

## **Entre la hermenéutica y el multiculturalismo.-**

Fidel Tubino

- En la mitología griega, Hermes el hijo de Zeus, era el heraldo y el mensajero de los dioses. Como tal tenía el encargo de transmitir los mensajes de los dioses haciéndolos inteligibles a los mortales. En su caso transmitir era más que comunicar, era traducir, interpretar, decodificar lo dicho en un registro discursivo para recodificarlo en otro. Desde este punto de vista, transmitir es colocar lo dicho en el discurso de los dioses en el registro discursivo de los hombres. Su misión era salvaguardar el sentido de los mensajes, y para ello había que recolocarlos en un código de referencia distinto, convertirlos en textos inteligibles para los que no eran sus autores. La misión de Hermes era "interpretar". De ahí viene hermenéutica, que no es otra cosa desde sus orígenes que el arte de la interpretación. Este es su sentido originario, en el que se condensa la esencia de lo que, hasta hoy, se entiende por hermenéutica.

- Posteriormente, en el "Perí hermeneias" de Aristóteles, la hermeneia no se limitará a la recodificación de lo dicho ni al desciframiento del doble sentido del lenguaje. Aristóteles se maneja con una concepción muy amplia de la interpretación. Para Aristóteles la hermenéutica se reclama de todo tipo de discurso, de toda forma de enunciación " ... hay hermeneia porque la enunciación es una aprehensión de lo real por medio de expresiones significativas y no un extracto de impresiones venidas de las cosas mismas"<sup>1</sup>.

- Posteriormente, la hermenéutica va a ser limitada al trabajo de la exégesis –fundamentalmente, de textos sagrados-.El trabajo del hermeneuta pasó así a ser concebido como el desciframiento –a partir del sentido literal- de los diversos posibles sentidos de los textos. Va a ser sólo con W. Dilthey que el problema de la interpretación pasó a ser tematizado como problema filosófico, como el problema central de la epistemología de las ciencias del espíritu.

Según Dilthey el gran problema frente al que nos coloca el desarrollo de estas ciencias es el de la posibilidad de acceder a una aprehensión objetiva de lo subjetivo. ¿Es posible aprehender con objetividad el sentido de las vivencias intencionales en su historicidad y su especificidad? ¿Cómo evitar desvirtuarlas mediante el trasplante indebido de modelos de intelección y normas metodológicas procedentes de las ciencias foráneas? Las ciencias humanas<sup>2</sup> -a diferencia de las ciencias naturales- buscan "comprender" el significado de los hechos, porque los hechos humanos a diferencia de los hechos naturales son

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P. *Le conflit des interpretations*. París, Ed. du Seuil, 1969.

<sup>2</sup> La expresión "ciencias humanas" es equivalente a las expresiones "ciencias del espíritu" o "ciencias morales". Las distinciones entre estas expresiones no son cualitativas ni esenciales.

eventos intencionales. Las ciencias naturales “explican” los acontecimientos naturales, es decir, los subsumen a leyes generales exhibiendo lo particular como un caso de aplicación de la ley general en una circunstancia empírica específica. No están concernidas con la aprehensión de lo intencional, con la explicitación del sentido. Los objetos de estudio de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu son esencial y cualitativamente distintos. Mientras que “... el conjunto de la naturaleza es abstracto, el conjunto psíquico o histórico es viviente, saturado de vida”<sup>3</sup>. En las ciencias sociales afirmaba M Weber en este sentido que “... la cuestión no es saber bajo qué fórmula es necesario subsumir el fenómeno a título ejemplar, sino a qué constelación es necesario imputarlo como resultado”<sup>4</sup>.

