

La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica

Interculturality in the philosophical hermeneutics jamb

JAVIER GRACIA CALANDÍN
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Resumen

En este artículo se exploran las posibilidades de la hermenéutica filosófica para pensar y comprender el fenómeno de la interculturalidad. Partiendo de los planteamientos de Gadamer, vamos perfilando diferentes contornos propios que adoptaría una hermenéutica intercultural: nervio crítico del entender, la productividad de la distancia cultural: la inter-culturalidad, el sentido efectual de cultura, el punto de partida y desarrollo de la hermenéutica intercultural, la centralidad del diálogo, la relevancia del contraste y el carácter intercultural de la experiencia. Cerramos el artículo considerando una intuición nietzscheana: la espiritualización del «enemigo».

Palabras clave: interculturalismo, hermenéutica filosófica, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor.

Abstract

In this article are explored the possibilities of the Philosophical Hermeneutics in order to think and understand the phenomenon of interculturality. Starting from the Gadamerian approach, we consider different specific aspects of an intercultural hermeneutics: critical nerve of understanding, productivity of the cultural distance: the inter-culturality, the efectual sense of culture, the starting point and development of the intercultural hermeneutics, the centrality of dialogue, the relevance of the contrast and the intercultural character of the experience. We conclude the essay considering a Nietzschean intuition: the spiritualization of the «enemy».

Keywords: interculturalism, philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor.

La interculturalidad es uno de los términos más frecuentemente empleados para caracterizar nuestra sociedad actual. El significado que en los diferentes contextos adopta dicho vocablo oscila ostensiblemente. ¿Qué quiere decir sociedad intercultural? ¿Cabría considerar un tipo propio de filosofía intercultural?

En este artículo nos detenemos a explorar este vocablo desde el enfoque de la hermenéutica filosófica. Con ello queremos unirnos a los homenajes a *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer en su cuarenta aniversario. Pero no para repetir sin más sus planteamientos, sino para analizar sus posibilidades en el ámbito de la interculturalidad, que el propio Gadamer no llegó a abordar en sus escritos. En este sentido nos situamos en el quicio que abre el enfoque hermenéutico de Gadamer pero con el propósito de ensancharlo y completarlo, situándolo en el ámbito de la interculturalidad.

En este ensayo he optado por una visión sinóptica de los principales aspectos que adoptaría una hermenéutica intercultural como la que aquí propongo. Más que concentrarme en alguno de ellos, voy a ir extrayendo los rasgos específicos que guardaría dicha hermenéutica.

La hermenéutica como forma de convivencia entre aquellos que se entienden

El entender [*Verstehen*] constituye la estructura fundamental de la existencia humana por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía. De este modo pierden su primacía la subjetividad y la autoconciencia, que en Husserl todavía encuentran su expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es objeto para el sujeto, sino que éste se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro. Por eso, el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden (Gadamer, 1999: 12).

El carácter genuinamente filosófico y universal de la hermenéutica de Gadamer es bien conocido y reconocido en los manuales de historia de la hermenéutica filosófica (Grondin, 1999 y Ferraris, 2000). La ubicación heideggeriana¹ del planteamiento hermenéutico en el suelo fundamental de la facticidad humana impulsó a Gadamer a demarcar la hermenéutica filosófica como teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia (Gadamer, 1999: 12). No en el sentido de hacer del entender (*Verstehen*) una vía real metodológica que termine por eliminar la facticidad y la temporalidad humana, como ha sido la pretensión historicista que ha llevado a la huida del ser humano de su propia temporalidad. Tomar como punto de partida hermenéutico el entender conduce a analizar la existencia humana sin eliminar sus atributos característicos de facticidad, temporalidad y también –añadiría yo– culturalidad. Con ello la hermenéutica adquiere un rango filosófico: «su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (Gadamer, 1977: 12).

¹ No voy a entrar en un tema tan extenso como controvertido acerca de la delimitación de los orígenes heideggerianos de la hermenéutica filosófica. Cf. Grondin, 1999: 137-155 y Ferraris, 2000: 205-237.

Está en la base misma de la hermenéutica filosófica la recuperación del concepto de formación (*Bildung*) propio de la tradición humanista (Gadamer, 1977: 38-48). Frente al cientificismo moderno y la metodología del siglo XIX que termina por desvirtuar y con ello desacreditar la comprensión históricamente situada de la subjetividad, la hermenéutica filosófica en Gadamer reestablece el valor epistémico de los conceptos básicos del humanismo.² Para ello hay que superar la dependencia –latente o manifiesta– de las llamadas ciencias del espíritu respecto del ideal metodológico de las ciencias de la naturaleza. A mi modo de ver, el principal mérito de Gadamer es haber desarrollado los principios adecuados del entender desde la situación propia, es decir, de un entender incardinado en la historia y en la experiencia propia del sujeto. Por lo tanto, no se trata sólo de liberarnos de las pretensiones historicistas de un saber absoluto de la historia y del ser humano en tanto que sujeto de experiencia, sino la recuperación de una «objetividad»³ propia de las ciencias del espíritu, no dependientes de las ciencias de la naturaleza.

Este empeño de Gadamer por encontrar el quicio propio de la hermenéutica sin incurrir en el historicismo, por un lado, y sin eliminar el ideal regulador propio del entender (hermenéutico) le conduce a su conocida «rehabilitación de los prejuicios». De manera que no se trata de la eliminación de los prejuicios sino al contrario de su reconocimiento (¡caer en la cuenta de ellos!) para poder desarrollar su potencial interpretador. Sólo reconociéndolos es posible llegar a liberarse de ellos (aunque no de todos). Pero el punto de inflexión donde hace entrada la dimensión cultural del entender (la culturalidad) es precisamente en la necesidad misma de los prejuicios. Sin algún tipo de pre-juicio; sin ese acervo de elementos introducidos en un contexto histórico-cultural; sin estos presupuestos básicos de la hermenéutica filosófica caeríamos en la ficción de que nuestra comprensión opera «desde ninguna parte», en el vacío. Así pues, Gadamer muestra que el «prejuicio» en sí mismo no sólo no es un «perjuicio» sino que se constituye como el trasfondo de significado necesario (condición de posibilidad) desde el que situarnos para llegar a entender.⁴

Me interesa incidir en la ganancia filosófica de este enfoque para el asunto que nos ocupa. Desde éste, la cultura no es vista como un lastre que impide la crítica de nuestra comprensión, ni

² ¿Es correcta la inculpación a Kant por parte de Gadamer por haber cegado la experiencia de la verdad en el arte y en la historia? Cf. Conill, 2006: 62-80.

