

Hacia una hermenéutica *phronético*-analógica de la cultura

Towards a *phronetic*-analogical hermeneutics of culture

Arturo MOTA RODRÍGUEZ*

Resumen: El presente artículo destaca ciertos elementos que pueden orientar el estudio hermenéutico de la cultura en el ámbito más contemporáneo y que nos ayuda a responder de mejor manera a algunas problemáticas actuales como la identidad cultural en contextos de diversidad. El escrito reflexiona/propone algunos aspectos propios de la hermenéutica analógica que pueden resultar de gran ayuda; especialmente, el carácter analógico de la hermenéutica, el modelo analógico de interpretación (*phronesis*) y la dimensión analógico-icónica del sujeto que interpreta y vive en la cultura, para justificar su realización histórica en apertura y diálogo con su propia cultura y con otras.

Palabras clave: phronesis, hermenéutica, analogía, cultura, símbolo

Abstract: This article highlights certain elements that can guide the hermeneutic study of culture in the most contemporary field and that helps us to respond better to some current problems such as cultural identity in contexts of diversity. The paper reflects/proposes some aspects of analogical hermeneutics that can be of great help; especially, the analogical character of hermeneutics, the analogical model of interpretation (*phronesis*) and the analogical-iconic dimension of the subject who interprets and lives in culture, to justify his historical realisation in openness and dialogue with his own culture and with others.

Keywords: phronesis, hermeneutic, analogy, culture, symbol

Recibido: 8 de septiembre de 2022 Aceptado: 21 de noviembre de 2022

Phronesis como aspecto central para una hermenéutica del obrar humano

Uno de los alcances de la hermenéutica estriba en dar una orientación a la comprensión de lo humano. Es por eso que la hermenéutica analógica repercute sobre la antropología filosófica o filosofía del hombre. Aludiendo a la idea de Cassirer, que ve al hombre como animal simbólico, o a la de Luis Cencillo, que lo ve como animal hermenéutico, a la luz de la hermenéutica analógica podríamos llamar al hombre animal analógico, como de hecho lo propone Mauricio Beuchot, bajo la idea de mestizaje. Esto implica reconocer el carácter racional y simbólico, pero con una razón multívoca, más proporcional, analógica.

* Doctor en filosofía, Profesor-investigador de la Universidad Anáhuac (México), arturo.mota@anahuac.mx
<https://orcid.org/0000-0002-0731-6855>

Ahora bien, si asumimos el carácter simbólico, aceptamos también la dimensión analógica de 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 faceta 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 un prójimo y un semejante. Del mismo modo, el otro sería también un análogo de sí mismo, o 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 dar cuenta, así, de la prioridad de la diferencia sin perder una posibilidad de identidad, sobre todo 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.

Por otra parte, la *phrónesis*, como estructura y modelo de la hermenéutica, puede guiar el proceso de la interpretación de la cultura (Geertz, 1987). H.-G. Gadamer (2000: 43-49) plantea ya la dirección de la *phrónesis* en el estudio de las ciencias de la cultura. Gadamer llama “ciencias de la cultura” a las conocidas como “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), que tienen como modelo de justificación de alcance de conocimiento a la *phrónesis*, o prudencia, una noción recuperada de Aristóteles, entendida como la virtud que versa sobre los comportamientos humanos, y dichas ciencias también. Sin embargo, según el mismo Gadamer, la prudencia ha tenido un camino tortuoso frente a otras formas de conocimiento que orientan y dirigen actualmente 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”. (Gadamer, 1990a: 97)

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 *techne*:

La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la subordinación de la *techne* 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 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. (Gadamer, 1990b: 112-113)

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. (Gadamer, 1990c: 132)

Es decir, esa nueva modalidad de científico social que es el experto detecta los medios para alcanzar los fines que se propone la sociedad; sin embargo, más importante es reflexionar sobre los fines mismos, para ver si vale la pena alcanzarlos 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 ciertas pretensiones, pero tampoco se pierde en la absoluta diversidad de la subjetividad espontánea.