Las ciencias naturales y las ciencias del espíritu son por ello epistemológicamente inconmensurables. Por tal razón, las ciencias naturales no pueden legítimamente ser colocadas como modelo o paradigma de las ciencias del espíritu. “... Esto no significa – afirma posteriormente con acierto Jean Ladriere, que el lenguaje de la física es inaplicable a la realidad humana, sino simplemente que este lenguaje no puede presentarse como el principio último de la interpretación”.<sup>5</sup> En otras palabras, en filosofía de las ciencias, la hermenéutica como opción filosófica no se agota en un simple antinaturalismo a ultranza. “... Es ciertamente posible elaborar una filosofía de la ciencia apoyándose en las ciencias de hecho, pero no está en poder de tales ciencias el prescribirle a la ciencia (en general) los principios sobre los cuales debe apoyarse”<sup>6</sup>.

La pretensión de hacer del naturalismo una opción epistemológica válida y del método propio de las ciencias naturales un método universalmente legítimo no es sino “... la expresión de la supremacía temporal del espíritu científico”<sup>7</sup>, y yo añadiría, del espíritu científico positivista. En clave epistemológica la hermenéutica surge como crítica y alternativa al positivismo naturalista pero no se agota en dicha crítica. Subraya la especificidad de las ciencias humanas en relación a las ciencias naturales y postula la existencia de múltiples estrategias interpretativas y de una diversidad de criterios de cientificidad adaptados a la naturaleza de los asuntos que se tratan de aprehender.

En este sentido, la hermenéutica como opción filosófica está más está más cerca del pluralismo de Aristóteles que del monismo metodológico cartesiano moderno. Aristóteles nos enseñó con magistral hondura en la *Ética* a Nicómaco que lo sabio no consiste en exigir el mismo rigor

---

<sup>3</sup> Dilthey, W. *Contribution a l'étude de l'individualité*. En: *Le monde de l'esprit*. Tomo I, París, Aubier-Montaigne, 1947, p. 264- 265.

<sup>4</sup> Weber M. *L'objectivité de la connaissance*. En: *Essais sur la théorie de la science*. París, Ed. Plon, 1965, p. 163.

<sup>5</sup> Ladriere, Jean. *Vie sociale et destinée*. Gembloux, Ed. Duculot, 1973.p. 204.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. p. 264.

para todo género de asunto, sino sólo en la medida en que la naturaleza del tema así lo admita. Esto quiere decir que lo sabio consiste en adecuarse y no en adecuar, en tornarse permeable a lo ajeno y no en cerrarse en lo propio, en romper con el círculo de la mismidad, en abrirse a la alteridad, en renunciar a la imposición epistemológica, en cultivar el arte de la escucha.

## Gadamer en sus últimos escritos

En el presente ensayo voy a esbozar una reflexión sobre las implicancias epistemológicas de la hermenéutica filosófica y sobre sus más importantes derivaciones ético-políticas en un mundo como el actual en el que la coexistencia en la diversidad resulta ser el principal reto de la convivencia. Para profundizar en lo que implica la hermenéutica como opción filosófica en un primer momento analizo lo que representa el tránsito de la hermenéutica desde la epistemología de las ciencias a la ontología de la comprensión. En un segundo momento presento los límites del planteamiento heideggeriano de la ontología de la comprensión y sustento por qué razones la hermenéutica filosófica no puede ignorar la tarea de la interpretación de las mediaciones culturales y por lo mismo, los asuntos epistemológicos y metodológicos que tal tarea implica. En tercer lugar analizaré las implicancias ético políticas de la hermenéutica de las culturas en el plano de las políticas multiculturales de reconocimiento y en lo concerniente a la renovación del concepto ilustrado de ciudadanía desde una interpretación intercultural de los derechos humanos (hermenéutica diatópica) .

