

# LA FECUNDIDAD HERMENÉUTICA DE LA INTERCULTURALIDAD

JAVIER GRACIA\*

SUMARIO: 1. *El punto crítico de la hermenéutica, comprender (más) adecuadamente.* 2. *Carácter dinámico y limitado de la productividad de la distancia temporal (Zeitenabstand).* 3. *Entender como una apropiada desapropiación.* 4. *Repensar la interculturalidad en términos de fusión de horizontes.* 5. *Conclusión: La potencialidad hermenéutica de la distancia cultural: la inter-culturalidad.*

## 1. EL PUNTO CRÍTICO DE LA HERMENÉUTICA, COMPRENDER (MÁS) ADECUADAMENTE

EN su rehabilitación del prejuicio y la tradición en *Verdad y método*, Gadamer se topa con un importante escollo, a saber, cómo preservar la dimensión crítica del entender. O dicho de otra forma, que la rehabilitación del prejuicio no conduzca a la eliminación de la distinción entre el bien-entender y el mal-entender. Y lo cierto es que esta cuestión ha conducido, a mi modo de ver y valga la paradójica redundancia, a bastantes malentendidos acerca del propósito y los recursos propios de la hermenéutica filosófica (incluso en el propio Gadamer), dando lugar a críticas y algunas de ellas desfiguradoras de las virtualidades propias del enfoque hermenéutico.

Por lo que respecta a Gadamer, es constatable (al menos, en su propósito) que su enfoque no sólo no eliminaba la distinción entre el bien entender y el mal entender, sino que consideró la necesidad de un entender críticamente reflexivo que procurara «no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas y obtener así la comprensión adecuada de las cosas». Pero, ¿cómo distinguir entre prejuicios correctos y opiniones previas falsas que llevarían a malentendidos? Ante la imposibilidad de apelar a criterios absolutos, Gadamer recurre a la *productividad de la distancia temporal*. «Estar abierto a la opinión del otro o la del texto», «estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él», en definitiva, hacer valer la opinión de un tú distinto a un yo, es lo que permite preservar, a juicio de Gadamer,

\* Departamento de Filosofía, Universitat de València, Av. de Blasco Ibáñez, 30, 46010 València, Spagna. E-mail: Javier.Gracia@uv.es

Este trabajo se enmarca dentro del proyecto I+D de referencia FFI2016-76753-C2-1-P financiado con fondos del Mineco.

la alteridad y tener «la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas».<sup>1</sup>

La solución de Gadamer está marcada por la mediación entre un yo y un tú; una conciencia de sí y una conciencia del tú; un intérprete y el texto. La mediación consiste precisamente en no decantarse ni por el polo subjetivo ni por el objetivo, antes bien se trata de situarse en el puente trazado por la historia que gravita entre ambos.<sup>2</sup> Es esto que queda bellamente expresado en su célebre “fusión de horizontes”, sobre la que volveremos más abajo. Sin embargo, tomar la historia como el puente que nos conduzca hacia un mejor entender no está exento de dificultades puesto que el pasado frecuentemente queda velado y las tradiciones terminan por solaparse y confundirse. Cabría preguntarnos, ¿no queda la historia (efectual) a menudo velada?, ¿no hay en el fondo un exceso de confianza en la fecundidad de la distancia histórica (es decir, de la tradición)?<sup>3</sup>

## 2. CARÁCTER DINÁMICO Y LIMITADO DE LA PRODUCTIVIDAD DE LA DISTANCIA TEMPORAL (*ZEITENABSTAND*)

Efectivamente, surge la pregunta de si la distancia temporal siempre puede resultar tan fecunda. ¿No es cierto que la historia fácilmente desvirtúa o distorsiona los acontecimientos hasta el punto de velarlos?, ¿no pueden quedar veladas las fuentes mismas y alterados los significados originales cuando con el paso del tiempo acaban por desdibujarse y confundirse? Efectivamente la historia muy a menudo queda velada. ¿Cómo es entonces que Gadamer con-

<sup>1</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986, pp. 273-274.

<sup>2</sup> A juicio de Ferraris, este tender puentes caracterizaría la mentalidad y estilo de Gadamer. Tender puentes en varios sentidos: (1) entre la distancia entre disciplinas, (2) entre la distancia temporal, (3) entre diversos lenguajes y (4) entre el abismo del pensamiento de Heidegger al “urbanizarlo” (quepa recordar que la idea de una “urbanización de la provincia heideggeriana” llevada a cabo por Gadamer es original del Habermas (nota 2): J. HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz: Laudatio auf Hans-Georg Gadamer aus Anlaß der Verleihung der Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, 1979 in *Das Erbe Hegels*, Frankfurt am Main 1979, s. 9-31). Cfr. M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid 2000, pp. 238-239. Sin embargo, ¿no podría ser su enfoque filosófico impulsor para tender puentes también *entre culturas* (*inter-culturalidad*)?

<sup>3</sup> Como es sabido el tema de la tradición es uno de los aspectos más controvertidos entre Gadamer y Habermas. Cfr. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971. Y pese a todo, a mi modo de ver, ante las tajantes alternativas hay que seguir manteniendo la pregunta con cierta perplejidad: ¿tradición y autoridad *versus* ilustración y razón? ¿No es precisamente el término “cultura” el que permite recuperar la tradición más humanista (en el sentido de cultivo), sin renunciar a las pretensiones críticas (en el sentido de “conocimientos que permiten a alguien desarrollar su juicio crítico”)? Cfr. significados del término cultura en el *Diccionario de la lengua española de la RAE*.

sidera que la distancia cultural es la llave para solucionar la tarea crítica de la hermenéutica?

