



Revista Sociedad y Economía

ISSN: 1657-6357

revistasye@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Zúñiga Salinas, Clara María

Hermenéutica y multiculturalismo. Los tres pasos hermenéuticos ante un panorama multicultural y el análisis de un caso: el indígena y el latinoamericano contemporáneo

Revista Sociedad y Economía, núm. 24, enero-junio, 2013, pp. 287-302

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99629534013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Hermenéutica y multiculturalismo.
Los tres pasos hermenéuticos ante un
panorama multicultural y el análisis de
un caso: el indígena y el latinoamericano
contemporáneo**

*Hermeneutics and Multiculturalism.
The Three Hermeneutic Steps in a
Multicultural Horizon and the Analysis of a
Case: the Indigenous and the Contemporary
Latin American*

*Hermenêutica e multiculturalismo. Os três
passos perante panorama multicultural
e a análise de um caso: o indígena e o
latinoamericano contemporâneo*

Clara María Zúñiga Salinas

Lic. en Estudios Humanísticos y Sociales, Universidad de Monterrey, Área Metropolitana de
Monterrey-México
clara.zunigas@gmail.com

Recibido: 09.07.12
Aprobado: 07.05.13

Resumen

El presente trabajo parte de la siguiente hipótesis: la hermenéutica filosófica y el concepto de “fusión de horizontes” propuesto por Hans Georg Gadamer aplicado al panorama posmoderno multicultural, podrá aportar la *comprensión* del otro y no únicamente su conocimiento, enriqueciendo la percepción del propio horizonte. A través de una metodología de revisión crítica conceptual de los textos señalados como literatura del tópico, se pretende partir del discutido “posmodernismo” para extraer del mismo dos de sus fenómenos más sobresalientes: el multiculturalismo y la globalización. Estos, identificados como fuente de “choques de horizonte de significado”, pueden a través de los pasos y teoría de H.G. Gadamer llevarnos a la “fusión de horizontes”. Finalmente revisaremos el caso del latinoamericano contemporáneo y el indígena, a partir de los conceptos desarrollados a lo largo del trabajo.

Palabras clave: Reconocimiento, Identidad, Multiculturalismo, Fusión de Horizontes, El Otro.

Abstract

This paper begins with the following hypothesis: philosophical hermeneutics and the concept of “fusion of horizons”, proposed by Hans Georg Gadamer, applied to the multicultural postmodern landscape may provide the understanding of the “other” and not only their knowledge, thus enriching the perception of their own horizon. Through a methodology of critical & conceptual review of the field canonical texts, and taking as starting point the polemical “postmodernism” it arrives to two of its most outstanding phenomena: multiculturalism and globalization. These, identified as a source of “clashing meaning horizons”, can take us to the “fusion of horizons”, following on the steps and theory developed by H. G. Gadamer. Lastly, we will review the cases of contemporary Latin American and the Indigenous, using the concepts developed throughout the paper.

Key Words: Recognition, Identity, Multiculturalism, Fusion of Horizons, The Other.

Resumo

Este trabalho baseia-se na seguinte hipótese: a hermenêutica filosófica e o conceito de “fusão de horizontes”, proposto por Hans Georg Gadamer –aplicado ao panorama pós-moderno multicultural–, podem fornecer uma compreensão do outro. Nesse sentido, dita compreensão não alude apenas ao seu conhecimento, pois também enriquece a percepção do próprio horizonte. Com uma metodologia de revisão crítica conceitual da literatura do tópico pretende-se partir do discutido “pós-modernismo” para extrair dele dois de seus fenômenos mais marcantes: o multiculturalismo e globalização. Estes foram identificados como uma fonte de “choques de horizonte de significado” e levam, segundo os passos e teoria de Gadamer, à “fusão de horizontes”. Finalmente, analisa-se o caso do latinoamericano contemporâneo e o indígena a partir dos conceitos desenvolvidos ao longo do trabalho.

Palavras-chave: Reconhecimento, Identidade, Multiculturalismo, Fusão de Horizontes, Compreensão do Outro.

Introducción y descripción del problema

El discurso del posmodernismo levantó como uno de sus principales estándares la supuesta caída de los megarrelatos. “La verdad” expuesta por el científico europeo, los cánones postulados por viejas escuelas y los modos de vida impuestos por las clases dominantes, comenzaron a verse cuestionados, desacreditados y, por tanto, confrontados con el grave problema de la insostenibilidad.

Actualmente comenzamos a notar una creciente tendencia en el intercambio de información y, por tanto, la continua exposición de los individuos a distintos valores y tradiciones entre culturas esparcidas alrededor del mundo y a una variedad de criterios y realidades que vendrán evidenciar lo relativo de cada tradición. Así el ser humano, ante un nuevo mundo interconectado y globalizado, se enfrenta cada día más con lo que identificamos como la confrontación de horizontes de significado. Situación que toma mayor lugar en los discursos relacionados con el tema de la globalización y el multiculturalismo.

Frente a un panorama como el descrito en las líneas anteriores, en el presente trabajo pretendemos abordar el choque de horizontes de significados desde el punto de vista de la teoría del filósofo Hans Georg Gadamer y lo que aquí exponemos como los tres pasos hermenéuticos. Ante los prejuicios, las preconcepciones y los distintos sentidos históricos que cada sujeto viene a sostener como horizonte propio de realidad, se vendrá a proponer el concepto de “fusión de horizontes” como posible solución al problema del choque de horizontes de significados. Promoviendo así la inevitable y necesaria tarea que cada ser humano “posmoderno” deberá emprender: reconocer al Otro como un No-Yo ajeno a mi horizonte de significados, pero siempre en vela de su comprensión y no simplemente de su conocimiento; reconocer el horizonte ajeno como enriquecedor de mi auto-percepción, de mi Yo como horizonte.

