

Hermenéutica analógica, migración e identidad cultural

Analogical hermeneutics, migration and cultural identity

Arturo Mota Rodríguez
arturo.mota@anahuac.mx

Resumen: En este trabajo pretendo establecer los términos en los que puede plantearse el problema filosófico de la identidad cultural, en el entorno de la dicotomía conceptual entre la pretensión de validez universal de los derechos humanos y la particularidad que especifica la realización de los esquemas culturales, especialmente en el contexto del fenómeno de migración. En efecto, la migración es una realidad que no sólo problematiza el marco conceptual del pensamiento político, económico y jurídico, sino también la comprensión de las dinámicas culturales. A partir de ello, intento sostener que el análisis conceptual de la identidad cultural debe ampliar la comprensión de la migración en el discurso y pensamiento contemporáneo de los derechos humanos, para integrar la identidad cultural como un principio que no desvirtúa la aplicación de los mismos derechos humanos en el contexto de diversidad cultural en que se comprende la migración.

Palabras claves: Cultura, identidad, migración, hermenéutica, analogía, dignidad humana, derechos humanos.

Abstract: In this work I intend to establish the terms which may be considered the philosophical problem of cultural identity, in the context of the conceptual dichotomy between the claim to universal validity of human rights and the particularity that specifies the realization of the cultural patterns, especially in the context of the phenomenon of migration. Indeed, migration is a reality that not only raises the conceptual framework of political, economic and legal thinking, but also an understanding of cultural dynamics. Based on that, I try to hold that the conceptual analysis of cultural identity should be expanded understanding of migration in the discourse and contemporary thought of human rights, to integrate the cultural identity as a principle which does not detract the implementation of human rights in the context of cultural diversity that migration is understood.

Keywords: Culture, Identity, Migration, Hermeneutics, Analogy, Human dignity, Human rights.

1. Planteamiento del problema

Conceptualmente la relación entre los derechos humanos y la diversidad cultural resulta, de suyo, problemática, en la medida en que, mientras la noción de “derechos humanos” tiene una implicación de pretensiones de universalidad, por su parte, la “diversidad cultural” indica un ámbito de realización subjetivo, incluso descriptivo de las condiciones particulares de la realización del hombre, en esquemas sociales, económicos y políticos. El problema radica, entonces, en formular una justificación filosófica que permita relacionar ambas nociones, contrarias en principio.

La problemática sugiere plantear un esquema de relación entre lo particular de la diversidad cultural y lo universal de la pretensión de validez de los derechos humanos, y por lo mismo, de vinculación entre el ser de la contingencia cultural y el deber ser de los derechos humanos como criterio orientador de las relaciones humanas.

La cuestión implica atender a la dicotomía abierta entre el pensamiento moderno y el posmoderno. En efecto, la modernidad planteó una consistencia especial en función de la formalización conceptual de la razón, que, provista de un lenguaje propio de la metafísica clásica, radicalizó el contenido de las nociones metafísicas en términos de un análisis formal. Con ello, dotó a la noción de “universalidad” de un peso considerable, pues ésta es la forma en que se expresa el conocimiento metafísico como representación formal. Esto sugirió una conceptualización del mundo, que asume en un concepto –en sentido hegeliano-, toda realidad. Por tanto, el concepto es verdaderamente universal, omniabarcante, homogéneo. Por su parte, las reacciones ante tal planteamiento provocaron la formulación de un pensamiento, no desde la formalización de la razón, sino desde la materialidad contingente de la individualidad. La emergencia de esquemas filosóficos centró su atención en la subjetividad de la contingencia, del impulso de la voluntad, de la descripción, más que de la explicación. A la universalidad homogeneizante se opuso la individualidad creativa.

La oposición tocó, no sólo el ámbito epistemológico, sino también el pensamiento ético; ante el “deber ser” del concepto explicativo, se opuso el “ser” que pedía sólo descripción. Ante la deducción formal se confrontó la exigencia de la narración. Desde este punto de vista, una ética es inviable, pues la contingencia e individualidad del ser no justifica el planteamiento de una universalidad formalizante, que sea criterio de la anterior.

Ahora bien, en términos de cultura, la influencia del pensamiento posmoderno es clara: no es posible asumir una pretensión de universalidad que contenga conceptualmente la amplia diversidad de realización de costumbres de las sociedades humanas particulares; en otras palabras, no se puede justificar un modelo de cultura universal para las culturas. Los estudios desde la antropología social, por ejemplo, justifican que las dinámicas sociales no se rigen por modelos abstractos, sino por esquemas históricos de costumbres concretas y particulares (Reding, 1999, pp. 31-45). Siguiendo este pensamiento, parece que no es, entonces, posible la validez de una afirmación de estructuras a priori de la conducta, y, por lo mismo, de una universalidad ética más allá del contexto particular de una cultura. Más que “cultura”, debemos admitir “culturas”, diversidad cultural. Así, la noción de “diversidad cultural” implica la exclusión de una pretensión de universalidad.

El impacto de esta problemática alcanza no sólo la validez ética, jurídica, política y social de los derechos humanos, sino también la noción de identidad, individual y colectiva. Esta idea de identidad se hace problemática especialmente en el contexto de la dinámica migratoria, pues la movilidad de personas entre naciones problematiza la realidad de esta condición humana de identidad, en la medida en que, al cambiar el contexto socio-económico de vida, la persona se enfrenta a nuevos esquemas culturales identitarios. El problema consiste, entonces, en que parece que la aplicación de los derechos humanos en el contexto de la migración no se orienta por esta circunstancia de inconsistencia de la identidad, y se transgrede un aspecto muy importante de la dignidad de la persona: su identidad cultural. El reto es claro: incluir en la justificación de la relación entre los derechos humanos — con una implícita pretensión de validez universal — y el contexto cultural particular de las personas, la identidad como aspecto central.

2. Una aproximación filosófica a la identidad cultural

La noción de identidad está muy emparentada a la de cultura, y por lo tanto, a la de símbolo. El sujeto de la cultura, es, en este sentido, un sujeto analógico. En él podemos advertir algo de naturaleza y algo de construcción. Empero, es necesario advertir la importancia de esta segunda concepción semiótica de la cultura, al modo en que C. Geertz nos lo permite apreciar (Geertz, 2005, p. 20). Esto nos da pie a considerar a la cultura como un conjunto de lenguajes y de textos, y al ser humano como en camino permanente de significación.