### 1.- La “vía corta” de la ontología de la comprensión.-

- Con Heidegger, la hermenéutica transita desde la epistemología de las ciencias humanas hacia la ontología de la comprensión. “... Cuando se habla del “comprender” como un tipo de conocimiento posible entre otros y se lo distingue por ejemplo del “explicar”, debemos interpretar el uno y el otro como derivados existencialmente del comprender original en tanto que contribuye en general a constituir el ser del “ser-ahí” [es decir, del hombre]”<sup>8</sup>. Heidegger diferencia claramente entre dos tipos de comprensión: la comprensión como modo de ser, es decir, la comprensión originaria, y la comprensión como forma de conocimiento, es decir, como lo opuesto a la explicación científica de corte naturalista. La comprensión originaria es del orden de la praxis, corresponde a la actitud del hombre frente a la gama de posibilidades de existir y de habitar la tierra que se le abren según su *éthos* de pertenencia y su condición histórica. La comprensión originaria es una manera de comportarse, no una manera de conocer, es de orden de lo pre-reflexivo. La comprensión derivada, es decir, como transposición imaginativa y aprehensión emotiva de la vivencia del otro a partir de la

<sup>8</sup> Heidegger M. *L' Etre et le temps*. París, Gallimard, 1964, p.178.

interpretación de las obras culturales en las que se objetiva y muestra es un comportamiento teórico, no práctico. Es una forma de “ver” el mundo, no de instalarse en él. La comprensión originaria se refiere a lo segundo. Es fundante de la comprensión derivada pues de acuerdo a la manera como nos instalamos existencialmente en el mundo, lo constituimos, lo “vemos” de una determinada manera sin darnos cuenta de que se trata de una interpretación plausible entre otras posibles. La hermenéutica heideggeriana nos coloca de esta manera “más acá” de la epistemología de las ciencias: en ontología del comprender.

- La comprensión no presupone pues un punto de partida absoluto a partir del cual se construyen saberes lineales y sucesivos. La comprensión posee una estructura circular. Partimos de una comprensión pre-reflexiva ínsita a nuestra tradición de pertenencia que es la que nos permite “manejarnos” en los asuntos cotidianos. “... Nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición”<sup>9</sup>. La reivindicación de la tradición desde la hermenéutica de Gadamer no es una reivindicación del tradicionalismo. Este último es la fosilización de la tradición. Surge a partir de un comportamiento objetivador frente a la tradición de pertenencia que culmina en una absolutización de la tradición que la congela y la priva de su germen vital. El tradicionalismo es reificación, es negación de las tradiciones vivas. Por el contrario, “la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”<sup>10</sup>. Como bien señala Gadamer “... no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos”<sup>11</sup>.

- Las anticipaciones previas contenidas en la comprensión pre-reflexiva configuran así nuestro horizonte de comprensión; el cual se construye a partir de los horizontes pasados. El horizonte de comprensión presente no se añade al anterior, es resultado de una fusión con él. “... En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horzónica”<sup>12</sup> que presupone el reconocimiento de la alteridad de los horizontes que se encuentran. Cuando hay diálogo –es decir, reconocimiento recíproco – se produce la fusión de los horizontes. La fusión horzónica es la condición de posibilidad de la renovación de los presupuestos a partir de los cuales se configuran los diversos

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 350.

<sup>10</sup> Ibid. p. 418.

<sup>11</sup> Gadamer H-G. *Verdad y método*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 344.

<sup>12</sup> Ibid. p. 377.

horizontes comprensivos históricamente fusionados que se encuentran entre sí.

## 2. De la ontología de la comprensión a la hermenéutica de la cultura

En la filosofía francesa del siglo XX es sin duda P. Ricoeur el pensador más importante de la tradición hermenéutica. Si bien es cierto que se inspira en la hermenéutica heideggeriana, es más cierto aun que se aleja de ella porque "... no nos proporciona ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica es derivada de la comprensión originaria"<sup>13</sup>. La ontología heideggeriana de la comprensión se concentra en la investigación de la comprensión originaria y pone innecesariamente y sin justificación entre paréntesis los problemas epistemológicos propios de las diversas formas que adquiere la comprensión derivada. Heidegger antes de resolver los problemas epistemológicos de las ciencias humanas, los disuelve. Por ello, frente a la "vía corta" de la ontología de la comprensión heideggeriana que "... rompiendo con los debates del método, se lanza de entrada en el plano de una ontología del ser finito"<sup>14</sup>, Ricoeur nos propone una "vía larga" que tiene como punto de partida – no de llegada- la investigación de los problemas epistemológicos que plantean las formas derivadas de la comprensión que están operando en la hermenéutica de la cultura.