Para llegar a lo anteriormente descrito, se expondrá lo que aquí identificaremos como los tres pasos hermenéuticos, comenzando por el reconocimiento del propio horizonte de pertenencia y repasando aspectos como la posición del sujeto como ente inmerso en una tradición, en una historia y en un lenguaje, también su posición como ser-intérprete, y posteriormente pasar a lo que H.G. Gadamer identifica en su texto *Verdad y Método I* como el distanciamiento histórico, lo que éste implica, así como las circunstancias que se tienen que presentar para producir una verdadera “experiencia hermenéutica” (Gadamer 1998a). Después abordaremos la “fusión de horizontes” desde el enfoque del mismo autor, concepto que será esencialmente tratado desde el establecimiento del diálogo entre dos agentes de diversos horizontes. En el camino incluiremos otras importantes nociones tales como el reconocimiento (desde el punto de vista de Taylor), la comprensión y la identidad. Y finalmente, analizaremos, junto con la teoría expuesta y los conceptos desarrollados, un caso particular: la situación y relación del indígena con el latinoamericano contemporáneo.

1. Hermenéutica y multiculturalismo

Desde hace miles de años, desde el misterioso “comienzo de la humanidad”, el ser humano ha mostrado de manera constante una necesidad esencial: la de vivir en comunidad. Por tanto, formularse un lenguaje que le permita la

comunicación entre los individuos de su grupo de pertenencia es, definitivamente, uno de sus más relevantes aspectos para la vida cotidiana. Por medio del habla, el ser humano ha podido y puede transmitir de generación en generación códigos de tradición, de información y de socialización.

El día de hoy, el lenguaje sigue y seguirá siendo nuestro medio de comunicación con el mundo. Por medio de éste transmitimos nuestras ideas, conocimientos y pensamientos. Es nuestro *logos* (razonamiento, pensamiento) el que podemos transmitir a través del diálogo con otro *logos* (con otro pensamiento, razón). El pensamiento es palabra, es habla, pues pensamos con palabras. Recordemos a Platón quien describe en su diálogo *Teeteto* al pensamiento como el “diálogo interno del alma consigo misma” (1980, 189).

Los individuos de una misma cultura, de una misma o parecida tradición y lenguaje no se ven enfrentados a grandes dificultades para establecer un diálogo (intercambio de *logos*), pues conviven dentro de un mismo sistema que interactúa bajo los mismos códigos. El problema se presenta cuando en el intento por lograr un intercambio de pensamiento y conocimiento, los individuos participantes son poseedores de distintas tradiciones, lenguajes y cosmovisiones. Pues tanto los prejuicios de ambas partes, como sus distintos horizontes de significado, vendrán a producir lo que conoceremos como el “choque de horizontes”.

En la época contemporánea, inmersa en tendencias como la globalización y el multiculturalismo, presenciamos cada vez con mayor frecuencia dicha “confrontación” de horizontes. Hoy en día la convivencia entre individuos de distintas culturas en espacios delimitados (una misma nación, una misma institución, etc.) no es objeto de sorpresa. Es precisamente lo que sucede durante y después de este choque lo que abordaremos en los siguientes párrafos.

Al enfrentarme con otro distinto de mí, hago conciencia de lo que considero como “lo normal”. Presenciar algo que me saque de mi rutina, provoca que me suspenda de esta “normalidad”. Ante esta situación, pueden producirse dos distintas vertientes: 1) rechazo, paso por alto o ignoro lo sucedido; o 2) me envuelve, me intriga y deseo profundizarlo. En el primer caso no habría mucho que discutir. Si un individuo rechaza o ignora con indiferencia el hecho de que existen panoramas distintos de los propios, no se producirá nada más que un choque de horizontes y posteriormente, nada. El individuo seguirá con su vida cotidiana y será todo, la experiencia no daría para más.

En el segundo caso se abren otros dos caminos a los cuales nos podríamos enfrentar: a) interpretaré al otro diferente de mí bajo mis propios parámetros y presupuestos; así buscaré rápidamente la posibilidad de *igualdad* que en el otro pueda haber; lo que coincide con los prejuicios propios, producto de mi horizonte de significados y por tanto, buscaré convertir lo ajeno en algo igual a mí, eliminando la posibilidad de reconocer lo diferente. Es decir, imaginemos el ejemplo de la cristianización de los indígenas latinoamericanos por parte de los españoles colonizadores. Al llegar el español vio que aquello que los “otros”, ajenos, practicaban como religión no era en nada similar a las prácticas y creencias propias. En vez de reconocerlo como algo distinto de él, lo reconoce como otro “hijo de Dios”, encapsulándolo dentro de sus propios parámetros (pues no aceptaría la existencia de otra religión ni de otras deidades, ya que caería en contradicción) convirtiéndolo a través de la evangelización y el bautizo. Lo convierte

en algo igual al imponerle sus propios parámetros, en vez de *reconocerle* como “otro” diferente. En vez de enriquecerse del horizonte ajeno, se opta por encontrar igualdad en la diferencia y, por tanto, de meter las tradiciones distintas en la caja de los propios conceptos.

