

HERMENÉUTICA Y PLURICULTURALISMO¹

HERMENEUTICS AND MULTICULTURALISM

HERMENEUTICA E PLURICULTURALISMO

Wladimir Sierra*

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Recibido: 23/10/2014

Aceptado: 25/11/2014

Resumen

Este texto pretende, luego de una somera reconstrucción de los momentos más importantes en el desarrollo de la Hermenéutica filosófica y de la categoría de pluriculturalidad, realizar posibles conexiones entre este campo de reflexión filosófica, la Hermenéutica, y las posibilidades que desde ésta se abren para la interpretación de espacios de socialización altamente interculturalizados. Arriesgar tres formas distintas de aplicabilidad de la hermenéutica en la interpretación de la pluriculturalidad es el objetivo central de este artículo.

Palabras claves: Hermenéutica; pluriculturalidad; mestizaje; América Latina.

Summary

After doing a brief reconstruction of the most important moments in the development of philosophical hermeneutics and the category of multiculturalism, this text aims to make possible connections between this field of philosophical reflection, Hermeneutics, and the possibilities that arise from it for the interpretation of highly intercultural socialization spaces. The main focus of this text is to suggest three ways of applicability of hermeneutics in the interpretation of multiculturalism.

Keywords: Hermeneutics; multiculturalism; race; Latin America.

Resumo

Este texto pretende logo de una suave reconstrução dos momentos más importantes no desenvolvimento da hermenêutica filosófica e da categoria de pluriculturalidade, realizar possíveis conexões entre este campo de reflexão filosófica, a Hermenêutica, e as possibilidades que desde esta se abrem para a interpretação de espaços de socialização altamente interculturalizados. Arriscar três formas distintas de aplicabilidade da hermenêutica na interpretação da pluriculturalidade e o objetivo central deste artigo.

Palavras chaves: Hermenêutica; pluriculturalidade; mestiçagem; América Latina.

1. Este texto fue escrito hace 10 años, en noviembre 2004, como parte de un proyecto intelectual impulsado por la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la PUCE. Por varias razones que ya he olvidado, *Hermenéutica y Pluriculturalismo* no pudo ser publicado en aquellos años. Me parece que, a pesar de la década transcurrida, el texto guarda todavía argumentos importantes para las discusiones contemporáneas en torno a lo *cultural latinoamericano*. Con el ánimo de mantener el espíritu que impulsó su elaboración no he querido introducir ninguna ampliación y entregarlo tal cual fue pensado. Espero que lo anotado sirva como justificación para comprender la ausencia de pensadores absolutamente relevantes en la temática, me refiero sobre todo al círculo de teóricos que se han articulado en torno a la Hermenéutica analógica. Una aproximación a ellos, por su gran relevancia, exigiría en sí mismo un extenso artículo.

* Es Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Católica del Ecuador. Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Profesor Principal de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, con fortalezas en Filosofía Política, Teoría crítica y teoría social. Además es Director de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la PUCE

*Jeder, der etwas versteht, versteht sich selbst darin.
Hans-Georg Gadamer*

¿Qué ayudas teórico-metodológicas se pueden extraer de la Hermenéutica Filosófica para resolver las dificultades que pone en disputa el discurso sobre la Pluriculturalidad?

Esa es la cuestión que pretende resolver este breve ensayo. Para esto, se tratará de (1) hacer una rápida recapitulación de la historia de la Hermenéutica desde su inicio como un término más del lenguaje hasta su consolidación como una rama autónoma de la filosofía. Luego (2) se discutirán un conjunto de categorías que fundamentan la Hermenéutica como propuesta filosófica. En un tercer momento (3) se hará un recuento de la problemática de la Pluriculturalidad y, finalmente, (4) se pondrá a prueba la reconstrucción del discurso sobre la Pluriculturalidad desde los soportes teóricos de la Hermenéutica Filosófica.

-1-

Para los propósitos de este trabajo queremos periodizar histórica y conceptualmente al término *Hermenéutica* en cinco momentos: en el mundo griego, en el Medio Evo, en los albores modernos, en la modernidad madura y en su consolidación filosófica. En cada uno de estos periodos el término Hermenéutica tendrá sus particularidades, sin embargo éstas se irán acumulando y reestructurando a lo largo del tiempo.

Peri Hermeneias

La palabra griega *hermeneia* fue usada por los griegos mucho antes de que Aristóteles la inmortalizara en su *Organon*. Los médicos helenos sabían que cuando ellos decodificaban los signos corporales para diagnosticar enfermedades estaban realizando un proceso de *hermeneia*. Este mismo proceso se utilizaba para interpretar los signos climáticos y los diseños del oráculo. La palabra es griega, pero la práctica pertenece a todos los pueblos en todas sus épocas. Por eso, la hermenéutica es un universal humano. Esta es la tesis que va a articular este ensayo.

La Hermenéutica fue entendida como aquella práctica que permitía a los seres socializados desentrañar, con la ayuda de códigos, información cifrada en los signos naturales. Así, éstos leían los misterios de la naturaleza y el cuerpo para planificar su vida. La hermenéutica nace, pues, como una práctica mo-

nológica (sujeto-objeto) que permitía a los primeros hombres dotar de sentido a su entorno, vale decir, crear mundo. La interpretación de los signos naturales, con el paso del tiempo, se complementó con la interpretación de los signos sociales gráficos y fue así como la hermenéutica natural devino hermenéutica textual.

Los textos de Homero y Hesíodo fueron unos de los primeros objetos de la Hermenéutica textual occidental, los hermeneutas de aquellos tiempos intentaban desentrañar aquellos mensajes cifrados más allá del mero significado literal de los textos para, con esto, reconstruir la historia de la civilización helena. Esta relación (hermeneuta-texto) determinó la práctica interpretativa hasta la primera modernidad² La Biblia y los libros sagrados del Cristianismo pasarían a ser el objeto de la Hermenéutica medieval: la exégesis.

Hermenéutica Sacra

La Exégesis constituye un capítulo aparte en el desarrollo histórico de la Hermenéutica. Fue aquel saber que intentó desentrañar los *signa ignota* y los *signa ambigua* propios de los textos sagrados, con la intención de transparentar la *verdadera* voluntad divina. A esta práctica debemos la división hecha por Orígenes (185-254) de los tres niveles de la interpre-

2. La división entre primera y segunda modernidad fue introducida por el sociólogo alemán Ulrich Beck desde su *Risikogesellschaft* (1986). Para Beck, la primera modernidad está caracterizada por una *modernización simple*, mientras que la segunda modernidad está caracterizada por una *modernización reflexiva*. Por modernización reflexiva se debe entender aquella etapa en que el mundo moderno pone en cuestión su auto-fundamentación (Beck 1997, 27).

tación textual: el somático, el físico y el neumático, división que fue reformulada y ampliada por Johannes Casianus en los cuatro sentidos de las escrituras: 1) sentido literal, 2) sentido alegórico, 3) sentido tropológico y 4) sentido anagógico. El primer sentido era accesible a la interpretación de los profanos, los otros tres sentidos, los realmente profundos, solo eran accesibles a quienes dominaban el arte de la exégesis. Este modelo propio de la interpretación de textos sagrados se constituiría en el referente para gran parte de la hermenéutica textual de los siglos XVI y XVII.

Otro de los aportes importantes de la *Hermenéutica sacra* es haber introducido el concepto de caritas como criterio último de una interpretación correcta. Augustinus lo formuló de este modo: “*Quien cree haber entendido todo el texto sagrado o una de sus partes y no haber construido con eso el doble amor a Dios y a sus semejantes, ese no entendió nada*” (Augustinus en Scholz 2001). La interpretación sacra no era sólo un ejercicio meramente intelectual, sino que su rectitud estaba subordinada a una acción religiosa práctica, a una ética fáctica. El carácter predominantemente pragmático de la hermenéutica sacra será redescubierto siglos después por Dilthey en su dimensión desacralizada, por supuesto.