A favor de Gadamer hay que decir que la tarea crítica no ha de entenderse de modo definitivo y clausurado. Pues la distancia temporal va cambiando y transformándose continuamente debido al ineludible horizonte histórico en el que ésta opera, constituyéndose como algo dinámico y susceptible de volverse a revisar con el paso del tiempo. Es interesante reparar en que la distancia en el tiempo tal y como la entiende Gadamer lejos de ser entendida como un abismo que nos separa del pasado ha de ser entendida como un puente que nos puede ayudar a entender (más y mejor).

Pero la solución gadameriana de la distancia temporal es del todo insuficiente y, a mi juicio, requiere ser complementada. En primer lugar, porque la distancia en el tiempo puede tener también un efecto encubridor con lo que lejos de comprender adecuadamente sería caldo de cultivo de nuevos malentendidos. En segundo lugar, porque poco puede aportar cuando se trata de emprender interpretaciones de hechos contemporáneos. El propio Gadamer – tal y como recuerda Jean Grondin – se dio cuenta de lo limitado del potencial crítico de la distancia temporal y en 1986 con ocasión de la quinta edición de *Verdad y método* rectificó. El texto dejó de decir «*Nada más que [Nichts anders als] la distancia temporal [...]*» y ahora dice «*A menudo [Oft] la distancia temporal puede permitir resolver el problema crítico de la hermenéutica*».<sup>4</sup>

Además de la “distancia histórica” de la que la hermenéutica de Gadamer se ocupa a lo largo de *Verdad y método*, yo voy a incidir en la potencialidad hermenéutica de la distancia cultural porque desde ella es posible redescubrir todo el potencial hermenéutico del entender. Es en el entramado de la diversidad cultural en el que la comprensión se pone a prueba, pudiendo dar lugar a malentendidos. En el contexto de la multiculturalidad, ¿cómo podemos afirmar que hemos llegado a comprender correctamente a los otros? ¿Es posible redescubrir en la hermenéutica gadameriana esos puentes del entender entre las culturas, especialmente en aquellas que culturalmente distan más entre sí? ¿Es el planteamiento de la hermenéutica filosófica gadameriana adecuado para enfocar el encuentro intercultural? Vamos a detenernos a analizar a continuación la hermenéutica gadameriana a la luz de la interculturalidad. Empezaremos por destacar algunas críticas que ha recibido su planteamiento, para posteriormente proponer una lectura de la fusión de horizontes en términos de interculturalidad.

### 3. ENTENDER COMO UNA APROPIADA DESAPROPIACIÓN

Si volvemos la vista a *Verdad y método* y a la luz de la tradición hermenéutica nos preguntamos qué es para Gadamer la comprensión (*Verstehen*), ello nos

<sup>4</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 304, ver especialmente nota al pie 228 (la cursiva es mía).

lleva a situarnos en el plano de la *Verständigung* (entendimiento) y de la *Anwendung* (aplicación). Pues además de alejarse de la “hermenéutica de la existencia” heideggeriana y volver a la cuestión diltheyiana en torno a las ciencias del espíritu, Gadamer pone en el centro de la comprensión el momento de la aplicación. El sentido que comprendo es siempre un sentido que puedo articular a través del lenguaje con mis propias palabras y que puedo aplicar a mi situación.<sup>5</sup> Pero esto plantea una serie de problemas respecto al modo como Gadamer planteó la cuestión del entendimiento en el marco de la aplicación: ¿realmente es posible concebir al mismo tiempo la comprensión como aplicación y como entendimiento?, ¿comprendo al otro sólo por el hecho de relacionarlo con mi situación y aplicarlo a esta (mi) situación? Es a esto a lo que con Jean Grondin podemos llamar la “crisis del concepto hermenéutico gadameriano del entender” y que nos dirige a la problemática del entendimiento intercultural.<sup>6</sup>

Ya en *Verdad y método*, Gadamer había recalcado que no se trata de la comprensión de las subjetividades (como en Schleiermacher o Dilthey) sino del entendimiento o acuerdo (*Verständigung*) entre las subjetividades. Es esta objetividad de la comprensión que encontramos en la naturaleza objetiva del lenguaje mismo la que se realiza en el diálogo o la conversación (*Gespräch*). Y toda verdadera conversación consiste en «atender al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice»<sup>7</sup> (VM, 463). No se trata por lo tanto de un interrogatorio o de una interpretación psicoanalítica en las que uno ejerce un control sobre el otro, sino más bien de cierta autonomía del diálogo, en la cual la cosa (*Sache*) se afirma, de tal manera que los interlocutores del diálogo no son tanto los que dirigen el diálogo sino los dirigidos.<sup>8</sup>

Con todo, el Gadamer en sus últimos años revisó buena parte de sus tesis destacando más la experiencia de finitud que envuelve a sus tesis centrales. Así

<sup>5</sup> Efectivamente, ahondar en la dimensión lingüística de la comprensión constituye el aspecto más singular de la hermenéutica gadameriana, lo cual está prácticamente ausente del análisis existencial de *Sein und Zeit*.

<sup>6</sup> J. GRONDIN, *Vom Problem des Verstehens zur Herausforderung der interkulturellen Verständigung*, «Wittgenstein-Studies», 3 (2001), pp. 74-75. Recuerda Grondin la acusación que Derrida plantea a la hermenéutica gadameriana y en general a la tradición hermenéutica de alinearse en una apropiación del otro potencialmente hegemónica. Pues sobre la égida de la deconstrucción de Derrida la “buena voluntad” del entender desemboca en una apropiación (imperialista) de la alteridad: ¿entiendo acaso al otro cuando lo entiendo? ¿O bien justamente por ello lo paso de largo? Cfr. J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, cit., p. 428-435; J. DERRIDA, *Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*, en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, UTB-Fink, Múnich, 1984, p. 56 y ss.

