

HERMENÉUTICA ANALÓGICA, DERECHOS HUMANOS Y CULTURAS

Mauricio BEUCHOT*

SUMARIO: I. *Planteamiento del problema*. II. *Hermenéutica analógica*. III. *La analogicidad, la particularidad y la universalidad*. IV. *Derechos humanos y multiculturalidad*. V. *Balance*.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Nos planteamos aquí el problema de buscar algo que haga compatible, en el caso de los derechos humanos, el que sean diversamente entendidos en diversas culturas y, sin embargo, comprendidos y valorados lo más unitariamente que sea posible, dada su vocación de universalidad. Enfrentamos aquí el problema de la universalidad y la particularidad. Pues bien, como ya algunos se han esforzado por mostrar, no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad. ¿Qué nos puede brindar esto? Será algo que nos haga ver que son compatibles una cierta universalidad y una cierta particularidad, esto es, no la universalidad sin más ni la particularidad sin más, sino matizadas, como una racionalidad transcultural o una interculturalidad suficientemente racional, frente a los relativismos extremos de hoy en día.

Pues bien, creo que para esto nos servirá de instrumento una hermenéutica analógica; esto es, la hermenéutica nos ayudará a ser sensibles con los contextos, con las particularidades; pero lo analógico nos ayudará a no perder la advertencia de una cierta unidad en medio de las parti-

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

cularidades, de los fragmentos, ya que desde siempre la analogía ha sido el instrumento conceptual que ha servido para concordar y hacer coherente lo plural y lo igual, a través de la semejanza.¹ Esto puede ser aplicado al problema de los derechos humanos en un mundo contextualizado, de culturas múltiples y diferentes.

Por ello, en este trabajo comenzaré tratando de explicar cuál es la estructura y la función de una hermenéutica analógica, que nos sirva como instrumento para comprender a otras culturas (lo cual requiere capacidad de comunicación o de cierta universalización) y al mismo tiempo, actuar respetando sus diferencias (particulares). Luego pasaré a explicar cómo la hermenéutica analógica permite oscilar entre el universalismo y el particularismo sin ser completamente lo uno o lo otro; y, finalmente, lo aplicaré al problema de los derechos humanos en un contexto pluricultural.

II. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

He dicho que se trata de una hermenéutica analógica, y comienzo exponiéndola brevemente. La mencionada hermenéutica analógica es una construcción teórica que consiste en la interpretación vertebrada según el modelo de la analogía, intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Desde la univocidad, se pretendería una interpretación clara y distinta, dejando margen sólo para una interpretación como la única válida de un texto, siendo todas las demás falsas o inválidas. En cambio, desde la equivocidad, se llegaría a una interpretación confusa y relativista, que da cabida a tantas interpretaciones cuantos intérpretes haya, incluso todas ellas, sin dejar lugar para seleccionar con criterios suficientes cuáles son válidas y cuáles no. En cambio, desde la analogicidad, se llega a una interpretación consciente de su poca claridad, pero luchando porque sea la suficiente como para poder captar el sentido del texto en cuestión con objetividad. No hay una sola interpretación válida, sino más de una; pero tampoco todas son válidas, sino un grupo de ellas, en el cual se pueden señalar grados de aproximación a la verdad textual o verdad del texto, es decir, con una jerarquía de interpretaciones que nos permita establecer cuáles se acercan a la verdad del texto y cuáles se alejan francamente de ella.

¹ Para una exposición detallada, *cf.* Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 3a. ed., México, UNAM-Itaca, 2004.

Una hermenéutica analógica es pertinente para la hermenéutica, porque la hermenéutica está distendida hoy entre las corrientes univocistas y las equivocistas, y se echan de menos las analógicas, intermedias entre esos extremos. Las corrientes univocistas pertenecen a un cientificismo reduccionista, y las equivocistas a un relativismo irreductible. Los universalismos y los relativismos están desangrando la hermenéutica en la actualidad, sin encontrar punto de integración en algo distinto y más viable, aunque se está buscando.² Uno de esos caminos sería la analogicidad. La analogía es semejanza, esto es, algo intermedio entre la identidad y la diferencia, pero tiene más de diferencia que de identidad, en la semejanza predomina la diferencia. Por eso la analogía puede ayudar a integrar lo particular en lo universal sin que eso particular quede destruido, devorado por lo universal. Como en la analogía predomina la diferencia, en una hermenéutica analógica habrá más cabida para lo particular y diferencial que para lo universal, idéntico y homogeneizador. De esta manera, una hermenéutica analógica nos permitirá interpretar la filosofía latinoamericana como un fenómeno cultural que tiene una parte de particularidad y una parte de universalidad, pero la parte de particularidad será más grande y fuerte que la de universalidad.

