

Ambrosio Velasco Gómez - México
Universidad Autónoma de México
Hermenéutica, multiculturalismo y democracia

Desde sus orígenes modernos, la hermenéutica ha estado vinculada a una necesidad: poder comprender lo *otro*. Desde esta perspectiva deseo exponer una hipótesis de trabajo que estoy desarrollando sobre la relación entre hermenéutica, multiculturalismo y democracia; expreso muy brevemente las tres tesis de mi propuesta:

La primera es que el *locus*, el lugar propio de la hermenéutica es la diversidad cultural, sin diversidad cultural no hay práctica hermenéutica y me referiré al multiculturalismo como un caso específico de diversidad cultural.

La segunda tesis se refiere a la justificación del multiculturalismo: la fundamentación de su carácter valioso es básicamente de carácter hermenéutico;

La tercera tesis se refiere a que el orden político adecuado para una sociedad multicultural es la democracia republicana.

Tesis 1:

El *locus* de la hermenéutica es la diversidad cultural de la cual el multiculturalismo es un caso particular: creo que en el desarrollo de la hermenéutica moderna, desde Friedrich Schleiermacher hasta Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, esta sería una tesis fundamental. Schleiermacher planteaba que todo texto donde el autor y el intérprete difieren culturalmente tiende a tergiversarse, y para no interpretar el texto en términos del lenguaje y la cultura del intérprete están precisamente los cánones hermenéuticos. Dilthey desarrolló con más claridad esta idea, precisamente en *El mundo histórico*. Dilthey distingue entre los dos niveles de comprensión, la comprensión elemental, que es la comprensión de expresiones en lo que él llama la comprensión propiamente objetiva o el espíritu objetivo que es lo que hacemos todos los días en nuestro propio lenguaje y en nuestro *sensus communis*. “Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la ‘comunidad’ que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía”.¹ Por comprensión

¹ W. Dilthey, “Vivencia, expresión y comprensión”, en *ibid.*, p. 232.

superior Dilthey entiende las mentes objetivas o los espíritus objetivos que no es otra cosa más que los modos de vida que difieren entre sí, y es aquí precisamente cuando se requiere la hermenéutica.

La propuesta metodológica de Dilthey claramente va encaminada al problema de las interpretaciones donde difiere intérprete y autor de mundos de vida distintos; esta misma tesis será sostenida, con sus respectivos matices, Max Weber, Peter Winch y Gadamer.² La hermenéutica trabaja ahí donde se trata de interpretar lo distinto y distante, donde se trata de recuperar voces pérdidas de la tradición que no están vigentes. Me parece que esto sería poco discutible, pero si es importante enfatizarlo. Con respecto a la postura de Schleiermacher, Gadamer ya había indicado que éste “define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido. No es una descripción totalmente errónea de la labor hermenéutica. Lo extraño induce fácilmente al malentendido, que es propiciado por la distancia temporal, el cambio de los usos lingüísticos, la modificación del significado de las palabras y de los modos de representación. Se trata de evitar los malentendidos mediante un conocimiento metodológico controlado”.³ La hermenéutica tiene sentido sólo ahí donde existe una diversidad cultural. Por lo tanto, sin diversidad cultural la hermenéutica no tendría tarea que desarrollar o tendría una tarea muy pobre. La tarea fundamental de la hermenéutica es la comprensión como resultado la interpretación de expresiones distintas y distantes a nuestra propia cultura. En este punto coincido con la defensa que realiza Charles Taylor de la hermenéutica, concretamente del concepto de “fusión de horizontes”, para la comprensión de otras tradiciones culturales. “Por medio de ésta [la fusión de horizontes]”, nos dice Taylor, aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La ‘fusión de horizontes’ actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes”.⁴

² Cf. M. Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 39-101. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.

³ H.-G. Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 216.

⁴ C. Taylor. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México, 1993, p. 99.