<sup>7</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 389. Véase también *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* (1960), *Gesammelte Werke* 2, cit., pp. 66-76.

<sup>8</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 407.

por ejemplo, en relación a su célebre afirmación «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (el ser que puede ser comprendido es lenguaje)»<sup>9</sup> cabe destacar que el lenguaje como casa (*Haus*) del ser, es, no obstante, con frecuencia cápsula (*Gehäuse*) en la que uno se siente estrecho. Y es esta experiencia de la deficiencia la que queda plasmada, por ejemplo, al final de su estudio de 1985 sobre los “Límites del lenguaje”. Buscamos las palabras acertadas pero a la vez reparamos en que no alcanzamos a dar con ellas.<sup>10</sup>

Por lo que respecta al entender para el “Gadamer tardío” ya no parecía más un “aplicar” o una apropiación del otro, sino un reconocer que el otro puede seguir teniendo razón en contra de mí.<sup>11</sup> Es aquí donde surgen los límites del entender como una nueva reformulación de la apertura hacia el otro y de su hermenéutica de la finitud. Una forma de toparse con estas limitaciones es «que nunca podemos decir totalmente lo que quisiéramos decir».<sup>12</sup> Es esa finitud la que ahora reaparece en los términos de un «diálogo interior»<sup>13</sup>, en el que el lenguaje siempre se queda corto. O dicho de otro modo, que la diferencia del otro como alteridad es inabarcable desde mi propio horizonte. Así vemos también nosotros una corrección y autocrítica (y no sólo un mero matiz)<sup>14</sup> del propio Gadamer en 1986 a propósito de la quinta edición de *Verdad y Método* en una muy elocuente nota al pie que venía a poner de manifiesto los peligros de esa «unidad de lo uno y de lo otro», pues «al apropiarse al otro en el entender se corre el peligro de ignorarlo en su alteridad».<sup>15</sup>

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 478.

<sup>10</sup> «Es ist das Bewusstsein, dass jeder Sprechende in jedem Augenblick, in dem er das richtige Wort sucht – und das ist das Wort, das den anderen erreicht –, zugleich das Bewusstsein hat, dass er es nicht ganz trifft. Immer geht ein Meinen, ein Intendieren über das hinaus, an dem vorbei, was wirklich in Sprache, in Worte gefasst den anderen erreicht. Ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Leben und Wesen der Sprache ausmacht» (H.-G. GADAMER, *Grenzen der Sprache, Gesammelte Werke* 8, cit., p. 361).

<sup>11</sup> Cfr. Das Gespräch mit der *Süddeutschen Zeitung* vom 10./11. 2. 1990 (= *Information Philosophie* 1991, Heft 3, 27). Cfr. también H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 70; *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 30 y 167-168; *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, p. 109.

<sup>12</sup> H.-G. GADAMER, *Europa und die Oikumene* (1993), *Gesammelte Werke* 10, cit., p. 274.

<sup>13</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Prólogo* en J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, cit., p. 13.

<sup>14</sup> Quizá más allá de Gadamer, Grondin se decanta por ver aquí una corrección del propio Gadamer tardío: «Ich weiß nicht, inwiefern man hier für Gadamer selber von einer Selbstkritik sprechen darf. Er würde vermutlich darin bloß eine Akzentverschiebung sehen. Aber ich möchte sie sehr wohl als Korrektur lesen, die zu einem vierten Verstehensbegriff führt, wo Verstehen weniger Anwendung und Aneignung als so etwas wie eine Enteignung oder Desappropriation bedeutet» (J. GRONDIN, *Vom Problem des Verstehens zur Herausforderung der interkulturellen Verständigung*, cit., p. 76).

<sup>15</sup> El original dice: «Hier droht beständig die Gefahr, das Andere im Verstehen ‘anzueignen’ und damit in seiner Andersheit zu verkenen» (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 305, nota al pie 230).

Así pues, en este nuevo modelo de entender no se trata de una apropiación o reapropiación del otro sino de dejarle ser en su diferencia, se trata más bien por tanto de una desapropiación (*Enteignung*). Estrictamente hablando, entender al otro en clave intercultural no es captarlo (*erfassen*) ni abarcarlo (*umfassen*), ni comprenderlo (*auffassen*) ni asirlo para hacer que entre en nuestros conceptos (*be-greifen*). Entender tiene más que ver con un tender hacia (*in-tendere*) que no busca apropiarse lo ajeno sino a lo sumo aproximarse para ver más claro y muchas veces distanciarse para ganar perspectiva. Esto es lo que cabe entender como desapropiación y desadueñarse del otro, como un dejarle ser en su diferencia.

A este respecto encontramos enfoques como el de Ram Adhar Mall que desde la filosofía intercultural critica precisamente el excesivo peso y sobrevaloración que la propia tradición (en particular, la cultura occidental) desempeña en el entramado de la hermenéutica filosófica gadameriana. A juicio de Mall, la rehabilitación de los prejuicios llevada a cabo por Gadamer termina por privilegiar las preestructuras de la comprensión propias de una cultura en detrimento de otras. ¿Esa rehabilitación del prejuicio contribuye a trazar los puentes de la interculturalidad o acaba sesgando perniciosamente los enfoques? Y aquí Mall detecta en Gadamer lo que él llama una «cuasi aporía» o «dilema hermenéutico»<sup>16</sup>, pero que a mi juicio cabría mejor llamar “paradoja”, pues a pesar de todo sin una rehabilitación de los prejuicios en tanto que constituyen las preestructuras de la comprensión es imposible aproximarnos y llegar a enfocar (*approach*) adecuadamente el asunto. A juicio de Mall hay en la hermenéutica filosófica de Gadamer una tendenciosidad a privilegiar unas tradiciones culturales (en concreto la tradición occidental) en detrimentos de otras adoleciendo su enfoque de la necesaria “neutralidad filosófica intercultural” que requiere todo enfoque intercultural.<sup>17</sup>