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

La problemática apunta a la noción de símbolo, porque es el símbolo el que nos permite interpretación y tener un horizonte interpretativo. Y este símbolo no puede ser otro que el hombre mismo. En efecto, si bien podemos anotar un cierto carácter de sustancialidad, de unidad en el ser humano, sin embargo, es difícil establecer con total puntualidad sus límites, al menos no hemos acotado absolutamente su realidad como puramente corpórea, pero tampoco como puramente espiritual, si se quiere. Todo hombre toma algo de sí y del ambiente en el cual vive y ordena sus actos. El ambiente lo constituye la multitud de procedimientos, es un contexto amplio de significados vinculados por él mismo, los integra y les da un nuevo significado, los descontextualiza y los recontextualiza, los interioriza, los interpreta. Es necesario entonces indicar que se simboliza a sí mismo para realizar este acto hermenéutico para vincular la intencionalidad del contexto, colectivo, con la intencionalidad propia e individual. El ser humano es, pues, un “animal simbólico”. La razón no es ya un término adecuado para abarcar, a título de suficiencia, las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, aunque todas estas formas son simbólicas. Él mismo es una forma simbólica, a la que llamamos “identidad”.

Aquí es importante mencionar el papel que juega la conciencia. En efecto, el ser humano se desenvuelve por la realización de actos, implicando una intencionalidad que está más allá de la sola referencia corpórea y biológica. Se realiza, o mejor, se auto-realiza en función de la conciencia que tiene de sí, de la auto-conciencia propia. De ahí que el hombre se entienda como en un proceso de auto-desarrollo, específico para cada individuo. Esta conciencia individual es la que muestra la diversidad del quehacer humano, y es la que une al mundo en la acción personal, en la cual el hombre se expresa y se “cultiva”. La conciencia de sí nos hace manifiesta la dinamicidad de las acciones humanas, una cierta inestabilidad que, al mismo tiempo, nos hace entender la constitución de la personalidad. La inestabilidad se debe a que la intencionalidad con la que se realizan las acciones no está determinada por la condición biológica, fisiológica, sino que se enriquece y amplía por la conciencia individual.

En este contexto puede entender el significado del acto humano del vestirse. El vestido procura un bienestar material ante la insuficiencia de nuestra condición biológica de poca resistencia al ambiente externo; sin embargo, la conciencia individual enriquece esta materialidad y la transforma, por decirlo así, desde su interioridad, ampliando su realidad y expresando la propia individualidad otorgándole un excedente de sentido. De ahí que el vestido vaya adquiriendo nuevas figuras y representatividades, hasta el grado de formar parte de los mecanismos con los que la cultura enriquece y constituye la conciencia individual de la identidad, por ejemplo, cuando se aborda el problema de la identidad de género en términos sexuales. El ser humano expresa su identidad sexual de género, como varón o mujer, tomando el vestido como un elemento de identidad. Enriquece su conciencia personal y la dirige, o la orienta.

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

Desde este punto de vista, las actividades y obras humanas tienen un sentido simbólico, un excedente de sentido, y esto gracias a la cultura. La dialéctica entre hombre y cultura expresa la dinamicidad del obrar en virtud de la conciencia. El saber de sí, o el saberse, implica, por tanto, un carácter simbólico, pues no es una mera repetición de elementos determinados por una condición biológica, pero tampoco es una construcción absoluta de la individualidad, independiente y autónoma de la materialidad. Este saberse, esta conciencia de sí, es mediada, y es a lo que en primera instancia llamamos identidad. Por eso la identidad personal está mediada por el mundo, y por toda la gama de significados que a éste se han añadido. La integración de elementos significativos añadidos al mundo, constituye uno nuevo, aunque no absolutamente, sino diferente, y la experiencia está mediada por esta riqueza de significados que permiten la conciencia propia. Con ello, la con-

ciencia forma la personalidad por la integración interior de este conjunto de significados y va constituyendo la identidad.

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

A este propósito es conveniente hacer una indicación del pensamiento de P. Ricoeur. Él distingue entre la identidad como "mismidad", y la identidad como "ipseidad". La identidad como "mismidad" supone la existencia de una sustancia, que pertenece a la esfera de lo objetual, de lo que está delante de nuestros ojos, de ser "el mismo" (*idem*). La identidad como "ipseidad" pertenece a la esfera del *Da-sein*, de la existencia auténtica, de ser "sí mismo" (*ipse*). La "ipseidad", sin embargo es una identidad, según dice el mismo Ricoeur, narrativa. Es el resultado de la unidad de una vida entera y es expresada por el "carácter", como una constancia en las disposiciones y por una cierta fidelidad a sí mismo que se hace manifiesta en el mantenimiento de la "promesa". La "promesa", es decir, el mantenimiento de sí, y el "carácter", son el espacio de la realización de la identidad narrativa, pero sin negar la identidad "idem" o mismidad, al contrario, la asume e integra. Ricoeur (2003) lo expresa del modo siguiente:

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo soy responsable de mis acciones ante otro. El término responsabilidad asume las dos significaciones: contar con... ser responsable de... las reúne, añadiéndoles la idea de una respuesta a la pregunta ¿Dónde estás? Planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es ¡Heme aquí! Respuesta que dice el mantenimiento de sí. (p. 168)

En este sentido, la identidad como ipseidad expresa un carácter analógico, en cuanto que no es únicamente mismidad, individualidad numérica, es también o, más bien, es principalmente relación con el otro, con la alteridad. Pero es una relación de proporción del sí mismo como otro, y del otro

como sí mismo. Esto implica la afirmación de la identidad como mismidad, tal vez principalmente como “el mismo”, pero en relación horizontal con otro que se realiza en el mismo nivel de mismidad. Y esto sólo es posible por la ipseidad, por saber-se “sí mismo” como otro, no totalmente el otro, porque se conserva la mismidad, pero con semejanza desde su ipseidad. La ipseidad, “sí mismo”, es analógica porque es proporcional entre las identidades como mismidad, como individualidades.

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

3. La identidad cultural en un contexto de diversidad

En un entorno más general, 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 la identidad. Y esto se debe principalmente a que los parámetros que constituyen el horizonte de sentido en la dirección del ejercicio práctico, son determinados, o bien, por la individualidad, o bien, por el contexto colectivo en el que se desenvuelve el individuo.

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

En ambos casos de esta problemática, esto es, de la relación del individuo, con su identidad personal, con respecto a una identidad compartida, colectiva, se pueden considerar dos vertientes que se ordenan hacia un relativismo o hacia un universalismo cultural; pero también hacia la aculturación o hacia una transculturación. A este respecto se han desarrollado algunas propuestas para enfrentar el problema de la homogeneización cultural occidentalizante: la interculturalidad y el multiculturalismo.

Se dice homogeneización porque se generalizan los criterios de significación de la realidad, estableciéndose en una generalidad que agota la in-

dividualidad y se impone como modelo único de la comprensión y de la vida práctica. La intencionalidad subjetiva se ordena y realiza en función de criterios de orden práctico en la vida colectiva.