Por eso, insiste Gadamer en que las ciencias sociales, y con ellas, la cultura, no están exentas de la reflexión ética, ya que 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. (Gadamer, 1990c: 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. (Gadamer, 1981a: 52)

Pero esto último sería volver a la técnica, huir del *éthos*, de la ética. Es necesario establecer una distinción: 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. (Gadamer, 1981a: 52)

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 nos recuerda el mismo Gadamer (1981b), “la praxis en tanto lo viviente, está situada entre la actividad y el ‘encontrarse en un estado o situación’” (61). El hombre lo resuelve por su deliberación y elección: “‘*Prohairesis*’ 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” (Gadamer, 1981b: 61). Es sopesar los pros y los contras, las ventajas y las desventajas, y tratar de llegar a lo mejor. Gadamer (1981c) 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 ciencia tiene que adecuarse a la racionalidad práctica. (*Ibidem*: 107-108)

Y, dado que la hermenéutica tiene esa base en la *phronesis*, 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. (Gadamer, 1981c: 109)

Gadamer insiste en que, para Aristóteles, la *phronesis* 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. Es el saber del científico social, sobre todo del político. (Gadamer, 1998a: 188) Es una virtud y se adquiere como tal: “La enseñanza de la *phronesis* está en la ética, y la ética es la enseñanza del *éthos* [costumbre], y el *éthos* es una *héxis* [hábito], y la *héxis* es la actitud que se mantiene firme frente al *pathe* [pasión]” (Gadamer, 1998b: 215). 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 *hóti*, 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 *prohairesis*, 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. (Gadamer, 2000: 150)

Por eso Gadamer llega a sostener que lo que las ciencias sociales necesitan es el modelo de la *phrónesis*; sin embargo, y por desgracia, actualmente son más una *techne*, una técnica en el sentido griego. Falta lograr que adquieran el estatuto de *phrónesis*, algo más elevado; dado 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 razón crítica, más que 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 —es 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. (Gadamer, 2000: 159-160)

No es sólo saber de los medios para llegar a los fines, sino enjuiciar los fines y los medios conducentes a ellos; Gadamer (2000) compara esto con la célebre “racionalidad de los fines” de Max Weber (p. 315). Algunos filósofos de las ciencias de la cultura están más del lado del paradigma de la lógica empirista, pero todo indica que el mismo 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 empirista-inductivista, olvida que tal reflexión encuentra su fundamento y su limitación en la praxis vital que es siempre su origen. (Gadamer, 2000: 318)

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.

Y es que la idea de cultura es analógica. Uno de los aspectos principales que debemos resaltar para justificar 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, y por ello icónico, que refuerce la idea analógica de la identidad en la cultura.

En efecto, la idea de analogía nos conecta con el ícono y con el símbolo. Por eso es preciso hablar de una hermenéutica analógico-icónica, o analógico-simbólica (Beuchot, 1998) La analogía nos relaciona con la iconicidad. Para explicar lo anterior nos valemos de la idea de ícono propuesta por Peirce, para quien el ícono es lo propiamente analógico (Sebeok, 1996: cap. 5). Peirce dividía los signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. 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 el grito, en la señal de un peligro, etc. Era, por eso, el signo unívoco por excelencia. En cambio, Peirce tomaba el símbolo en el sentido aristotélico del término, como el signo arbitrario, convencional. Por lo tanto, en su sistema, el símbolo era el signo que más riesgo corría de la no presencia, del vacío, de la equivocidad. Era solamente impuesto por el hombre, como las palabras del lenguaje.

Por su parte, el ícono era un signo intermedio; no es presencia cabal ni tampoco completa ausencia; es algo limítrofe, algo analógico. Pero hay aquí una coincidencia semántica y una diferencia terminológica. El “ícono” de Peirce coincide con la noción de “símbolo” de la escuela europea continental, como en Cassirer y Ricoeur. Es claro, por ejemplo, que el ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano. Podemos hablar, pues, del símbolo-ícono. Pues bien, el ícono (símbolo) era lo análogo, lo que únicamente podía aspirar a la analogicidad, no a la perfecta copia. Además, Peirce dividía el ícono en imagen, diagrama y metáfora, que coinciden con los modos de la analogía: atribución (imagen), y proporcionalidad, propia (diagrama) e impropia (metáfora). Esto nos resulta importante porque podemos considerar una realización analógica del ser humano y de la cultura, e interpretarlos analógicamente.