En cambio, en un panorama b), reconoceré lo presenciado como algo distinto de mí, pues a partir del “choque” me encuentro como poseedor de propios parámetros, ya no sólo descubriendo otro horizonte, sino encontrándome con el propio y, por tanto, con mis prejuicios; aquí ya no se buscará lo igual, pues sería pasar de lado lo que en mí mismo he develado, sino que buscaré comprender lo otro y comprenderme, por tanto, a mí mismo, para encontrar una mismidad: en lo diferente encuentro la existencia de otro *logos*, desde un carácter meramente ontológico.

En el primer caso (a) vemos un intento de homogenización. Quiero hacer de lo diferente algo igual a mí, al interpretarlo bajo mi propio horizonte de significados. Lo “reconozco” pero, dentro de lo igual (tal vez este sea uno de los principales problemas de las políticas públicas que hoy en día promueven la “tolerancia” y el “respeto” a partir del supuesto de que todos “somos iguales”). Mientras que en el segundo caso (b), vemos lo que se consideraría como un caso hermenéutico. Ante el choque producido por el encuentro con alguien diferente de mí, me expongo al mostrarse evidentes mis propios parámetros. Hago conciencia de los supuestos con los que camino cotidianamente. Aquí ya no pretenderé conocer eso diferente de mí bajo los límites más próximos, sino que me dispongo a comprenderlo, a ver más allá. Así al reconocer al otro, comprendiéndolo como poseedor de un horizonte distinto de significados, necesariamente me comprenderé a mí mismo.

Ante este último caso veremos la posibilidad de lo que Hans Georg Gadamer denominó como la fusión de los horizontes desarrollada a lo largo de su obra *Verdad y Método I* (Gadamer 1998a). El choque de un horizonte de significados con otro provoca una “fusión” ampliando ambos horizontes y, por tanto, elevándolos a un mayor nivel de enriquecimiento. Para llegar a dicha fusión, se expondrán los pasos que Gadamer propone para una experiencia hermenéutica: 1) reconocer el propio horizonte de pertenencia; 2) establecer distancia histórica entre mi pertenencia y la del otro; y, finalmente, 3) la fusión de horizontes de significados.

1.1 Paso 1: reconocimiento del propio horizonte de pertenencia

Como lo estuvimos mencionando en los párrafos anteriores, los sujetos cuentan con un horizonte de significados. Es decir, pertenecen a un contexto histórico específico, con una tradición específica, un lenguaje y, por tanto, una serie de prejuicios que se han ido instalando en su manera de ver el mundo. En nuestro caso, los prejuicios no cargarán con la connotación negativa que la Ilustración procuró dotarle, sino que será el “juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer 1998a, 337). Dicho en otras palabras, no es un juicio carente de fundamento y, por tanto, falso, sino que es un juicio que puede ser valorado positiva o negativamente, según sea el caso y el proceso al cual sea implementado. Los prejuicios son los lentes que mi tradición, mi contexto histórico, mi familia y mi educación en general me han formado. Son la *realidad histórica del ser* (Gadamer 1998a, 334).

Nuestros prejuicios se encuentran instalados de manera previa a toda nuestra experiencia con el mundo y la interpretación de éste. Son la preestructura de mi comprensión. Estos se nos pueden mostrar evidentes ya sea por medio de la autorreflexión, o ante el choque y enfrentamiento con algo que me saque de mis parámetros al presentarse como “ajeno”. A éste último caso nos exponemos con mayor frecuencia los individuos que vivimos en lo que denominamos un “mundo globalizado”. En la situación ante lo extraño, el sujeto descubre en sí mismo algo insólito: saca a la luz el hecho de que posee prejuicios propios, hace autoconciencia de que tiene unas gafas con las que interpreta el mundo y se encuentra con su horizonte de significados.

Si el horizonte es “(...) el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer 1998a, 372), “el horizonte de significados u horizonte de la historia efectual, es lo que vamos haciendo en nuestro camino y el cual el camino irá haciendo con nosotros. Por lo tanto, el horizonte de significado no es fijo, sino que se encuentra en perpetuo movimiento” (Gadamer 1998a, 337). Y al no ser inmóvil, me percato que soy un ser inacabado, el cual está en constante cambio y crecimiento. El que no tiene horizonte simplemente no ve suficiente y, por tanto, sólo es capaz de valorar lo que le cae más cerca. Este sería el caso de los primeros ejemplos que describíamos anteriormente. Simplemente se ignora lo ajeno, lo que está más allá de mis límites cercanos, o lo limito a mis parámetros más próximos. Mientras que quien lo posee, tiene la capacidad de poder ver encima de éste y, por tanto, valorar correctamente lo que cae dentro de él según los parámetros de “cerca y lejos”, pues se es consciente de que hay algo más allá de él: “El horizonte es mi marco de comprensión histórica” (Gadamer 1998a, 373). Para dejar más claro lo que este concepto abarca y así hacer conciencia del horizonte de pertenencia que poseo, tendré que visualizarme bajo cuatro aspectos preponderantes: 1) soy un sujeto con tradición; 2) soy un sujeto con historia; 3) soy un sujeto con lenguaje; y, finalmente, 4) soy un sujeto que interpreta.