Hermeneutica Generalis

Volvamos, por un momento, al famoso texto aristotélico. *Peri Hermeneias* (sobre la interpretación) es un trabajo que Aristóteles dedicó al análisis del *logos apophantikos* (habla). Aquí, Aristóteles formuló las reglas que permiten la correcta interpretación o entendimiento (hermenéutica) del habla humana. Queda claro que para el macedonio la Hermenéutica es el arte que permite a un ser humano decodificar correctamente el mensaje hablado emitido por otro ser humano. La Hermenéutica es para Aristóteles una práctica dialógica que involucra dos sujetos interrelacionados por el habla viva, esto es, por su vínculo fundamental: el *logos*.

El espíritu aristotélico es retomado a inicios de la Modernidad por Johann Conrad Dannhauer (1603-1666), quien intentaría, por primera vez, hacer de la Hermenéutica una disciplina filosófica autónoma.

Dannhauer unifica dentro de esta nueva ciencia tanto los *signa voluntaria* como los *signa doctrinalia*, reconciliando la hermenéutica monológica con la dialógica, en lo que él denominara *Hermeneutica generalis*. A Dannhauer también se le debe el primer intento de formular reglas claras para una interpretación correcta.

El proyecto de Dannhauer fue continuado por una serie de pensadores a lo largo de los siglos XVII y XVIII, entre los más importantes: Christian Weise, Christian Thomasius, Cristiana Crusius, Christian Wolff, Alexander Baumgarten, Georg Meier, Johann Lambert y Bernard Bolzano. A ellos debemos, entre otras cosas, la formulación de reglas para la práctica hermenéutica, la clasificación de las presunciones de la posibilidad hermenéutica y, sobre todo, la teorización de la *aequitas hermeneutica* (equidad hermenéutica).

Todos estos autores se inscriben además en la construcción de una *Hermeneutica generalis*, vale decir, en una teoría de la interpretación que no se redujera a ámbitos particulares como la teología, la jurisprudencia, la textualidad, el habla, etc. La *hermeneutica generalis* buscaba establecer un *statu* epistemológico que le permitiera constituirse en una rama autónoma de la filosofía.

Hermenéutica, pragmática, facticidad y ontología

Para muchos historiadores de la Hermenéutica, la verdadera historia de este saber se inicia con el teólogo y filósofo germano Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834). Los autores anteriores, dicen estos historiadores, solo habían pensado a la Hermenéutica al interior de otros saberes: la lógica, la filosofía, la gramática, la filología, etc. Schleiermacher, por el contrario, fue el primero en pensar la Hermenéutica como una ciencia filosófica independiente, encargada del estudio del entendimiento del lenguaje oral y escrito.

Sin embargo, la centralización de la Hermenéutica como ciencia no es el gran aporte del teólogo germano, sino el haber introducido la dimensión histórica en la praxis interpretativa. Con anterioridad a él,

los hermeneutas se esforzaban por descubrir aquellas reglas universales de interpretación aplicables en el entendimiento de cualquier texto, por eso las buscaban en la estructura formal de la gramática o de la lógica. Schleiermacher considera que la visión de sus antecesores, sin ser falsa, es limitada, de ahí que divide metodológicamente a la Hermenéutica en dos partes: la interpretación gramatical y la interpretación psicológica o técnica. La primera debía ocuparse de la reconstrucción de las regularidades gramaticales que hacían posible una interpretación correcta al nivel formal. El contenido, por su lado, requería para su interpretación adecuada el análisis del momento histórico que permitió a su emisor componerlo. Por esta razón las reglas de la interpretación psicológica devenían históricas. A un texto sólo es posible entenderlo desde la reconstrucción de las condiciones históricas que posibilitaron su composición formal (gramatical) y su composición psicológica (vital-histórica).

Este gran descubrimiento fundamentará la Hermenéutica y su desarrollo posterior. Todos los autores que ampliaron este saber -hasta convertirlo en ontología- quedaron sujetos al primado histórico descubierto por Schleiermacher: Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Con Wilhem Dilthey (1833-1911), la Hermenéutica experimenta un giro radical por dos motivos: (1) Dilthey se propone fundamentar la diferenciación entre ciencias naturales y ciencias sociales en el carácter hermenéutico de estas últimas, transformando, de este modo, a la Hermenéutica en la base epistemológica de las ciencias sociales. Las ciencias sociales se construyen sobre el entendimiento entre dos sujetos y no como lo hacen las ciencias de la naturaleza sobre la explicación de los objetos o fenómenos naturales. El *dictum* de Dilthey está enunciado así: *la naturaleza es explicada por nosotros, la vida del alma es entendida*.³ (2) Por otro lado, Dilthey establece una conexión inseparable entre la práctica comprensiva y la vida de los seres humanos. La Hermenéutica deviene de este modo pragmática social, la cual se halla constituida por tres momentos pragmáticos reversibles: *vivencia, expresión y entendimiento*. De un lado los humanos

fundamos nuestras expresiones en vivencias vitales; de otro, estas vivencias son entendidas -por otros humanos- a través de la interpretación de su enunciado. El entendimiento del enunciado (práctica hermenéutica) es el nexo que une las pragmáticas vitales del hablante y del escucha. El entendimiento -para Dilthey- es: *“el proceso, en el cual nosotros, partiendo de signos dados sensiblemente desde el exterior, reconocemos un interior”*.⁴ Los seres humanos, en la práctica hermenéutica, penetramos en la reconstrucción histórico-vital que permite al hablante enunciar cierta proposición. Dilthey llega a afirmar que un buen hermeneuta puede lograr conocer, mejor que el propio hablante, el mundo y las motivaciones que permitieron al este último realizar tal o cual enunciado.

Otro de los aportes fundamentales de Dilthey a la Hermenéutica es haber postulado su carácter holístico circular. Para entender el enunciado de un texto, por ejemplo, es necesario entenderlo al interior de una estructura mayor: el párrafo. La comprensión de éste, a su vez, se debe inscribir dentro de una estructura mayor: el capítulo. El capítulo, a su vez, en el libro. Y éste, finalmente, en la dimensión histórica del autor. Descuidar o no considerar el carácter holístico de la Hermenéutica tiene como consecuencia la deficiencia interpretativa. A pesar del valioso aporte del carácter holístico, su impracticabilidad en el análisis del habla viva condena a Dilthey a quedar atrapado en la Hermenéutica textual, o, a lo mucho, en la Hermenéutica de la memoria material, en aquello que él mismo denominara ‘fijaciones duraderas’ (*dauerhafte Fixierungen*).

Martin Heidegger (1889-1976), siguiendo su ya clásica distinción entre saberes ónticos y saberes ontológicos, postula que la hermenéutica deber ser sometida a esta división fundamental. Por eso para el filósofo germano, el entendimiento había sido descrito por todos los autores anteriores a él desde su dimensión óptica, pero había sido descuidado en su dimensión ontológica. La hermenéutica, en su nivel ontológico, no era aquella práctica que permitía al ser humano entender correctamente textos orales o escritos, sino que ésta formaba parte de la constitución estructural del Ser como un modo fundamental

3. “Die Natur erklen wir, das Seelenleben verstehen wir” (Dilthey 1924, 144).

4. “Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von aussen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen” (Dilthey 1927, 309).

del ser de la existencia (*Fundamentalmodus des Seins des Da-seins*). La hermenéutica se convierte, entonces, en una función propia que caracteriza el ser del existente, y que permite a éste la recuperación de su presencia, la apertura de mundo y la producción de sentido.

La hermenéutica es, por lo dicho, el modo existencial que hace posible la comprensión histórica del Ser y del Existente (*Dasein*); es el dispositivo que permite visualizar al Ser en el lenguaje. La Hermenéutica deja de ser interpretación voluntaria de textos para transformarse en entendimiento estructural del Ser en el lenguaje por el Existente. Este entendimiento, sin embargo, está determinado por el estar-en-el-mundo del Existente (*in-der-Welt-Sein des Dasein*) y por tanto no es sino temporal,⁵ es decir, está atrapado en la claridad (*Lichtung*) propia de una época. Es, por todo esto, Hermenéutica de la facticidad del ser por el existente.