Los problemas propios de la epistemología de las ciencias humanas son parte del punto de partida de la hermenéutica de las culturas y la ontología de la comprensión es más bien el horizonte al que apunta y al que nos conduce finalmente la praxis de la interpretación.

La interpretación de las culturas debe evitar el reduccionismo del metodologismo moderno y reconocer desde el inicio la existencia de una dimensión opaca e irreductible en la otredad, una dimensión que se resiste a hacerse diáfana. El postulado que no debemos abandonar nunca desde una hermenéutica de las culturas es que incluso las interpretaciones más plausibles sólo pueden ser intelecciones parciales, nunca totales, de la otredad que nos interpela.

Para P. Ricoeur la hermenéutica es un proceso gradual de explicitación de sentidos culturales al interior del cual es posible distinguir tres momentos sucesivos y complementarios: el primer momento es de orden semántico porque la interpretación de las diversas comprensiones del mundo debe partir del lenguaje porque "es en principio y siempre en el lenguaje que viene a expresarse toda concepción óntica u ontológica"<sup>15</sup>. Para entender la envergadura de esta afirmación creo que habría que ampliar nuestra concepción del lenguaje e incluir al interior

---

<sup>13</sup> Ricoeur P. *Le conflit des interprétations*. París, Ed. du Seuil, 1969, p. 14

<sup>14</sup> Ibid. p. 15.

<sup>15</sup> Ricoeur P. *Le conflit des interprétations*. París, Ed. du Seuil, 1969, p. 15.

de ella las formas verbales de articulación del sentido – analógico-simbólicas y/o analítico- conceptuales -, y las formas no verbales de elaboración de las vivencias – me refiero a los lenguajes prerreflexivos, corporales, plásticos, musicales, etc. de expresión. Desde esta comprensión amplia del lenguaje, el primer nivel de la interpretación se asemeja a aquello que Clifford Geertz, siguiendo a Ryle, denomina “descripción densa” de la cultura.

Una cosa es la descripción superficial y otra cosa es la descripción densa de las culturas. La descripción superficial ofrece un registro ordenado de hechos metódicamente recopilados. Es una descripción sistematizada y organizada de la información empírica obtenida, mientras que la descripción densa lo que busca es entender el sentido de los hechos recogidos. Va pues más allá de la etnografía empirista de la antropología. “ ... La etnografía – dice Geertz - es descripción densa”<sup>16</sup>

“Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “ interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada”.<sup>17</sup> El etnólogo es, desde esta perspectiva, un hermeneuta, un intérprete de lenguajes no convencionales, de formas de expresión ajenas, extrañas, cuando no insólitas. Es un explicitador de sentidos latentes. “ ... El análisis (el etnográfico) consiste pues en desentrañar las estructuras de significación (...) y en determinar su campo social y su alcance “. <sup>18</sup>

Mientras que para la antropología cultural la interpretación de las culturas se limita a la descripción densa, para la hermenéutica filosófica la descripción densa sería el punto de partida - mas no de llegada- de la hermenéutica de las culturas.

La segunda fase es un momento filosófico -reflexivo. Es el momento de la auto-recreación de lo propio a partir de la comprensión del otro. “ ... Toda interpretación se propone vencer un alejamiento, una distancia, entre la época cultural a la que pertenece el intérprete y aquella a la que pertenece el texto. Sobrepassando esta distancia, tornándose contemporáneo al texto, el exegeta puede apropiarse del sentido: de extraño, lo vuelve propio, es decir, lo hace suyo; es por lo tanto la ampliación de la propia comprensión de sí mismo lo que logra a través de la comprensión del otro. Toda hermenéutica es así, explícitamente o implícitamente, comprensión de sí mismo por intermedio de la

---

<sup>16</sup> Geertz Clifford. La interpretación de las culturas. Barcelona , Gedisa, 2001.P. 24.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

comprensión del otro".<sup>19</sup> La apropiación de lo otro modifica lo propio, lo enriquece.