A juicio de Ram Adhar Mall, La hermenéutica intercultural ha de ser “localmente sin lugar” (*orthaft ortlos*), pues se trata de ser capaz de reflexionar y distanciarse respecto al círculo hermenéutico hasta el punto de hacer como si

<sup>16</sup> «Zu Recht betont Gadamer in seiner Schrift ‘Wahrheit und Methode’ den positiven Beitrag des Vorurteils; den ein völlig unvoreingenommenes traditionsloses Verstehen ist und bleibt eine Fiktion. Abzulehnen ist jedoch ebenso der Anspruch, den archimedischen hermeneutischen Ort in der eigenen Tradition festmachen zu wollen. Besteht das ‘hermeneutischen Dilemma’ darin, dass man ohne Vorurteile nichts verstehen kann, aber nur mit Vorurteilen das zu Verstehende in seiner Substanz verändert und demzufolge es doch nicht versteht» (R. ADHAR MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Primus Verlag, Darmstadt 1996, p. 78).

<sup>17</sup> «Aber in einem interkulturellen philosophischen und hermeneutischen Kontext gilt dies prinzipiell ohne irgendwelche Vorurteilsstrukturen –ob des Westens oder des Ostens– zu privilegieren. Ob Gadamer hier die interkulturelle philosophische Neutralität einer interkulturellen philosophischen Orientierung zum Tragen kommen lässt, ist zu bezweifeln». (R. ADHAR MALL, *Hans-Georg Gadamer Hermeneutik interkulturell gelesen*, cit., p. 79).

uno estuviera “sin lugar” (*ortlos*). Y es merced a esta reflexividad como se consigue «salir del dilema hermenéutico gadameriano». <sup>18</sup> Frente a Heidegger y Gadamer, Mall reivindica el método fenomenológico de Husserl con el fin de salir del círculo cultural de la hermenéutica. Incluso tras postular la necesidad de una «*philosophia perennis*» <sup>19</sup> en la que las diversas formas de vida se comprendan sobre la base de los mismos problemas y necesidades. Es esa filiación a la fenomenología husserliana la que ha de conferir “un estadio más elevado de reflexión” en la que quedan suspendidos los vínculos de pertenencia con una tradición particular. Se trata por tanto de un punto de vista «carente de contenido que hace posible la neutralidad filosófica». <sup>20</sup>

Por mi parte, creo que la “hermenéutica fenomenológica” que Mall propone, no deja de estar expuesta al peligro de la abstracción característico de la filosofía moderna. Pienso que esa “falta de lugar” (*Ortlosigkeit, Standpunktlosigkeit*) no sólo no es ninguna solución sino que fácilmente puede convertirse en una ficción como consecuencia de una abstracción desarraigada. Alejarse así de la facticidad del mundo de la vida para situarse en una filosofía vacía de contenido y desubicada (desde ningún lugar), creo que termina por vaciar de contenido los significados de las prácticas de los miembros de esas culturas haciendo irrelevantes los vínculos de pertenencia en los que emerge toda comprensión cultural pero también los puentes que de hecho las gentes de culturas diversas van trazando entre sí. Por ello, a mi modo de ver, la instancia reflexiva de la filosofía trascendental no queda adecuadamente expuesta en los términos del “desde ninguna parte” sino que yo abogaría más bien por hablar de un «trascendentalismo situado». <sup>21</sup> Pues nuestra comprensión nunca opera en el vacío y ganar conciencia reflexiva de nuestros prejuicios nunca implica situarse en un “no lugar”.

<sup>18</sup> «[D]ann bietet sich der Ausweg nicht in dem Dogma, man sei ja doch in dem hermeneutischen Zirkel gefangen, sondern in dem real möglichen Kultiveren der Einsicht, dass man den hermeneutischen Zirkel zu reflektieren vermag, als stünde man ausserhalb, als wäre man *ortlos*» (R. ADHAR MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, cit., p. 78).

<sup>19</sup> R. ADHAR MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, cit., pp. 159-166.

<sup>20</sup> «Die hermeneutisch-philosophisch so wichtige Ansicht, alle Standpunkte seien als Standpunkte zu behandeln, ist selbst nicht mit einem bestimmten Standpunkt zu verwechseln. Denn dies ist eine Einstellung, die auf einer höheren Ebene der Reflexion gewonnen wurde. Die orthafte Ortlosigkeit oder anders gewendet, die ortlose Orthaftigkeit, gemeint ist die standpunkthafte Standpunktlosigkeit der hier entworfenen Hermeneutik, stellt keine abgeleitete Erkenntnis dar, sondern entsteht intuitive aus dem Bewusstsein des Vorhandenseins verschiedener Standpunkte. Die inhaltsleere der Standpunktlosigkeit bezeugt ihre Unparteilichkeit [...] Die Frage, ob Standpunktlosigkeit doch nicht ein Standpunkt sei, verrät ihre sprachmystifizierende Tendenz» (R. ADHAR MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, cit., p. 88).

<sup>21</sup> Cfr. J. GRACIA, *Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado*, «Estudios Filosóficos», 171 (2010), pp. 299-314.