Heidegger convierte de esta forma a la Hermenéutica en el modo fundamental de ubicación del *Dasein* (ser humano) en el *in-der-Welt-Sein* (mundo). Transcribamos todo lo dicho en lenguaje heideggeriano: “Entender es el Ser existencial del propio Poder-ser del Existente mismo, de tal modo, que ese Ser abre a sí mismo el Qué del Ser con él mismo”.⁶

Hermenéutica Filosófica

La intensificación de la línea de reflexión trazada por Schleiermacher, Dilthey y Heidegger conduce, casi de modo natural, a la ontologización lingüística de la Hermenéutica postulada por Hans-Georg Gadamer: “el ser, que puede ser interpretado, es el lenguaje” (*das Sein, das verstehen werden kann, ist Sprache*).

Gadamer comparte con su maestro Heidegger la idea de que el entendimiento es un existencial del Existente, pero discrepa en colocar al Ser como pri-

macía analítica dentro del cual se explica al Existente. Gadamer reemplaza el Ser heideggeriano por el lenguaje o, con más exactitud, por el diálogo (*Gespräch*). Este aparente cambio no se mueve al nivel metodológico simplemente, sino que permite un giro ontológico al interior, no únicamente de la Hermenéutica, sino de toda la Filosofía: “La relación humana con el mundo es, sobre todo y principalmente, lingüística e inteligible (*verstendlich*). La hermenéutica es por eso un aspecto universal de la Filosofía y no solo la base metodológica de las ciencias del espíritu” (Gadamer 1990, 479). El giro lingüístico en la Hermenéutica permite a Gadamer fundarla como Hermenéutica filosófica, logrando de esta manera el viejo sueño de convertir a este saber en la *scientia generalis*.

Para Gadamer, una de las formas concretas de funcionamiento del lenguaje es el entendimiento interpretativo; entendimiento en el cual se produce la apertura del mundo y la afirmación del ser humano en cuanto ser humano.

La Hermenéutica gadameriana es una logo-ontología fundamental. El diálogo, como la principal estructura concreta del lenguaje, es el primado ontológico y metodológico desde donde se abre filosóficamente el ser humano y el mundo.

De ahí que el ser humano, tanto en su dimensión cotidiana cuanto en la filosófica es un hermeneuta, del mismo modo que el mundo (Ser) se nos da como posibilidad hermenéutico-discursiva: el ser es lenguaje interpretado y nada más.

Con Gadamer la Hermenéutica alcanza su grado supremo de centralización filosófica deviniendo ontología sin más. Dentro del espíritu de la misma Hermenéutica se vuelve imposible ir más allá de lo propuesto por Gadamer, pues todo intento de refutarla termina siendo su confirmación. Toda refutación es, por principio, entendimiento interpretativo, vale decir, hermenéutica.⁷

5. Utilizamos el término temporal y no histórico, porque para Heidegger lo histórico es aplicable al análisis óntico y no al ontológico. Él utiliza el adjetivo *zeitlich* derivado del sustantivo *Zeit* (tiempo) para referirse al análisis ontológico.

6. “Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkonnens des Da-seins selbst, so zwar, dass dienes Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschliesst” (Heidegger 1993, 144).

7. En este artículo nos eximimos de revisar tendencias críticas al pensamiento de Gadamer como las de Habermas, Apel, Rorty, Derrida, Fellmanns, etc., o desarrollos como los de Ricœur, Winograd, Flores, Boehm, Btschmann, Curthen, etc., por considerarlos sólo aportes interesantes al pensamiento de la Hermenéutica Filosófica pero no nuevas propuestas dentro de su propio espíritu.

En este numeral recordaremos, de modo separado, algunas de las categorías fundamentales que articulan la Hermenéutica filosófica:

Círculo Hermenéutico

El Círculo Hermenéutico queda definido, desde la *Retórica de Aristóteles*, en su forma más elemental de este modo: el entendimiento de la parte presupone el entendimiento del todo y, a su vez, el entendimiento del todo presupone el entendimiento de la parte.

En su forma acabada, el círculo hermenéutico tiene que ver con ganar el entendimiento de un texto desde el entendimiento del uso lingüístico que hace el autor y su tiempo en la producción del mismo. El círculo hermenéutico debe llevarnos a evitar todo tipo de pre-concepciones propias acerca del texto y permitarnos descubrir las pre-concepciones propias del autor y de su tiempo, es decir las pre-concepciones que hacen posible el texto. Sin embargo, las pre-concepciones del autor y su tiempo sólo son posible explorarlas desde el texto mismo, desde la textualidad que nos abre a la reconstrucción de los pre-juicios históricos sobre los que se sostiene el texto. En la interpretación del texto, entonces, accedemos tanto a su entendimiento cuanto a su fundamentación, este doble proceso es lo que se conoce como *círculo hermenéutico*.

Los pre-juicios propios del texto llegan hasta el intérprete a través de la tradición histórica, estos pre-juicios permiten al intérprete realizar una primera aproximación al texto; resultado de esta primera interpretación son la reformulación de los pre-juicios adquiridos históricamente y la posibilidad de una nueva interpretación que nos abra a pre-concepciones nuevas del texto y así sucesivamente. Cada nueva interpretación del texto no nos lleva al lugar de partida sino a un nivel superior de comprensión, por eso algunos autores han sugerido hablar no de un círculo hermenéutico sino más bien de una espiral hermenéutica.

Para Gadamer, los prejuicios son una pre-estructura ontológica anterior a toda interpretación, vale

decir que todo proceso hermenéutico presupone necesariamente pre-concepciones, las mismas que deberán ser sometidas a interpretación crítica partiendo, claro está, de esas mismas pre-concepciones, cerrándose de este modo el círculo.

En este ejercicio, cree Gadamer poder ir diferenciando entre pre-juicios verdaderos y pre-juicios falsos e ir formando una unidad perfecta de sentido, el único criterio de una verdadera interpretación. Un texto ha sido bien interpretado cuando éste es reconstruido como una unidad perfecta de sentido.

Extrañeza y Familiaridad

El proceso de entendimiento e interpretación presupone que partamos necesariamente de tener frente a nosotros un mundo diferente, un lenguaje extraño. Del mismo modo que todo entendimiento también presupone necesariamente que poseamos un lenguaje y un mundo propio desde los cuales orientarnos.

Esta presencia de lo propio y lo extraño en el proceso interpretativo ha sido codificado por Gadamer con los términos 'extrañeza' (*Fremdheit*) y 'familiaridad' (*Vertraulichkeit*).

Para toda interpretación nosotros partimos de pre-concepciones propias de nuestro lenguaje, en ellas nuestro mundo nos es dado con total normalidad, con la tranquilidad que nos asegura la familiaridad de lo ya establecido.

Al enfrentarnos con el texto a ser interpretado, éste nos pone frente a lo extraño, a aquello que pone en duda y conmociona nuestra familiaridad, la normalidad de nuestro mundo. La interpretación consiste entonces no solo en entender el sentido literal del texto, sino en irnos apropiando de los pre-supuestos que otorgan familiaridad al mismo, es decir, en ir ganando poco a poco el mundo que da sentido completo al texto. Entender un texto es ganar un mundo y con esto ampliar el nuestro.

La capacidad que tenemos de ampliar nuestro mundo a través de hacer propio el mundo del otro

histórico no supone la pérdida de nuestro mundo sino, por el contrario, su afirmación.