El tercer gran momento de la hermenéutica filosófica de la cultura es el momento ontológico. Es el momento de acceso a las diversas maneras de interpretar el ser, teniendo en cuenta, que el ser, o mejor dicho, la comprensión originaria del ser, se dice de muchas maneras.

"... La ontología de la comprensión que Heidegger elabora directamente por un súbito cambio que consiste en considerar como modo de ser lo que aparece como modo de conocer, no sería para nosotros, que procedemos indirectamente y por grados, algo dado, sino más bien un horizonte".<sup>20</sup> Vista así, "... la ontología es como la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión".<sup>21</sup>

Desde este punto de vista, la hermenéutica filosófica lo que se propone finalmente es explicitar no sólo sentidos culturales, sino, a partir de ellos, explicitar la diversidad de ontologías del ser interpretado que subyacen en las mediaciones de las diversas culturas.

### 3.- Hermenéutica y diversidad de racionalidades.-

Bien entendida, la hermenéutica de las culturas tiene la potencialidad de abrir vasos comunicantes entre racionalidades divergentes, analógicas y/o racionalidades analíticas. Pero para que se puedan establecer vasos comunicantes entre las diferentes racionalidades culturales debemos aprender a abandonar la creencia en una racionalidad unitaria y universal y reconocer la existencia de una pluralidad de racionalidades y formas de vida tan o más válidas que las nuestras. " ... Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades " locales " - minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas ( como los punk por ejemplo)-, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acalladas y reprimidas por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes"<sup>22</sup>. Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra, que su dialecto pase a ser reconocido como expresión de una forma de vida válida entre otras. No basta el reconocimiento de las identidades pues "... el efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es solamente garantizar a cada uno una posibilidad más

---

<sup>19</sup> Ricoeur P. *Le conflit des interprétations*. París, Ed. du Seuil, 1969 P. 20.

<sup>20</sup> Ibid. p. 23.

<sup>21</sup> Ibid. P. 27

<sup>22</sup> Vattimo, G. *Post-Modernidad: una sociedad transparente ?* En: *En torno a la Post-Modernidad*. Bogotá, Anthropos, 1994. P. 17.

completa de reconocimiento y de autenticidad; como si la emancipación consistiese en manifestar finalmente lo que cada uno es " en verdad " ( en términos todavía metafísicos, spinozianos) negro, mujer, homosexual, protestante, etc"<sup>23</sup>.

Es también garantía para asegurarle a cada uno la posibilidad de asumir el deber de reconocer al otro como "fin en sí mismo", es decir, como valor absoluto, como semejante y diferente. " ... Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores - religiosos, estéticos, políticos, étnicos - en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío"<sup>24</sup>.

La Autoconciencia de la contingencia y de la fabilidad que nos constituye es la condición de posibilidad de la verdad como "acontecimiento diálogo" y - añadiría yo - de la historia como tarea compartida.

La conciencia hermenéutica consiste justamente en saber reconocer la historicidad y el enraizamiento no sólo de la perspectiva del otro, sino - para empezar- de la propia interpretación del mundo. La autoconciencia de la finitud y del carácter inacabado de la comprensión que se deriva de nuestro horizonte de interpretación es lo que nos permite interesarnos de manera auténtica en la comprensión del mundo desde otras perspectivas, en transportarnos - hasta donde sea posible- en el mundo del otro y recrear así nuestro horizonte de comprensión del mundo.

Como decía Hopenhayn, actualmente "ya no es sólo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con ese otro ". La opción por la auto-recreación - que corresponde al segundo momento de la hermenéutica filosófica de la cultura - presupone el desarrollo previo de una cierta distancia crítica en relación a nuestros propios supuestos. Esta distancia es la que nos permite ampliar nuestro horizonte de comprensión en contacto con los otros. Por ello, más que el respeto tolerante, "... la auto-recreación se ha vuelto la opción inminente".