³ Creo que es inadecuada la imagen de Gadamer como aquel que afirma que sólo es posible comprender de modo diferente eliminando la «confirmación» (*Bestätigung*) y «convalidación» (*Bewährung*) «desde la cosa misma» (Gadamer, 1977: 333-334 y Grondin, 1999: 163).

⁴ A este respecto, la herencia del descubrimiento heideggeriano de la «precomprensión» (*Vorverständnis*) y la «circularidad» (virtuosa) de la hermenéutica (Gadamer, 1977: 331 ss. y Heidegger, 1971: 160-172).

tampoco como un prejuicio perjudicial del que hayamos de liberarnos. Recuperando la más genuina tradición humanista, la cultura es considerada *cultura animi*.⁵ Y en su sentido más fundamental esto quiere decir que la dimensión cultural, la culturalidad, es un elemento necesario sin el cual el ser humano jamás llegaría a entender (humanamente).⁶ Pero a mi modo de ver la fórmula ciceroniana (¡no olvidemos que fue la originaria!) aún guarda otros significados de los que la hermenéutica filosófica bien puede beneficiarse.

El nervio crítico del entender

En su rehabilitación del prejuicio y la tradición, 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 (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 (1977: 335-336) recurre a la *productividad de la distancia temporal*. «Estar abierto a la opinión del otro

⁵ Es en las *Disputas tuscultas* (II, 13) donde Cicerón afirma que el espíritu, como la tierra, necesita cultivo y traduce el término griego «paideia» por el de «cultura» que hasta entonces estaba ligado al campo (agri-cultura).

⁶ En su empresa de recuperar la tradición humanista Gadamer ya ha visto que este primer y más fundamental significado de cultura guardaría un vínculo estrecho con el concepto herderiano de «formación» (*Bildung*). Cf. Gadamer, 1977: 39-40. La fundamentalidad del concepto de formación ya fue puesta de manifiesto por Hegel como concepto genuinamente histórico en tanto que la filosofía como «filosofía primera» «tiene en la formación la condición de su existencia» (Hegel, *Philosophische Propädeutik*, §§ 41-45). A mi modo de ver el concepto «Kultur» en Herder hay que leerlo como gozne desde el que se articula el sentido etnográfico y el humanístico. Frente a la lectura de Herder como quintaesencia nacionalista en su *Volkgeist*, la lectura hermenéutica del *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772) que yo propondría introduciría el rasgo ilustrado cosmopolita contenido en el significado de cultura como «la cadena de cultura y las costumbres afines», que terminaría por revelar su alegato en favor de la interculturalidad y de la «transmisión [*Überlieferung*] de pueblo a pueblo» (Herder, 1982: 228). Ver también, más abajo, el sentido efectual de cultura.

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, la alteridad y permite obtener «la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas».

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 en situarse en el puente trazado por la historia que gravita entre ambos.⁷ Sin embargo, tomar la historia como el puente de la comprensión no está exento de dificultades puesto que ésta frecuentemente queda velada y las tradiciones se solapan. El propio Gadamer asumió el carácter no definitivo de la productividad de la distancia temporal. Cabría preguntarnos, ¿no queda la historia (efectual) a menudo velada?⁸ O incluso, ¿no hay en el fondo un exceso de confianza en la fecundidad de la distancia histórica (es decir, de la tradición)?⁹

Por mi parte, en primer lugar, creo que el peligro radica en eliminar lo que he dado en llamar el «nervio crítico» de la comprensión (Gracia, 2010: 167-169). Desde el enfoque hermenéutico, creo que la «cuestión propiamente crítica de la hermenéutica» no hay que entenderla como algo que se encuentra separado o a parte del acto mismo de la comprensión, sino que cabe considerarlas más bien como las pre-tensiones que actúan en todo en-tender (del latín, *intendo*: tender hacia –que siempre es un tender desde, *pre-tender*). Creo que la hermenéutica responde a su vocación de dar cuenta de la experiencia humana (sin eliminar su facticidad y carácter histórico y culturalmente situado), cuando no secciona ni adormece este nervio crítico.¹⁰

⁷ 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» (Ferraris 2000: 238-239). Sin embargo, ¿no podría ser su enfoque filosófico impulsor para tender puentes también entre culturas (inter-culturalidad)?

⁸ Recuerda Grondin que «Gadamer mismo reconoció la unilateralidad de su enfoque de esta cuestión. En 1985, con ocasión de la quinta edición de *Verdad y método* en las *Obras escogidas*, retocó el pasaje correspondiente sustituyendo el “nada más” por “a menudo”, de modo que ahora el texto dice: “a menudo la distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica”» (Grondin, 1999: 165).

⁹ Como es sabido el tema de la tradición es uno de los aspectos más controvertidos entre Gadamer y Habermas. Cf. *Hermeneutik und Ideologiekritik* (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»)? Cf. significados del término cultura en el *Diccionario de la lengua española de la RAE*.

¹⁰ Creo yo también que en este sentido hay que evitar o «superar las distinciones tajantes» de algunas derivaciones críticas de la hermenéuticas. Porque, siguiendo con el recurso al cuerpo en clave de metáfora, con ello fácilmente se

Porque él es el que da sentido al acto mismo de entender, al mantener en tensión la facticidad y los elementos regulativos propios de la vivencia y sobre todo de la con-vivencia. ¿Cómo no apelar a las (buenas) razones de los interlocutores cuando lo que está en juego es la vida (vivencia y convivencia)? Realmente el punto de partida de la hermenéutica es vital: «hacer valer las razones del tú». Pero esta interpelación, que a mi modo de ver nunca ha de eliminarse (¡difícil en la práctica! Pero, ¿imposible?), no puede quedarse en un mero interrogante sino que ha de conducir al diálogo fecundo entre todas las partes. Y este es a mi juicio el principal desafío de la auténtica interculturalidad: que las culturas lleguen a un diálogo fecundo desde sus propias tradiciones y regulado por el dar razón de sus propias costumbres, en intercambio y aprendizaje con el de otras culturas. Porque, a mi juicio, la interculturalidad no es viable, si no es como desarrollo de la culturalidad.