Con ello se supera tanto el universalismo como el particularismo. El universalismo pretendería que estamos inmersos en algo universal e indiferenciado, es el reino de la univocidad. El relativismo pretendería que estamos inmersos en lo singular y completamente diferente, es el reino de la equivocidad. En cambio, el analogismo dará cabida a nuestra inmersión en la filosofía universal pero sin negar la carga de particularidad o de especificidad latinoamericana, que es la que, por cierto, va a predominar, como es condición de la analogía, en la que la diferencia predomina sobre la identidad, se privilegia lo distinto, la distinción y, por ende, la particularidad (sin perder, de vista, como dijimos, la universalidad a la que el objeto pertenece).

Esto es una especie de universal concreto, el universal análogo, que no tiene la indiferenciación del universal unívoco, pero tampoco la diferencialidad tan extrema que se atribuye al universal equívoco. O también puede hablarse de particular análogo (o individuo vago, como se lo llamaba en los antiguos manuales de lógica), el cual no tiene la precisión

² Quintana Paz, Miguel Ángel, “Cómo no ser relativistas ni universalistas”, en Murillo, I. (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 149-167.

del individuo unívoco, pero tampoco la fragmentación del individuo equívoco. Es, como analógico, un individuo que alcanza lo suficiente para individualizarse, para identificarse en su concreción, pero también alcanza lo suficiente para integrarse en lo universal, que le da la especificidad o generalidad, que lo identifica en su concepto.

Y de esta manera queda una hermenéutica que se afana por buscar la particularidad, pero sin renunciar a su universalidad o generalidad, que es de donde le viene el carácter genérico, al cual se añadirá aquello que la específica o le da la diferencia específica. Una hermenéutica analógica reconoce las diferencias de las culturas particulares, pero también reconoce la inmersión de éstas en el seno de algo más amplio, como es la cultura universal o mundial. En esos dos contextos, particular y universal, tratará de ubicar los derechos humanos.

III. LA ANALOGICIDAD, LA PARTICULARIDAD Y LA UNIVERSALIDAD

Recordemos que la semántica, en la filosofía del lenguaje, nos habla de tres modos de significar o de atribuir un predicado a un sujeto: el unívoco, el equívoco y el análogo.³ La univocidad es la significación idéntica para todos los significados, es una significación clara y distinta, y que se aplica de manera completamente idéntica a los individuos que significa, como “hombre” o “mortal”. En cambio, la equivocidad es la significación diferente para todos los significados, es una significación obscura y confusa, y que se aplica de manera completamente diferente a los individuos que significa, como “gato”, aplicado al animal y a la herramienta, por ejemplo. Y la analogía es el modo de significación o de predicación a un sujeto que está entre lo unívoco y lo equívoco. No alcanza la unidad de significación de lo unívoco, pero tampoco cae en la fragmentación de la significación de lo equívoco; se predica de sus sujetos de manera en parte idéntica y en parte diferente, es decir, sólo semejante; por ejemplo, “ser” se predica de la substancia y del accidente, pero de modos muy distintos; “sano” se aplica al organismo, al alimento, a la medicina y al clima, pero de maneras muy distintas.

La univocidad, está, pues, en la línea de la identidad, y la equivocidad en la línea de la diferencia, mientras que la analogía ni es mera identidad

³ Ferrater Mora, José, “Pinturas y modelos”, *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1972, pp. 145 y 146.

ni pura diferencia, está entre una y otra; sin embargo, en ella predomina la diferencia sobre la identidad, como es la condición de la semejanza misma. Por eso nos conviene tanto la analogía, para preservar lo más que se pueda de la diferencia, incluso privilegiándola por encima de la identidad. Y es que nuestra experiencia humana nos hace ver que siempre las cosas se nos quedan más en la diferencia que en la perfecta unificación, la univocidad es raramente alcanzable.