1.1.1 Sujeto como tradición

La tradición o cultura está constituida por una serie de creencias comunes sostenidas por una colectividad de individuos. “La tradición vendrá a ser la serie de valores compartidos, la forma de vida semejante en colectividad, así como sus comportamientos, costumbres y reglas de conducta en general” (Villoro 1998a, 110-111). Gadamer sostiene que lo consagrado por la tradición vendrá a poseer una autoridad que, aunque se ha hecho anónima, nos determina, pues tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento (Gadamer 1998a, 348). Para el filósofo alemán vendrá a ser “un verdadero compañero de comunicación”. La tradición posee un comportamiento dinámico en el sujeto, pues al desenvolverme, desenvuelvo mi tradición. O más bien, ella me desenvuelve.

Afirma Hernández-Pacheco: “Lo que cada uno somos está dado como algo desde dónde se explica nuestra vida y que siendo el presupuesto de toda explicación, ya no puede, a su vez, ser explicado. Por ello la autoconciencia está históricamente condicionada, y tiene un límite insuperable en la tradición” (1996, 235). Siendo la tradición en todo momento y en todo caso, el medio del

cual parte mi autoconciencia; es el límite de mi horizonte, las medidas por las cuales juzgo lo real y el mundo.

1.1.2 Sujeto como historia

El presente nunca se podrá desligar enteramente del pasado. La historia pasada produce la historia del presente, pues es de donde atribuimos la tradición. Constantemente estamos haciendo revisión histórica, pues más que pertenecer-nos le pertenecemos a ella (Gadamer 1998a, 344). No llegamos a un mundo listo para ser inventado por nosotros, sino que llegamos a un mundo ya inventado por la historia; inventado por el contexto al cual pertenecemos y nos vimos inmersos mucho antes de comprendernos a nosotros mismos por medio de la reflexión. La historia nos determina, pues sus efectos me constituyen al recaer sobre mi propia forma de comprender y de reflexionar el mundo.

Se trata, por tanto, al ser sujeto histórico, de descubrir los propios prejuicios que la historia me ha inscrito. Se trata de realizar la comprensión desde una conciencia histórica, de forma que al detectar lo “históricamente diferente” no nos limitemos a una confirmación de las propias hipótesis referentes a la realidad dada (Gadamer 1998b, 64) sino que por el contrario, dejemos que la conciencia histórica nos abra la posibilidad de realizar una auténtica comprensión. Lo que enriquecerá mi propio horizonte histórico, al reconocerlo como horizonte de significados.

1.1.3 Sujeto como lenguaje

En un principio dijimos que el lenguaje ejerce influencia en nuestro pensamiento, pues pensamos con palabras. Tengo un *logos*, una decodificación del mundo que me permite pensarlo; pero a su vez es un *logos* que puedo comunicar, que puedo transmitir como conocimiento a través del diálogo.

Pongámoslo así: la socialización es, por una parte, la maduración de la conducta social. Sin embargo, es también el aprendizaje de un lenguaje, de la palabra hablada. Lenguaje que es, a su vez, al ser aprehendido, aceptación de compromisos y de ideologías. El aprendizaje del habla es un constante ejercicio de expresiones y de temas, pero también es nuestra formación de creencias y de opiniones. El lenguaje es el camino en el cual me muevo, una estructura preformada de articulaciones significativas (Gadamer 1998b, 197). Por lo que sería más correcto afirmar que el lenguaje nos habla, a decir que nosotros lo hablamos a él (Gadamer en Hernández-Pacheco 1996, 251).

Sin embargo, no concibamos a la experiencia lingüística, ni siquiera a la historia o a la tradición, como lo que meramente nos determina. Sino que, por el contrario, hay una seria participación emitida por parte del sujeto, la cual vendremos a conocer como el proceso de la interpretación para la producción de sentido.

1.1.4 Sujeto que interpreta

Si el horizonte, según lo expone García Gómez-Heras (2000), acota el campo específico de los conocimientos, la capacidad potencial humana de percepción será la que fija las posibilidades y los límites de la acción cognoscitiva y responderá a las preguntas sobre ‘¿qué puede y cómo puede el hombre saber, gustar o practicar?’ (Gadamer en Hernández-Pacheco 1996, 251). Esto se debe a que la razón

humana es además interpretadora, dotando así de sentido las cosas que uno hace, siente o piensa (aún y siendo respuestas al contexto histórico o a la tradición).

Los seres humanos, al autoconcebirse como seres interpretadores, ya no solo proyectarán sus prejuicios en todo suceso ajeno, sino que se expondrán en ellos. Recibo del acto de apropiación de lo que el mundo de la interpretación me propone, un sí (de mí) más amplio (Ricoeur 2002, 340). No se trata de desligarse de los prejuicios propios, ya que estos son parte de mi tradición, de mi historia y de mi lenguaje. Se trata de hacer autoconciencia de que los poseo para quitarles el título de “Verdad”. De hecho, debemos mantenerlos para no buscar en lo ajeno lo igual, y encontrar en la diferencia la mismidad ontológica que en un principio mencionamos. Para ello tendremos que pasar al segundo paso propuesto por Gadamer.

1.2 Paso 2: establecer distancia histórica entre mi pertenencia y la del otro

Recordemos bien, afirma Gadamer, la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo: “Igual que cada palabra forma parte del nexo de la frase, cada texto forma parte del nexo de la obra de un autor, y éste forma parte a su vez del conjunto del correspondiente género literario y aún de la literatura entera. Pero por otra parte el mismo texto pertenece (...) al todo de la vida psíquica de su autor.” (Gadamer 1998a, 361). Debemos estar conscientes de que cada sujeto es parte de un conjunto de tradiciones y que responde al interés de una época histórica en la cual se encuentra sumergido. Por lo tanto, es necesario –ya sea en un texto como lo refiere la cita anterior o ante otro sujeto como en nuestro caso– comprender al otro tomando en cuenta que pertenecemos y respondemos a distintos horizontes de significado. Para ello será necesario mantener nuestro horizonte de significados y nuestros prejuicios, para llegar a lograr un auténtico reconocimiento ante las diferencias.

