



Teorías de la diversidad cultural y prácticas de comprensión: conexiones y rupturas entre las hermenéuticas platónica y analógica

Víctor Hugo Méndez Aguirre
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mendezaguirre@unam.mx

Resumen

El propósito del presente texto es subrayar la compleja relación entre la hermenéutica platónica y la analógica. En primer lugar, se atribuye a Platón la paternidad de la hermenéutica. Luego se analizan los diferentes sentidos de diversidad cultural que son establecidos. Por último, se propone que el imperativo analógico de Beuchot ofrece una teoría útil para resolver problemas prácticos.

Palabras clave: hermenéutica, diversidad, teoría, Platón, Beuchot.

Abstract

This paper aims to highlight the complex relation between platonic and analogical hermeneutics. First, it is shown how Plato is the hermeneutics' father. Then, different senses of Cultural Diversity are established and analyzed. Finally, I propose that Beuchot's analogical imperative offers a useful theory to solve practical problems.

Keywords: hermeneutics, diversity, theory, Plato, Beuchot.

La diversidad cultural en sus variadas acepciones ha sido una gran preocupación social de los últimos siglos: por una parte, la convivencia de las diferentes civilizaciones en un mundo globalizado se ha consolidado como un ideal; por la otra, al interior de las sociedades occidentales coexisten diferentes tablas de valores que en lo atinente a cuestiones vitales suelen resultar absolutamente incompatibles. La violencia frecuentemente ha sido la respuesta ante estas diversidades.

Quien cree que posee la Verdad, con mayúscula, frecuentemente opina que tiene derecho, incluso el deber, de difundir dicho absoluto. Desde otra perspectiva, quienes rechazan todo criterio objetivo de verdad y sostienen que las costumbres de cada cultura son inobjetables han llegado a defender prácticas como la infibulación femenina por el solo hecho de que se trata de una costumbre centenaria y tradicional. Ni el absolutismo ni el relativismo resultan perspectivas adecuadas para abordar el fenómeno de la diversidad de diversidades culturales en virtud de que ambas han incurrido históricamente en varias violaciones a los derechos humanos.

El propósito del presente texto se reduce a hacer hincapié en la necesidad de una racionalidad aplicable a la solución de algunos de los principales problemas de las sociedades contemporáneas que, garantizando el respeto a los derechos humanos, permita hacer frente a la diversidad de diversidades culturales, al multiculturalismo por una parte y al politeísmo valorativo por la otra.

Aquí se hace hincapié en la idoneidad de la hermenéutica analógica para enfrentar tal desafío y las conexiones y rupturas que muestra tanto con la filosofía platónica como con el relativismo de la retórica sofística. Se plantea que la hermenéutica analógica, de Mauricio Beuchot, ofrece un instrumental teórico idóneo para hacer frente tanto a los desafíos del multiculturalismo como a los del politeísmo valorativo con pleno respeto a los derechos humanos; en particular, se hace hincapié en que su imperativo analógico logra evadir exitosamente tanto la Escila del absolutismo moral como la Caribdis del relativismo absoluto.

La tragedia de la diversidad cultural y la diversidad cultural en la época trágica de los griegos

En el año 472 a. C. fue escenificada en Atenas *Los persas* de Esquilo. Esta tragedia, según Ruth Scoddel, es la más antigua de las que han sido preservadas.¹ En su trama se despliega uno de los temas que han acaparado la reflexión de Occidente: la relación con otras culturas. La diversidad

cultural en la tragedia ilustra la tragedia de la diversidad cultural, esto es, la tentación recurrente de algunas culturas por imponerse violentamente a las otras. Este tópico no es inaugurado por las guerras médicas, ni siquiera se origina en Occidente. Antes de que los helenos se distinguieran a sí mismos de los bárbaros, los asirios ya habían formulado tal categoría considerándose ellos mismos civilizados, y a los no asirios como bárbaros. Katia Maria Paim Pozzer ha señalado recientemente (en 2017) que el imperio asirio ya batalló con el tema del «multiculturalismo».²