Nosotros sostenemos -señala Gadamer- que la unión lingüística de nuestra percepción del mundo no significa ninguna perspectiva excluyente; cuando nosotros ingresamos en un mundo lingüístico extraño y sobrepasamos los pre-juicios y las limitaciones de nuestra percepción de mundo actual, esto no significa que nosotras hayamos abandonado y negado nuestro propio mundo (Gadamer 1990, 452).

Horizonte de Fusión

A diferencia de lo postulado por Dilthey de que la Hermenéutica nos permite ingresar a las determinante vitales de quien interpretamos, o de la facticidad heideggeriana que supone que el entendimiento interpretativo está determinado por la localidad (*Be-findlichkeit*) del Existente, para Gadamer “el entendimiento supone entenderse en el lenguaje y no introducirse en el otro y seguir sus vivencias” (Gadamer 1990, 387). Por eso el entendimiento se realiza en la construcción de un nuevo lenguaje resultante del encuentro entre el del intérprete y el del interpretado, y no en la simple reconstrucción del discurso del interpretado desde su misma historicidad.

‘Horizonte de encuentro’ llama Gadamer a la realización del diálogo, en el cual una cosa se expresa, la misma que no es solo mía o de mi autor, sino que es una cosa común. Para que este horizonte se dé se requiere que: los propios pensamientos del intérprete estén ya integrados en el re-despertar del sentido del texto. En tanto, es determinante el propio horizonte del intérprete, pero no como punto de partida, que se puede sostener o imponer, sino más bien como una opinión y posibilidad que entran en juego y que ayuda a aproximarse de modo verdadero a aquello que está dicho en el texto (Gadamer 1990, 392).

La interpretación gadameriana debe ser entendida como el proceso de construcción de un nuevo texto; un texto en el cual se hallen presentes tanto el horizonte histórico del interpretante como el horizonte

histórico del interpretado, esto es, la mezcla entre las pre-concepciones de dos épocas en una nueva forma de producir discursividad. El horizonte de encuentro puede ser formulado como “la creación de un nuevo lenguaje, el cual no solo sea a la medida del propio, sino también a la medida del original” (Gadamer 1990, 390).

Influencia de la historia y su conciencia

Ya dijimos que toda interpretación parte de pre-juicios propios de nuestro horizonte histórico. Estos pre-juicios, sin embargo, no han aparecido *ex nihilo*, sino que nos vienen dados por la influencia que la tradición va dejando en la historia que nos constituye. Nuestro horizonte histórico aparece como nuestro, sólo en tanto los pre-juicios adquiridos históricamente desde la tradición se han ordenado desde necesidades propias de nuestro tiempo. Esta peculiaridad hace que cuando nos enfrentamos a textos que nos llegan de la tradición, los tomemos desde su otredad.

La influencia histórica es el puente que une el horizonte a interpretar con el horizonte del intérprete, es aquello que no permite a la Hermenéutica filosófica caer en un relativismo o historicismo radical, sin que esto impida sostener la finitud histórica y las limitaciones de perspectiva de todo intérprete. En la hermenéutica de un texto que nos viene de la tradición, nosotros, desde nuestro horizonte actual, nos apropiamos de nuestra propia tradición, hacemos nuestro un horizonte históricamente ajeno, el mismo que habita, sin embargo, en nosotros como influencia histórica en nuestros pre-juicios.

Ser conscientes o no de la influencia histórica no compromete en lo más mínimo la presencia de los pre-juicios -originados en la tradición- en la estructuración del horizonte histórico en el cual habitamos, pero sí compromete seriamente la interpretación de los textos que nos llegan desde nuestra propia tradición. Ser conscientes de la importancia de la influencia histórica en la formación de nuestros propios pre-juicios nos da la posibilidad de apropiarnos de mejor manera del horizonte histórico que hizo posible los textos de la tradición; es decir, nos brinda la posibilidad de reconocer como ‘verdaderamente

nuestra, nuestra propia tradición. Gadamer asegura que “*la conciencia de la influencia histórica es un momento de la realización del entendimiento*” (Gadamer 1990, 306).

Diálogo

No sería exagerado señalar que para Gadamer el diálogo no es sólo el fundamento axiomático de toda filosofía, sino, y esto es lo verdaderamente importante, el soporte ontológico mismo de la existencia en general y de la existencia humana en particular. Sólo en el diálogo el mundo se vuelve presente; en él se abre la comprensión humana y en este abrirse a través del intercambio lingüístico el hombre deviene ser cultural. Recordemos que según el *dictum* más citado del maestro germano “el Ser, el cual puede ser entendido es el lenguaje y que el lenguaje sólo es en el diálogo”, vale decir que a través, o con mayor precisión, en la intercomunicación discursiva se nos da el Ser, se nos abre el acceso a su comprensión y se nos hace posible nuestra propia existencia. El diálogo es, pues, el proceso que posibilita la existencia del Ser.

¿Pero, qué es y cómo se produce el diálogo? Para Gadamer, el diálogo sólo es posible cuando “dos hombres se encuentran frente a frente para intercambiar uno con otro” sabiendo que a este intercambio necesariamente asisten “dos mundos, dos visiones del mundo y dos concepciones del mundo, enfrentadas mutuamente” (Gadamer 1990, 210). El resultado de este encuentro, lo que significa el diálogo propiamente dicho, “es enfrentarse con el otro en sus contrarreplicas o sus aprobaciones, en su comprensión o sus incomprensiones, [es] una forma de expansión de nuestra individualidad y una apuesta por un posible colectividad, hacia la cual nos arriesga la razón” (Gadamer 1990, 210). El diálogo es, entonces, la búsqueda de complementariedad existencial de los hombres. Complementariedad que permite a éstos no solamente el alumbramiento del Ser, sino y lo que es más importante, su posibilidad existencial. Pues, y como quiere el autor, en el diálogo nosotros encontramos algo en el otro, algo que de ese modo no habíamos encontrado en nuestra propia experiencia de mundo porque sólo en el diálogo pueden los hombres encontrarse unos a otros y construir cualquier tipo de comunidad, comunidad en la cual cada uno

sigue siendo el mismo para el otro, porque ambos se encuentran en el otro y en el otro se encuentran a sí mismo (Gadamer 1990, 211).

El diálogo es sin duda “estar-más-alí-de-sí-mismo” (Gadamer 1990, 369), estar en comunión con el otro, y en esta comunión hacer posible la revelación del Ser. La comunicación verbal nos permite constituirnos en la comunidad humana general, en lo que la filosofía actual ha denominado: ‘comunidad de hablantes’.

De este modo reconstruye Gadamer el diálogo en su forma humano-concreta. Es este contacto necesario entre los hombres el fundamento de la hermenéutica filosófica gadameriana. Dialogar no significa, sin embargo, colocarse en la posición del otro y desde ahí recuperar la experiencia de mundo del interlocutor; dialogar expresa, por el contrario, “entenderse con el otro en el lenguaje” (Gadamer 1990, 387); proceso para el cual es necesario trasladar la intención del discurso del otro a los códigos de nuestro propio lenguaje, es decir, transformar el habla del otro al mismo tiempo que transformamos la nuestra propia. Es, pues, la creación de un lenguaje común entre el ‘ego’ y el ‘alter ego’ de la comunicación.

Por eso para Gadamer el caso más claro de proceso hermenéutico es la traducción. En ella, nos dice, “debe conservarse sobre todo el sentido [del texto], pero como éste debe ser entendido en otro lenguaje-mundo, tiene que valorizarse en este nuevo lenguaje de modo distinto” (Gadamer 1990, 388). De ahí que toda traducción sea en sí misma una interpretación, una reformulación de sentido al interior de otros códigos. El diálogo es entonces eso: trasladar el sentido del discurso del otro a un tipo de codificación propia de otro discurso, crear un encuentro de horizontes (*Horizontverschmelzung*) entre dos mundos lingüísticos al interior del lenguaje. En otras palabras, crear un lenguaje común para las dos experiencias humanas en contacto. Un lenguaje que no sea propio de ninguno de los dos, sino una producción conjunta, la ‘realización del diálogo’.