Hermenéutica analógica y el sujeto en la cultura

Nos interesa entonces 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, que ayuda en la configuración de la constitución de una identidad cultural simbólica y que hace posible el diálogo desde la diversidad cultural.

Y es que una de las cuestiones que ha 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 identidad desde la realización individual del ser humano. Y esto se debe principalmente a que los parámetros que constituyen el horizonte de sentido en la dirección del ejercicio práctico, son determinados por el contexto colectivo en el que se desenvuelve el individuo.

El 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 a partir del fenómeno histórico de la Revolución Industrial, han provocado un proceso de homogeneización en la constitución del entorno social que posibilita tales condiciones, y, con ello, una homogeneización cultural.

En torno a la identidad cultural amenazada por los fenómenos antes mencionados, salen al paso algunas consecuencias, cuya consideración es de la mayor importancia. En primer lugar, se vislumbra un rechazo a las formas culturales ajenas, que se perciben como riesgo, dando lugar a actitudes de cerrazón y aislamiento; en segundo lugar, la identidad se fragmenta ante la adopción gratuita del conjunto de valores, perspectivas y determinaciones prácticas de una cultura como la occidental. La identidad cultural sufre una pérdida en su fragmentación y se extirpa su singularidad. Por otra parte, se aproxima 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, pero sin disolverse; más aún, provoca un acto creativo de fenómenos de cultura, permaneciendo, sin embargo, una resistencia a la recepción.

En torno a las primeras perspectivas, 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.

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. Él mismo 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 una 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.

Ahora bien, puede considerarse una alternativa más: la 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 aquella.

Esto se puede advertir 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 este planteamiento 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 otra parte, la fragmentación de la identidad cultural; pues, mientras el obrar humano se desenvuelve en muchos modos, permanece él 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 habilitante de vinculación cultural, interculturalidad o multiculturalismo, desde un pluralismo. Una hermenéutica analógica que, sustentada en la iconicidad de la identidad proporcional con la alteridad, una iconicidad metonímica que 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, que puede realizarse incluso bajo una perspectiva ética congruente (Esquivel, 2020: 174).

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.

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 (Trías, 2000: 38-41).

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, máscara y ficción; para el tercero, parcialidad (Foucault, 1970: 23 y ss.).

Ante tal horizonte, surgió la necesidad de recuperar el sujeto, pretensión desarrollada por la fenomenología, el estructuralismo, la escuela de Frankfurt, la posmodernidad y la hermenéutica (Beuchot, 2004: 43-65). 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 su propia particularidad situacional y estrecha, puramente individual, sin mayor referencia que la sola particularidad (Beuchot, 2003).

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 (Foucault, 1999: 275 ss.). Es, pues, un sujeto hermenéutico que se abre a la otredad, dejando el univocismo, pero sin ser equívoco y relativo.

Tal sujeto supone una ontología diferente (Beuchot, 2000: 125-131), 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 Ricoeur (1997: 972). Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida del sí mismo, y precisamente así es como se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur (2003) descubra el sujeto a manera de "sí mismo como otro" (pp. 331 ss.). 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 ontología

(Ricoeur, 2004: 271) 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, permitiendo, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante, vislumbrando un horizonte 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 autopoiesido, pero afirmando su libertad, conocimiento e intencionalidad, aunque sean débiles como él. (Beuchot, 2004b: 71-79)

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad personal; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue 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 distinto (Conill, 1991: 282). 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 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 (Beuchot, 2000: 80 ss.).

Es, pues, un sujeto analógico, reconstruido desde la hermenéutica (Beuchot, 2000: 48-53), pero desde 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 ámbitos (Beuchot, 2004a). Es un sujeto que, sin perder la substancialidad, 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 (Beuchot, 2000: 37 ss.).

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. 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; es, 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 (Beuchot, 2000: 84).