Por su parte, Gadamer ya había visto los peligros de una “hermenéutica reduccionista” que considera que entender es traducir las propias estructuras a lo que piensa el que es culturalmente diferente y que para entender correctamente se ha de prescindir de cualquier tipo de prejuicio (entendidos como preestructuras de la comprensión).<sup>22</sup> Y creo que hay que recordar que el círculo del que habla la hermenéutica no es vicioso sino virtuoso, precisamente porque se puede ampliar e incluso transformar. Es precisamente esto lo que queda mejor expresado con la significación que Gadamer confiere a los términos “horizonte” y “fusión de horizontes”, sobre los que volveré más abajo como claves para una buena comprensión intercultural. Pero demos antes un apunte más respecto a los peligros de una comprensión en términos de una “apropiación” del otro.

Para abundar más en este punto podemos acudir al célebre primer encuentro de abril de 1981 entre Gadamer y Derrida, donde el filósofo francés le criticó al autor de *Verdad y método* concebir el entender bajo los presupuestos metafísicos de la idea de la buena voluntad. Me interesa destacar que a juicio de Derrida no es la fusión o la continuidad desde el propio entender sino la ruptura lo que nos mantiene en guardia frente a la tentación de hacer del otro una imagen o representación propia. De manera que sólo deconstruyendo el entender y tomando la ruptura como referencia es como conseguimos que el otro sea en su diferencia.<sup>23</sup> El hecho de que nunca podamos alcanzar la evidencia de no entender al otro en nuestros propios términos y no en los suyos, ¿implica como sugiere Derrida que la comprensión ha de ser deconstruida, esto es, reestructura a partir de una ruptura como clave hacia la desapropiación del otro?, ¿Hemos de abandonar también la pretensión de una “fusión de horizontes” por encarnar ésta los presupuestos de un entendimiento unificador y desvirtuador de la diferencia?<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik*, en J. RITTER (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, Basel/Stuttgart 1974, pp. 1062-1072.

<sup>23</sup> Es la segunda y sobre todo la tercera pregunta de Derrida a Gadamer las que inciden más en la cuestión de “comprender al otro” y “entenderse con el otro: «Ob man nun von der Verständigung oder vom Missverständnis (Schleiermacher) ausgeht, immer muss man sich doch fragen, ob die Bedingung des Verstehens weit entfernt davon, ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug zu sein (wie es gestern abend hiess), nicht doch eher der Bruch als Bezug ist, der Bruch des Bezugs gewissermassen, eine Aufhebung aller Vermittlung?» (J. DERRIDA, *Guter Wille zur Macht. Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 58). Más de treinta años después, al poco de morir Hans Georg Gadamer, Jaques Derrida retomaría el asunto del “diálogo truncado”, esta vez en los términos del desencuentro de una muerte (en concreto, la muerte de un amigo, a propósito de la desaparición de Gadamer). Cfr. J. DERRIDA, *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*, en J. DERRIDA y H.-G. GADAMER, *Der ununterbrochene Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2004. Este tema y la intraducibilidad de la obra poética, exceden sin embargo nuestro planteamiento de una hermenéutica intercultural.

<sup>24</sup> «In alter ehrwürdiger Tradition eines Platons oder auch Hegels schwebt Gadamer hier



En la línea de Derrida y Mall, otros autores como Jochen Hörisch han criticado la concepción de la fusión de horizontes de la hermenéutica gadameriana por reducir y eliminar la pluralidad de tradiciones y por preferenciar una determinada tradición en detrimento del resto por ser ésta la que establece el tono y uniformiza al resto.<sup>25</sup> ¿Comporta la tesis de la fusión de horizontes gadameriana algo místico y críptico que habríamos de evitar? ¿Podríamos considerarla, por el contrario, como una poderosa clave que nos dirija hacia una adecuada comprensión intercultural?

#### 4. REPENSAR LA INTERCULTURALIDAD EN TÉRMINOS DE FUSIÓN DE HORIZONTES

Frente a la lectura que Ram Adhar Mall lleva a cabo de la hermenéutica de Gadamer, encontramos la de Charles Taylor que precisamente remarca sus virtudes como nuevo enfoque para las ciencias humanas y en concreto su pertinencia para entender adecuadamente el encuentro intercultural. En este sentido, a juicio de Taylor, la hermenéutica de Gadamer constituye una propuesta adecuada para responder al desafío de entender al otro. Por lo que a Taylor respecta, este otro de la hermenéutica adquiere una significación genuinamente cultural, pues la finitud humana al igual que marcada indeleblemente por el lenguaje también está transida por el lugar fundamental que la cultura ocupa en la vida humana y en todo acto de entender.<sup>26</sup>

Uno de los aspectos determinantes del enfoque gadameriano es haber destacado que todo entender depende de ambas partes, tanto del sujeto que estudia como del sujeto o los sujetos estudiados. Por ello, a diferencia del modelo

ein progressives Bild des Verstehens vor. Gadamer Utopie möchte sich realisieren durch Verstehen, Übereinstimmung und Zustimmung. [...] Freilich wird Derrida die Frage stellen: Gibt es ein solches Ende oder muss es das geben? Wenn ja, ist es dann doch nicht ein Konstrukt des guten Willens zur Verständigung? Auch wen Gadamer den hermeneutischen Deutungsprozess nicht streng eindeutig festlegt, last er sich im Gegensatz zu Derrida von der Idee einer beruhigenden Horizontverschmelzung» (R. ADHAR MALL, *Hans-Georg Gadamer Hermeneutik interkulturell gelesen*, cit., p. 102).

<sup>25</sup> «Wer Horizont verschmelzt läßt eben an der Stelle vieler Perspektiven eine einzige übrig» (J. HÖRISCH, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, p. 71).

