérrez, H. (20 de octubre de 2002). Cultura, globalización y universalidad. *La Jornada*, Suplemento Cultural, col. Bazar de asombros, núm. 398. Recuperado el 25 de mayo de 2016 de <http://www.jornada.unam.mx/2002/10/27/sem-bazar.html>

- Heller, Á. (1986). *Teoría de las necesidades en Marx: historia, ciencia y sociedad*. Barcelona, España: Ediciones Península, núm. 152.
- Maravall, J. (1990). *La cultura del barroco*. Barcelona, España: Ariel.
- Marx, K. y Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes*. Barcelona, España: Martínez Roca.
- Mèlich, J.-C. (1998). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona, España: Paidós, col. Papeles de Pedagogía, núm. 29.