Como se logra ver, el fundamento último del diálogo es la creación de un espacio en el cual interactúan dos mundos lingüísticos o dos experiencias de

mundo; espacio que instaura por sí mismo el mundo compartido por los hombres en su intercomunicación simbólica, un lugar común que además descubre la arquitectónica del Ser.

A ese espacio particular, punto último de la realización dialógica, Gadamer denominó encuentro de horizontes. Lo caracterizó como el lugar donde dos experiencias del mundo, dos horizontes interpretativos que se superan a sí mismos en la conformación de otro nuevo lenguaje-mundo.

-3-

La diversidad cultural e histórica en un mismo espacio geográfico ha sido una constante en la experiencia latinoamericana. A pesar de que el término pluriculturalidad⁸ es de reciente data, la vivencia de lo diverso ha sido el gran tema de las ciencias sociales latinoamericanas. Cobijado bajo el nombre de mestizaje se ha tratado de entender a sociedades que hoy bien pudieran ser llamadas pluriculturales. Por esta razón trataremos de revisar algunas de las teorizaciones sobre el mestizaje americano.

A pesar de los muchos discursos que sobre el mestizaje se han producido en nuestra América, todos se mueven entre tres coordenadas organizadoras. La primera coordenada va desde la visión biológica hasta la lectura cultural del mestizaje; una segunda se desplaza entre la síntesis perfecta hasta la heterogeneidad problemática; y la última se extiende desde el carácter positivo de la mezcla hasta su negatividad intrínseca.

El mestizaje entendido como mezcla biológica, es decir, como entrecruzamiento entre razas diferentes, está presente en casi todos los discursos sobre lo mestizo. Sin embargo, es en *La raza cósmica* de Vasconcelos, donde este supuesto encuentra su explicación más acertada. Para el pensador mexicano el mestizaje es fundamentalmente biológico; él nos habla de la existencia de cuatro razas: la blanca, la

Resumiendo, podemos apuntar que en la arquitectónica filosófica gadameriana el Ser es explicado desde el diálogo y éste desde la conformación del encuentro de horizontes, vale decir, desde la fusión de los horizontes de comprensión del yo y del otro.

Sin ser las arriba tratadas, todas las categorías importantes de la Hermenéutica filosófica, sí son las que pueden servirnos de manera privilegiada para auscultar el discurso de la Pluriculturalidad latinoamericana, tema de nuestro siguiente numeral.

negra, la amarilla y la roja, el resultado de la fusión armónica de estas razas daría lugar al surgimiento de una quinta raza: la raza cósmica. Esta “misión étnica”, cree Vasconcelos, sólo puede ser cumplida en tierras de la América Latina, pues únicamente ahí han logrado encontrarse estas cuatro razas primigenias. Además “la ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres” (Vasconcelos 1948, 27)

De otro lado, el mestizaje ha sido entendido como mezcla eminentemente cultural. Ejemplo claro de esta postura lo representa el *ethos barroco* de Bolívar Echeverría. El filósofo ecuatoriano afirma que ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente las que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica (Echeverría 1998, 31).

De ahí que su propuesta sobre el barroco americano deba entenderse como competencia de varias

8. Los términos *pluricultural* y *pluriculturalismo* se vuelven moneda corriente en las Ciencias Sociales latinoamericanas, luego que los levantamientos indígenas de Centro y Suramérica transformarán a los pueblos indios en sujetos de la historia, la cultura y la política de nuestra región. Hay que diferenciar entre multiculturalismo y pluriculturalismo: el primer término se usa principalmente en los EEUU y Europa para referirse a la diversidad cultural asentada en una homogeneidad económica (el capitalismo); el segundo término hace referencia a fenómenos propios de las periferias de occidente donde la diversidad cultural se corresponde además con una diversidad histórica y sobre todo económica. De ahí que términos como *multitemporalidad* o *edades históricas distintas* sean más acertados -o por lo menos complementarios- que el de pluriculturalidad.

experiencias culturales: unas modernas y otras pre- y hasta pos-modernas. Echeverría apuesta por una *codigofagia cultural* entre todas las culturas comprometidas en el mestizaje americano.

El carácter sintético del mestizaje se halla presente en la mayoría de las posturas. Para Vasconcelos, por ejemplo, América Latina tiene “la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y todas las estirpes” (Vasconcelos 1948, 48). La mezcla racial y cultural de los pueblos en el mestizaje americano tendría como resultado la superación de todos sus componentes y el apareamiento de un nuevo sintético. Este nuevo sintético ha tomado diversos nombres: *creolismo*, *barroquismo*, *antropofagismo*, *hibridismo*, etc. En la teorización de Bolívar Echeverría la visión sintética del mestizaje es enfocada desde la reflexión hermenéutico-lingüística; “ser intérprete -nos dice- consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, el constructor de un texto común para ambas (Echeverría 1998, 21). El mestizaje adquiere desde este *pathos* el carácter sintético lingüístico propio de la *codigofagia* cultural de los pueblos americanos.

La condición heterogénea del mestizaje se encuentra planteada de manera radical en *Escribir en el Aire* de Antonio Cornejo Polar. El crítico peruano, refiriéndose más bien a la literatura, ha señalado el carácter heterogéneo de la producción poética andino-americana. Sin embargo, librándose de los límites estrechos de lo literario clásico, la razón heterogénea puede extenderse a la hermenéutica cultural. Haciendo una contra-lectura de los postulados que el Inca Garcilazo tuviese de su propia persona, Cornejo Polar apunta:

Ahora entendido en términos de violencia y empobrecimiento, casi como mutilación de la completud de un ser que la conquista hizo pedazos, el mestizaje -que es la señal mayor y la más alta de la apuesta garcilacista a favor de la armonía de dos mundos- termina por reinserirse (...) en su condición equívoca y precaria, densamente ambigua, que no convierte la unión en armonía sino -al revés- en convivencia difícil, dolorosa y traumática (Cornejo Polar 1994, 99). Por último, la valoración positiva del

mestizaje está presente en la totalidad de las visiones racial-sintética y cultural-sintética. Para estos puntos de vista, el mestizaje representa una ventaja biológica y/o cultural frente a cualquier purismo. La positividad biológica viene directamente influenciada por el supuesto genético de que todo entrecruzamiento cromosómico sexual es superior a la carga genética de los dos progenitores. Vasconcelos sentencia en su libro: “mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica” (Vasconcelos 1948, 53, 54) Del mismo modo, Echeverría, desde la visión culturalista, señala que “... la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano” (Echeverría 1998, 27).

La visión negativa del mestizaje cierra su caracterización. Uno de sus primeros diagnósticos fue emitido por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Para el intelectual mexicano, el pachuco (representante de cierto mestizaje) “se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el ‘pachuco’ no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser” (Paz 1998, 19). La negación absoluta que encierra el mestizaje tiene que ver con que El mexicano [mestizo por excelencia] no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo (Paz 1998, 105)

Más drástica y dramática es la visión que Agustín Cueva tiene del *no-ser* propio en el mestizaje andino. El sociólogo ecuatoriano afirma que:

Frente a estas manifestaciones (al mestizaje andino) uno tiene la impresión de encontrarse ante una realidad completamente destotalizada, hecha de retazos mal ensamblados, de materiales imperfectamente fusionados a menudo disonantes; en la cual los diferentes com-

ponentes no parecen haber sido elaborados a partir de una pre-concepción estructural sino, a la inversa: que a última hora se hubiese buscado, es decir, improvisado una estructura con los elementos dispares que se disponía (Cueva 1987, 118).

Desde inicios de los 90 se vienen desarrollando en Latinoamérica una serie de lecturas cultura-

les inspiradas en las teorizaciones postmodernas y postcoloniales, así como en los *gender, cultural and sub-cultural studies*. Sin embargo, todos estos estudios, a pesar de su carácter novedoso, no aportan, creemos, nada substancial a las propuestas del mestizaje latinoamericano.⁹ Se trata de un cambio meramente semántico. Por esto seguiremos manteniendo nuestras tres líneas de análisis respecto al mestizaje o a las sociedades pluriculturales, si se quiere.