Es la disolución del sujeto individual en el sujeto absoluto, es la pérdida de la identidad del individuo, absorbida en la identidad del absoluto. Y así, la identidad del absoluto, es la misma identidad del individuo (Hegel, 1974, § 552).

En torno a la identidad cultural, problematizada por una dinámica de migración, salen al paso algunas consecuencias, cuya consideración es de la mayor importancia. En primer lugar, en apego a la seguridad que deriva de la cultura propia, puede vislumbrarse un rechazo a las formas culturales ajenas, que se perciben como riesgo, creando una actitud de cerrazón y aislamiento, lo cual es imposible en este contexto, porque la movilidad migratoria supone la aceptación de, al menos, dos esquemas de realización: económico y jurídico; en segundo lugar, la identidad parece fragmentarse ante la adopción total y gratuita del conjunto de valores, perspectivas y determinaciones prácticas, de una cultura, como podría ser de la cultura occidental, pues la búsqueda de adaptación orienta la conciencia hacia la relativización instrumental de las dinámicas sociales y culturales. En ambos casos, la identidad cultural sufre una pérdida y una fragmentación y se extirpa su singularidad.

En este contexto, puede entreverse un nuevo horizonte, que bien puede llamarse “transculturación”, en cuya realización pueden implicarse, tanto la apropiación y enriquecimiento de una cultura por otra, como un cierto desarraigo y hasta pérdida de los referentes culturales, pero sin disolverse, como parecía interesar a Malinowski (1981); más aún, provoca un acto creativo de fenómenos de cultura, permaneciendo, sin embargo, una resistencia a la recepción. Y es que al parecer, la singularidad cultural manifiesta una resistencia a su homologación, pero no absolutamente, sino se desarrolla en un dinamismo de enriquecimiento y de pérdida.

En torno a la primera perspectiva, de aceptación total, es clara la referencia a la modernidad, la cual establece una propuesta de generalización y universalización del sujeto, sus hábitos, formas de vida y la consecuente imposición de una concepción única de realización práctica, individual y comunitaria; única forma cultural centrada en la identidad absoluta del sujeto y, por ello, identidad fundamental, tiránica y completamente restrictiva de la cultura, sus formas y valores por los que se expresa, ahogando al individuo en la pesadumbre de una identidad única. Esta pretensión de generar

valores universales y absolutos de la individualidad, del sujeto, intenta desbordar y aprisionar la generalidad de los hombres bajo el mismo esquema globalizador, entendiendo que sólo con el reconocimiento de pertenencia a un grupo cultural se determina aquel horizonte de oportunidades para el desenvolvimiento de la propia personalidad. La formación de la conciencia de la identidad sustentada en el reconocimiento provoca el encarecimiento de formas culturales amplias y diversas, buscando el mejoramiento de la vida por aquella cultura que, en su horizonte de valor, construye y constituye los medios eficientes para la consecución de la buena vida. Y ello genera, a su vez, la aceptación de tales formas “universales” para conseguir un estado de bienestar deseado, perdiendo, con ello, la verdadera identidad, llegando incluso a la enajenación. Es, en apariencia, una ganancia, pero al ser absoluta, es también la total pérdida. Al ganar absolutamente las formas, esquemas y referentes culturales, se pierden las amplitudes y todo se reduce a un único y determinante ámbito de dominio cultural. Es, al parecer, llevar la enajenación al extremo.

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

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

mantener la existencia más allá de la relación entre los individuos, como lo hace notar el contexto migratorio.

Puede considerarse, por otra parte, una alternativa más. En efecto, una posibilidad de asumir una recuperación y revaloración de las directrices de conducta desde una apertura del y hacia el otro; una vinculación de participación compartida que implica un nuevo marco de comprensión y, por ello, una nueva racionalidad. Apertura entendida desde la persona, no como individuo puro y absoluto, sino como conciencia de la identidad propia en medio de una colectividad, dada sólo en un contexto cultural. Identidad que no exige cerrarse sobre sí misma como núcleo único de sentido; pero tampoco pretende perderse en la aceptación, incluso irracional, de otras directrices. Se trata de una identidad abierta y relacional, una identidad simbólico-icónica, que reconoce la alteridad como camino de construcción, que se relaciona con los demás, en diálogo con el otro, asumiendo su carácter analógico, proporcional. En efecto, una identidad simbólica puede englobar la identidad personal y colectiva, pues, permite la vinculación de la tradición colectiva con la innovación renovadora del sujeto individual, pero proporcionalmente, mediando entre el solo sujeto y la mera colectividad, atendiendo a la predominante diversidad de la identidad individual, pero sujetándola a la unidad de una identidad cultural, y ésta tomando sentido por aquélla, con lo que puede alcanzar una convivencia de valores culturales compartidos, un cierto modo de mestizaje.

Advierto lo anterior tomando como herramienta la hermenéutica analógica, 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, como pensaba Ricoeur.

La importancia de tal consideración radica en que, partiendo del carácter contextual del sujeto, la hermenéutica analógica 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 de los modelos culturales y, por otro, la fragmentación de la identidad cultural, en función de la radicalización de apego a las formas culturales históricas, pues mientras el obrar humano se desenvuelve en muchos modos, permanece el mismo como parte de una identidad mayor, pero integradora.

Lo anterior nos muestra el valor de una hermenéutica centrada en la analogía, que ayuda a plantear el curso de la constitución de una identidad cultural que, sin perder la diversidad de su singularidad, se abre al diálogo que permite una vinculación cultural más amplia que la pretendida por la interculturalidad, más cercana al constructivismo, o por el multiculturalismo, apuntando como lo hace Beuchot, a un pluralismo. Una hermenéutica analógica que, sustentada en la iconicidad de la identidad, proporcional con la alteridad, sujeta lo individual en lo universal, la identidad en el contexto de diversidad cultural, buscando una igualdad proporcional con predominio de la diferencia, propiciando un diálogo creativo, diálogo intercultural.

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

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 identidad 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, pp. 38-41).

Se plantea, por tanto, la narratividad de la acción del sujeto, pero sin dejar de ser éste 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, que sin ser violenta, no está fragmentada; y por ello, es una identidad simbólica. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca, como quería la modernidad, y la diferencia pura y equívoca

ca 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 (Trías, 2000, p. 40).

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 implica una conciencia más allá del solo consenso, una racionalidad práctica prudencial analógica, *phronética*, en sentido aristotélico, que permite 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. Esto sugiere la atención a ciertos esquemas simbólicos que responden a estas exigencias. Un ejemplo de esquema simbólico de representación de una identidad cultural dialogante, es, sin duda, la religión constituida como representación incorporada, es decir, como realización corpórea, individual o colectiva, de una interpretación de una idea como verdad de fe. El fenómeno histórico de generación de costumbres religiosas en América Latina, como expresiones particulares de una misma verdad dogmática, es una guía importante de comprensión de la identidad en contextos de movilidad humana. En este sentido, para orientar el desenvolvimiento de la migración en virtud del respeto a la identidad cultural, sería admisible procurar aspectos de política pública que promuevan y protejan ciertos esquemas simbólicos “mestizos” que permitan la realización de los migrantes sin poner en riesgo el legítimo interés por la conservación de aspectos de identidad, pero en diálogo y convivencia con otros aspectos referenciales.