Los que introdujeron la analogía fueron los pitagóricos, esos filósofos presocráticos que fueron grandes matemáticos y grandes místicos a la vez, que buscaron siempre la mediación, la coincidencia proporcional de los opuestos, sólo proporcional. Y es sabido que introdujeron la analogía cuando toparon con lo irracional (los números irracionales) y la incommensurabilidad (de la diagonal), para poder commensurar sólo de manera proporcional. Y es lo que ahora necesitamos: commensurar las culturas, tradiciones o paradigmas, lo cual sólo se podrá hacer de manera proporcional, pero es una medida suficiente.

De los pitagóricos la analogía pasó a Platón, que tuvo varios maestros de esa escuela o secta.⁴ Él la usó principalmente en las comparaciones, mitos, alegorías, etcétera, que usa en sus diálogos, recursos que hacen de éstos una lección viva y altamente significativa. Así llega a Aristóteles, quien la aplica de manera muy fuerte en la mayoría de sus doctrinas, principalmente en el ámbito de la metafísica, de la ética y la política.⁵ La mayoría de los términos filosóficos, por lo menos los más importantes, son analógicos (es decir, se dicen de muchas maneras), como el ser, el uno, el bien, la justicia, etcétera. También tiene la analogía cierta presencia en los neoplatónicos, sobre todo recalcando la idea de jerarquía que introduce la analogía entre los elementos analogados.

El concepto de analogía atraviesa la Edad Media; se encuentra en San Alberto, en San Buenaventura, en Santo Tomás, en el maestro Eckhart. Es puesto en reservas, pero no negado sino más bien limitado, en Duns Escoto, quien privilegia la univocidad. Y decae mucho en los nominalistas, que a veces adoptan posturas sumamente univocistas o sumamente equivocistas.

Esta idea de la analogicidad llega casi a perderse en la modernidad. Se mantiene en los barrocos, que la ven como el juego entre la metáfora y la

⁴ Secretan, Philibert, *L'analogie*, París, PUF, 1984, pp. 19-23.

⁵ *Ibidem*, pp. 23-28.

metonimia, y en los románticos, que la ven como el contrapeso de la ironía, así como aquello que hermana con la naturaleza, pues eran muy dados a proclamar una vuelta a lo natural.

Pero en la actualidad es tiempo ya de su plena recuperación, hay que recobrar esta idea de analogía porque estamos dolorosamente distendidos entre el univocismo del cientificismo y el equivocismo de muchos posmodernos. Por eso viene tan a cuento una hermenéutica analógica, ya que la hermenéutica ha llegado a ser el instrumento cognoscitivo de nuestros tiempos, pero se halla dolorosamente distendido entre los hermeneutas univocistas y los equivocistas; los primeros pretenden una interpretación clara y distinta, y dicen que sólo puede haber una sola interpretación válida de un texto; los segundos sostienen casi que toda interpretación es válida, porque no hay parámetros ni criterios para decidir cuándo una interpretación es objetiva, todo se hunde en la subjetividad y en el relativismo; en cambio, una hermenéutica analógica sostiene que no hay una única interpretación válida de un texto, sino que puede haber más de una; pero también sostiene que no todas son válidas, sino un conjunto de interpretaciones, que se pueden jerarquizar o colocar en diferentes grados de aproximación a la verdad del texto, de modo que se pueda decir cuándo se alejan demasiado de ella y empiezan a hundirse en la falsedad.

De esta manera, una hermenéutica analógica nos permitirá tener grados de aproximación a la verdad textual en nuestras interpretaciones, y nos hará oscilar entre lo particular y lo universal, dando predominio a lo particular sobre lo universal, como vimos que daba predominio a la diferencia por encima de la identidad. Tal es la condición de la semejanza o analogía, y esto se manifiesta como ventajas de una hermenéutica basada en la analogía, de una hermenéutica analógica.

En este sentido, la analogía es el juego y rejuego, o un equilibrio no estático, sino dinámico o proporcional, entre la identidad y la diferencia, entre la universalidad y la particularidad. Como en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, y la particularidad sobre la universalidad, tiene la ventaja de poderse aplicar a la interacción cultural privilegiando las diferencias y particularidades culturales evitando la homogeneización y el universalismo.