<sup>26</sup> «Now Gadamer sees it as a part of the finitude of the human condition that this kind of transcending of experience is in principle impossible in human affairs. To explain fully why would involve talking a great deal about linguisticity, for which I do not have the space here. But perhaps the main point can be made very tersely in terms of the place of culture in human life. [...] Whatever we might identify as a fundamental common human nature, the possible object of an ultimate experience-transcending science, is always and everywhere mediated in human life through culture, self-understanding and language» (C. TAYLOR, *Gadamer on the Human Sciences*, en R.J. DOSTAL [ed.], *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 129).

unilateral de la ciencia natural, el entender al otro de la hermenéutica se debate ante el desafío de que no podemos suspender completamente todo el horizonte desde el que llegamos a entender, pues él constituye ese trasfondo de lo que significa ser humano y pretender eliminarlo dejaría nuestra comprensión suspendida en el vacío. Pero eso no significa que estemos abocados al etnocentrismo, como parece extraer Mall de la crítica de Derrida a Gadamer. Al contrario, el camino para entender a los otros pasa por una paciente identificación y liberación de esos aspectos de nuestra comprensión implícita que distorsionan la realidad del otro. Y llegamos al punto crucial, donde la lectura de Taylor y la de Derrida divergen, a saber, que es posible dejarles ser a los otros en su diferencia sin una ruptura o salida de nuestra comprensión, sino a través de una identificación adecuada de aquellos prejuicios que impida que los proyectemos sobre los otros. No sólo no hemos de romper o salir de nuestra propia comprensión ni tampoco llevar a cabo una “superación de toda mediación” (*Aufhebung aller Vermittlung*) como señala Derrida, sino que hemos de adentrarnos en ella con más precisión, generando el contraste (*Abhebung*), alcanzando una comprensión en relieve.<sup>27</sup> Pues sólo si somos capaces de reconocer nuestra propia peculiaridad como un rasgo nuestro y no como una característica de la condición humana, entenderemos el rasgo correspondiente de su forma de vida de modo no distorsionado. Para desencasillar (des-prejuiciar) a los miembros de otras culturas hay que poner en cuestión (dejarse cuestionar en) algún significado de nuestra forma de vida cultural. Y esto conduce a una transformación de la propia autocomprensión, pues todo entender al otro es un entenderse en el sentido de poner en cuestión la comprensión de uno mismo.<sup>28</sup> Es así como hay que entender la afirmación de Taylor, «un auténtico encuentro siempre comporta un coste de identidad».<sup>29</sup>

Para seguir con las divergencias respecto a la lectura de Derrida, la “fusión de horizontes” gadameriana es para Taylor una expresión acertada para referirse al puente que se establece al generar contrastivamente ese lenguaje comparativo entre culturas. Y lo es, en primer lugar, porque no se trata únicamente de permanecer en un horizonte cultural más o menos ampliado, sino de que tenga lugar un auténtico encuentro entre ambas culturas. Lo cual implica que hemos alcanzado una perspectiva que es capaz de enfocar adecuadamen-

<sup>27</sup> «Abhebung ist immer eine Wechselbeziehung. Was zur Abhebung kommen soll, muss sich von etwas abheben, das umgekehrt sich selber von ihm abheben muss. Alle Abhebung läßt daher das, wovon etwas sich abhebt, mis sichtbar sein. Wir haben das oben als das Ins-Spiel-bringen der Vorurteile beschrieben» (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 311).

<sup>28</sup> «[R]ichtig bleibt doch, dass alles solche Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist» (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 265).

<sup>29</sup> C. TAYLOR, *Gadamer on the human sciences*, cit., p. 141.

te las diferencias entre ambos. Es decir, es posible dar cuenta de cómo son las cosas para unos y otros. No ya de explicar cómo vemos nosotros las prácticas o creencias de los miembros de otras culturas o de cómo los miembros de otras culturas ven nuestras prácticas, sino de un lenguaje que consiga explicar contrastivamente ambas. Con ello vemos que la fusión no implica anulación o igualación, la fusión no es confusión (!), sino que hace emerger un nuevo relieve (*Abhebung*) en nuestra comprensión. Esta es precisamente la relevancia del contraste.<sup>30</sup>

Pero quizá de forma más significativa, el concepto de “horizonte” marca una diferencia sustantiva respecto al modelo moderno de representación. Los horizontes de los que habla la hermenéutica no son representaciones internas o esquemas conceptuales del mundo que nos hacemos y retenemos en nuestra mente con independencia de los agentes que buscamos comprender. Son los propios agentes implicados en ese horizonte los que intervienen y el horizonte varía en función de la comprensión que de sí mismos éstos van adquiriendo. Pero al hablar de horizonte tampoco soslayamos las dificultades que entraña entender lo diferente, existiendo la posibilidad de experimentar la incompreensión.<sup>31</sup> De hecho hace flaco favor a la hermenéutica ignorar los límites e incluso barreras para llegar a un entendimiento.<sup>32</sup>

El horizonte presenta ciertos límites pero al mismo tiempo éstos pueden modificarse y ampliarse.<sup>33</sup> Y esto es precisamente lo que se consigue con la fusión de horizontes, a saber, un lenguaje más rico surgido a partir del encuentro que es capaz de articular la diferencia a partir del contraste. Ya no se trataría por lo tanto de mi lenguaje o el suyo sino de un «lenguaje de contrastes perspicaces».<sup>34</sup> Pues hay que remarcar que el concepto de contraste es eminentemente inclusivo. Pero inclusivo no quiere decir uniformizador o

<sup>30</sup> He abundado sobre esta cuestión en J. GRACIA, *Antropología filosófica en Charles Taylor*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2011, pp. 241-251.

<sup>31</sup> Este es el principal cargo que Taylor levanta contra el principio de caridad de Donald Davidson. Cfr. C. TAYLOR, *Gadamer on the human sciences*, cit., p. 137.