“La comprensión se deberá dar como la interpretación del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. La anticipación del sentido que guía nuestra comprensión no es producto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une a la tradición. Esta relación está sometida a un proceso de continua formación. No es un simple presupuesto bajo el cual nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en tanto comprendemos y participamos del acontecer de la tradición” (Gadamer 1998a, 363). Por lo tanto, debemos respetar y mantener esta serie de supuestos que marcarán la diferencia entre ambos interlocutores. Esta diferencia es denominada por Gadamer como “diferencia histórica”. Por lo que “se trata de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido” (Gadamer 1998a, 367).

Esta “diferencia histórica”, en el caso de dos individuos que ante un panorama multicultural se desean comprender a partir del choque de horizontes, se toma como la distancia en la que no me presto a desligarme de mis prejuicios, ni pretendo desligar al otro de los suyos al interpretarlo desde mis propios parámetros, pues en ambos casos estaríamos provocando un discurso solipsista, sino que la diferencia o distancia histórica se realizará al saberme poseedor de un horizonte de

significados propio, mientras además reconozco que el otro responde a su propio horizonte de significados. De esta manera mantenemos nuestros propios prejuicios de manera consciente, reconociendo que no soy el único que posee un horizonte de significados y que por lo tanto, mis parámetros no son “El Horizonte”.

Cuando hago distancia, me encuentro con el verdadero sentido de las cosas, ya que gracias a ella es posible “resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen malentendidos” (Gadamer 1998a, 369). Tendré que hacer una conciencia histórica, hacer conciencia de mis propios prejuicios que guían mi comprensión, con el fin de que la tradición se destaque como opinión. Es decir, poner en suspenso su validez. “Ello se vendrá a dar en el momento en que algo me interpela, provocando la *epojé* de mis propios prejuicios” (Gadamer 1998a, 369).

Este momento, en el cual hago plena conciencia de mis propios prejuicios ante el conocimiento del otro, haciendo además un distanciamiento al reconocer las diferencias, es en donde los individuos se encontrarán bajo la experiencia hermenéutica y podrán acercarse a lo que vendremos a desarrollar como el tercer paso: la fusión de horizontes.

1.3 Paso 3: la fusión de horizontes de significatividad

Ante la confrontación con un “otro”, aparecen las *diferencias*. Diferencias de las cuales obtengo *experiencia*, al develar otro horizonte que es distinto del mío. Parte de la experiencia es que en ella descubro algo en mí, descubrimiento que no vendrá a ser unilateral, sino que provocará una transformación hacia ambas partes al ampliar los respectivos horizontes.

Sin embargo, para lograr una fusión de horizontes tenemos que tomar en cuenta otros factores que permitan el auténtico reconocimiento de diferencias. Charles Taylor postulará en su ensayo *La política del reconocimiento* que el reconocimiento no es únicamente relevante para marcar las diferencias entre los individuos de distintos horizontes de pertenencia, sino que vendrá a ser más profundo y necesario debido al nexo que hay entre el reconocimiento y la identidad (1993, 43).

Nuestra identidad, afirma Taylor, se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. El falso reconocimiento de un individuo o de un grupo de personas puede ser causa de verdaderos daños en la formación de sus identidades, tal como el desarrollo de un reflejo despreciable, degradante o limitativo de uno mismo. Al concebirnos como individuos con una identidad *individualizada*¹, es decir, con una identidad auténtica, capaces de diferir entre el bien y el mal, con sentimientos propios, comprendemos la importancia del “ser fieles a nosotros mismos”.

El nexo entre identidad y reconocimiento es debido a que la formación de una identidad no se puede dar de manera plenamente individual, sino que siempre requeriremos del reconocimiento de otros para afirmarnos como seres individuales y auténticos. Es por ello que, como en un principio se mencionó, es tan importante nuestra esencia dialógica. Por medio del lenguaje y la transmisión

1 Aunque Taylor expondrá que esto surge a finales del siglo XVIII (1993, 47).

de logos somos capaces de expresarnos y así obtener el reconocimiento. “Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor 1993, 53). Así, la forma para realizar nuestra identidad se negociará a través del diálogo, pues tal como lo afirma Charles Taylor “mi propia identidad depende (...) de mis relaciones dialógicas con los demás” (1993, 55).

Sin embargo, Hans Georg Gadamer expone que el verdadero diálogo no consta del simple propósito de llegar a conocer a un individuo, esto es, de formarnos una idea de su posición y posesión de horizonte (Gadamer 1998a, 373), porque esta situación no afectaría necesariamente a ninguno de ambos interlocutores. Se requiere “desplazarse” con nuestro propio horizonte hacia el horizonte del otro, permitiendo de esta forma una auténtica *comprensión* del otro, al hacerme consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, pues *uno* es el que se desplaza a *su* situación. El desplazamiento no se daría como mero acto de empatía ante el horizonte del otro, ni a partir de la sumisión de mi propio horizonte, sino que implicará el ascenso a una generalidad superior, al rebasar tanto la peculiaridad propia como la del otro: “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer 1998a, 375).