"...Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación entre pertenencia y desasimiento "<sup>25</sup>. Esta es la condición de posibilidad del diálogo y de la convivencia dignificante. La intención de construir una historia compartida apostando por el reconocimiento de la alteridad y la capacidad creativa

---

<sup>23</sup> Ibid..

<sup>24</sup> Ibid., p 18.

<sup>25</sup>12 Vattimo G. Ibid., p 19.



del diálogo es la alternativa al ideal narcisista de la Modernidad de opacar la diversidad mediante la imposición de un lenguaje único. “... Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político”.

#### 4.- Hermenéutica de las culturas y políticas de reconocimiento

Charles Taylor describe el núcleo del proceso de construcción de las identidades humanas tanto en el plano de la vida privada como en el plano de la vida pública como un proceso dialógico en el cual la otredad es el polo constitutivo de la mismidad. “... En el plano de la intimidad, podemos ver en qué medida una identidad necesita y es vulnerable al reconocimiento otorgado o negado por los otros significativos... En el plano social, la comprensión de que las identidades se forman en diálogo abierto, no configurado por un guión social previamente definido, ha convertido la política del reconocimiento en un plano de igualdad, en algo más central y acentuado”<sup>26</sup>.

Como decíamos al inicio, el gran problema ético-político que se nos plantea hoy a las sociedades modernas o en vías de modernización es el de aprender a convivir razonablemente entre los diferentes, pues “existen otras culturas, y tenemos que convivir, cada vez más tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual”<sup>27</sup>. En el plano de las relaciones interculturales Taylor se propone encontrar un principio regulador de las políticas de reconocimiento que se halle “a medio camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra”<sup>28</sup>. La declaración a priori de valor igualitario de los aportes de las culturas es una forma de condescendencia, un falso reconocimiento. Pero por otro lado, el amurallamiento etnocéntrico es una forma de desconocimiento del otro.

Taylor encuentra en la noción gadameriana de “fusión de horizontes” el justo medio teórico que permite construir auténticas políticas identitarias de reconocimiento recíproco. “Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”. Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La fusión de horizontes actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación,

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 83-4.

<sup>27</sup> Taylor Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993, p. 106.

<sup>28</sup> Ibid.

por cuyo medio es posible expresar esos contrastes”<sup>29</sup>. La recreación recíproca de los presupuestos desde los que se configuran los diferentes horizontes culturales de comprensión en contacto se expresa en la transformación de la normatividad de los agentes culturales y en generación de nuevos vocabularios. El diálogo intercultural no conduce desde este punto de vista, a consensos transculturales. Presupone el reconocimiento de que los horizontes culturales de comprensión son finitos y que para ampliarlos y/o renovarlos se precisa ponerlos en relación, en palabras de Gadamer, fusionarlos. “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro”<sup>30</sup>.

##### 5.- Hermenéutica de las culturas y derechos humanos.-

A diferencia de la concepción indiferenciada de la ciudadanía, que no tematiza sus propios presupuestos, la concepción hermenéutica-intercultural de la ciudadanía parte de la tematización del carácter etnocéntrico de la concepción de los derechos humanos en la que se sustenta. Esta autoconciencia de la finitud y por lo mismo del inevitable carácter sesgado de nuestra interpretación de los derechos, nos hace posible abrirnos con autenticidad a otras formas de entenderlos. Se trata no sólo de conocer sino de aprender a recrear nuestra concepción de los derechos a partir de la incorporación selectiva y crítica de los aspectos plausibles que las concepciones de los pueblos no-Occidentales tienen sobre la dignidad humana, más allá de si tematizan o no sus conceptos sobre la dignidad humana en término de derechos.

“ ... En el área de los derechos humanos y de la dignidad humana, la movilización personal y social de las posibilidades y exigencias emancipatorias que contienen será concretizable sólo en la medida en que tales posibilidades y exigencias fueran apropiadas y absorbidas por el contexto cultural local... Por esta razón, la lucha por los derechos humanos o por la dignidad humana nunca será eficaz si se basa en la canibalización o el mimetismo cultural. De allí la necesidad del diálogo intercultural y la hermenéutica diatópica<sup>31</sup>.