4. Identidad cultural, migración y derechos humanos

A partir de lo anterior, es necesario advertir la relevancia que han tomado los derechos humanos en los últimos tiempos. Su promoción y vigilancia han implicado el desarrollo de políticas de acción para fomentar una conciencia de esta necesidad, en vistas de contribuir a un ambiente de verdadero espíritu de humanidad. Pero la noción de “derechos humanos”

no siempre ha sido la misma; incluso ahora se ha hecho patente la necesidad de reflexionar sobre su contenido y fundamentación. Sobre todo cuando se intenta vislumbrar una orientación ética a partir de los mismos. Y es lo que hace patente nuestro problema inicial: plantear una relación entre los derechos humanos y la diversidad cultural, en tal suerte que aquéllos sirvan como orientación ética de las relaciones y dinámicas culturales, entre individuos y entre sociedades, y, en este caso, en términos de la identidad cultural.

Conviene hacer aquí unas breves reflexiones que amplíen la comprensión del problema.

La idea de derechos humanos ha sido asumida desde el siglo XVIII en la perspectiva de derechos del sujeto, de la subjetividad, principalmente en el modo de la comprensión que propuso J. Locke, para quien el individuo goza de derecho para el libre ejercicio de su legítimo deseo de bienestar (Locke, 1994, *Segundo Ensayo*, cc. 18-19). En este sentido, es clara la relación implicada entre libertad y bienestar. Ya el ser humano se realiza en una condición de insuficiencia, pues no se basta a sí mismo, es un ser que se realiza, por así decirlo, incompleto (Platón, 2000, *La República*, 369a-c). Aparece el hombre como vulnerable, que orienta sus actos a la relación con su entorno y con los otros, pero en el modo de la utilidad, pues se vale de las cosas y de los otros seres humanos para satisfacer las necesidades que le permitan obtener un mejor estado de bienestar, y coadyuvar, con ello, a la conservación de la existencia. Aristóteles había postulado ya la virtud como medio para la consecución de la "vida buena", atendiendo a una necesidad individual de bienestar (Aristóteles, 2000, *Ética Nicomaquea*, 1144b - 1145^a). En este contexto, los actos humanos libres están encaminados a la obtención de los mejores recursos para cumplir con esta necesidad primera, siempre individual.

El bienestar es, entonces, una finalidad legítima de los seres humanos, cuyo cumplimiento depende del ejercicio libre e individual, pues cada quien establece los parámetros de bienestar convenientes a sus inquietudes y necesidades propias. A partir de ello se establece una exigencia fundamental: realizar todas las acciones libremente y cumplir de modo cabal la finalidad enunciada; la exaltación de la libertad como derecho fundamental.

Esta orientación fue advertida previamente con mucha firmeza en un movimiento de secularización, principalmente en el siglo XVI, que apartó las exigencias divinas de las necesidades humano-individuales. La reflexión principal hacía ver que la regulación de la vida humana dependía de un mandato ajeno, pero objetivo, de cuyo cumplimiento dependía la obtención de un estado de felicidad: la salvación del hombre. La libertad estaba restrin-

gida al seguimiento de los lineamientos particulares de la ley revelada por Dios. Y es concebida como opuesta de las necesidades humanas individuales, cuyo cumplimiento conducía generalmente al pecado, entendido éste como transgresión natural de la ley divina.¹

Por otra parte, si bien es cierto que el ser humano conduce sus acciones libres a la satisfacción de sus necesidades naturales e individuales, no se infiere como única exigencia el cuidado y resguardo de la individualidad. Parece también necesario atender a una orientación más general que permita el ejercicio libre, pero sin perjuicio de la libertad de los demás, esto es, el Bien Común.

Más allá de la radicalización de su perspectiva en un comunitarismo que resultaría problemático, es importante destacar que el cumplimiento de las necesidades individuales no obstaculiza ni desvía la consecución de la necesidad de los demás hombres. Por eso, el Bien Común es una exigencia de las acciones de un hombre en relación con otros, y, por ello, es una guía de conocimiento y de acción social.

Incluso en el pensamiento ilustrado se advierte el intento de orientar las acciones humanas en torno a la consecución del Bien Común, estableciendo límites a la libertad individual por medio de la ley, como expresión racional de la exigencia del acuerdo entre voluntades derivado de un estado de naturaleza (Rousseau, 1988). Esto último resulta viable y hasta benéfico, pero no disminuye un problema: la realización del Bien Común depende del seguimiento estricto de lo establecido por acuerdo mutuo, orientado casi exclusivamente a evitar el daño. El cuidado de la libertad individual incluye, entonces, establecer racionalmente su límite. La ley se impone, así, como deber absoluto, pero no resolutivo por completo del bien individual. Se abre con ello una dicotomía muy problemática entre deber y derecho, pues el deber se postula como ámbito propio de la ley, y el derecho como exigencia única del individuo.

¹ M. Lutero nos muestra un claro ejemplo de esta intención en su lectura de la “*Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona (354-430). Para Agustín, Desde el comienzo de la humanidad luchan entre sí dos ciudades, la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, la reunión de los hombres que supieron elegir la soberbia o la humildad, el amor de sí mismo o el amor de Dios: “Dos amores constituyeron dos ciudades; la ciudad terrena, al amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, al amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo”, (De Hipona, 1993, p. 28). En la interpretación luterana, la separación agustiniana muestra dos orientaciones de la realización del hombre, a saber: el seguimiento de los designios divinos, por lo que se consigue la santidad; y el seguimiento de los impulsos propios, subjetivos, que conducen al pecado (Lutero, 1961, 58-59). Más adelante, de esta división se infiere una personificación del Estado y de la Iglesia por parte de Hobbes (Hobbes, 1979, c. XIII).

Con todo, el Bien Común es una orientación de las acciones humanas, y, por ello, es una guía ética del obrar humano en sociedad. Pero esta noción de Bien Común tendrá qué integrar, a su vez, la dignidad de la persona, pues el bien se reclama en virtud de una condición del individuo que nos muestra su cualidad y, por ello, las carencias que deben ser satisfechas. El problema se hace patente cuando se establece una noción de “dignidad de la persona” a modo de concepto, absoluta, unívoca, o bien, muy ambigua, equívoca. Esto divide la ética, porque ésta debe asumirse, o bien, desde una noción univocista de la “dignidad”, y es, entonces una ética de deber absoluto, radicalizado en la formalidad racional de la ley; o bien, es una ética que se plantea desde una noción equivocista de la “dignidad”, conduciendo a una ética del derecho totalmente subjetivo, cuya formulación puede justificarse desde la conveniencia individual.