A los helenos se les ha tildado de etnocentristas. Cuando Aristóteles preconizó que los bárbaros eran esclavos por naturaleza de los griegos debido a que, según el Estagirita, aquellos carecían de la racionalidad de estos, se intentó legitimar teóricamente la dominación de un grupo humano por otro, argumento que sería revivido en América por Juan Ginés de Sepúlveda en su polémica con Las Casas. Sin embargo, no conviene soslayar que tanto la hermenéutica como la categoría filosófica «teoría» se origina en una necesidad de comprensión del otro en la que esta forma un tándem con la praxis. ¿Cuándo? A partir de Platón.

Hermenéutica y teoría: «artefactos platónicos»

Se atribuye a Aristóteles el mérito de haber acuñado la mayor parte de las categorías filosóficas de Occidente. Platón también contribuyó a esta empresa. En lo que aquí concierne, tanto «hermenéutica» como «teoría» son «artefactos platónicos» tomados prestados por la filosofía de las instituciones y las prácticas religiosas griegas.

En el imaginario social de Grecia arcaica y clásica, el cosmos está integrado tanto por la naturaleza o *physis* como por la trinidad —en Grecia, no precisamente santa— de dioses, demonios y héroes. ¿Cómo lidiar con «lo otro», esto es, con la naturaleza y las deidades? Los helenos ensayaron diferentes vías, pero la que se erigiría como el fundamento de Occidente sería el conocimiento logrado a través de la interpretación de señales: por una parte el saber sobre los ciclos de la naturaleza por medio de la observación; por la otra, la interpretación de la voluntad de los seres divinos. La observación y la experimentación se incorporan al método científico ya en la literatura seminal de Occidente, esto es, la *Iliada*, la *Odisea* y *Los trabajos y los días*.

¿Acaso no fue Olof Gigon quien propuso que Hesíodo fue el primer filósofo? Lo cierto es que sus pesquisas también se abocaron a la obtención de un conocimiento capaz de guiar exitosamente al campesino en sus labores agrícolas. El conocimiento ofrecido en *Los trabajos y los días* es uno de índole

práctico: «Era a través da observação da *phýsis* que estes homens identificavam os momentos apropiados para a realização das suas atividades».³

Los siete sabios también destacaron por la utilidad de la inteligencia. Pero tan importante como la sabiduría era la técnica o arte—*techné*. La mántica, el arte de interpretar la voluntad de los dioses, es reconocida por el mismo Platón como antecedente de la hermenéutica. Existieron saberes y artes arcaicos que buscaban la comprensión de lo otro, llámese naturaleza o deidades, con fines prácticos. Ciencia y filosofía no podrían explicarse sin estos y otros antecedentes. Los fisiólogos, palabra empleada por Aristóteles para aludir a los filósofos que actualmente denominamos presocráticos, se enfocaron en el estudio abstracto de la *phýsis*, dando pábulo a la metafísica; Platón, sin dejar de ser uno de los metafísicos, también reformulará filosóficamente la mántica. Entre los «artefectos» generados por tales ejercicios de apropiación filosófica de saberes tradicionales destaca la teoría, como afirma Julián Gallegos; pero también se podría añadir la hermenéutica.

Es bien sabido que el campo semántico de la hermenéutica se incorpora a la filosofía en los diálogos de Platón. La categoría «teoría», por su parte, adquiere en la obra de este filósofo el sentido que todavía preserva de «contemplación».⁴ Pierre Chantraine añade a la anterior información que esta palabra se deriva de «*theorós*», término que originalmente designaba a la persona comisionada por una ciudad con el propósito de consultar un oráculo o asistir a una fiesta religiosa.⁵ Más recientemente, Julián Gallegos ha señalado:

La actividad propia del *theorós*, es lo que denota el nombre de acción *theoría* [...], se puede afirmar que el término constituye claramente un artefacto platónico, empleando una expresión acuñada por Barbara Cassin para la sofística. En efecto, como ya había advertido André Festugière, el significado de «contemplación» para el término *theoría* es el efecto de una operación platónica, principalmente en la teoría de las formas planteada por el filósofo.⁶

El mismo autor hace hincapié en la presencia de un «pensamiento de la decisión» en la antigua Grecia:

Andrea Nightingale ha señalado que en Grecia antigua hubo una extendida práctica cultural de la *theoría* que, a partir de Platón, terminó siendo apropiada por la filosofía con un sentido específico. La base de este proceso radica en la institución cívica del *theorós*, aquel que, en calidad de embajador

oficial, viajaba de una ciudad a los oráculos y/o los festivales religiosos y de regreso exponía su reporte de testigo ocular. El aspecto central de esta práctica era que, al participar de una situación sacralizada por medio de ritos, lo que se configuraba era una suerte de «visualidad ritualizada» de la cual el *theorós* participaba. Sería a partir de esta configuración que la filosofía construiría su concepción de la *theoría*, apropiándose del término: la peregrinación física a un santuario daría paso a la búsqueda metafísica de la verdad. En cualquier caso, no es sino hasta el siglo IV que el sentido de contemplación como interpretación filosófica que ordena y vuelve inteligible el mundo se puede asociar con la idea de *theoría*.⁷

Así pues, independientemente del presunto origen próximo oriental de la aspiración a una legislación universal, si algo caracteriza al pensamiento occidental originario es una genuina preocupación por encontrar las leyes de la naturaleza que han de inspirar la conducta de los individuos. Con el *logos* de Heráclito se establece la distinción entre aquellos que lo escuchan y lo siguen y aquellos incapaces de hacerlo. Los humanos que acatan la razón, de acuerdo con el etnocentrismo heleno, se vuelven acreedores a dominar el mundo; mientras que los bárbaros, en tanto incompetentes racionales, son sus esclavos por naturaleza. Esta hambre de una norma universal alcanza su culminación con la Idea del Bien. Para Platón lo sensible depende de lo inteligible, pero esto recibe del Bien tanto su inteligibilidad como su mismo ser.

El Bien solo admite ser difusivo y a partir de los diálogos quizá podría afirmarse, aunque con inexactitud considerable, que Occidente optará por un monoteísmo axiológico. Se ha dicho que el Bien es la Idea de las Ideas, junto con el Demiurgo ha sido considerado el Dios de Platón; más allá de la esencia, es la fuente misma de toda realidad e inteligibilidad, y en la tradición de Occidente se erige como el valor por antonomasia.

El imperio del Bien también es preconizado por el neoplatonismo. Antonio Núñez Martínez señala: «Plotino concibe la realidad como una jerarquía ordenada; en la cima, se encuentra el Uno, también llamado Bien...».⁸

Paralelamente al dualismo en el ámbito metafísico, Ideas–devenir o Creador–creación, predominó un dualismo en la antropología filosófica de Occidente. Con antecedentes órfico–pitagóricos, a partir de Platón se difunde la convicción de que el alma humana, a diferencia del cuerpo, es inmortal y que la muerte no significa otra cosa que la separación de ambos. La creencia en un cosmos regido por Bien–Dios en el que las almas son inmortales satisfizo la aspiración muy humana de creer que la justicia

alcanzará ineluctablemente a los transgresores, sea en esta vida o en ultratumba. A partir de ambos dualismos se consolidó un imaginario social que transitó vigorosamente de la antigüedad, pasando por la Edad Media, a la modernidad, marcando su impronta indeleble en la manera de conceptualizar el tándem teoría–praxis.