La productividad de la distancia cultural: la inter-culturalidad

Por ello, además de la productividad de la distancia temporal que Gadamer desarrolla, yo incidiría en la *productividad de la distancia cultural: la inter-culturalidad*. La cultura descubre todo su potencial en diálogo con otras culturas (entendidas ahora en sentido etnográfico).¹¹ Efectivamente, uno no toma plena consciencia de sus propias costumbres y formas de vida culturales hasta que no entra en contacto con otras culturas diferentes a la suya. Esta es la insoslayable ganancia intercultural de la diversidad puesta en (inter-)acción. Pero además gracias a ese encuentro entre culturas la dimensión cultural emerge con toda su relevancia. De modo que interaccionando con otras culturas se delimitan mejor los contornos y la centralidad de la culturalidad. Por eso yo defiendo que todo distanciamiento es a su vez un des-distanciamiento; todo encuentro con otras culturas es un modo de profundización en la propia cultura: la apropiada, sin eliminar el doble sentido. La distancia hermenéutica se revela así como un modo

elimina precisamente la necesidad de la articulación de toda crítica y el carácter incorporado a la comprensión de dicho nervio crítico (Conill, 2007: 211 y Taylor, 1985: II, 131).

¹¹ Este es el significado que coloquialmente se atribuye al vocablo cultura. En este sentido etnográfico más que de cultura habría que hablar en plural de culturas en tanto que la cultura constituye «ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, morales, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». Esta es la definición «etnográfica en sentido amplio» de Edward Burnett Tylor en *Primitive Culture* (1871) que ha pasado por ser la definición canónica y más extendida de cultura. Por su parte, el *Diccionario de la lengua española de la RAE*, da entrada a esta tercera acepción del término cultura en los siguientes términos: «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.»

de aproximarse a las raíces culturales y es ahí, situados en el quicio de la inter-culturalidad donde emerge con mayor nitidez el radical cultural de toda comprensión. Y es en esta raíz donde se despliega el potencial crítico de la hermenéutica intercultural. Es decir, la apertura a otras culturas es ya una interpelación a la propia cultura. El desencapsulamiento y la apertura de los horizontes culturales es un modo de cuestionar las propias acciones, hábitos y formas de comportamiento. Por eso mi tesis es que para criticar las culturas no hay que salir de la cultura (!). Hay que profundizar en el radical cultural del ser humano. O dicho de otra manera, que el problema entre las culturas es un problema de incultura. El problema no viene por exceso de culturas sino justamente al contrario por falta de cultura.¹²

A la luz de la hermenéutica se pone de manifiesto una confusión con el empleo del término «intercultural». Pues no son equiparables el enfoque que busca colocarse «a través de» o «entre» las culturas para el cual yo reservaría el nombre de «intercultural» o «transcultural», con aquel otro que buscaría situarse «por encima de todas las culturas» y que creo que más correctamente habría que llamarse «acultural». Mientras que el distanciamiento cultural del primero (el propiamente intercultural) va acompañado de una aproximación (des-distanciamiento) a las raíces culturales, en el segundo caso se aspiraría a una perspectiva culturalmente neutra (a-cultural). Mi pregunta es, ¿se conseguiría –y en qué sentido– regular la acción interculturalmente desde la perspectiva acultural? ¿No está soslayando la perspectiva acultural la efectividad «entre las culturas» del que realmente está dotado el planteamiento intercultural en tanto que se encuentra entrañado en la experiencia real? El enfoque propiamente intercultural incide en esta concreción que se hace presente «a través de» las culturas y no fuera de ellas.¹³

En la inter-culturalidad las costumbres, las formas específicas de vida y las creencias culturales quedan en cierto modo suspendidas. En ese quicio de inter-culturalidad emerge una forma nueva de inter-subjetividad y sobre todo se agudiza el juicio crítico y discursivo del ser humano. Suspendida y, por lo tanto, superada la inmediatez respecto de las propias costumbres puede descubrirse el momento de lo incondicionado. O si se prefiere, es en el juego de la

¹² La categoría de reconocimiento se manifiesta aquí especialmente fecunda. Porque ella misma ya introduce un elemento regulativo que permite considerar el trato favorable o gravoso a las gentes con diferencias culturales significativas. La falta de reconocimiento es ya un modo gravoso de reconocimiento (Taylor, 1993).

¹³ A mi modo de ver, es el realismo el que abre la puerta a las pretensiones y reivindicaciones. Pues efectivamente en virtud de la realidad (*realitas*, *res*, *rei*) podemos efectuar reivindicaciones (*rei-vindicaciones*). Es la realidad que incorpora la idealidad como un momento suyo la que da entrada al momento de validez en la medida que hay algo, uno o varios elementos de la realidad, que se defienden o se reclaman. El alegato o vindicación a favor o en contra de alguien encuentra en dicha realidad el referente ineludible.

interculturalidad donde es posible hallar la «forma» de la culturalidad como potencial humanizador del hombre.¹⁴ No deseo minimizar los extraordinarios esfuerzos por componer una humanidad más cargada de razón,¹⁵ pero no creo yo que la razón ni el juicio crítico sean ajenos ni estén separados de la cultura, atendiendo al sentido que nosotros le hemos dado. Tomado en su sentido completo el término cultura no cae en la vieja aporía de delimitar una forma obviando el contenido.¹⁶ Por el contrario, desde la lógica del contraste abrirse a la interculturalidad hace posible ir de-limitando (de-finiendo) los contornos de lo humanizante.¹⁷ El sentido de cultura que aquí proponemos es pensado y vivido desde la inter-culturalidad y desde ella incluye el poder efectual descubierto (al menos) por la hermenéutica.