El problema que está en el fondo implica considerar que, ya sea una ética de la objetividad, o una ética de la subjetividad, debe asumirse una perspectiva de naturaleza humana que sirva de sostén a cualquiera de los dos discursos. El primer caso, supone una antropología universalista, en sentido racionalista; el segundo, una comprensión más débil del hombre. Esto es importante, porque de ello depende la amplitud de la validez de los derechos humanos en un contexto de diversidad cultural. En efecto, si el fundamento está orientado por las coordenadas del pensamiento moderno, parece que se anula la riqueza de la dinámica cultural; pero si no es posible plantear una estabilidad, los derechos humanos resultan una moda, una narración cultural e histórica, y no pueden plantearse en modo alguno como criterio y orientación ética. R. Rorty plantea el problema en los siguientes términos:

Estoy muy de acuerdo en que nuestra [cultura] es moralmente superior, pero no creo que esa superioridad favorezca la existencia de una naturaleza humana. Ello sería posible si asumiéramos que una afirmación moral está mal fundada si no está sustentada en el conocimiento de un atributo específicamente humano. Pero no resulta claro por qué el respeto por la dignidad humana [...] debe presuponer la existencia de un atributo semejante. (Rorty, 1998, p. 121)

Esta idea supone el problema de sustentar la pretensión de validez de un fundamento último. Partiendo de este supuesto, el pensamiento y el discurso sobre los derechos humanos se hace relativo, pierde consistencia, y lo arroja a un historicismo de tipo deconstruccionista, según el cual es admisible afir-

mar incluso, con sentido crítico, que los derechos humanos se reducen a un instrumento de dominio y de poder socio-cultural. Parece que Rorty no critica la relevancia del discurso sobre los derechos humanos, pero cuestiona fuertemente la validez de un fundamento que sirva de soporte a la realización de su pretensión de validez universal. El supuesto implicado en esta pretensión es, sin duda, de carácter metafísico, y no sólo desde el punto de vista de la ontología. Partiendo de esta consideración, el pensamiento y el discurso sobre los derechos humanos se establecen en el entorno de los márgenes históricos y culturales, y, por lo mismo, se hacen narrativos y contextuales.

Esta última afirmación tiene sentido en el entorno actual de la diversidad cultural. En efecto, en el discurso contemporáneo se afirma con mucha fuerza la imposibilidad siquiera de plantear un fundamento suficiente para orientar el pensamiento sobre el hombre y sobre los derechos humanos, en torno a la particularidad de las culturas. En seguimiento del desarrollo de los márgenes del llamado “giro lingüístico”, según el cual, el conocimiento y la percepción se traducen en términos de lenguaje (Piaget, 1995, pp. 65-83), el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos tiende a suplantar la idea de una filosofía del hombre por una fenomenología de la cultura, pues la comprensión que del hombre se tiene, se conduce en virtud de márgenes narrativos, históricos y parciales. La idea de “hombre” se constituye, así, en función del entorno de las dinámicas culturales, y se hace dependiente de las mismas. A partir de este supuesto se problematiza la posibilidad de establecer un fundamento antropológico estable que haga, al menos admisible, una pretensión de universalidad de los derechos humanos, y, por lo mismo, se hace muy débil una pretensión de su aplicación generalizada. En palabras de Bauman:

El ‘camino correcto’, antes único e indivisible, comienza a dividirse en ‘razonable desde el punto de vista económico’, ‘estéticamente agradable’, ‘moralmente adecuado’. Las acciones pueden ser correctas en un sentido, y equivocadas en otro. ¿Qué acción debería medirse conforme a un criterio determinado? Y si se aplican diversos criterios, ¿cuál debería tener prioridad? (Bauman, 2005, p. 11)

Desde este punto de vista, los derechos humanos tienen una validez parcial y una aplicación limitada. Al parecer, ensanchar los márgenes de universalidad depende de aceptar una noción de “naturaleza humana”, pero no tan rígida como resultaba en el pensamiento hegeliano, que la re-

dujo a un concepto invariable, pero tampoco, tan débil que no pueda servir de soporte y contenido referencial de un pensamiento y discurso éticos. La dicotomía es bien expresada por C. Geertz: “El hombre con H mayúscula es aquello a lo que sacrificamos la entidad empírica que en verdad encontramos, el hombre con minúscula” (Geertz, 2005, p. 57).

El problema derivado es evidente: Si se acepta la universalidad de los derechos humanos, como contraposición de la diversidad cultural, la afirmación de un derecho a la identidad cultural, excluye la posibilidad de una orientación ética de las prácticas culturales en función de la particularidad de la identidad. Creemos, sin embargo, que existe una alternativa. Una pista la señala el mismo Geertz:

No hay ninguna oposición entre la comprensión teórica general y la concepción circunstanciada, entre la visión sinóptica y la fina visión de los detalles. Y, en realidad, el poder de formular proposiciones generales partiendo de fenómenos particulares es lo que permite juzgar una teoría científica y hasta la ciencia misma. Si deseamos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres; y los hombres son, ante todo, muy variados. Comprendiendo ese carácter variado –su alcance, su naturaleza, sus bases y sus implicaciones– podremos llegar a elaborar un concepto de la naturaleza humana que, más que una sombra estadística y menos que un sueño primitivista, contenga tanto sustancia como verdad. (Geertz, 2005, p. 57)

Una alternativa aparece al paso: la posibilidad de justificar una noción de “naturaleza humana” intermedia, análoga, entre el esencialismo conceptual de la modernidad y la fugaz circunstancialidad de la posmodernidad. Esto es clave, porque de esta orientación analógica dependerá también la formulación de un discurso de los derechos humanos que, al mismo tiempo que sugiere la aceptación de la diversidad de expresiones particulares de identidad, apunta a una referencia de validez universal, sin exclusión de la primera.