Hermenéutica, sabemos, es el arte de la interpretación. Pero, qué es una interpretación “diatópica”? Para ello recordemos que la hermenéutica es el arte de comprender al otro, y para ello, de interpretarlo, descodificando el sentido de sus actos y de sus creaciones para recodificarlos en un registro propio. Este es un proceso muy complejo puesto que nosotros no podemos dejar de lado nuestro topos

---

<sup>29</sup> Ibid. p. 99.

<sup>30</sup> Gadamer. Verdad y método. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977. p. 43.

<sup>31</sup> Boaventura de Sousa Santos. Por uma concepcao multicultural de direitos humanos. En: Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Ed. Civilizacao brasileira, p.444.

cultural y transportarnos completamente en el topos de la cultura del otro. El intento de colocarnos en el punto de vista del otro parece ser, de entrada, un intento fallido. La hermenéutica diatópica es justamente es la apuesta por hacer de este intento, una tarea - aunque inconclusa por definición- con sentido. “ ... Comprender determinada cultura a partir de los topoi de otra cultura es una tarea muy difícil y, para algunos, imposible. Partiendo del presupuesto que no es una tarea imposible, propongo, para llevarla a cabo, una hermenéutica diatópica, un procedimiento hermenéutico que juzgo adecuado para guiarnos en las dificultades a ser enfrentadas, aunque no para superarlas enteramente.

El punto de partida es el reconocimiento mutuo del carácter incompleto y finito de nuestras comprensiones culturales del mundo. Este es el punto de partida del diálogo. No hay diálogo si no hay primero una toma de distancia crítica del propio punto de vista. Autoreflexión y diálogo son dos caras de la misma moneda. Por eso es muy importante que cuando hablemos de educación intercultural insistamos en la necesidad de incorporar en ella la formación de la conciencia crítica, autocrítica, la capacidad para la auto-reflexión de lo propio como punto de partida para la valoración de lo ajeno. Este es – hay que decirlo- uno de los grandes aportes de la modernidad occidental, pero sólo en el plano del pensamiento, no así en el plano de la historia.

La hermenéutica diatópica parte pues del presupuesto de que no hay interpretaciones acabadas, de que no hay culturas completas y de que todas las interpretaciones culturales de la dignidad humana son incompletas y finitas. Pero “tal incompletud no es visible desde el interior de las culturas” Para hacerla visible hay que vernos desde la mirada del otro. Esta es la apuesta de la hermenéutica diatópica. Visualizar nuestras propias ideas y convicciones desde las ideas y convicciones del otro, observarnos desde su mirada. Esto nos proporciona la posibilidad de ver no sólo la incompletud sino también el carácter no evidente de nuestras evidencias. De allí que “... en los intercambios y diálogos interculturales experimentamos frecuentemente la necesidad de explicar o de justificar ideas o acciones que en nuestra cultura son evidentes o de sentido común”<sup>32</sup>.

“ ... El objetivo de la hermenéutica diatópica – dice Boaventura do Santos - no es, alcanzar la completud, sino, por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de incompletud mutua por intermedio de un diálogo que se desarrolla, por así decir, con un pie en una cultura y el otro en otra cultura. En esto reside su carácter diatópico “. <sup>33</sup>

Es cierto \_ y nosotros somos los primeros en decirlo\_ que para que el

---

<sup>32</sup> Ibid. p. 443.

<sup>33</sup> Ibid. p. 444.

diálogo intercultural sea una posibilidad real hay que empezar por crear dialógicamente las condiciones que los hagan posible. Pero también es cierto que tenemos que esclarecer conceptualmente de manera anticipada qué es lo que queremos crear. En este sentido el aporte de la hermenéutica filosófica a la renovación de la teoría clásica de los derechos humanos podría ser fundamental. El camino está trazado, no concluido. ¿Será posible avanzar en esta dirección?