Sentido efectual de cultura

El malentendido cultural es una forma gravosa de incultura. Efectivamente, como señala también Taylor, comprender adecuadamente no quiere decir comprender como no equivocado.¹⁸ Pero lo que está en juego es la escisión entre dos modos de entender la cultura. Yo creo que afirmar que las prácticas culturales atentan contra los valores humanos en el fondo es un contrasentido al que delata un reduccionismo del significado de cultura. Por el contrario, ahondando en las bases filosóficas de su enfoque, la hermenéutica intercultural es capaz de pensar la fecundidad de la cultura en las culturas. Es decir, este enfoque permitiría descubrir lo que de cultivo de la humanidad hay en las culturas. Es a este sentido no reduccionista de cultura, que combina tanto el sentido humanista-pedagógico como el etnográfico, al que propongo llamar *sentido efectual de cultura*. Porque en la distancia cultural (inter-culturalidad) se pone de

¹⁴ Volvemos a las raíces mismas del término «cultura» y a su parentesco original –más evidente para la tradición humanista– con la «Formación» (*Bildung*, pero también en su sentido original *Form*): «modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre» (Gadamer, 1977: 40). Aunque Gadamer no lo explora y yo creo que el análisis hermenéutico de Herder da de sí, la ganancia intercultural consiste precisamente en que esa forma o formación no se alcanza de modo ajeno a como se va con-formando el sentido etnográfico de la expresión de la cultura.

¹⁵ Creo que es injustificado desatender los logros obtenidos a partir de una reflexión trascendental aplicada a la propia racionalidad con el objetivo de destacar la forma que ha de recubrir la moralidad. Yo mismo defendería un diálogo fecundo entre la hermenéutica y la ética del discurso que confluirían en una hermenéutica crítica en clave intercultural (Gracia, 2010: 198-278).

¹⁶ Es célebre y bien conocida la crítica dialéctica de Hegel al *an sich* kantiano como «mala infinitud». Cf. párrafos 93 y 94 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

¹⁷ La relevancia del contraste (*Abhebung* y no *Aufhebung*) es la clave sobre la que se puede articular la interculturalidad (Gracia, 2006).

¹⁸ En confrontación con Peter Winch, cf. Taylor, 1985: II, 125 y 151.

manifiesto el efecto o eficacia de la cultura en cuestión. La crítica que en un principio podría surgir desde fuera se fortalece si nos situamos en las entrañas mismas de las prácticas culturales, es decir, lo que de culturales tienen. Bajo el prisma de la hermenéutica intercultural, la aplicación (a una con la interpretación y la comprensión) cobra una relevancia especial, porque la aplicación del término cultura a unas prácticas culturales determinadas es la que introduce inevitablemente el carácter crítico (Gadamer, 1977: 378-383).¹⁹ ¿Son esas prácticas *realmente* expresiones culturales?

La pregunta siempre mantenida acerca del cultivo humano es una forma de expresión de ese nervio crítico contenido en el quicio de la interculturalidad.²⁰ Yo sostengo además que esta hermenéutica es capaz de poner en primer plano la realidad propiamente humana (diferenciada de los objetos de la naturaleza) y lo consigue considerando las reivindicaciones (rei-vindicaciones) morales de la humanidad. Porque las vindicaciones o alegatos a favor o en contra de alguien o de algún grupo social adquieren expresión como ideales que han de cultivarse para humanizar las sociedades. Es precisamente en la experiencia humana (moral y cultural) donde la hermenéutica desarrolla todo su potencial de análisis. Porque los ideales que surgen desde la propia circunstancia histórica y cultural son constitutivos también de la realidad humana. En el quicio de la interculturalidad, la cultura como cultivo de dicha humanidad ensancha el concepto de moral y lo vincula con el recurso a las tradiciones (Taylor, 1996: 17 ss. y Gracia, 2010: 198 ss.).²¹ Con ello, analizando desde la hermenéutica la experiencia moral y cultural en su plenitud de sentido, se ofrece también una posible vía para superar el hiato entre génesis –origen de las máximas– y validez –justificación como leyes universales– (Conill, 2006: 211).

En tercer lugar, el sentido efectual de cultura pone en guardia ante un mal uso del término. Situada la hermenéutica en el quicio de la inter-culturalidad, ¿cómo seguir aceptando que se

¹⁹ ¿Sólo habría que apelar al modelo de la *phrónesis* aristotélica (a diferencia de la *téchne*) para explicar adecuadamente el proceso unitario de comprensión, interpretación y aplicación? Habría que plantearse entonces, las posibilidades que ofrece también la *Urteilkraft* kantiana con su sentido de «ejercicio del juicio» (Conill, 2007: 172-180).

²⁰ El significado de «efecto» se desmarca del paradigma hegeliano de mediación porque la «mediación no se consigue nunca del todo y por ende no se configura en los términos de un saber absoluto» (Ferraris, 2000: 245). A mi modo de ver, esto puede verse también como una ganancia en términos críticos de una vigilancia según los signos de los tiempos (y de las culturas en transformación).

²¹ El vínculo de lo moral con la tradición no exime, en ningún caso, de revisar dicha tradición por lo que pueda haber en ella de fáctica falsedad, represión y violencia. A mi modo de ver, situados en el quicio de la interculturalidad, el recurso a las tradiciones no inhabilita el juicio crítico entre ellas sino que precisamente permite depurar dichas tradiciones volviendo a sus fuentes, pero eso sí ahora ya no de forma exclusiva sino en diálogo con aquellas. Una vez más, todo buen distanciamiento es un des-distanciamiento.

considere como cultura aquello que degrada a la humanidad, que la deshumaniza? ¿No hay aquí para la hermenéutica una labor de crítica y revisión tanto interna por lo que se refiere a la propia cultura que ya es vista desde la inter-culturalidad, como externa por lo que se refiere al uso de cultura por aquellos que se mantienen al margen y lo emplean como algo extraño a ellos? Por ejemplo, me parece a mí que es un error equiparar el concepto de «cultura» al de «ideología»; más aún, ¿serviría una crítica de las ideologías para llevar a cabo una crítica de las culturas?²² ¿No habría que tomar otro punto de partida?