Más aún, la misma realidad de diversidad cultural parece exigir esta articulación de orientación universal. Así lo apunta M. Nussbaum:

El pluralismo y el respeto por las diferencias son ellos mismos valores universales que no se observan en todas partes. Requieren una articulación normativa y una defensa, [...] La búsqueda de tales normas es una tarea urgente. (Nussbaum, 2002, p. 65)

Creo que los derechos humanos son el criterio ético y normativo de las relaciones culturales, desde la aceptación de la diversidad de culturas, porque los derechos humanos son expresión de una aspiración de igualdad entre los seres humanos, incluso antes que la libertad. Esto lo apunta J. Rawls, quien, mientras en su *Teoría de la Justicia* (1971), desarrolla ampliamente la legítima aspiración humana de libertad como soporte de las dinámicas socio-económicas, más adelante, en su célebre *Liberalismo político* (1993), hace un intento por incluir elementos igualitaristas y comunitaristas al modelo liberal.² Asimismo, R. Dworkin, recién fallecido, quien, intentando ir más allá del seguimiento de los aportes de la filosofía analítica al derecho, propuestos por parte de H. L. A. Hart, y que aceptaba la libertad como derecho primordial, coloca la igualdad ante la ley como prioritaria frente a la libertad. Esto implica aceptar conceptualmente la diversidad cultural y de identidad, pero admitiendo también una referencia de orientación.

Por su parte, esta prioridad establece la necesidad de pensar una noción que soporte la pretensión de igualdad, sin conducirla a la univocidad del concepto de una identidad absoluta de la modernidad, pero que tampoco la diluya en la relatividad radical de la identidad subjetivizada de posturas equivocistas. Plantea una consideración intermedia, por decirlo así, analógica de la igualdad, lo cual nos conduce a mostrar una noción analógica de la identidad como aspecto importante derivado de la dignidad de la persona. Ya el pensamiento clásico, nos expone orientaciones importantes respecto a un pensamiento analógico de la persona; sin embargo, los derroteros del pensamiento contemporáneo nos exige re-contextualizar estas importantes aportaciones en los términos propios de la filosofía actual.

Pienso que la hermenéutica analógica es un instrumento adecuado para la conformación de este sustento teórico que oriente una praxis dinámica de la

² En un estudio reciente, M. Nussbaum indica esta progresión del pensamiento de J. Rawls: "El experimento mental que constituye la famosa 'posición original' de la *Teoría de la justicia* de Rawls, imagina que las personas deben escoger los principios políticos que conformarán su vida en común sin saber dónde estarán situadas en la sociedad resultante. De ese modo, no pueden permitirse la parcialidad egoísta. Se ven obligadas a escoger principios que sean justos para todos, puesto que cualquiera podría ser cualquiera. [...] En consecuencia, si no pueden ser parciales y favorecer su propia libertad, tendrán que protegerla para todos. [...] En el libro posterior, *El liberalismo político*, Rawls afirma que el igual respeto para las personas implica respeto por sus 'doctrinas comprensivas', por la búsqueda del sentido de la vida en la que toda persona está embarcada" (Nussbaum, 2010, p. 67).

historicidad de las identidades culturales. En efecto, a partir del llamado “giro lingüístico”, la filosofía del lenguaje tomó relevancia, y, con ella, la hermenéutica. Aceptamos que la hermenéutica analógica asume el quehacer filosófico propio de la dinámica contemporánea, pero recupera los aspectos esenciales del pensamiento clásico, al asumir como modelo orientador la analogía.

Aceptando con G. Vattimo, que la hermenéutica es la nueva *koiné* del pensamiento, y siguiendo, en buena medida, la filosofía de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur, M. Beuchot asume la idea de que la hermenéutica es una vía de pensamiento que puede orientar la reflexión hacia cauces metafísicos, asunto problematizado por los pensadores más contemporáneos como M. Foucault (Foucault, 1988, 295-303), pues, para Beuchot, “la hermenéutica, [...] en cierta manera descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica” (Beuchot, 2009, p. 14), y, dado que la contextualización está guiada por la analogía, hace aparecer una noción con sentido de unidad en medio de la diferencia. En efecto, en el panorama contemporáneo,

Se requiere un modelo o paradigma analógico de interpretación. Una *analogia textus* (analogía del texto) nos lleva a la *analogia interpretationis* (analogía de la interpretación) y ésta a la *analogia entis* (analogía del ente), y por lo mismo, a la metafísica. El modelo hermenéutico analógico intentar dar un margen a la interpretación que no la cierre en lo unívoco, pero que tampoco la dispare a la fragmentación e incomunicabilidad de lo equívoco. Es un margen que se abre desde la analogía metafórica, pasando por la analogía de atribución o de principalidad, y por la analogía de proporcionalidad, hasta la mera analogía de desigualdad. [...] Es, en todo caso, una equivocidad sistemática y controlable. (Beuchot, 2009, p. 111)

La hermenéutica analógica nos permite, por ejemplo, evidenciar la riqueza nocional de la comprensión clásica de “dignidad”. Un estudio hermenéutico guiado por la analogía como *phrónesis*, puede permitirnos una reflexión diferente respecto al derecho y a la persona, y plantearla como alternativa válida en el discurso contemporáneo.

En este sentido, podríamos admitir que el derecho subjetivo se funda en la “dignidad de la persona” (De la Torre, 2004, p. 69); pero la dignidad apunta igualmente a una consideración ontológica del ser de la persona y de su identidad, no de modo absoluto, pero tampoco de modo totalmente

diverso, que no pueda notar la dignidad ni la diferencia de identidad de los demás; se apunta una consideración ontológica capaz de relación con los demás, lo cual implica semejanza, pero no identidad absoluta, sino analogía (Beuchot, 2004, pp. 76-78). El ser de la persona indica, si se nos permite la denominación, un sujeto que puede orientar moralmente su obrar sin perder su particular diversidad (Foucault, 1999, pp. 275 y ss.).

Tal consideración hermenéutica de la identidad supone una ontología diferente (Beuchot, 2000a, pp. 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 identidad de la alteridad, según lo afirma Ricoeur (Ricoeur, 1997, p. 972). Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida de su individualidad, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur descubra el sujeto a manera de "sí mismo como otro" (Ricoeur, 2003, pp. 331 y 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, vinculando ética y ontología (Ricoeur, 2004, p. 271), pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante, y, por lo mismo, en el entorno de las dinámicas migratorias que nos hacen patente el problema inicial.

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue poder (potestad) y acción (dominio), la potencia y el acto. Pero no es la potencia absoluta de la modernidad, sino una potencia que conlleva una acción parcial, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto (Conill, 1991, p. 282).

La praxis cultural en la migración es, por ello, relacional y dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo (Guerrero, 2005, pp. 162-165). Diálogo como vida y como afirmación propia, con y desde la otredad, afirmada ya en un principio analógico de interpretación: la dignidad de la persona y de su identidad. Así, se postula también su narratividad, su equivocidad, pero sin dejar de ser ontológico y vinculatorio; no es sólo una subjetividad contextualizada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, de su identidad, aunque teniendo en cuenta la relación con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella. Es, por

lo mismo, una identidad analógica, y por ende, no violenta. 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 (Guerrero, 2005, p. 84).