Ahora bien, en esta diversidad cultural que es el campo de la hermenéutica, no pretendo hacer una tipología de diferentes formas de diversidad cultural; me quiero referir ahora sólo a un tipo: el multiculturalismo. Desde luego no diría que es la única, ni mucho menos, pero no hay que confundirlo con diversidad cultural que es simplemente la tesis fáctica de que existe una variedad de culturas. Quisiera muy brevemente mencionar las tesis que caracterizarían al multiculturalismo como un tipo de diversidad cultural. La primera es una tesis de *facto*: existe una diversidad cultural, esto es, existen diferentes comunidades con diferentes identidades culturales, cada cultura tiene sus propios criterios, principios y reglas de racionalidad, de justicia, de bondad, de corrección, etc., no quiero decir que sean exclusivas, pero cada una tiene estos principios. La segunda tesis es que no existen —y esto es muy importante— criterios generales o universales para evaluar las diferentes culturas con sus diferentes presupuestos éticos, políticos, epistemológicos, etc. No hay una meta cultura o un meta criterio o un meta principio que nos diga entre las diferentes presupuestos éticos, epistemológicos, políticos este es el mejor.⁵ La tercera tesis es que la diversidad cultural es valiosa; habría que argumentar por qué y aquí voy a llegar simplemente a la conclusión. Al tratar de defender esta tesis, llegaré a la otra parte, a la otra premisa de la que había partido, o mejor dicho, al otro enunciado que había postulado, que es la justificación de la diversidad cultural tiene un carácter hermenéutico. Estas serían las tres tesis por lo que yo entendería al multiculturalismo.

Vamos a la tesis valorativa. ¿Por qué la diversidad cultural es valiosa? Primero porque posibilita la autonomía colectiva y dentro de ella la autonomía individual; esta última es una discusión que se ha tornado en toda una controversia entre comunitaristas y liberales que no quisiera ahora tocar.⁶ Me interesa más la otra tesis. Desde luego, aquí el punto central es el análisis del *sensus communis*; puede considerarse que todo *sensus communis* es tiránico, subyuga toda individualidad,⁷ pero creo que Gadamer hace otro

⁵ Cf. A. MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones" en A. Velasco Gómez (editor), *El resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, IIF, UNAM, México, 1999, pp. 345-371.

⁶ Cf. C. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate", en N. Rosenblum (editor), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 159-181.

⁷ Esta es la tesis básica de la crítica posmoderna a los metarrelatos. "¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disentimiento. El saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más

tratamiento; Gadamer no interpreta el *sensus communis* como una coacción sobre los individuos sino como una estructura que ofrece un horizonte de significación en el cual los individuos se reconocen como vinculados a determinadas prácticas y tradiciones que conforman su identidad.⁸

En segundo lugar la diversidad cultural es valiosa porque constituye una condición de posibilidad para la revisión crítica de los principios y presupuestos éticos, políticos, epistémicos de cada cultura. ¿Cómo opera esta condición? Precisamente a través de la comprensión de culturas ajenas. La manera más importante de que podamos reflexionar, no la única, sobre la validez de nuestros propios presupuestos es confrontándolos con otros, o confrontando nuestras prácticas con otras prácticas, e inclusive nuestros principios con otros principios.⁹

Esta es una de las posibilidades de cuestionamiento crítico y, por lo tanto, de valoración explícita de los presupuestos en una cultura: la confrontación con los otros para lo cual requerimos comprenderlos lo más posible en sus propios términos, en los términos del otro. Como diría Peter Winch, el principio de la racionalidad es la capacidad de aprender de otros y esto presupone la comprensión de significados ajenos a nuestra propia cultura, pero no sólo es un cuestionamiento de lo propio, también me parece —y esta es una tesis claramente defendida por Gadamer— que nos acerca hacia una ampliación de nuestro horizonte haciéndolo más incluyente, más general. Gadamer va en esta misma orientación en su artículo sobre “Hermenéutica y crítica de las ideologías”.¹⁰ Es un error pensar que la diversidad nos lleva al relativismo; de la diversidad del lenguaje que nos caracteriza llegamos a la verdad que podemos ser. Esta idea de una convergencia a través de diferentes lenguajes que van constituyendo progresivamente un gran consenso, podría sugerir que una de las virtudes de la hermenéutica es construir de grandes consensos, pero en todo caso desearía rescatar otra tesis en la que también Charles Taylor encuentra el gran aporte de la hermenéutica

útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable”. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 11.

⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 4^a 1991, pp. 38-61.

⁹ Cf. A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 365-366.

¹⁰ Cf. H.-G. Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de las ideologías*”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, pp. 243-265. Sobre la recepción y crítica de la hermenéutica gadameriana por parte de Habermas cf. C. Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993, pp. 133-146.

filosófica al problema del multiculturalismo: la ampliación de horizontes, que no es lo mismo que formación de consensos, la ampliación de horizontes lo que nos permite precisamente es ser continuamente más reflexivos y más alertas, más abiertos a un diálogo plural y diverso.

Quisiera tomar a Fray Alonso como ejemplo de esta sensibilidad hermenéutica hacia otras culturas. Fray Alonso de la Veracruz —Primer profesor de filosofía en América— cuando escribe sobre las comunidades indígenas, se encuentra en esta condición radical de situarse ante culturas extrañas, pero al mismo tiempo asume un enorme compromiso multicultural de reconocer la validez de la diversidad cultural e intenta comprenderla en sus propios términos, respetarla y aprender de ella. Fray Alonso de la Veracruz al discutir sobre la validez de la guerra de Conquista; se plantea la cuestión de si es justo una guerra para liberar a un pueblo de un dominio tiránico; Fray Alonso sostiene: “cualquiera libera lícitamente al oprimido, incluso a través de la guerra, sin embargo no hay constancia que haya sido así, esto es, que los pueblos prehispánicos ejercieran un gobierno tiránico y no para el bien de la sociedad”, pero en todo caso —y aquí viene lo importante— “Podría ser que lo que parece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor”.¹¹

Otro argumento de Fray Alonso que considero más importante: si alguna causa justa de guerra pudiera darse sería sobre todo porque son antropófagos, comen carne humana y lo hacen con gran placer, como se cuenta de los habitantes de este nuevo mundo, pero esto no basta para justificar la guerra contra ellos. Pues para Fray Alonso “esto se hacía sin agravio de nadie toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por este parte, por tanto, no hay causa justa de guerra”.¹² Desde luego no se está justificando la antropofagia, pues en su predica Fray Alonso argumentaba por qué no debía comerse carne humana y comprendían las razones. Quiero indicar el caso más radical que Fray Alonso plantea. Se trata de dos casos distintos; en uno se plantea la siguiente cuestión: no juzguemos ni percibamos a las culturas ajenas con nuestra propio criterios, lo que

¹¹ Fray Alonso de la Veracruz, “Relectio de dominio infidelium”, en A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Porrúa, México, 1984, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 20.

puede ser tiránico o no tiránico varía y de ninguna manera se justifica imponer un orden político por la fuerza a partir de una concepción de lo que es justo o injusto sino es retomando la propia concepción de esa comunidad.¹³ En ello consiste el respeto a la diversidad cultural, pero aquí también hay otro ejercicio de racionalidad hermenéutica en el segundo caso muy interesante: aplicar los propios principios, los principios aristotélicos al caso de la antropofagia, es decir, si la esclavitud está permitida, si la filosofía nos ha permitido justificar la esclavitud desde nuestras propias razones y nuestros propios criterios, no podemos condenar la antropofagia. Esto también tiene una profunda crítica a los propios principios, si seguimos aceptando la esclavitud tenemos que justificar la antropofagia. Nos enfrentamos a un dilema: o justificamos la antropofagia o cambiamos nuestros principios sobre la esclavitud; esta es una forma me parece, evidente y clara de cómo los propios presupuestos de la cultura occidental, aristotélica y escolástica son cuestionados a partir de una percepción inteligente y respetuosa con ánimos de aprender y no con ánimos a condenar de otras culturas distantes.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 15-16.