Así, el sujeto de la cultura implica tanto la substancialidad como el aspecto relacional, pues, si bien es en la relación donde se especifica su identidad, aquella supone la substancia como eje o dirección de la realización de las relaciones: la relación con los demás supone tomar en cuenta cierto carácter substancial 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 que se puede atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación (Álvarez, 2000: 50 ss.). Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite, pero sin ser determinación absoluta, sino racionalidad analógica (García, 2005).

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, que sea mediadora para la realización fáctica e histórica del ser humano; se trataría, por eso, de una racionalidad *phronética*, en el sentido que hemos afirmado al inicio.

Conclusión

Para desarrollar una idea de cultura que integre al ser humano como un sujeto capaz de desarrollar su intencionalidad desde la complejidad que le constituye, la perspectiva de la hermenéutica analógica resulta muy conveniente, pues, desde la idea clásica de *phronesis*, se aprecia una visión nueva de la racionalidad interpretativa que permite vincular al hombre desde su individualidad con un ámbito más general, que es la cultura.

Se deja ver un sujeto analógico que, según hemos advertido, necesita de una racionalidad amplia, no sólo teórica e instrumental, sino de una razón ética, dirigida hacia la acción, dejando de lado tanto al sujeto cartesiano, como al sujeto volitivo, irracional, caprichoso y arbitrario, para abrir la perspectiva del sujeto analógico, en quien se vinculan, de modo equilibrado y proporcional, la razón y la voluntad para dirigir, pero sin determinar absolutamente, la acción particular y concreta (Gutiérrez, 2000: 58 ss.).

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, es decir, una racionalidad práctica prudencial analógica, *phronética*, en el 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.

Bibliografía

- Álvarez Colin, L. (2000). *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*. México: Torres Asociados.
- Beuchot, M. (1998). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- _____ (2000). *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM.
- _____ (2003). "Hermenéutica analógica y antropología". *Libro anual del ISEE*. Segunda época. vol. 1. (5). 127-142.
- _____ (2004a). *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Torres Asociados.
- _____ (2004b). *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid: Fund. Emmanuel Mounier.

- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Esquivel Estrada, H. (2020). “Hermenéutica gadameriana y hermenéutica analógica en diálogo. Tópicos de encuentro y desencuentro”. *Hermenéutica intercultural*. (33). 157-183.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama.
- _____. M. (1999). “La hermenéutica del sujeto”. En Foucault, M. *Obras esenciales*. v. III. (275-296). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.G. (1981a). “¿Qué es la praxis? Condiciones de la razón social”. En Gadamer, H.-G. *La razón en la época de la ciencia*. (41-58). Barcelona: Alfa.
- _____. (1981b). “Hermenéutica como filosofía práctica”. En Gadamer, H.-G. *La razón en la época de la ciencia*. (59-82). Barcelona: Alfa.
- _____. (1981c). “¿Filosofía o teoría de la ciencia?”. En Gadamer, H.-G. *La razón en la época de la ciencia*. (95-110). Barcelona: Alfa.
- _____. (1990a). “El hecho de la ciencia”. En Gadamer, H.-G. *La herencia de Europa*. (85-100). Barcelona. Península.
- _____. (1990b). “Ciudadanos de dos mundos”. En Gadamer, H.-G. *La herencia de Europa*. (101-116). Barcelona. Península.
- _____. (1990c). “Los límites del experto”. En Gadamer, H.-G. *La herencia de Europa*. (127-144). Barcelona. Península.
- _____. (1998a). “La idea de la filosofía práctica”. En Gadamer, H.-G. *El giro hermenéutico*. (175-196). Madrid: Cátedra, Madrid. 188.
- _____. (1998b). “Razón y filosofía práctica”. En Gadamer, H.-G. *El giro hermenéutico*. (210-223). Madrid: Cátedra.
- _____. (2000). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Ruiz, E. (2005). “Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur”. *Teoría*. (16). 121-135.
- Gutiérrez Robles, A. (2000). *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*. México: Universidad Intercontinental.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Ricoeur, P. (1997). *Tiempo y narración*. V. III. México: Siglo XXI.
- _____. (2003). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- _____. (2004). *Del texto a la acción*. México: FCE.
- Sebeok, Th. (1996). *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona: Paidós.
- Trías, E. (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.