Sucintamente, el Bien, sea Idea platónica, Uno neoplatónico o Dios de religión monoteísta, implica una manera de entender la conexión indisoluble de teoría y praxis: la realidad, en cuya cúspide se encuentra el Bien, Uno o Dios, se encuentra estructurada jerárquicamente; los seres humanos deben contemplar dicho orden e implantarlo en la sociedad y en sus vidas siendo esta la única manera en la que se puede actuar correctamente y aspirar a ser felices, tanto en esta vida como en la otra.

La historia de las ideas ha hecho hincapié en que «jerarquía» ha sido uno de los conceptos más elaborados de Occidente y Arthur Lovejoy inicia su obra *La gran cadena del ser* con el *Timeo* de Platón. El padre de la hermenéutica ciertamente es el primer expositor de la gran cadena del ser, pero ya en autores decimonónicos se desencadena la hermenéutica de la sospecha y tanto el platonismo como el cristianismo son cuestionados. Sin entrar en detalles en las múltiples vías que contribuyeron a la defenestración de la Idea del Bien platónica en la metafísica occidental, simplemente señalaré que en los últimos siglos emerge progresivamente un nuevo y diferente faro moral: los derechos humanos. La implantación de esta nueva Idea del Bien, todavía en progreso, no estará exenta de conexiones y rupturas. Temas como la mántica se tornarán irrelevantes; pero tópicos como el bárbaro serán reformulados en teorías vigorosas como las multiculturalistas. De hecho, parte de la hermenéutica contemporánea se emplea, como bien señala Jorge Enrique González refiriéndose a la versión de la hermenéutica diatópica desplegada por Boaventura de Sousa Santos, «en el análisis de la universalidad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano».⁹

Definición polisémica de la «diversidad cultural» y derechos humanos

En la historia de los derechos humanos después de los derechos de libertad y de los derechos de crédito, reivindicados respectivamente en las revoluciones sociales de los siglos XVIII —americana y francesa— y XX —rusa y mexicana—, arribó el momento para los derechos culturales. Las guerras mundiales del siglo pasado tuvieron como efecto colateral el derrumbamiento de los viejos imperios: el austrohúngaro, el otomano y el zarista se

eclipsaron con la primera; mientras que el inglés decayó después de la segunda, particularmente a partir de la independencia de India/Pakistán. Las guerras de descolonización en África y Asia no solo ofrecieron un campo de batalla experimental para que los nuevos poderes mundiales de la guerra fría dirimieran sus diferencias sin necesidad de recurrir a las tan temidas armas nucleares, también exhibieron la relevancia de las culturas no occidentales. La barbarie de considerar bárbaros a quienes no pertenecían a la cultura hegemónica fue reemplazada por el civilizado reconocimiento de que los derechos culturales se encuentran entre los derechos humanos. Así pues, en un sentido amplio, la diversidad cultural y la existencia de diversas axiologías constituyen tópicos privilegiados de la filosofía, pero en un sentido restringido, se trata de temáticas que se fraguaron durante los últimos siglos al calor de la forja de las generaciones de los derechos humanos.

¿Qué se entiende por «diversidad cultural» en el ámbito de los derechos humanos? El artículo cuarto de la *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales* estipula que: «La *diversidad cultural* se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades».¹⁰

Es en este sentido que la «diversidad cultural» se encuentra íntimamente relacionada a un ideal intercultural de reconocimiento respetuoso y colaboración entre las culturas. Es la misma *Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* la que señala que: «La “interculturalidad” se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo».¹¹

Ahora bien, resulta evidente que la diversidad cultural también está relacionada con contenidos valorativos. La UNESCO hace hincapié en el documento multicitado que: «El “contenido cultural” se refiere al sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales que emanan de las identidades culturales o las expresan».¹²

Sin lugar a dudas los «valores culturales» son parte esencial de las civilizaciones, pero en este momento, cuando menos en Occidente, las comunidades registran en su seno la coexistencia de diferentes sistemas de valores. Uno de los sentidos relevantes de «diversidad cultural» alude precisamente a la diversidad axiológica, fenómeno conocido en la literatura, originariamente sociológica, con la denominación de «politeísmo valorativo».