-4-

Pues bien, ahora nos toca ver hasta dónde son aplicables las categorías de la Hermenéutica filosófica para enfrentar el discurso de la pluriculturalidad. En todas las propuestas del mestizaje latinoamericano subyacen implícitamente elementos que pueden ser reconstruidos desde la hermenéutica social (no desde la filosófica). Para la gran mayoría de los pensadores de nuestra región la Hermenéutica no ha constituido el eje teórico y metodológico de sus reflexiones; sin embargo, la pluralidad cultural del sub-continente ha permitido que, sin intención, ingrese en temas propios de la Hermenéutica. En las teorizaciones que arrancan desde hace 15 años encontramos tímidos deseos de hacer propios los logros de este saber filosófico, pero ningún autor ha fundamentado su pensar en la Hermenéutica. A continuación queremos explorar, a nivel filosófico, tres tipos de aplicabilidad: una fuerte, otra moderada y una última, mínima.

Aplicabilidad Fuerte

En la primera y segunda parte de este ensayo, vimos cómo la Hermenéutica llega a consolidarse como fundamento onto-antropológico, es decir, no sólo como método filosófico, sino como el axioma fundamental de toda filosofía y de cualquier antropología. Si tomamos esta visión fuerte de la Hermenéutica para explorar los problemas de la interculturalidad latinoamericana, tendríamos que conjugar dos tipos de hermenéutica: una intracultural y otra intercultural.

La Hermenéutica intracultural se movería al interior de un mismo horizonte cultural, es decir, se limitaría al análisis de los diálogos internos que posibilitan la reestructuración, la ampliación y la apertura de horizontes de esa cultura. Desde esta perspectiva la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer podría aplicarse -para dar cuenta de la intraculturalidad- sin modificaciones. Sin embargo este tipo de análisis carece de interés para los estudiosos latinoamericanos porque el peso del conflicto intercultural opaca los posibles desarrollos de una hermenéutica intracultural.

En los últimos años hay muchos intentos de formular este tipo de exploración al interior de ciertas tendencias indigenistas, que refugiadas en visiones cuasi-raciales pretenden reavivar una propuesta cultural puramente americana. Para estos pensadores, la hermenéutica intracultural se vuelve absolutamente relevante. La categoría de 'influencia histórica y su conciencia' se presenta como el puntal hermenéutico que permite, a esto teóricos, encontrar los nexos entre un pasado idealizado y su pervivencia -a través de los prejuicios- en el presente, construyendo de este modo la continuidad necesaria para la apropiación -familiarización- de su propia autoridad y tradición.

De menor importancia pero digna de mencionar son propuestas culturales blanco-católicas que pretende redescubrir y reforzar un supuesto origen hispano-católico de las élites latinoamericanas. Estas propuestas a pesar de presentarse abiertas al ejercicio de una Hermenéutica intracultural, se hallan total-

9. Entre los más importantes: Carlos Monsivais, Hugo Achúar, José Joaquín Brunner, Jean Franco, Norbert Lechner, Martin Lienhard, Jesús Martín Barbero, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Carlos Rincón, Alfonso de Toro, Walter Mignolo, etc.

mente opuestas a pensar siquiera una Hermenéutica intercultural, su fundamento axiológico se basa en la negación absoluta de un diálogo con cualquier otro cultural. De este modo se produce una contradicción preformativa: Hermenéutica hacia dentro e imposibilidad de Hermenéutica hacia fuera. Siendo importante la Hermenéutica para este tipo de reconstrucción cultural, sus teóricos no han aprovechado todo el aparato categorial de este saber para estructurar sus discursos, más bien han tratado de fundamentarlos desde supuestos raciales cuasi-religiosos como son los de: destino, misión, orígenes, pureza, preterminación, etc.

La Hermenéutica intercultural, por su lado, nos pondría frente a problemas poco explorados por Gadamer, como el problema de las heterogéneas 'influencias de la historia' propias de cada cultura presente en nuestro continente.¹⁰ El problema, sin embargo, no es insalvable al interior de la aplicabilidad fuerte de la Hermenéutica. La interculturalidad complica el proceso hermenéutico por la radical extrañeza en la que se pueden hallar las culturas involucradas (como por ejemplo cuando se produjo el choque entre las culturas católico y protestante europeas con las culturas indoamericanas) y por la inexistencia de una tradición común que permita cierta continuidad en los prejuicios heredados desde esa misma tradición. Por su parte, la Hermenéutica filosófica, gracias a su *aspecto universal*, podría enfrentar estas dificultades.

Sin embargo, en la tradición de pensamiento latinoamericano el problema de la heterogeneidad de la influencia histórica ha sido salvado reduciendo su importancia. Ya vimos que tanto Vasconcelos -desde la visión racial- como Echeverría -desde la cultural- dan por supuesto la posibilidad de la construcción sintética de una nueva raza y/o de un nuevo lenguaje. Estas visiones presuponen que a pesar de las distintas influencias históricas propias de cada cultura el proceso hermenéutico no sólo que es posible, sino que puede llegar hasta el punto de que éstas -las influencias históricas- pueden conseguir fusionarse en una sola *raza* o en un solo *discurso*, es decir, mestizarse.

Queda por explicar si el mestizaje -tanto racial como discursivo- se mueve en los términos del horizonte de encuentro gadameriano donde la extrañeza y la familiaridad pudiesen crear un nuevo discurso compartido.

Para Gadamer, el giro lingüístico que experimentó la hermenéutica en *Verdad y Método*, es decir, la fundamentación de la interpretación en el diálogo como única forma de existencia concreta del lenguaje, otorga a la Hermenéutica su aspecto universal. Desde esta perspectiva, la hermenéutica intercultural, a pesar de la radical extrañeza que pueden separar a las culturas involucradas, no presenta mayores dificultades si partimos de que el lenguaje tiene carácter universal independientemente de las diferencias culturales. El mundo nos es dado en el lenguaje, "*pues la construcción fundamental de todo, sobre lo que se puede dirigir el entendimiento apunta a una estructura ontológica fundamental: el lenguaje*". Por eso, para Gadamer "*el ser que puede ser entendido es el lenguaje*" (Gadamer 1990, 478).

Si aceptamos la universalidad del lenguaje como un axioma de la Hermenéutica filosófica, la extrañeza cultural deviene una distancia histórica pero no ontológica. A pesar de la distancia histórica que pueden separar a dos culturas, éstas están conectadas por la función que cumple el lenguaje en la apertura de mundo y es desde el lenguaje como estructura ontológica fundamental donde se pueden relacionar las dos culturas separadas históricamente e iniciar el proceso de mutua interpretación. La capacidad lingüística propia de toda experiencia humana fundamenta ontológicamente la posibilidad de su mutua comprensión y de la construcción de un nuevo horizonte de significación.

En los textos de Gadamer no se explora esta posibilidad y sus dificultades. La experiencia histórica latinoamericana brinda la oportunidad de poner a prueba la universalidad de la competencia lingüística como fundamento de cualquier entendimiento posible. Desde este supuesto debemos aceptar que a pesar de las distintas influencias históricas y por ende

10. Los análisis de Gadamer -y de sus discípulos europeos- nunca han enfrentado los supuestos teóricos de la Hermenéutica filosófica con procesos sociales concretos. La razón es simple: la Hermenéutica filosófica es universal a toda actividad interpretativa humana, independientemente de su época y cultura; es el fundamento onto-antropológico del ser humano.

de los distintos pre-juicios, el diálogo que se abre entre dos culturas separadas históricamente puede realizarse gracias a la universalidad del lenguaje. Esto tendría como consecuencia un proceso de decodificación y recodificación para el descubrimiento de una tradición general común, una tradición fundada ya no en el primado de una cultura común, sino en ciertos rasgos humanos comunes, a saber: el lenguaje como apertura de mundo y de auto-afirmación humana. Desde esta perspectiva no se ha investigado en América Latina, pensadores asiáticos como Ram Adhar Mall han explorado lo que hoy se conoce como hermenéutica intercultural. Para este pensador hindú “*en el encuentro con el otro lo propio se vuelve extraño*” (Adhar 1996, 52) y, a partir de esto, podemos reconocer en el otro culturalmente centrado nuestra propia experiencia como humanos, sin querer fusionar ambas experiencias culturales. Adhar denomina a esta práctica: hermenéutica des-situada de un sitio (*orthaft ortlose Hermeneutik*).