Así, el derecho subjetivo de libertad puede aceptar, por esta noción analógica de identidad, un sujeto que implica, tanto la substancialidad, como el aspecto relacional, pues, si bien, es en la relación donde se especifica su identidad, aquélla supone la substancia como eje o dirección de la realización de las relaciones, como pensaba C. Geertz. Y es que la relación con los demás implica tomar en cuenta el carácter diverso de la identidad personal del sujeto como parámetro de la misma acción entre las personas. Este sujeto analógico, con identidad, es un sujeto propiamente ético, abierto, pero moral, al que se puede atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación (Álvarez Colín, 2000, p. 50 y ss). Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite, pero sin ser una determinación absoluta, siendo, así, una orientación ética del derecho subjetivo (García Ruiz, 2005, pp. 121-135), y esto pueden ser los derechos humanos. Y no sólo eso, por lo mismo podría postularse una justificación teórica de la exigencia de reconocimiento del derecho humano a la identidad cultural.

Este carácter analógico-icónico de la identidad personal puede permitir, así, una aplicación de la pretensión de universalidad de los derechos humanos (García Ruiz, 1993, pp. 150-155). En efecto, el actuar humano y la razón práctica asumen una lógica sustentada en el conocimiento de ciertos principios como criterio y límite, en este caso, podría apelarse a la “dignidad de la persona”. Esta idea de dignidad funcionaría de manera muy parecida a un ideal regulativo de los derechos humanos, en el modo como lo propone J. Rawls:

La unidad puede provenir de una secuencia apropiada de casos y de la suposición de que las partes en una «posición original», como yo la he llamado, proceden a través de la secuencia en el entendido de que los principios para el sujeto de cada convenio posterior han de subordinarse a los principios para sujetos de todos los convenios anteriores o coordinarse con ellos según ciertas reglas de prioridad. [...] Esa concepción ha de guiar la conducta recíproca de los pueblos y la construcción de instituciones comunes para su beneficio. (Rawls, 1998, pp. 51-75)

Pero, no como ideal, sino como realización presente desde la semejanza con el otro. Como tal, es límite en cuanto orientación de la conducta, y es conocida en su formulación lingüística como criterio de conducta, pero no un criterio absoluto, sino analógico también (Conill, 1991, 257 ss). Porque reducir el fenómeno de lo normativo sólo a la narratividad del sujeto actuante, del contexto externo en que se asume, es conducir lo ético a la circunstancialidad del acto como hecho, casi dejando de lado la racionalidad que contiene, relativizando la ética a mera casuística, y la dignidad a mera apariencia, a una accidentalidad.

Esto es fundamental, ya que la imputación al actuar, o al sujeto que actúa, no se da arbitraria y violentamente, pero tampoco lo exceptúa, sino se basa en criterios de una racionalidad que le es propia y no sólo añadida ni impuesta. En el caso del llamado "legalismo ético", las normas morales no tienen más sentido que poner la conducta bajo la regla, pues la conducta acorde a una regla, es la que tiende a producir el mejor resultado, ya que considera la racionalidad en sentido absolutamente universal, e impone sus condiciones al sujeto particular que "debe" actuar bajo ese modo si desea conseguir eficazmente lo mejor. Y no importa si esa racionalidad tiene autonomía absoluta "per se" o convencionalmente, pues, en este último caso, el consenso impone también, aunque sin la misma violencia, una racionalidad unívoca, muchas veces ajena al mismo sujeto actuante. Apoyándonos en L. Wittgenstein, se asume la norma bajo una racionalidad del sólo decir, excluyendo el mostrar (Wittgenstein, 1953, pp. 6.421 y 6.522). Una noción analógica de la dignidad como contenido de los derechos humanos pide aceptar una relación del mostrar del derecho subjetivo y la libertad, con el decir de un cierto derecho objetivo de la intencionalidad, pero no absoluto, sino analógico, y relaciona, así, libertad e igualdad, con prioridad de la última, y amplía el horizonte de validez de los derechos humanos en el contexto de la diversidad de la identidad cultural.

La utilidad radica en que una idea de los derechos humanos desde la sola subjetividad, considera a la identidad como pretexto, como artefacto y como criterio general absolutamente contextual, que puede siempre transgredirse. Es el mostrar sin decir, la exclusión de una racionalidad práctica en sentido estricto, basado en la emotividad del impulso y la pura inclinación, o bien, en la narratividad cultural. Hay que aclarar, sin embargo, que no es puramente irracional, pero su racionalidad no alcanza la generalidad necesaria como para hacer imputable un acto extraño o ajeno del propio sujeto individual que actúa, o de la cultura a la que se pertenece. En consecuencia,

el actuar se pierde en la equivocidad de la particularidad, individual o colectiva, quebrantando el sentido general de una ética.

La “dignidad de la persona” y la noción de identidad derivada, desde una racionalidad práctica analógica, no es, en modo alguno, una regla constitutiva. Es un criterio sustentado en principios de esta racionalidad; principios analógicos, esto es, principios de orden que especifican un marco de la racionalidad analógica que tienen como referencia las acciones intencionales. Éstas, a su vez, asumen una generalidad como referencia dentro de la diferencia principal de la diversidad del actuar mismo, una universalidad de la particularidad (Ruiz de Santiago, 2003).

Desde este punto de vista, la hermenéutica analógica puede abrir puertas a una reflexión filosófica que haga posible la validez del derecho humano a la identidad cultural, en contexto de una noción de naturaleza y de dignidad humana, sin desprecio de la diferencia, individual y cultural, pero dando la posibilidad de poner límites.

En el contexto actual de la diversidad cultural, en el cual se comprende culturalmente el fenómeno de migración, se pide un enfoque diferente de los derechos humanos, alternativo, si se quiere, entre un iusnaturalismo racionalista de corte liberal y un iuspositivismo agobiante, entre una noción de derechos meramente subjetivos y una noción de derechos objetivantes. Es necesario plantear una mediación que oriente esta exigencia de vincular deber y derecho de la identidad (Beuchot, 2000b, pp. 50-76) asumiendo una idea analógica de la dignidad y de la identidad misma, que permita atender a ciertos principios de la intencionalidad como orientación de la libertad, para la consecución de un bien congruo con lo humano, esto es, con una orientación ética, aún en el contexto de diversidad cultural. Esto alcanza a configurar una dirección ética de los derechos humanos, es decir, anuncia a los derechos humanos como exigencia ética del obrar humano, individual y social, entre individuos y entre culturas. En otras palabras, vincular la pragmática y la ontología, pragmatizar la ontología, pero también ontologizar la pragmática, que haga aceptable la diversidad de las identidades particulares, pero vinculadas por referencias generalizadas, sin ser agobiantes.