“Desplazarse” a través del diálogo, no se va a tratar de entablar una conversación para simplemente entender a nuestro interlocutor, sino de llegar a un acuerdo ante las diferencias. No será un “querer decir algo” sino un querer comprender y por tanto reconocer lo que es diferente de mí en ti. Comprender vendrá a ser muy distinto del conocer. Taylor, en *Gadamer on the Human Sciences*, afirma que mientras el conocer se ocupa siempre de un objeto y se da siempre de manera unilateral (del sujeto hacia éste), comprender se trata de relacionarse con otro sujeto, de establecer una correspondencia bilateral en la cual se requiere del diálogo. Conocer significa dar cuenta del objeto para que pueda predecirse su comportamiento, y así nos deje de dar sorpresas; mientras que en el comprender nunca se cierra el paso a lo que el otro tiene que decir. Conocer es pretender controlar intelectualmente al objeto, haciendo imposible que éste responda; pretende cambiar sus marcos conceptuales, no sus expectativas cognoscitivas. El conocer es estar abierto a cambiar los objetivos propios (durante y mediante el establecimiento del diálogo).

Así pues, reiteramos que al entablar un diálogo para la fusión de los horizontes se tratará de comprender ya no un objeto, sino un alguien que también puede comprenderme a mí. Las expectativas que se tienen de lo *otro* dejan de tener el mismo sentido que en un principio esperábamos y se abre camino así al descubrimiento. Descubrimiento que vendrá a ser enriquecedor y se dará a partir del *logos* que se transmite y fusiona a través del diálogo, pues aceptar un diálogo implica también aceptar el mundo que viene implícito en el lenguaje que se usa. Lenguaje que transmite tradición, contexto, historia y cosmovisión. En el diálogo, el mundo vendrá a ser el suelo común, menciona Hernández-Pacheco, y vendrá a ser la consecuencia del acuerdo que resulta de la conversación (1996, 251). “Comprender es siempre el proceso de fusión de horizontes de estos presuntos <<horizontes para sí mismos>>” (Gadamer 1998a, 377).

Para comprender al otro, al entablar un diálogo, planteo una pregunta, pregunta que pasa por la tradición. Indago por la tradición del otro, por su horizonte de significados, haciendo así *epojé* del mío, del propio. *Epojé* en el sentido en que hago conciencia de los prejuicios que poseo y, por tanto, los privo de su supuesta y total veracidad. No pregunto por lo igual, pues sería proyectarse en prejuicios y supuestos, sino que inquiero por lo diferente, por su identidad. Produciendo el diálogo así, más que un intercambio de información y de experiencias, un costo ontológico, un encuentro humano. Es aquí en donde se devela la fusión de los horizontes, en el encuentro ontológico que se produce ante la identificación y reconocimiento del otro y su posterior separación.

La hermeneutización de la cultura permite su interpretación a través del enfrentamiento que interroga, interpela e interpreta diferentes contextualidades e identidades (...). Ni la identidad personal ni la de las culturas se definen en la singularidad, sino más bien en su presencia plural (...). Por ello, a partir del reconocimiento y aceptación de las diferentes identidades, así como de diferentes formas de vida grupales e individuales, parece un condicional la postulación de la analogía, como capacidad de enjuiciar (...) de tal modo que sea el puente que permita la interlocución, la relación, el pasadizo a través del cual se puede transitar de una cultura a otra, reconociéndose cada ser humano o grupo cultural como portador de una identidad y una dignidad invaluable para, finalmente, posibilitar el multiculturalismo (García González 2001, 137).

Este párrafo vendrá a ilustrar distintas nociones que hasta aquí hemos incluido, en el “enfrentamiento que interroga” vemos la pregunta, “definición en presencia plural” como el ser dialogante, la “analogía” como la identificación de la mismidad ontológica, que sin embargo es “capacidad de enjuiciar” u horizonte de significados, y el “reconocimiento” como diálogo y posibilidad de hacer fusión de horizontes, necesario en el multiculturalismo.

2. Análisis de un caso: el indígena y el latinoamericano contemporáneo

El multiculturalismo nos enfrenta cada día más a presenciar en un determinado espacio, una cantidad considerable de personas que pertenecen a horizontes de significados ajenos al horizonte emanado por dicho espacio. El problema mayor será la imposición que algunas culturas pretenden ejercer sobre otras, bajo el discurso de una supuesta superioridad (Taylor 1993, 94).

Pues bien, este panorama no es ajeno en la historia de Latinoamérica. Si bien se ha presentado el desarrollo de etapas tan distintas como la precolonización, la colonización, la independencia y la contemporaneidad, a excepción de la primera parece ser que siempre se ha visto afectado el mismo agente: el indígena.

En la época de la Colonia, el colonizador no procuró el reconocimiento del autóctono, sino que su relación hacia él fue básicamente la de aceptarlo ante la adopción (involuntaria) de sus “civilizados” parámetros. Esto significó la considerable destrucción de sus costumbres, creencias, tradiciones y hábitos, lo cual vino a desembocar en una deformación conocida como el sincretismo. ‘El indígena, principalmente en el ámbito religioso, nunca comprendió los dogmas de la Iglesia cristiana; sin embargo, éstas imposiciones desnaturalizaron sus nociones autóctonas’ (Villoro 1998b, 233). Aún así veremos que el espíritu del indígena

persistió. Su horizonte de significados fue “ampliado” por la fuerza, mas perduró en cuanto una manera propia de ver el mundo.