Punto de partida y desarrollo de la hermenéutica intercultural

Así pues, junto con la confianza en la productividad o eficacia histórica desarrollada por Gadamer, yo incidiría en la necesidad de no adormecer el «juicio crítico» de la productividad o eficacia cultural que se desarrolla *efectivamente* en el quicio de la inter-culturalidad. Es más, creo que ambos deben complementarse en una relación, a su vez, fecunda. Por un lado, aquellas culturas que durante generaciones han dado sentido a las sociedades humanas, ¿no tienen algo valioso que merece nuestro reconocimiento?²³ Pero por otro lado, aunque ese es el punto de partida o asunción de la hermenéutica intercultural, no lo es menos que todo comprender el valor de una cultura se ha de desarrollar desde el quicio de la inter-culturalidad. Así pues la confianza inicial en la historia se ve necesitada del examen de la razón. Situada histórica y culturalmente esa razón se muestra capaz de desarrollar el juicio crítico y junto al reconocimiento de aquello que merece nuestra admiración y reconocimiento consideramos aquello que debemos rechazar. A esta sazón es ya célebre la afirmación de Taylor (1993: 106):

Para mantenernos en el simple nivel humano, podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aún si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar.

²² No sólo el hecho de que para llegar a entender otra cultura parece más fecundo el modelo de la conversación o el diálogo que la metáfora psicoanalista que el propio Habermas dejó de emplear a raíz del debate con Gadamer (Grondin, 1999: 188-189). Más aún, la cultura no tiene el sesgo de centrarse sólo ni principalmente en las «ideas», sino más radicalmente encuentra su sustrato en las formas de vida y la propia experiencia (Conill, 2006: 196).

²³ En el reconocimiento y disposición a aceptar y pensar la diferencia y diversidad situaría yo el punto de partida de la hermenéutica. Este es el sentido en el que cabe considerar la cultura como un «bien trascendente» o «bienes-para-todos» (Gracia, 2010: 187-189).

Así, recogiendo el hilo argumental podemos afirmar que entender las prácticas y formas de comportamiento de otra cultura permite entender mejor las propias prácticas, situándolas más concretamente ante el trasfondo. Pero, a su vez, esa apertura a la diferencia cultural, si realmente es una apertura, conduce a la interpelación de las propias prácticas culturales. El reto intercultural se plantea aquí, a mi modo de ver, en no adormecer el nervio crítico de la culturalidad deslizándose hacia el flácido relativismo. Ese juego de distanciamiento y des-distanciamiento es el que permite, a mi juicio, llevar a cabo el (auténtico) diálogo intercultural. Un diálogo que está marcado por la vigilancia de la pregunta.

La centralidad del diálogo en la hermenéutica intercultural

Otro de los aspectos más destacables de la hermenéutica es la centralidad que ocupa el diálogo. El entender es siempre fruto de una mediación entre sujeto y objeto o entre sujetos. Es una relación recíproca que se expresa según la lógica de pregunta y respuesta propia del diálogo. Así añade Gadamer (1977: 447-458) que se trata menos de la comprensión noética que de la realización de un diálogo en el juego de pregunta y respuesta donde la pregunta adquiere primacía porque es la que le confiere su sentido. El en-tender, extender o dirigirse hacia algo, se convierte ahora también en *a-tender*, tender el oído hacia algo. El buen preguntar siempre es preguntarse y este a su vez se ve co-implicado con la *escucha* (Gadamer, 2010: 249-251).

Creo que es importante no perder de vista que en este diálogo el contexto motivacional y no solamente lo explicitado desempeña un papel clave en vistas a alcanzar el entendimiento. Pero si a tenor del principio de la historia efectual (*das Prinzip der Wirkungsgeschichte*) el entender tiene más que ver (o al menos tanto) con la costumbre que con la conciencia reflexiva,²⁴ entonces no podemos obviar que para comprender (más) adecuadamente es imprescindible reparar en los presupuestos de todo diálogo. Efectivamente, el entender no ha de considerar sólo las intenciones (*in-tendo*) del sujeto-agente, sino también la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) de toda opinión, así como el despliegue de sentidos a lo largo de la historia y —añadiría yo— a través de las culturas.

²⁴ Este es uno de los sentidos en el que habría que entender la célebre afirmación gadameriana de que la historia efectual es más ser que conciencia. Afirmación especialmente fecunda para explicar el «problema hermenéutico fundamental» en el vínculo interno que se establece entre entender, interpretar y aplicar. Porque en definitiva todo entender comporta un entenderse a sí mismo, pero teniendo en cuenta que no se trata tanto de atenderse a sí mismo, como de atender a una cosa. (Gadamer, 1977: 16-17, 378 ss.; Gadamer, 1992: 133-144; Grondin, 2002: 129-188).

A mi modo de ver, la interculturalidad se articula –y se ha de articular— a través del diálogo (tácito o explícito). El planteamiento gadameriano, sin embargo, de hecho no se ha ocupado de rastrear las virtualidades de su enfoque hermenéutico para dicho diálogo intercultural. Charles Taylor, por el contrario, sí que ha desarrollado interesantes intuiciones hermenéuticas en vistas a pensar y vivir la diversidad profunda en una sociedad como la del Québec canadiense.²⁵ En el aspecto filosófico (no estrictamente político) la mayor contribución de Taylor la encontramos en el desarrollo de planteamientos hermenéuticos en el ámbito de las ciencias humanas y más específicamente en la implementación del enfoque hermenéutico a la acción humana en sociedad.²⁶

En primer lugar, el significado experiencial (diferenciado del significado textual) incide con mayor énfasis en que el significado se forja en la experiencia del sujeto como agente. En este sentido, no es posible dotar de significado (y significatividad) a un sentimiento fuera de un contexto, desvinculándolo del modo de actuar. El elemento cultural emerge aquí con fuerza como el contexto sin el cual no es posible entender adecuadamente el comportamiento de los agentes. Cultura, ahora en sentido etnográfico, recogería el trasfondo de significado a partir del cual es posible llegar a entender el significado de las acciones para los propios agentes.

No está demás decir, aunque pueda parecer obvio, que la (buena) hermenéutica ha de partir siempre del significado que las acciones tienen para los agentes. Y es que buena parte de los malentendidos interculturales son debidos a que el intérprete no ha tomado suficientemente en serio y empleado el tiempo necesario para la aculturación que le permita comprender el significado que las acciones y comportamientos tienen para sus propios actores. Así pues, una preciada disposición hermenéutica consiste en ese preguntar(-se) del propio intérprete acerca de la posible proyección o imposición de sus propios significados sobre las acciones de las personas que busca entender. Un error de consecuencias perjudiciales sería entender la interpelación unívocamente convirtiendo el interrogante en un interrogatorio. Por eso yo creo que la escucha (no sólo oír sino propiamente atender) sigue siendo una tarea pendiente y que además ha de estar

²⁵ Su principal aportación, a mi modo de ver, se sitúa en estas coordenadas (Taylor, 1999; Taylor y Bouchard, 2008; Smith, 2002; Gracia, 2010).