Diversidad cultural axiológica

El monoteísmo axiológico que gravitó en torno del Bien—valor que garantizaba la cohesión de teoría y praxis experimentó una merma progresiva y considerable de su influencia a partir de las sucesivas independencias política, jurídica y económica —Maquiavelo, Kelsen y Pareto, respectivamente— que rompen con la, hasta entonces, metrópoli de la ética. Quizá esos sucesivos divorcios sean las fronteras de la modernidad. Estas rupturas no necesariamente anularon todas las conexiones con el pasado, pero sí dieron pábulo al reconocimiento de la existencia de un abanico de sistemas valorativos. Es mérito de la sociología positivista haber sentado las bases para esta conceptualización.

Suele reconocerse que la categoría «politeísmo valorativo» fue acuñada por Max Weber. Este sociólogo hablaba del progresivo desencantamiento del mundo en el que la ciencia se impone ineluctablemente como una nueva religión, derrocando inmisericordemente a esta. A nivel individual, el monoteísmo axiológico cede su lugar a un politeísmo.

En la actualidad los sociólogos continúan echando mano de la categoría weberiana. De hecho, multiculturalidad y politeísmo de valores prácticamente resultan sinónimos para autores como Gutiérrez:

De esta manera, la multiculturalidad, el policulturalismo, el politeísmo de valores, cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar, podría sin duda caracterizar los embates, conflictos, querellas que siempre ha generado la relación entre los hombres, pero también los proyectos, las comuniones, los horizontes, la convivencia de siempre, con sus anhelos y vicisitudes, que se presentan a la luz del día, pero esta vez como preocupación central en la lógica social y política.¹³

Gianni Vattimo, por su parte, reflexiona sobre la cercanía entre «el politeísmo de los valores, del politeísmo de las culturas».¹⁴ En estos momentos, a decir de McCarthy, vivimos una situación que bien podría ser calificada en términos de «cosmopolitismo multicultural».¹⁵

¿Qué conclusión preliminar se puede colegir de lo hasta ahora expuesto? Que «diversidad cultural» es un concepto polisémico que en la literatura especializada alude, entre otros sentidos relevantes, tanto al multiculturalismo como al politeísmo valorativo. ¿Cómo abordar los desafíos implícitos en la diversidad de diversidades culturales?

Los multiculturalismos ante los desafíos de la diversidad cultural

Mauricio Beuchot percibe que ante el problema de la diversidad cultural se han ensayado las siguientes respuestas:

La lectura atenta de la literatura actual sobre el multiculturalismo nos hace ver que se examinan principalmente tres posturas [...] Tales posturas son el multiculturalismo liberal individualista, el multiculturalismo comunitarista y el multiculturalismo pluralista analógico. Dentro de la primera se sitúan autores como Joseph Raz, Fernando Salmerón, Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés. Dentro de la segunda, Charles Taylor y Luis Villoro.¹⁶

El «multiculturalismo pluralista analógico» es liderado por Mauricio Beuchot. Se trata, en palabras de Alejandro Salcedo Aquino, de un «multiculturalismo analógico, que busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia».¹⁷ Adelantando la conclusión, se planteará a continuación que la propuesta teórica de Mauricio Beuchot ofrece soluciones viables a los dilemas planteados por las diferentes acepciones de «diversidad cultural».