Posterior a la Independencia, el destino del indígena no corrió suerte. El mestizo se vino a implementar como el nuevo “blanco” dominante, hacia el cual el indígena tuvo que responder. Y más que responder, tuvo que reconocer ante el discurso de superioridad que se imponía en las ideologías mestizas y de América independiente en general. En este caso, el mestizo no fue capaz de reconocer la identidad propia del indígena, sino que lo utilizó como objeto o herramienta para su propio beneficio (Villoro 1998b, 209-227). Es decir, la situación del Otro, del indígena, del diferente, confirmaba su posición como mestizo, como ser superior.

En ambos casos vemos una postura solipsista en el enfrentamiento con lo Otro. Pues el reconocimiento o es nulo, tomando mis parámetros como únicos y verdaderos, o es falso, mantengo al margen al Otro, y en vez de reconocerlo, lo conozco con el único fin de reconfirmar mi postura de “dominante”. En este caso, de nueva cuenta, el espíritu indígena, su horizonte de significados ahora oprimido por el mestizo, sobrevivió en cuando manera de ver el mundo. Sin embargo, resulta interesante –cosa que aquí procuraremos profundizar– el papel que el indígena juega en las épocas contemporáneas.

Hoy en día las naciones latinoamericanas aún no han logrado culminar uno de los proyectos que tomó y sigue tomando mucha relevancia en la evaluación del Estado o País propio. Es decir, la unificación de la nación. Una de las principales causas será el hecho de que el rol del indígena sigue siendo aislado y marginal. Esto puede tener su origen en las legislaciones, los sistemas y las ideologías en las cuales los gobiernos latinoamericanos, en su mayoría, se encuentran fundamentados. Es decir, las columnas por las cuales los gobiernos e instituciones nacionales se sostienen, responden casi en su totalidad a doctrinas occidentalistas. Y como vimos en los casos anteriores, el intento de occidentalización del indígena (Villoro 1998b, 219-222) se limitó a un éxito superficial y material, mientras que vio un fracaso interior y espiritual, es decir, no logró modificar o transformar las pautas con las que el indígena devela el mundo, su horizonte de significados. Los indígenas no han logrado introducirse en la “sociedad” puesto que sus normas le siguen pareciendo exóticas. Además no lo han hecho debido a que no tienen por qué hacerlo. Tal vez en un plano meramente superficial, pero en el territorio de lo interno, en su manera de ver el mundo.

Sin embargo, el problema o “choque” tiene aún mayor profundidad. En el caso de los latinoamericanos mestizos contemporáneos el presenciar a un indígena como lo Otro, lo ajeno, no se reduce sólo al desentendimiento de horizontes, sino que al mismo tiempo, se le desconoce y le aprende. Es decir, por un lado aún nos diferenciamos del indígena y sus costumbres autóctonas pero, por otro lado, es precisamente en sus costumbres, en su peculiaridad, donde reconocemos nuestras propias raíces, donde develamos algo que es nuestro en cuanto “americanidad” (Villoro 1998b, 235). Afirma Villoro que antes “lo indígena era fundamentalmente algo lejano y cercenado a nosotros. Ahora, en cambio, aún sabiéndolo lejano, lo aceptamos también como algo propio, lo asumimos como un elemento de nuestra peculiaridad” (1998b, 235-236). Esto es lo que él llama “la paradoja del indigenismo”, pues el indígena es quien nos lo muestra, y en él se refleja nuestro conflicto. Y, a diferencia de los casos anteriores, el indígena ya no es utilizado

como herramienta que confirma nuestro estatus mestizo, sino que “forma parte de nuestro espíritu” (1998b, 237). Por un lado, seguimos constatando su separación, su diferencia, es decir, que reconocemos que pertenecemos a distintos contextos históricos, que poseemos distintos horizontes de significados, los cuales a su vez responden a diferentes tradiciones. Seguimos haciendo diferencia, pero ahora hacia una dirección mucho más positiva: la del reconocimiento.

Y es al confirmar este tipo de separación en el que, en el peculiar caso del latinoamericano, confirmamos su cercanía. Pues se podría decir que por parte del mestizo latinoamericano contemporáneo, hay una “fusión” de horizontes interna, fusión que responde a necesidades espirituales e históricas. “Ahora (...) intenta el mestizo saltar la lejanía para recuperar lo indígena, y se da cuenta de que lo tiene incrustado en sí mismo. De ahí la esencial paradoja de su situación. Lo indígena es lo propio a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo. (...) No será ya choque entre colectividades, sino entre elementos diversos en la intimidad” (Villoro 1998b, 237). Aquí es en donde podremos encontrar un reconocimiento ontológico, más que de “iguales”. Un reconocimiento existencial muy distinto al de las otras épocas anteriormente descritas.

Desgraciadamente en este caso seguimos hablando de la posición del latinoamericano mestizo, aunque ahora mestizo-indigenista, y no desde el horizonte indígena. Pues habría que evaluar de qué manera conciben su situación contemporánea ante un mundo regido por el occidentalismo. Lo que sí podríamos develar es el reconocimiento del cual Taylor habla, en donde comenzamos a vislumbrar un panorama en el que el ser indígena para los latinoamericanos mestizos, es mucho más que el rol de inferioridad que durante muchos años le fue determinado.