<sup>32</sup> Cabría preguntarse con Manfred Frank si tras de este deseo y voluntad de unidad se esconde la voluntad hacia la unidad de la metafísica tradicional. Cfr. M. FRANK, *Die Grenzen der Verständigung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>33</sup> «And for this we need some way of picking out the systematic differences in construal between two different cultures, without either reifying them or branding them as ineradicable. This is what Gadamer does with his image of the horizon» (C. TAYLOR, *Gadamer on the human sciences*, cit., p. 138).

<sup>34</sup> «In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both» (C. TAYLOR, *Understanding and Ethnocentricity*, en IDEM, *Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125).

convergente. Más bien el contraste es lo que permite salvaguardar las diferencias demarcando lo peculiar de cada posición.<sup>35</sup>

##### 5. CONCLUSIÓN: LA POTENCIALIDAD HERMENÉUTICA DE LA DISTANCIA CULTURAL: LA INTER-CULTURALIDAD

Retomando el tema central de este artículo, a mi modo de ver, la distancia cultural hermenéuticamente planteada como inter-culturalidad permite tanto por una parte entroncar con el enfoque gadameriano como por otra superar algunas de sus limitaciones críticas referidas al campo paradigmático de la historia. De hecho lo primero que yo destacaría es que la propia cultura sólo descubre todo su potencial en diálogo con otras culturas. Pues uno no toma plena conciencia de sus propias costumbres y formas de vida hasta que no entra en contacto con otras culturas diferentes a la suya. Esta constituye la insoslayable ganancia intercultural de la diversidad puesta en (inter-)acción. Precisamente el entender (en-tender) hermenéutico es la expresión de esta tensión. Y la tensión es precisamente la superación del aislamiento, en el que se sumerge el relativismo incorregible, para tender puentes de encuentro hacia lo diferente. Pero la tensión en la que está nuestro entendimiento intercultural no ha de confundirse con una asimilación etnocentrista.<sup>36</sup> Y no puede confundirse porque, por una parte, en este entendimiento intercultural está entrañado como un momento crucial e insoslayable el de la apertura a otras culturas a partir del cuestionamiento de las propias prácticas y de la propia identidad. Pero también y no menos importante porque habría que plantearse si no hay en el fondo de esta anulación del comprender mejor del relativismo incorregible una actitud condescendiente y miope a las diferencias.

Efectivamente, en primer lugar, la fecundidad hermenéutica de la distancia cultural queda de manifiesto cuando a pesar de las diferencias (o precisamente por ellas) el intérprete no adopta una actitud condescendiente hacia los otros que termina anulando la dimensión crítica, sino que se aventura a adentrarse en el horizonte de aquellos sin renunciar completamente al propio. Eso quiere decir que entender a los otros correctamente no implica entenderlos

<sup>35</sup> Este es el principalmente malentendido de David Couzens Hoy sobre el lenguaje de contrastes perspicaz de Taylor. Cfr. D. COUZENS HOY, *Is hermeneutic Ethnocentric?*, en D.R. HILEY (ed.) *The interpretative Turn, Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1991; D. COUZENS HOY, *Significant Others: Objectivity and Ethnocentrism*, en W. NATTER, T. SCHATZKI y J.P. JONES (ed.), *Objectivity and its Other*, Guilford Press, New York/London 1996.

<sup>36</sup> ¿Realmente contribuye a superar el etnocentrismo eliminar la dimensión crítica y desatender las pretensiones de una mejor comprensión a partir de un lenguaje de contrastes perspicaces? Al igual que Thomas McCarthy no veo porqué habría que anular o dejar fuera la dimensión crítica e idea de verdad para que nuestra comprensión no incurra en el etnocentrismo, Cfr. D. COUZENS HOY y T. MCCARTHY, *Critical Theory*, Blackwell, Oxford 1994, pp. 230-237.

como no equivocados. Este es el error en el que incurre tanto por una parte el principio de caridad de Donald Davidson,<sup>37</sup> como por otra, el relativismo incorregible de Peter Winch<sup>38</sup> y que la hermenéutica intercultural en virtud de la distancia cultural ha de superar. La fecundidad de la inter-culturalidad queda de manifiesto cuando a pesar de la inconmensurabilidad (o precisamente hermenéuticamente en virtud de ella) nuestro razonamiento práctico no queda paralizado.<sup>39</sup>

En segundo lugar, el puente de la inter-culturalidad implicaría este cuestionamiento de las propias creencias y prácticas culturales sin incurrir en la ficción de que podemos deshacernos completamente de ellas. Más bien, es interaccionando con otras culturas como se consiguen delimitar mejor los contornos de la propia cultura para de este modo identificar aquellos aspectos deficientes y superarlos. Por aspectos deficientes me refiero a todo tipo de malentendidos no sólo de tipo conceptual sino también y sobre todo moral. Lo importante es destacar que el carácter regulativo del entendimiento crítico intercultural no opera a expensas de la cultura, sino precisamente *desde* las culturas. Así vemos que en la inter-culturalidad las costumbres, las formas específicas de vida y las creencias culturales quedan en parte suspendidas, teniendo lugar el “desencapsulamiento” y agudizándose el juicio crítico y discursivo en el ser humano. Todo intento por superar el ostracismo y el encapsulamiento entre las personas, es un ejercicio de crítica intercultural, esto es, de trazar puentes capaces de reconocer tanto la diversidad como aquello que humanamente nos une. El peligro está en realizar una identificación demasiado rápida y con ligereza de la significación de determinadas prácticas en nuestros propios términos y proyectar sobre ellos nuestra concepción identitaria de ser humano. Es aquí donde se corre el riesgo de juicios etnocéntricos. Pues «ellos [los miembros de la otra cultura] nos presentan modos diferentes y a menudo también desconcertantes de ser humano. El desafío es ser capaz de reconocer la humanidad de su modo de ser, mientras aún somos capaces de vivir el nuestro».<sup>40</sup>

Con ello llegamos a un importante aspecto sobre el que quiero llamar la atención a propósito de la ganancia que supone considerar hermenéuticamente la inter-culturalidad. Como hemos sostenido a lo largo de este escrito merced a la distancia cultural en la que nos sitúa la inter-culturalidad somos capaces de tomar perspectiva respecto de ciertas prácticas culturales (tanto

<sup>37</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Gadamer on the human sciences*, cit., pp. 137 ss.