En efecto, el universalismo corresponde a la univocidad, de ahí que una hermenéutica unívoca o univocista tenga el defecto de exigir una universalización u homogeneización que lastimará las diferencias cultu-

rales y llegará a acabar con ellas. En cambio, el particularismo a ultranza corresponde a una hermenéutica equívoca o equivocista, la cual tiene el defecto de propiciar un relativismo tal que no habrá punto de contacto entre las culturas, disueltas en la inconmensurabilidad; eso llega a diluir toda conexión en algo común, universal o continuo, hunde en un relativismo extremo. A diferencia de esas dos hermenéuticas anteriores, la hermenéutica analógica privilegia la diferencia cultural y el particularismo de las identidades, pero sin acabar con la posibilidad de conexión intercultural o transcultural, logrando universales analógicos que salvaguardan la solución de continuidad y de comunicación entre las diversas culturas que conviven, impidiendo que unas se aprovechen de las otras o lleguen a ejercer algún tipo de imposición o de opresión.

IV. DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURA

Apliquemos ya la hermenéutica analógica al problema de la relación de los derechos humanos con muchas culturas, tan distintas. ¿Cómo se plantea pasablemente bien el problema? Taylor y Walzer parecen hacerlo bien.⁶ En el fondo, nos dicen: ¿Cómo atender a las justas demandas de las diversas culturas (incluso minoritarias), dando lugar a sus derechos propios, sin lesionar los derechos humanos, que son universales pero individuales? Como se ve, hay una oscilación entre lo universal y lo individual; ambas cosas deben salvaguardarse.

Tenemos una exigencia de atender a la universalidad de los derechos humanos; pero, también, una exigencia de atender a las particularidades con las que se dan en los seres (o grupos) humanos a los que se aplican. Esto es, por una parte, la universalidad de los derechos humanos, y por otra, la particularidad de las culturas en las que se realizan. ¿Cómo podemos hacerlo? Necesitamos una epistemología o teoría del conocimiento que nos permita dar cuenta de los dos extremos y nos haga mediarlos.

Esto suena a ese principio que rige la frónesis. Gadamer, MacIntyre, Ferrara, han privilegiado la *frónesis*, de la *Ética Nicomaquea*,⁷ pero creo

⁶ Cfr. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993; Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997.

⁷ Cfr. Ferrara, Alessandro, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Londres-Nueva York, Routledge, 1998; *Justice and Judgement. The Rise and Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Sage, 1999.

que aquí, en los casos conflictivos, hay que potenciar también la *Epiqueya* o *Epiquía*, de la *Magna moralia*.⁸ Esto tiene que ver con la manera de aplicar un derecho, que es universal, al caso particular y concreto.

Inclusive, hay derechos humanos que, de alguna manera, permiten y favorecen la diversidad cultural.⁹ Pero, por supuesto, dicha diversidad tiene límites. Es bueno proteger la diversidad cultural, mas dentro de ciertos límites. Tan necesario es poner límites a la universalidad como a la particularidad. En ese límite entre lo universal y lo particular se da lo que puede ayudarnos a mediarlos.

De manera parecida a los derechos individuales, se nos manifiestan los derechos culturales. Con una cierta analogía. Así, toda cultura tiene derecho a defenderse, a preservar su desarrollo y a hacerlo prosperar. No sólo a resistir, sino a subsistir. Pero sólo pueden hacerlo las que no se opongan a los derechos humanos, o quitando de ellas aquellos aspectos que se opongan a ellos.

Hay casos en los que los derechos de una comunidad entrarán en conflicto con los derechos humanos. Pero hay que pensar el conflicto, analizar la contradicción. Para sacar la manera —limitada— en que pueden hacerse compatibles los extremos que no se podían unir.

Aquí se aplica algo en lo que ha insistido Raúl Alcalá, en el sentido de que, de una cultura, ni se puede aceptar todo ni se puede rechazar todo, sino unas partes y otras partes.¹⁰

Hay que propiciar, de las culturas, lo constructivo, y rechazar lo destructivo. Ya un límite que se impone son los derechos humanos. Los derechos humanos son, pues, un límite; tal vez el límite frente a los derechos comunitarios o étnicos o culturales. Tienen que encontrar la convergencia, para no lesionar ni a los individuos ni a los grupos. En todo caso —me parece—, hay que tratar de privilegiar a la persona frente a la sociedad.