²⁶ Desde su recopilación de artículos en los dos volúmenes de *Philosophical Papers* encontramos esta contribución a la hermenéutica (Taylor, 1985). Aspecto que, sin embargo, ha pasado desapercibido para buena parte de los manuales de hermenéutica. ¿Quizá como síntoma de la poca atención que esta tradición hermenéutica ha prestado a la ética (y a la política)? ¿Cabría hablar de una ética y –añadiría yo— política hermenéutica?

necesariamente atravesada por esta interpelación²⁷ que afecta tanto a lo interpretado como al intérprete. Sin esta bidireccionalidad la interculturalidad sólo es un postín. ¿Entendemos al otro diferente en su deferencia? ¿Somos capaces de liberar a los otros de nuestra propia comprensión? Mantener abierta la interpelación permite avivar la insoslayable capacidad hermenéutica de la escucha, necesaria a mi modo de ver para todo diálogo inter-cultural. En un elocuente pasaje afirma Taylor (1997: 203):

Sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser» cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse fuera de ella a su manera.²⁸

El contraste: un relieve [*Abhebung*] en nuestra comprensión (y experiencia)

El diálogo se manifiesta como el lugar propicio donde poder desarrollar la interculturalidad. Un diálogo que se desmarca de la dialéctica hegeliana porque la experiencia no queda subsumida en los términos de un saber absoluto y la diferencia no queda superada-suprimida. Al contrario, la superación-supresión (*Aufhebung*) se sustituye por el contraste (*Abhebung*), el cual está caracterizado por la apertura radical.²⁹ El proceso no queda clausurado, pues hacer una experiencia y no simplemente confirmarla –dice Gadamer (1977: 421-439) – nos abre a nuevas experiencias.³⁰ Y es que la persona con experiencia es la que se encuentra mejor dispuesta a hacer nuevas experiencias, a conocer nuevas culturas. Este es uno de los elementos más destacables y agudos de la hermenéutica en vistas a entender de qué modo tiene lugar el encuentro intercultural. Se genera así un interesante y fecundo círculo virtuoso, donde hacer una experiencia abre y dispone a nuevas experiencias, que a su vez invitan a nuevas experiencias. Una actitud de

²⁷ A mi modo de ver, también el término «interpelación», «interpelar» (inter-pelare) puede liberarse desde la hermenéutica de la carga de acusación que se le ha endosado desde ámbitos jurídicos.

²⁸ Más recientemente Taylor (2002: 138) ha defendido el planteamiento de la fusión de horizontes de Gadamer frente al principio de caridad de Donald Davidson: «el problema está en caer en la tentación etnocéntrica de dar sentido del extranjero demasiado rápido, es decir, sentido en los propios términos de uno»; «tenemos que realizar el tránsito de dar el mejor sentido en nuestros términos iniciales, lo cual normalmente será una imposición ajena, a dar el mejor sentido dentro de un horizonte fusionado».

²⁹ El término alemán *abheben* tiene el sentido en el alemán hablado de despegar un avión, separar, sobresalir y destacar algo de su contexto. Gadamer lo relaciona con *aufheben* con todas las resonancias hegelianas que éste tiene (Gadamer, 1977: 376-377). Yo, sin embargo, creo que a pesar de las semejanzas la diferencia significativa entre ambos es insoslayable.

³⁰ Para una análisis acerca de los «caracteres de la experiencia hermenéutica con relevancia ética», cf. Conill, 2006: 182-187.

encuentro que se halla en las antípodas del dogmatismo y la cerrazón; una disposición al aprendizaje mutuo que hace fecundo el diálogo, aún cuando ello comporte la pérdida de certezas (seguridades), en vistas a ganar en con-fianza.

La experiencia intercultural queda más precisamente caracterizada por la dinámica del contraste. Pues incluyendo los términos de los agentes que buscamos entender, nuestra comprensión *contrasta* con la suya y lo que antes era un límite de nuestra comprensión que impedía *levantarse* desde ella al saberse como la única, pasamos a comprenderla como una posibilidad más que contrasta con otra y que en la tensión cincela un nuevo relieve (*relevare, levare*). Salimos en parte de nuestra comprensión al considerar las metas que constituyen el significado de su práctica y apara ello hemos de articular nuestro trasfondo. La relación es recíproca tratándose efectivamente de un juego de relieve y trasfondo. La relevancia del relieve es precisamente que podemos profundizar en esa comprensión de fondo, de modo que siempre hay lo destacado y aquello sobre lo que se destaca. La comprensión intercultural se manifiesta como una fuente potencial de profundización en la propia cultura en la medida que *sale al encuentro* de la otra cultura. Dicho de otra forma, hacemos una experiencia intercultural cuando des-encasillamos a los otros y estamos dispuestos a conocerlos en sus propios términos y reconocernos a nosotros mismos, al menos, como otros posibles. Esto ya es, en cualquier caso, un cambio sustancial. Por ello, siguiendo a Taylor (2002: 141), el lema de nuestra hermenéutica experiencial en clave intercultural ha de ser: «no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos».³¹

Carácter intercultural de la experiencia hermenéutica con relevancia ética

Realmente la experiencia es el anclaje del enfoque hermenéutico y en este sentido pienso que hay que elevarlo a «problema fundamental de la hermenéutica». Más aún, me pregunto si no es la inter-culturalidad en el sentido radical y pleno que aquí le hemos dado otro de los caracteres que merecen ser considerados en la experiencia ética-hermenéutica. ¿No hay una cultura o diversas culturas que hablan en nosotros cuando hacemos una experiencia? Por eso con Gadamer pero quizá más allá de Gadamer, también creo yo que junto con la facticidad, historicidad y

³¹ Con esta afirmación comprobamos que Taylor en uno de sus últimos trabajos publicados sobre hermenéutica, sigue manteniendo el carácter radicalmente transformador que ya sostuviera y explicase en su ensayo fundacional de 1971 *Interpretation and the Sciences of Man*. (Taylor, 1985: I, 54).

lingüística «la experiencia hermenéutica tiene también un carácter formativo personal e intercultural» (Conill, 2006: 180-189).