Aplicabilidad Moderada

Si consideramos que el lenguaje, a pesar de su carácter universal, no es suficiente para superar la distancia histórica entre dos culturas,¹¹ entonces necesitamos reformular algunos postulados de la Hermenéutica filosófica.

Pensar que el mundo que se abre a través del lenguaje es radicalmente distinto dependiendo de la cultura que lo produce nos exige fundamentar la hermenéutica como proyecto a construir y no como axioma a desarrollar. El otro cultural no se presenta desde esta perspectiva ni como el otro absolutamente extraño ni como el otro unido necesariamente por la experiencia lingüística de mundo, sino como un otro de posible comprensión y entendimiento.

Este tipo moderado de aplicabilidad supone la coexistencia de diversas experiencias de mundo irreductibles unas a otras, experiencias que no compartan pre-juicios y que no tengan como finalidad la construcción de un nuevo horizonte común de mun-

do, sino simplemente la comprensión del otro como distinto y necesariamente irreductible.

La aplicabilidad moderada de la hermenéutica propone un proyecto conjunto (entre las distintas experiencias históricas) que reconozca el origen común de la apertura de mundo en el lenguaje, así como la capacidad de reformulación, ampliación y formación de nuevos horizontes al interior de cada experiencia histórica, sin que esto suponga la interculturalidad. Así también, se compromete a reconocerle al otro en su otredad irreductible y a ser reconocido por el otro en su mismidad irreductible.

Este modelo admite la pluralidad de experiencias históricas en la unicidad del fenómeno humano, pluralidad que por sus orígenes históricos se vuelve inasimilable en una sola de las experiencias o en una conjunción de todas las experiencias. La pluralidad se impone como condición necesaria de la aventura humana en su pasado como en su proyecto de futuro.

En el pensamiento de Antonio Cornejo Polar encontramos una aproximación de este tipo pero cargada de negatividad. Para el pensador peruano la convivencia entre lo indígena americano y lo blanco hispánico no ha provocado la fusión de estas dos culturas, sino que -por intereses económicos- las ha mantenido separadas -a pesar de su proximidad- y en constante conflicto. La presencia de lo diverso, en el caso de Cornejo, no supone la aceptación hermenéutica de los diversos a su mutua existencia, sino que se da como resultado violento de su enfrentamiento. En los textos de Agustín Cueva el tratamiento es similar, la forzada coexistencia de múltiples códigos en un solo espacio no solo produce rechazo y violencia, sino que configura un grotesco sinsentido que imposibilita la construcción de un común articulado.

En *Culturas Híbridas*, de Néstor García Canclini, tenemos una visión más conciliadora y no tan problemática. Para el antropólogo argentino la *hibridación* latinoamericana supone la convivencia de lo diverso al interior de unidades no problemáticas.

11. La postura más radical al respecto la defendió Benjamín en *Die Aufgabe des Übersetzers* (La tarea del traductor). Para el pensador judeo-alemán, lo esencial del lenguaje no es su capacidad comunicativa sino su capacidad simbolizadora, esta última es lo único común a toda lengua. “En toda lengua -apunta Benjamín- queda fuera de lo comunicativo algo no comunicativo, algo que dependiendo de la situación en la que se encuentra, simboliza y se simboliza”. Esta esencia formal es lo único común entre las lenguas, por eso, y solo por eso, es posible la traductibilidad (Benjamín 1992, 61 y 62).

No se trata de fusión, de creación de algo común, sino de la existencia de distintos códigos culturales conviviendo juntos en su hibridización. Jesús Martín Barbero resumió la propuesta de García Canclini de modo inmejorable: lo híbrido -apunta- es lo contrario de lo puro y no conduce necesariamente a la síntesis, es sobre todo mezcla y revoltura (De Mojica 2000, 71). Del mismo modo, Carlos Rincón en *Malinche -Intellektuelle Modell und Phantasma-*, resalta la necesidad de la *traducción cultural o la traducción entre culturas*, sin apostar, con esto, por la creación de un sintético. Toda traducción presupone necesariamente la existencia de diversos; donde hay traducción hay heterogeneidad.

Es interesante considerar posturas teóricas que proponen una supuesta camaleonización cultural. Según estos autores, los códigos de una cultura son reformulados miméticamente por la otra cultural, conservando el nivel signifiante y resignificando el nivel significativo. La exterioridad material signifiante se mantiene, mientras la interioridad subjetiva se resignifica. Esta propuesta admite una hermenéutica moderada en donde la producción del nuevo discurso se basa en la conservación de dos elementos antagónicos y excluyentes. No es el encuentro entre los horizontes culturales distintos el que produce el nuevo texto, sino el vaciamiento y reformulación del nivel semántico con la conservación del nivel sintáctico lo que produce la existencia de este otro cultural.

Muy próximas a estas ideas están las de pensadores post-coloniales, para quienes los discursos producidos en las colonias (ex-colonias) son visibilizaciones de los lados oscuros del discurso colonizador. Walter Mignolo argumenta, por ejemplo, que la razón postcolonial, “deber ser entendida como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales”. (Mignolo en De Toro 1997, 52).

En esta misma dirección, son mucho más claras las formulaciones hechas por Elisabeth Groten en tanto resumen del pensamiento de Homi Bhabha. Para este último, el otro colonizado habita como inconsciente en el mismo discurso colonizante: “*el otro*

-nos dice Broten- no está ubicado fuera o más allá de nosotros, sino que halla su lugar al interior de un sistema cultural y de su discurso, del cual se sirve para desplegar su expresividad” (Bhabha 2000, XI). A este fenómeno típico de convivencia entre discurso colonizado y discurso colonizante denomina Bhabha *in-between*. Desde esta perspectiva, la hermenéutica produce un texto nuevo, pero no como resultado del acoplamiento de dos discursos distintos, sino como reacción reveladora del discurso del colonizado frente al del colonizador. No se excluye la importancia de este segundo discurso en el proceso hermenéutico, sino que se revela su parcialidad ocasionada por su lugar de enunciación.

Finalmente, los pensadores ancestralistas creen ver en la pervivencia de signos ancestrales reformulados al interior de lenguajes modernos otra forma de relación intercultural que no sugiere de ningún modo fusión o asimilación. Para estos pensadores la pervivencia signíca se da, unas veces, en el nivel externo material resignificando desde su ubicación en el discurso moderno, otras, en sus dos niveles: en el signifiante como en el significativo.

Este fenómeno de compromiso sin mezcla es denominado por estos autores, ‘principio de disyunción’; principio que, según Edwin Panofsky, explica “*la separación de algún contenido de su forma original o de alguna forma de su contenido original*”. Los lenguajes modernos sirven sólo como escenarios donde se despliega toda la tradición ancestral. El ancestralismo “*visto correctamente no fue pensado como una fusión estilística, son simplemente como la utilización de una forma de expresión (occidental) para un campo temático (sudamericano)*” (Magni 1994, 121 y 191).