El pluralismo cultural analógico ante la diversidad de diversidades culturales

En la historia de conexiones y rupturas de la filosofía, Beuchot propone un relativismo relativo y cierto universal analógico:

Se ha abierto un relativismo axiológico que pide ver el modo como se puede fundamentar algo valioso, digamos incluso un pluralismo de valores, pero dentro de un ámbito o rango de variación que impida que todo se caiga en el caos. Y aquí, al buscar algún fundamento, que no sea como los fundamentos metafísicos y epistemológicos de la ilustración, duros y maduros, es donde se tiene que buscar un fundamento más suave y amplio, pero suficiente, capaz de sostener una ética. Y todavía metafísico y epistemológico [...] Hay que ver al ser, al ente, en su mejor ícono, en el hombre, y en el más cuestionador y convocante: el prójimo, el otro; no el yo, sino el tú.¹⁸

Independientemente de la discusión relativa a si la idea de dignidad humana existió o no en la antigua Grecia, es un hecho que en la antropología filosófica de los diálogos, por una parte, es la racionalidad lo que aproxima al ser humano a lo divino y lo separa del resto del reino animado; mientras

que por la otra, cuando menos en lo atinente a los ancianos, se menciona explícitamente que ellos merecen respeto entre otras razones en virtud de que son una imagen de lo divino en el hogar. ¿Acaso dos de las principales ideas de la dignidad humana, tal como es conceptualizada en Occidente, no gravitan en torno a tales postulados, esto es, la racionalidad y autonomía en la versión filosófica, y la imagen y semejanza de Dios en la vertiente religiosa? Señalado lo anterior, Beuchot se adhiere a una línea platónica cuando preconiza que el mejor ícono del ente deriva su dignidad de ser el microcosmos por antonomasia: «la dignidad del hombre estará cifrada en su ser de microcosmos, que lo hace creatura privilegiada, el culmen del mundo natural».¹⁹

El relativismo relativo de Beuchot le permite explicar y comprender la diversidad cultural sin renunciar a la fundamentación que proporciona a la ética la antropología filosófica icónica:

hay que asumir a este ícono, la vida, en su ícono más concreto, el prójimo, el otro, con el suficiente respeto de la otredad o alteridad, pero sin cerrar las puertas a la universalidad. Hay diversidades culturales, pero sin negar *cierta* igualdad ética (analógica). Por ejemplo, en México esto se vive muy a flor de piel en el problema de las diferentes etnias o comunidades indígenas. Ellas también son íconos del hombre y del ser, de la vida. Pero su iconicidad ha de ayudarles a acercarse a lo común de la nación y aun de la humanidad, no a disgregarse en diferencias reivindicatorias y ofensivas. El olvido o relegación de comunidades indígenas, por la distinción entre Tradición–Modernidad se enfrenta con el problema de distintas formas de racionalidad. ¿Qué hacer para reducir esa distancia? [...] Hay que lograr modos de universalidad analógicos (o analécticos), que tengan la posibilidad de respetar diferencias dentro de la semejanza, algo más que declarara a todos complementarios. Hay que buscar los discursos vivos y motivadores. Más que una metaética o globalización de segundo orden, hay que buscar una dia–ética (de dia–filosofía), no de meta–filosofía sospechosa y poco creíble.²⁰

Para la hermenéutica analógica el ícono constituye el aspecto luminoso del símbolo. Enfatizar la diferencia posibilita jerarquizar valores en una sociedad en la que impera, como bien señala Gianni Vattimo, «el politeísmo de los valores, del politeísmo de las culturas».²¹ La teoría del valor desde la perspectiva de la hermenéutica analógica:

da un margen de pluralismo, en el sentido de que no hay una única teoría de los valores posible y válida; ese margen está dado por el conocimiento de la naturaleza humana. Así, hay un rango de posibilidad y de validez de las teorías de los valores, de modo que si se apartan de ese rango, las teorías van apartándose de la verdad y tendiendo a la falsedad, hasta ser de plano falsas, defendiendo anti-valores a los que hay que oponerse.²²

Un mérito no desdeñable de la axiología rescatada por la hermenéutica radica precisamente en su pluralismo que permite comprender el «politeísmo» axiológico sin negar la realidad del valor. Quizá sea una realidad «débil»; sin embargo, no pretende imponerse de manera universal y violenta, sino que radica su fortaleza en analizar un mundo donde lo que se registra es pluralidad cultural.