En primer lugar, la experiencia hermenéutica se centra en la convivencia de los seres humanos. Su preguntar es acerca de la convivencia, ¿se sustenta la convivencia en una batería de reglas en las que hemos sido instruidos? En el caso paradigmático del lenguaje —se pregunta Gadamer y nosotros con él— ¿llegaríamos a captar la «vida del lenguaje» a partir de prescripciones y normas? ¿No es la participación, sin eliminar el elemento innovador de la creatividad y la fantasía de la invención conceptual (*Begriffsdichtung*) la que nos permite captar la «vida del lenguaje»? (Conill, 2006: 188; Conill, 1997: 31 ss.). La apuesta por el «mundo de la vida» lleva a la hermenéutica a ahondar en el brumoso mundo de la experiencia donde lo que está en juego es un saber experiencial vital que da cabida a la libertad e innovación experiencial. Para este tipo de saber no disponemos de medidas o estándares de medición sino de un tipo de «saber medir» que se va aquilatando con la experiencia.

La experiencia en el sentido de la hermenéutica intercultural no sólo no reduce la vida a normas sino que da entrada a un entender a través de la inconmensurabilidad. Una vez más esta apertura radical que entiende (in-tendo) la diferencia en su diferencia, genera esa tendencia hacia un saber más inclusivo y se aventura al ensanchamiento de sus propios horizontes, aunque no se posea una «medida» previamente establecida. La inconmensurabilidad en principio no es un límite por principio sino un modo de dar pábulo a ese experimentar propio de un saber vital. Con ello no queremos negar la importancia indudable de las normas para la convivencia. Lo que la hermenéutica intercultural pone de relevancia es que lo vital está entretejido siempre con contornos culturales que han de ser repensados a tenor de la nueva experiencia intercultural.

En tercer lugar, la experiencia entendida interculturalmente ofrece la posibilidad de una transformación o ensanchamiento de las culturas. El des-distanciamiento hacia las fuentes culturales no hay que tomarlo como un radicalismo dogmático. Al contrario la experiencia intercultural incide precisamente en el potencial transformador de la articulación de cualquier expresión cultural. El cauce de expresión, comprensión y vivencia se ve desbordado al generarse nuevos contrastes perspicaces. La dimensión crítica y autocrítica fluyen con viveza.

En cuarto lugar, el enfoque realista de la hermenéutica incide en que la experiencia intercultural es también un camino arduo, costoso y en ocasiones también penoso. El que está dispuesto a hacer la experiencia intercultural no busca reafirmar su identidad a cualquier precio.

Es un camino arduo porque consiste en sacarnos de nuestras propias casillas y de los encasillamientos en que colocamos a la otra cultura para poner en cuestión nuestras propias metas y objetivos (recordemos el lema: «no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos»).³²

En quinto lugar, la experiencia intercultural ha abandonado la búsqueda de seguridades y se ha aventurado en un afianzamiento de las relaciones humanas a través de la *confianza*. No hay peor y más sutil ataque a la relación entre personas que aquel que siembra la duda y va infiltrando en nuestra vida cotidiana y modo de relacionarnos unos con los otros la necesidad de certezas y seguridades. Despertadas las suspicacias la convivencia comienza a deteriorarse y descuidarse. Con ello no abogo por un enfoque expuesto al vaivén de los acontecimientos y al sino de la historia. Ciertos mínimos de seguridad son necesarios.³³ Pero creo que *lo originario* del diálogo no es la «seguridad», sino más bien la «confianza», que hay que «cuidar» y «cultivar».³⁴ Y aunque a menudo se confunden como sentimientos análogos, ambos –pienso yo– son radicalmente distintos. El primero tiende al solipsismo, mientras que el segundo es radicalmente intersubjetivo. El primero se comprende desde los parámetros del control, mientras el segundo consiste en una «fianza» depositada en otro (con-fianza) y de modo recíproco. Una donación que no se entiende originalmente como una elección subjetiva, sino como una «necesidad vital». Por eso la confianza no parte de evidencias subjetivas y controlables por el individuo, sino de la sabiduría y firmeza aquilatada a través de la experiencia en la que siempre estamos empeñados por mor de nuestra interculturalidad. La fe en la razón, o como yo prefiero, la confianza en el

³² Hegel lo ha mostrado con agudeza en la «Introducción» de la *Fenomenología del espíritu* donde caracteriza la experiencia de la conciencia. En el párrafo 6 de dicha introducción Hegel emplea la expresión «*Weg der Verzeiung*», que podríamos traducir por «camino de desesperación o tormento» que ha de seguir la conciencia en la evolución del saber. Se desmarca de este modo –y nosotros con él– del carácter de laboratorio y reflexivo de duda (*Zweifel*) cartesiana, incidiendo en el cariz experiencial de la desesperación (*Verzeiung*).

³³ No quiero con ello minimizar el importante papel que la seguridad desempeña en nuestras sociedades y lo irrenunciable de establecer mecanismos de seguridad para una convivencia con garantías de paz. Estoy en deuda con las diferentes promociones de policías locales del *Instituto Valenciano de Seguridad Pública* a los que durante cuatro años he podido impartir la asignatura de *Ética policial* y de los que he aprendido, entre otras cosas, la necesidad de proteger y garantizar el libre ejercicio de los derechos y libertades del ciudadano y preservar la seguridad en la vía pública. Sería ingenuo e injustificable renunciar a ello. Sin embargo, haciéndome eco de la intervención de un oficial, alumno de uno de los cursos, debe ser la primera vía la del diálogo y se han de dilatar todos los esfuerzos para conseguir los fines buscados evitando el ejercicio de la violencia, no ocurriera que el mal ocasionado fuera peor que el que se pretende atajar. Lo cual nunca habría de ir en desmedro de la firmeza y eficacia de la actuación. Si además –proseguía el oficial– lo que pretendemos es corregir comportamientos y no sólo sancionar hechos, parece que la confianza del ciudadano en el agente y cuerpo de policía parece irrenunciable. Dudo que a través de la coacción sistemática o «descuido» de las relaciones entre ciudadano y agente pudiera adquirirse.