Hace falta recordar nuestra esencia dialógica y lo importante que es el reconocimiento en el diálogo para sanar las heridas identitarias que por muchos años ha cargado el indígena. Además, ante la actual amenaza que estos pueblos tradicionales enfrentan, es decir, ante un mundo que promueve la globalización y el multiculturalismo (no olvidemos que siempre con un acento occidental) Dora Elvira García afirma en las siguientes líneas:

“(...) es importante la *phrónesis*, que respeta las particularidades de cada cultura, las reconoce y admite que haya elementos generales o más universales en la relación de esas culturas, pero que éstos últimos deberán de articularse sin miramientos con cada una de las culturas existentes. (...) De esta manera, si en el pluralismo se propicia el reconocimiento, esto coadyuvará y será una condición fundamental para la formación de la identidad de las culturas” (García 2001, 133).

3. Conclusiones

Los pasos y las nociones que Hans Georg Gadamer expone dentro de su teoría hermenéutica, así como la teoría filosófica hermenéutica en general, coinciden con las preocupaciones y las necesidades que desde un principio se vislumbró como panorama contemporáneo. Sin embargo, los pasos o las nociones que considero más urgentes hoy en día, debido a las tendencias ideológicas, sociales y culturales, son el reconocimiento del horizonte de pertenencia y la fusión de los horizontes.

Pienso que los individuos de hoy en día estamos muy acostumbrados a escuchar las nociones de cambio, diversidad, globalización y multiculturalismo. Pero no estamos igualmente acostumbrados a la palabra diálogo. Creo que las primeras tendencias, por un lado, y la necesidad del ejercicio del diálogo, por otro, deberían ir de la mano. Cada día perdemos más y más la capacidad y el interés por entablar el diálogo entre humanos. Lo que consecuentemente vendrá a reflejar las carencias que en materia de reconocimiento poseemos del otro.

Veo que en la posmodernidad los sujetos hemos desarrollado un individualismo que roza con la insensibilidad. Nos sabemos, de alguna manera u otra, poseedores de horizontes de significados, pues la exposición de panoramas diversos, de ideologías distintas e incluso la comercialización de tradiciones diversas, nos han “preparado” para afrontar la adversidad. Ha provocado que “relativicemos” nuestra manera de ver el mundo. Pero siempre en vísperas de resguardar nuestra identidad ante el mundo, o de enriquecerla momentáneamente casi a manera de consumo o mera novedad.

El mundo globalizado y su adversidad nos han vendido la idea de que existimos muchos individuos con distintos contextos y necesidades. Sin embargo, tal parece ser que esta realidad es momentánea, no en el sentido de ser algo que va a pasar, sino en el sentido en que se nos devela allí afuera, pero inmediatamente se desvanece, al entrar a la comodidad de nuestros hogares. El multiculturalismo se ha convertido en un fenómeno real y cotidiano, fenómeno que, sin embargo, no hemos sabido abordar desde sus ámbitos más enriquecedores. La diversidad de culturas es casi tomada como un objeto de conocimiento; como si tomáramos un libro de historia y exploráramos la fría y simple cronología lineal de “La Historia”, y después lo cerráramos para olvidarnos de esos otros contextos, de esas otras realidades, y así internarme de nueva cuenta en lo próximo de mi horizonte.

Se nos revela a diario la diversidad, ya sea a través de los medios de comunicación o de manera vivencial. Sin embargo, el choque que esto me pueda representar no va más allá de una simple impresión ante lo diferente. No estamos acostumbrados a entablar diálogos, aunque sea introspectivamente por medio de la reflexión, ni de enriquecernos con lo que la realidad posmoderna nos impone; simplemente nos respondemos que las cosas “son así”. Y por ello, creo que estamos en medio de una crisis identitaria, pues nuestra actitud insensible se generaliza para hacernos cada vez más incapaces de entablar diálogos.

Aparentamos no sorprendernos ante el reconocimiento o falta de éste por parte de quienes nos rodean; intentamos crearnos un mundo monológico en donde del único que necesito es de mí mismo. Sin embargo, creo que la esencia de los seres humanos es y seguirá siendo dialógica. Y por tanto, creo que la actitud que la experiencia hermenéutica nos dirá entre líneas, es precisamente la que hace el llamado al cambio. Al reconocer que hay otros allí afuera que podrían transformar mi manera de ser el mundo y enriquecer, por tanto, lo que de éste interpele; que hay muchos sujetos que al igual que yo, cargan con una infinidad de significados que al confrontarse con los míos, cuestionarán lo que doy por supuesto y, finalmente, me ayudarán a afirmar los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, y a eliminar los falsos productores de malentendidos. Y sí, poco a poco, llegar a culminar la máxima que Sócrates ve escrita en el oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

Referencias bibliográficas

- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*. España: Ediciones Sígueme-Salamanca, 1998a.
- _____. *Verdad y Método II*. España: Ediciones Sígueme-Salamanca, 1998b.
- García Gómez-Heras, José María. *Ética y hermenéutica: ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*. España: Biblioteca Nueva, 2000.
- García González, Dora Elvira. *Hermenéutica analógica, política y cultura*. Colección Herméutica, Analogía e Imagen. México: Editorial Ducere, 2001.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía: La Escuela de Frankfurt, La filosofía hermenéutica*. España: Tecnos, 1996.
- Platón. *Teeteto*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Villoro, Luis. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México: Biblioteca Iberoamericana de ensayo, Piados UNAM, 1998a.
- _____. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1998b.