⁸ Cfr. Aristóteles, *Gran Ética*, libro II, capítulo 2.

⁹ Cfr. los que expone Fernández-Largo, Antonio Osuna, *Los derechos humanos. Ámbitos y desarrollo*, Salamanca, España, San Esteban-Ebesa, 2002, pp. 265-268. Véase también, Puy Muñoz, Francisco, *Derechos humanos. Derechos económicos, sociales y culturales*, Santiago de Compostela, Imp. Paredes, 1983; Castro Cid, Benito de, *Los derechos económicos, sociales y culturales*, León, España, Universidad de León, 1993; Lucas Martín, José de (dir.), *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 1999.

¹⁰ Cfr. Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 2002, pp. 65-74.

El dilema ya es conocido. ¿Se ha de proteger a la persona o a la sociedad? Si se privilegia demasiado a la persona, se lesiona a la sociedad. Y, a la inversa, si se privilegia demasiado a la sociedad, se lesiona a la persona. En cuanto a lo primero (privilegiar a la persona por encima de la sociedad), está el célebre caso de la guerra. Una guerra defensiva implica que el individuo se sacrifique por la sociedad, pues en ella puede perder la vida. Aquí parece que la sociedad va contra el individuo, pero, si bien se mira, al defender a la sociedad, el individuo se está defendiendo a sí mismo; esto es, aquí coinciden la defensa del individuo y la de la sociedad. Algo parecido se presenta en la dialéctica de los derechos individuales y los derechos comunitarios (o culturales). Si se privilegia demasiado a los derechos culturales, pueden ir contra los individuos, como en prácticas ancestrales de ciertos grupos que lesionan la dignidad de las mujeres. Y ahí de ninguna manera se está protegiendo a la mujer al proteger al grupo. Tiene que buscarse la confluencia de los derechos del individuo y los derechos del grupo al defender cualesquiera derechos.

Se ha dicho que hay culturas que no conocen o no reconocen los derechos humanos. Y tendemos de inmediato a decir que están mal. Lo cual no creemos que sea producto de nuestra misma cultura, de nuestro solo contexto cultural. Hay un consenso intercultural y, en ese sentido, transcultural que lo atestigua. ¿Qué haremos con esas culturas? Nuestra reacción es tender a sujetarlas, o por lo menos a persuadirlas. Aquí es donde se ve la vocación universalista de los derechos humanos. No se reducen a ser producto de un relativismo cultural.

¿Se resuelve esto mirando los derechos humanos, liberales, con una óptica comunitarista? ¿O hace falta crear nuevos derechos que expliciten esos contenidos comunitaristas? Se ha visto que no estaría mal imprimirles a los derechos humanos, a veces demasiado individualistas, un matiz más comunitario o de mayor compromiso con la comunidad.¹¹ Por ejemplo, en el ámbito de la globalización y las culturas, se trata de que todas las culturas gocen de las ventajas de la globalización y no de sus desventajas, esto es, de la exclusión o de la esclavización a ella. Más que de multiculturalidad, ahora se habla de interculturalidad.¹²

¹¹ Cfr. Ballesteros, Jesús, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 2000, pp. 54-65.

¹² Cfr. González Arnaiz, Graciano, "La interculturalidad como categoría moral", *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 77-106.

En la realidad, aplicamos los derechos humanos de manera diferenciada o matizada. Incluso los derechos humanos culturales. Por ello se necesita que nos demos cuenta de que la aplicación de los derechos humanos se realiza con ciertas particularidades, dentro de un margen de diferencia.

Para eso es necesaria una antropología filosófica o filosofía del hombre que nos hable de la convivencia pacífica multicultural. Lo que suele llamarse interculturalidad. Que lleguemos a un ser humano abierto, pero que reconozca límites y sea atento a ellos. Que, frente al otro, se cuestione sobre sí mismo y no sólo sobre el otro; pero que también cuestione al otro, en vista de lo que ha aprendido que es correcto de lo propio, y así ir construyendo lo universal; es decir, que sea capaz de aprender del otro y a la vez de criticarlo; que sea capaz de criticarse a sí mismo y de aprender de su propio proceso. De esta manera, a partir de lo propio, se irá construyendo lo común; desde lo particular, lo universal.