Ética hermenéutica analógica y diversidad cultural

Scannone es uno de los autores que recientemente ha hecho hincapié en que la metáfora y la analogía «se mueven en el terreno de la transferencia de sentidos entre ámbitos semánticos esencialmente diferentes entre los cuales, de suyo, reinaría la equivocidad».²³ La inclinación de la analogía hacia la diferencia y su cercanía a lo equívoco antes que a lo unívoco la tornan idónea para aproximarse a temas como la diversidad cultural. De hecho, en el eje de coordenadas de la hermenéutica se podría afirmar que algunas de las contemporáneas tienden al término medio entre lo unívoco y lo equívoco.

El etnocentrismo se acerca a la univocidad, pero el relativismo extremo se aproxima a la equivocidad. Beuchot propone una «diafilosofía» en la cual sea factible entablar diálogos sinceros con otras culturas que busquen la mutua comprensión y no la dominación.

Este «pluralismo analógico» pretende librar tanto las tendencias a la homogeneización cultural inherentes a planteamientos univocistas como los relativismos extremos de algunos culturalistas.

A manera de conclusión: del Bien platónico al imperativo analógico

Habiendo expuesto lo anterior se puede afirmar que tanto «teoría» como «hermenéutica», habiéndose incorporado simultáneamente al ámbito de la filosofía gracias a Platón, han experimentado notables conexiones y rupturas desde sus orígenes hasta la actualidad. Cuando la «teoría» se incorpora al léxico filosófico entra en una relación de alternativa cercanía y oposición

con la praxis, y uno de sus grandes preocupaciones fue la comprensión de lo otro: naturaleza, dioses o bárbaros. Los oscuros antecedentes en la mántica ahora no son otra cosa que historia, pero la comprensión del otro perteneciente a una cultura diferente ha sido uno de los temas de renovado interés.

Los problemas de las sociedades contemporáneas en buena medida están siendo suscitados por la diversidad de diversidades culturales, desde el posiblemente apocalíptico choque de civilizaciones hasta la más cotidiana polémica sobre diferentes sistemas de valores. El humanismo, las humanidades y la hermenéutica tienen mucho que aportar a la sociedad en este momento. La renovada conexión entre teoría y praxis encuentra un campo privilegiado en el ámbito de los derechos humanos en general y de las diversidades culturales en particular. Resulta un deber inexcusable de la teoría, esto es, un imperativo, traducirse en guía de la praxis.

La hermenéutica analógica es una filosofía que ha renunciado a la torre de marfil y se ha involucrado en la búsqueda activa de soluciones sociales. La crítica de la razón analógica emprendida por Mauricio Beuchot ha dado pábulo a su propio imperativo. La noción de dignidad humana en la que se sustentan los planteamientos de la hermenéutica analógica hace hincapié en la racionalidad; puede ser considerada kantiana. Sin embargo, la noción del hombre como microcosmos es más antigua, adarmes no desdeñables de ella pueden encontrarse en los diálogos de Platón. En este sentido, la filosofía de Beuchot abreva de las principales fuentes de la historia de la filosofía.

Una formulación del «imperativo analógico» relevante para afrontar la diversidad de las diversidades culturales contemporáneas podría ser la siguiente: interpreta la realidad de tal manera que tu ética respete incondicionalmente los derechos humanos, sin concesiones a las tentaciones totalitarias del absolutismo ni a la permisividad excesiva en la que han incurrido algunos relativismos. Sucintamente, se ha postulado que el imperativo analógico permite afrontar con pleno respeto a los derechos humanos tanto el multiculturalismo como el politeísmo valorativo contemporáneos.

Notas

1. R. Scodel: *La tragedia griega. Una introducción*, p. 122.
2. K. M. Paim Pozzer: «O outro no mundo orientale», p. 17.
3. A. L. Bomfin Vieira: «*Phýsis e khôra* : Hesíodo e a sistematização de um saber camponês», p. 12.
4. P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 433.
5. *Id.*
6. J. Gallego: «La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense», p. 17.