Aplicabilidad Mínima

Si suponemos, finalmente, que ni la experiencia intercultural humana, ni la experiencia intracultural humana pueden ser analizadas desde los mismos presupuestos filosóficos porque su forma de constitución así lo exige, es decir, que la Hermenéutica es propia a la experiencia de la cultura europea occidental y que sólo es aplicable dentro de sus límites de su propia historia, entonces habremos caído en un relativismo radical que nos imposibilitaría siquiera

plantear el problema de una Hermenéutica intercultural de modo coherente y no contradictorio.

Frente a este problema, la Hermenéutica optaría por su aplicabilidad mínima. El otro cultural solo podría ser entendido desde nuestro horizonte histórico cultural en una otredad construida desde nosotros mismos, vale decir, el otro debería ser reformulado no desde su mundo, sino únicamente desde el nuestro, creándose de este modo una falsificación del otro. Esta postura tiene que asumir, necesariamente, la absoluta relatividad de su propuesta y la posibilidad de no ser considerada como una igual desde los ojos de la otra cultura. Su último grado de radicalización la llevaría a poner constantemente en cuestión su estatuto normativo y sus capacidades universalizantes, equivalentes y liberadoras.

Este nivel mínimo de la hermenéutica se sostendría en una creencia interna del nosotros cultural, que funde el respeto frente a un otro creado por nosotros mismos, una propuesta de tolerancia interna con el otro y una exigencia a ser respetados generada, también, internamente.¹² Esta propuesta, si no nos abre al diálogo intercultural, por lo menos nos exige respetar al otro en su extrañeza absoluta y nos posibilita ir creando al interior de nuestra tradición pre-juicios e influencias históricas que sedimenten, consoliden y recuerden nuestra distancia y respeto por ese otro.

Los fundamentalismos raciales o culturales que topamos líneas arriba no tienen nada que ver con la aplicabilidad mínima de la Hermenéutica, pues ambos -el hispánico y el indígena- no consideran al otro en su otredad absoluta, ni postulan el respeto a ésta, sino que, por el contrario, desconocen cualquier tipo de otredad equiparable con su mismidad y, resultado de esto, buscan a toda costa su aniquilamiento. La aplicabilidad mínima, por su lado, aceptando la total extrañeza del otro cultural opta por su respecto y exige su derecho a la existencia y pervivencia compartida. Formas de este tipo de aplicabilidad, no siempre enfocadas a la ética, se encuentran enunciadas por

pensadores occidentales como Levinas, Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari, y Rorty.¹³

Sus seguidores latinoamericanos han aprovechado estos postulados para referirse unas veces a nuestra distancia insalvable con occidente y, otras, para hacer visible el abismo ontológico que nos separa de los marginales. Estos pensadores están articulados en su mayoría a la Filosofía de la Liberación. Dussel, por ejemplo, cree que nuestra distancia con los marginalizados solo nos permite una relación físico-perceptiva de su corporeidad a un nivel pre-cultural, vale decir, pre-hermenéutico, aunque, contradictoriamente, lingüístico. Para este pensador, su propuesta pretende ser “*la expresión de la razón del que se sitúa más allá de la razón eurocéntrica*”, una razón que interpela desde la “*exterioridad del Otro en cuanto otro que la Totalidad*”, por lo que esta razón no apela al argumento y al consenso, sino a su nivel más profundo, al cara a cara de la ‘economicidad’ y de la ‘eroticidad’ (Dussel 1994, 55-89).

Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*, representa al mestizo como un ser que establece una distancia insalvable con sus progenitores; éste, como la negación de los dos culturales, pero no como superación, sino como aniquilamiento. El mestizo de Paz es la negación absoluta de categorías centrales de la Hermenéutica filosófica como son las de: *diálogo, horizonte de encuentro, influencia histórica e incluso círculo hermenéutico*. Paz es, entre los teóricos latinoamericanos, quien lleva hasta su límite último a la Hermenéutica.

Nota final sobre la Aplicabilidad

La ‘Aplicabilidad’ fuerte de la Hermenéutica se encuentra desarrollada, en ciernes por supuesto, en los modelos de mestizaje pensados por Vasconcelos y por Echeverría (fusión racial y fusión cultural). La Aplicabilidad Moderada está insinuada en los modelos de mestizaje trabajados por Cornejo Polar, Paz y Cueva en su visión negativa (heterogeneidad negativa) y en los trabajos de Néstor García Canclini, Car-

12. Hay ciertas aproximaciones a la aplicabilidad mínima dentro de la propuesta de la CONAIE respecto a educación intercultural bilingüe, pero se quedan en la particularidad del tema *educación*.

13. Las categorías de: *exteriorité* en Levinas, *difference* en Derrida, *rhizome* en Deleuze y Guattari, *Métarécits* en Lyotard y *vocabularies* en Rorty, están estructuradas sobre el abismo que separa, de modo ontológico, a dos culturas, a dos discursos y a dos juegos del lenguaje.

los Rincón e Isabel Rith-Magni en su visión positiva (heterogeneidad positiva).

Sobre la Aplicabilidad Mínima, hay rastros de utilización en la Filosofía de la Liberación pero que no compromete enteramente el problema hermenéutico, próxima a esta visión hay algo en el pensamiento postcolonial de corte hindú (*Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice* de Spivak, por ejemplo) en donde se defiende la idea de que el discurso imperialista (occidental), atribuyéndose la verdadera regularidad narrativa, aniquila -sólo por ese hecho- al discurso subalterno, el mismo que para ser oído debe, primero, reformularse en los códigos propios de occidente, es decir, debe aniquilarse culturalmente. Estos análisis arrancan siempre desde esa fractura ontológico-cultural negativa que no permite siquiera la hermenéutica interna. Mucho también se

encuentra en el teorizar postmoderno (*Contingency Irony and Solidarity* de Richard Rorty) pero desde su visión cínica y desestructurante, sin duda. Visión que como ya se anotó, no sólo niega performativamente todo intento hermenéutico, sino que ni siquiera lo busca.

Por tanto, tareas para una cierta Hermenéutica cultural latinoamericana serían: 1) la ampliación y el enriquecimiento de la reflexión iniciada por los teóricos del mestizaje latinoamericano sobre los aportes fundamentales de la Hermenéutica Filosófica, 2) la ampliación crítica de la Hermenéutica Filosófica desde su utilización en el análisis de sociedades pluriculturales, y 3) la construcción de una nueva lectura de la heterogeneidad latinoamericana desde la visión positiva de la Aplicabilidad Mínima de la Hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adhar Mall, Ram. 1996. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Primus.
- Benjamin, Walter. 1992. *Sprache und Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Beck, Ulrich. 1997. *¿Qué es la globalización?* Frankfurt del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire*. Lima: ed. Horizonte.
- Cueva, Agustín. 1987. *Entre la ira y la esperanza*. Quito: ed. Planeta.
- Dilthey, Wilhelm. 1966. *Obras completas*. Leibzig y Berlin.
- Dussel, Enrique. 1994. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Echeverría, Bolívar. 1998. *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Verdad y Método*. Tübinga: Mohr.
- Heidegger, Martin. 1993. *Ser y Tiempo*. Tübinga: Max Miemeyer.
- Magni-Rith, Isabel. 1994. Ancestralismo: Kulturelle Identitätssuche in der lateinamerikanischen Kunst des 20. Jahrhunderts (Schriften zu Lateinamerika). German Edition.
- Mignolo, Walter. 1997. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En *Postmodernidad y Postcolonialidad*, Ed. Alfonso De Toro. Frankfurt: Vervuert.
- Paz, Octavio. 1998. *El laberinto de la soledad*. Madrid: ed. F. C. E.
- Rincón, Carlos. 2002. *Malinche -Intellektuelle, Modell und Phantasma*. Berlin : Ed. Tranvía, Verl. Frey
- Schleirmacher, F.D.E. 1999. *Hermenéutica y crítica*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Scholz, Oliver. 2001. *La comprensión y la racionalidad*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Vasconcelos, José. 1948. *La raza cósmica*. Buenos Aires: Colección Austral. ,