De entre los derechos humanos culturales o de una cultura, está el de la propia supervivencia, el de preservarse como cultura. Por ejemplo, el derecho a preservar su lengua, pues en ella se encuentra, acumulada a presiones de tiempos, la experiencia colectiva. Derecho, además, a narrar y a interpretar su historia, pues ella constituye la memoria colectiva que guarda esa experiencia común. Derecho a practicar su religión, o a vivir sus símbolos; en definitiva, a tener sus creencias o ideas, sus usos y costumbres.

Pero el problema surge cuando esos usos y costumbres se oponen a lo que consideramos como derechos humanos. Por ejemplo, cuando la religión que una cultura tiene la mueve a agredir, desde el fundamentalismo, a otra. Hay religiones que entablan cruzadas, hacen atrocidades, etcétera. Esto es afectar la convivencia con otras culturas, en el pluralismo. Hay problemas, como es bien sabido, cuando alguna cultura tiene prácticas ancestrales que van contra la dignidad de la mujer, prácticas machistas. Hay casos muy extremos de conflicto, por ejemplo frente a una cultura que hace sacrificios humanos o practica la antropofagia. Allí sí debe persuadirse de no hacerlo, y, si no es posible, obligarlos a no hacerlo. Otros casos no son tan extremos, pero son difíciles para la convivencia, como el del vestido. Puede suceder que, en esa convivencia, haya problemas menores, por ejemplo, en cuanto al vestido, cuando se dé lo que algunos vean como desnudez o casi desnudez. ¿Qué hacer cuando conviven culturas que entienden de manera distinta el estar vestido? Piénsese en los españoles e indígenas en la conquista. Y aun los indígenas acabaron adoptando el vestido no tan a la fuerza. También es notable el caso

de Mahatma Gandhi, cuando se entrevistó con los reyes de Inglaterra, y no se le quería dar paso, por pensarse que iba casi desnudo.

Vemos, así, que hay un derecho a la diferencia, pero no absoluto, irrestricto. Se da dentro de cierta búsqueda de identidad o igualdad, que permite la justicia. Es lo que Adela Cortina pone como el juego entre mínimos de justicia y máximos de bienes o ideales de vida, que suelen depender de las comunidades.¹³ Los primeros se atraen fácilmente el consenso; los segundos, difícilmente. Por eso los primeros son “obligatorios”; en cambio, los segundos dependen, para su aceptación, de la tolerancia, el respeto, la solidaridad y la apertura (y, por ende, de la educación en estas virtudes). Pero estos máximos son importantes, pues dan sentido a los mínimos, los hacen vivibles, atractivos. La justicia sin ideales de vida buena está incompleta, no basta, no llena.

V. BALANCE

Con lo anterior, tenemos que la continua lucha entre individualismo y universalismo, o entre relativismo y absolutismo, es una lucha entre el equivocismo y el univocismo. Descansa en un falso supuesto, el de la dicotomía o separación insalvable entre los dos polos. Pero ha hecho falta una postura intermedia y mediadora (analógica), que nos permita beneficiarnos de lo que ambos polos tienen de verdadero y evitar lo que tienen de falso. Lo verdadero les viene de lo que tengan de moderado o prudencial (fronético) y lo falso les viene de lo que tengan de extremo o exagerado. Y, como entre la univocidad y la equivocidad está la analogía, y ésta se ha excluido de la discusión, hace falta rescatar una hermenéutica analógica para el multiculturalismo.

Una hermenéutica así, tal como la hemos expuesto, nos ayudará a salvar las diferencias lo más que sea posible, sin perder las semejanzas, que son las que permiten universalizar, y encontrar lo común entre las culturas. La analogía nos hará comprender y valorar las culturas en lo que tengan de diferencial y también de universal, de modo que puedan integrarse sin violencia a la universalidad mundial, sin perder completamente sus diferencias propias. Habrá elementos de la cultura propia o de la(s)

¹³ Cfr. Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 140 y ss.

otra(s) culturas que se deban rechazar, pero también otros que inclusive habrá que tratar de fomentar o de incorporar a la nuestra. La analogía nos permitirá, en el diálogo, enjuiciar las culturas para aprender y para criticar. Esto, que parece tan trivial, ha sido entendido pocas veces y ha causado demasiados debates poco fructíferos.