7. *Ib.*, p. 18.
8. A. Núñez Martínez: *El neoplatonismo en los textos psicológicos de Al-Kindí*, p. 77.
9. J. E. González: *Análisis cultural hermenéutico*, p. 124.
10. Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, «Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales», Artículo 4.
11. *Id.*
12. *Id.*
13. D. Gutiérrez Martínez: «Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje», p. 21.
14. G. Vattimo: «¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?», en M. Rujana Quintero (comp.): *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, p. 216.
15. C. Gómez: «Introducción: Problemas de la Ética contemporánea», en C. Gómez (ed.): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, p. 53.
16. M. Beuchot: *Hermenéutica analógica y educación*, pp. 16–17.
17. A. Salcedo Aquino: «La hermenéutica analógica y el multiculturalismo», p. 161.
18. M. Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, pp. 90–91.
19. M. Beuchot: *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, p. 59.
20. M. Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, pp. 95–96.
21. G. Vattimo: «¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?», p. 216.
22. Mauricio Beuchot, «Sobre los valores», p. 43.
23. J. C. Scannone: «¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía», p. 272.

Referencias

- BEUCHOT, Mauricio: *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- _____: *Hermenéutica analógica y educación*, Torreón, Universidad Iberoamericana Torreón, 2007.
- _____: *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- _____: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.
- _____: «Sobre los valores», *Logos XXV/75*, México, Universidad Lasalle, 1997.
- BOMFIM Vieira, Ana Livia: «*Phýsis e khôra*: Hesíodo e a sistematização de um saber camponês», *Mythos. Revista de História Antiga e Medieval 1*, Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval, Imperatriz, 2017. Disponible en: <<https://nemham.wixsite.com/mythos>> (última consulta: 13 de agosto de 2017).
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Éditions Klincksieck, 1977.
- CONFERENCIA General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: «Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales», 20 de octubre de 2005, París, UNESCO, 2010, disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>> (consulta: 8 de agosto de 2017).
- GALLEGO, Julián: «La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense», *Noua tellus 33/2*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.

- GÓMEZ, Carlos, «Introducción: Problemas de la Ética contemporánea», en C. Gómez (ed.): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2005.
- GONZÁLEZ, Jorge Enrique: *Análisis cultural hermenéutico. Aportes de la Hermenéutica analógica-icónica al Análisis cultural*, Buenos Aires, Círculo hermenéutico, 2016.
- GUTIÉRREZ Martínez, Daniel: «Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje», en D. Gutiérrez Martínez (comp.): *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI, 2006.
- LOVEJOY, Arthur O.: *La gran cadena del ser. Historia de una idea* (Antonio Desmonts, traducción), Barcelona, Icaria, 1983.
- NÚÑEZ Martínez, Antonio: *El neoplatonismo en los textos psicológicos de Al-Kindi*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2017.
- PEREA Yébenes, Sabino: «Livia oomantís: la metáfora del nacimiento de Tiberio y el gallo-Sol de la realeza. Entre adivinación, astrología y magia», *Milano, Aevum XCI*, 1, 2017.
- POZZER, Katia Maria Paim: «O outro no mundo orientales», *Limes. Revista del Centro de Estudios Clásicos Giuseppina Grammatico Amari*, Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2016.
- SALCEDO Aquino, Alejandro: «La hermenéutica analógica y el multiculturalismo», en M. P. Irigoyen Troconis (comp.): *Analogía, hermenéutica y discurso*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- SCANNONE, Juan Carlos: «¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía», en V. Durán Casas, J. C. Scannone y E. Silva (comps.): *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2004.
- SCODEL, Ruth: *La tragedia griega. Una introducción* (Emma Julieta Barreiro, traducción), México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- VATTIMO, Gianni: «¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?», en M. Rujana Quintero (comp.): *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad Libre y Cátedra Gerardo Molina, 2002.