En efecto, en el contexto actual en que en aras de la diversidad se demanda una subjetividad muy problemática de los derechos (Diemer, 1985, p. 114), se hace conveniente plantear un esquema diferente de orientación de comprensión de la identidad, porque la validez ética de la diversidad de las prácticas culturales no pueden sostenerse en contraposición de la validez ética de los derechos humanos, por más que se privilegie la diferencia. Esta formu-

lación puede contribuir a afirmar una aplicación de los derechos humanos, congruente con la realidad de la identidad de las personas en contexto de migración, como lo pide el consenso internacional³, especialmente en medio de los importantes problemas que sugiere el fenómeno de la migración.

5. Conclusión

Como reflexión final considero, en primer lugar, que el problema de la relación entre derechos humanos y diversidad cultural exige tomar en cuenta un enfoque hermenéutico para su comprensión y discernimiento, con vistas a proveer un marco teórico consistente con la necesidad de mediación que supone, en principio, tal dicotomía conceptual. En efecto, entre la universalidad de los derechos humanos y la particularidad de la diversidad cultural, debemos considerar un herramental que permita tal relación. La hermenéutica analógica nos hace notar una posibilidad de relación ente lo universal y lo particular, en tal suerte que pueden convivir proporcionadamente.

En segundo lugar, un aspecto central de la condición humana, es la constitución de la identidad, personal y colectiva. Sin el ánimo de radicalizar la individualidad sobre la colectividad, o viceversa, las dinámicas culturales actuales confrontan el modelo de globalización a los esquemas de desarrollo de las culturas particulares. La identidad se pone en juego. Más aún, en el contexto de la migración, es la misma persona la que plantea tal “choque”, entre lo propio y lo ajeno, entre su presente y el cumplimiento de sus aspiraciones. Por lo mismo, una lectura hermenéutico-analógica de la identidad cultural permite también ampliar la comprensión para relacionar la identidad propia y la ajena sin obstrucción ni destrucción mutua, en un planteamiento simbólico de la identidad como referencia y orientación del dinamismo de enriquecimiento y permanencia de las identidades.

En tercer lugar, el discurso contemporáneo de los derechos humanos centra su atención en el aspecto fundamental de la dignidad de la persona. Sin embargo, no siempre se especifica el marco teórico que sostiene el contenido de tal noción. Esto resulta sumamente problemático, en la medida en

³ Así lo manifiesta la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (Art. 1).

que si se tiene una noción demasiado rígida de la dignidad de la persona, puede excluir aspectos de la realización particular de la identidad cultural. Se necesita, entonces, una noción de dignidad que permita la inclusión de la diversidad de las identidades culturales, y conseguir, con ello, una mejor aplicación de la exigencia ética de los derechos humanos, aún en el contexto de las dinámicas pluriculturales, como lo es especialmente la migración. Con ello se podrá aspirar a plantear la identidad cultural como referencia importante de la formulación de un discurso de los derechos humanos que genere las políticas públicas adecuadas para su promoción y aplicación, en apego a la validez del supremo principio del bien de la persona.

Referencias

- Agustín de Hipona (1993). *Obras Completas*, Vol. XIV: *De Civitate Dei*. Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos.
- Álvarez Colín, L. (2000). *Hermenéutica Analógica, Símbolo Y Acción Humana*. México: Torres Asociados.
- Aristóteles (2000). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2005). *Ética Posmoderna*. México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2000a). *Tratado De Hermenéutica Analógica: Hacia Un Nuevo Modelo De Interpretación* (2ª Ed.). México: Ítaca-UNAM.
- Beuchot, M. (2000b). *Derechos Humanos Y Naturaleza Humana*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2004). *Antropología Filosófica: Hacia Un Personalismo Analógico-Icónico*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier-Imdosoc.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado De Hermenéutica Analógica* (4ª Ed.). México: Ítaca-Ffyl-UNAM.
- Conill, J. (1991). *El Enigma Del Animal Fantástico*. Madrid: Tecnos.
- De La Torre, J. A. (2004). *Hermenéutica Analógica, Derecho Y Derechos Humanos*, México: Universidad Autónoma De Aguascalientes.
- Diemer, A. (1985). *Los Fundamentos Filosóficos De Los Derechos Humanos Desde Una Perspectiva Europea*. México: Serbal-Unesco.
- Foucault, M. (1988). *Las Palabras Y Las Cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *La Hermenéutica Del Sujeto*. Barcelona: Paidós.
- García Ruiz, E. (1993). *Filosofía Y Derechos Humanos*. México: Siglo XXI.
- García Ruiz, E., "Hermenéutica De Sí Mismo Y Ética: Hacia Una Teoría Del Sujeto A Partir De Ricoeur", En: *Teoría*, Núm. 16 (2005), Pp. 121-135.
- Geertz, C. (2005). *La Interpretación De Las Culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Guerrero, A. L., García G., D. E. (Coords.) (2005). *Hermenéutica Analógica Y Género*. México: Torres Asociados.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia De Las Ciencias Filosóficas*. México: Juan Pablos Editor.
- Hobbes, Th. (1979). *Leviatán*. Madrid: Nacional.
- Locke, J. (1994). *Segundo Ensayo Sobre El Gobierno Civil*. Barcelona: Altaya.
- Lutero, M. (1961). *Sermón: La Rectitud Divina Y Humana*. Garden City, New York.
- Malinowski, B. (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- Nussbaum, M. (2002). *Las Mujeres y el Desarrollo Humano*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M. (2010). *Libertad De Conciencia. Contra Los Fanatismos*. México: Tusquets.
- Piaget, J. (1995). *El Estructuralismo*. México: Publicaciones Cruz O., S. A.
- Platón (2000). *República*. Madrid: Gredos.
- Rawls, J. (1998). "El Derecho de Gentes". Shute, St. - Hurley, S. (eds.). *De los Derechos Humanos*. Madrid: Trotta.
- Reding Blase, S. (1999). *Antropología y Analogía*. México: Ediciones Taller Abierto.
- Ricoeur, P. (1997). *Tiempo Y Narración*. (Vol. III). México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí Mismo Como Otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). *Del Texto A La Acción*. México: FCE.
- Rorty, R. (1998) "Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalidad". Shute, St. - Hurley, S. (eds.). *De los Derechos Humanos*. Madrid: Trotta.
- Rousseau, J. J. (1998). *El Contrato Social O Principios De Derecho Político*. Madrid: Tecnos.
- Ruiz De Santiago, J. (2003). *Dignidad De La Persona y Derechos Humanos*. México: Imdosoc.
- Trías, E. (2000). *Ética Y Condición Humana*. Barcelona: Península.
- Villegas, A. (Comp.). (1994). *Democracia y Derechos Humanos*. México: Porrúa-UNAM.
- Wittgenstein, L. (1953). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 24/12/2017

Fecha de aceptación: 04/04/2018