<sup>38</sup> Cfr. IDEM, *Rationality*, en M. HOLLIS y S. LUKES (ed.) *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982, p. 324; J. GRACIA, *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2011, pp. 162-166.

<sup>39</sup> Cfr. J. GRACIA, *¿Es posible una crítica sin criterios (preestablecidos)? Hacia un modelo de razonamiento intercultural*, «Daímon. Revista internacional de filosofía», suplemento 4 (2011), pp. 159-170.

<sup>40</sup> C. TAYLOR, *Gadamer on the human sciences*, cit., p. 142.

propias como ajenas). Precisamente el lenguaje de contrastes perspicaces permitiría hacer las diferencias articulables, dejando de ser barreras infranqueables. Y es importante remarcar una vez más que este distanciamiento no es un ejercicio reflexivo que vacíe de contenido el punto de vista intercultural (como en la *orhatfte Ortlosigkeit* de Mall), sino que consiste en incluir contrastivamente los rasgos diferentes de unas culturas y otras.

El punto de vista intercultural, por una parte, toma distancia de la propia cultura al ser vista ésta desde la otra cultura; pero, a su vez, constituye una sustantiva aproximación y acercamiento hacia la significación de las otras formas de vida. No para aceptarlas sin más, como se derivaría del relativismo,<sup>41</sup> sino para ver más claro merced al contraste. Por eso toda distancia cultural implica un acercamiento a otra cultura (y viceversa). El (adecuado) enfoque (*approach*) no puede consistir de modo unilateral en un distanciamiento reflexivo que nos aleje del mundo de la vida rompiendo el sustrato vital desde el que pensamos y entendemos, sino que el cuestionamiento de todas nuestras prácticas ha de implicar un acercamiento (*approcher*)<sup>42</sup> a las otras prácticas culturales. De otra forma corremos el peligro de suspendernos en el vacío de una filosofía alejada del entramado cultural de la vida humana. La aproximación hacia lo humano en toda su diversidad cultural implica como hemos visto y el propio Gadamer de los últimos tiempos reconoció una desapropiación de sí. De manera que para aproximarse a gentes de otras culturas hemos de tomar distancia cultural de nuestras propias prácticas y cuestionarlas. Pero aproximarse a ella no lleva a renunciar a nuestra cultura o aceptar sin más sus significaciones y las implicaciones morales que puedan tener. La aproximación es un trazar puentes y en ningún caso renunciar a la recíproca crítica intercultural.

Ya por último solo apuntar porque no puedo entrar en este punto que precisamente merced a este ir delimitando los contornos propios y particulares de cada cultura a través del contraste inter-cultural, lo que emerge con relevancia es lo propiamente cultural. Me refiero ahora a la significación originaria de cultura, aquella que la resitúa como “cultura animi” como formación del ser

<sup>41</sup> En este sentido creo que habría que aplicar lo que Mauricio Beuchot llama un “relativismo relativo” o como él prefiere un “relativismo analógico” que no renuncie a la entraña universalista de la ética. Cfr. M. BEUCHOT, *Interculturalidad*, en A. ORTIZ-OSÉS y P. LANCEROS, *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, pp. 265-269.

<sup>42</sup> No deja de ser una observación interesante remarcar que el origen de la palabra inglesa “approach” (enfoque) viene del francés “approcher” (acercarse, aproximarse), la cual a su vez proviene del latín “propiare” (acercar) y ésta de “propius” (propio). En otro contexto he destacado que esta etimología tiene una interesante aplicación al caso del Québec dentro de Canadá, que como es sabido sufre la presión homogeneizadora de la cultura anglosajona. ¿En qué medida puede contribuir aproximarse a la sociedad diferente del Quebec para superar la miopía del carácter homogeneizador y atomista anglófono? Cfr. C. TAYLOR, *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l’Université Laval, Laval 1992.

humano. En este sentido la interculturalidad contribuye a la relatividad constitutiva originaria de toda cultura. Y dicha relatividad (que no relativismo) lo es respecto al ser humano. Se trata, por lo tanto, de tomar distancia de la cultura como resultado y volver a la cultura como proceso formador del ser humano. Es un ejercicio de poner de relevancia el genitivo “animi”, que es el alma, la mente y en definitiva, el ser humano; un ejercicio de desabsolutizar la cultura y reconducirla siempre al sustrato humano que le da su origen y razón de ser.

*ABSTRACT: In this paper I focus on Gadamer's Philosophical hermeneutics in order to consider the possibility of an intercultural understanding. I start by calling attention on some limitations of the Gadamerian “productivity of temporal distance”, which were recognized by Gadamer himself. Although Gadamer does not explicitly refer to the area of multiculturalism, I propose to consider the cultural distance as the task of an intercultural hermeneutics. So my working hypothesis will be to see if the hermeneutical treatment of interculturality contributes to overcoming some of the critical gaps that involves temporal distance and what possible advantages or limitations involved. We examine whether the Gadamerian approach manages adequately to respond to those challenges of understanding people from another culture. And we confront some intercultural readings about the Gadamerian hermeneutics such as the Ram Adhar Mall with the one of Charles Taylor.*

**KEYWORDS:** *Philosophical hermeneutics, interculturality, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor.*