³⁴ Efectivamente, la raíz del término «seguridad» o «seguro», comporta este carácter negativo de «des-cuido» o «sin cuidado» (sine-cura). Creo que gran parte de la incursión de los parámetros de las ciencias naturales sobre los asuntos humanos, se dejan ver en la extendida «búsqueda de seguridades» en dicho ámbito, que ha alcanzado al mundo de la vida.

diálogo («trasfondo de confianza») no sólo no es irracional, sino que es lo más razonable, es decir, lo que mejor permite desarrollar la razón práctica

Para concluir este ensayo y con el deseo de abrir nuevos horizontes quiero hacerme eco de una interesante intuición nietzscheana que creo que puede ser muy aprovechable en vistas a desarrollar una hermenéutica intercultural como la que aquí proponemos. Consiste en el poderío (fortaleza intercultural) que demuestra aquel que es capaz de espiritualizar al enemigo y no aniquilarlo.

Una última intuición nietzscheana: La espiritualización de la enemistad

Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo (Nietzsche, 1973: 55).

Tras este recorrido por distintos hitos claves del desarrollado intercultural de la hermenéutica, llegamos con Nietzsche al momento de tensar al máximo el arco del pensamiento, del pensamiento en tensión con la vida.

El desafío que la filosofía de Nietzsche plantea a la hermenéutica en clave intercultural es extraordinariamente provocador: ¿seremos capaces de «comprender profundamente el valor que posee tener enemigos»? Es realmente más que una invitación, una incitación, a «obrar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo». Para ello hay que situarse en las coordenadas de la praxis vital del perspectivismo nietzscheano. Por una parte su ataque al castradismo: superar la castración de las pasiones y recuperar la sabia vital pues «atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz». Por otra parte remontar el río del devenir contra la momificación del ser, es decir, desbordar los encasillamientos conceptuales. Desde estas coordenadas es posible ver al «enemigo» como un contrario, que a su vez es complementario y que siempre va con uno, siendo incluso necesario en el juego de la vida. Quizá puede parecer paradójico y contradictorio y realmente lo es, pero es posible salir de la aporía si a su vez se sale del pensamiento lógico-conceptual («momificación y egotismo») y nos

remontamos al origen de un «comprender más profundo» –quizá por ello también más inusual— del valor de tener enemigos. No para eliminarlos sino para llegar a «espiritualizarlos».³⁵

El «entender» hermenéutico que siempre es un ex-tenderse y dirigirse hacia algo, también un atender (preguntarse y escuchar al otro), se transforma ahora más explícitamente en un *con-tender*. La tensión que plantea el reto nietzscheano de la «espiritualización» del enemigo (contendiente) puede articularse también en clave intercultural porque todo entender lo diferente implica un esforzarse y luchar (con-tender) por superarse (*überwinden*).³⁶ El enemigo según este prisma es una oportunidad inmejorable para superarse a sí mismo. Aniquilarlo estaría injustificado porque conduciría a la eliminación del contendiente que nos hace estar en tensión y superarnos a nosotros mismos. El que es incapaz de vivir y convivir con su(s) contendiente(s) demuestra su debilidad; debilidad sobre todo para aceptar la vida en toda su diversidad y riqueza, con todo lo que de oposición y lucha tenga. La mono-culturalidad (otra forma de «monótono-teísmo») es a esta sazón un modo de castración. El que convive con sus enemigos, o lo que es lo mismo contiene con sus amigos,³⁷ se libera de las ataduras de los encasillamientos, demuestra su poderío para pensar y vivir la interculturalidad y abre un nuevo horizonte de encuentro a pesar de o precisamente gracias a las diferencias.

³⁵ En el pasaje citado de *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche critica que «La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los immoralistas y anticristianos vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista». Sin embargo, ¿no es la novedad de la enseñanza de Jesús de Nazaret precisamente practicar el «amor al enemigo» (Mt 5, 43-44; Lc 6, 27)? Aún cuando podamos discutir la fidelidad de la práctica de la Iglesia al mensaje de Jesús, ¿no está el origen de la “espiritualización del enemigo” precisamente en las fuentes del cristianismo?

³⁶ Hay que diferenciar el término nietzscheano *überwinden* del hegeliano *aufheben*. Más arriba nos distanciamos del carácter supresor de la superación hegeliana (*Aufhebung*) y apelábamos a la relevancia del contraste (*Abhebung*). Ahora dando un paso más, consideramos en términos de superación personal. Porque, a juicio del autor del *Así habló Zaratustra* lo más característico de la condición humana es la superación de sí mismo (*Überwinden* → *Übermensch*). Y por ello, el concepto de superhombre se eleva en contra de la tradición que ha instalado nociones superpuestas de hombre (Nietzsche, 1972: 34-38).

³⁷ La esquematización en celdas de bandos de amigos y enemigos es tan inadecuada que el prisma de la vida nietzscheano lo desborda. En este caso la sospecha nietzscheana a los presuntos amigos es más que una sospecha, una denuncia. El capítulo «Del amigo» de la parte I de su *Así habló Zaratustra* es del todo revelador. «Y a menudo no se quiere, con el amor, más que saltar por encima de la envidia [...] En el propio amigo debemos honrar incluso al enemigo. ¿Puedes tú acercarte mucho a tu amigo sin pasarte a su bando? En el propio amigo debemos tener nuestro mejor enemigo. Con tu corazón debes estarle máximamente cercano cuando le opones resistencia» (Nietzsche, 1972: 92-93).

Bibliografia

- CONILL, J. (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos.
- (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza.
- FERRARIS, M. (2000): *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal.
- GADAMER, H.-G. (1977): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- (1999): «Prólogo», en GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- GRACIA, J. (2006): «El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor», *Diálogo filosófico* nº 64, enero/abril 2006, Ediciones diálogo filosófico, pp. 77-94.
- (2010): *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Valencia, PUV.
- GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- (2003): *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. (1971): *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- HERDER, J. G. (1982): *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara.
- NIETZSCHE, F. (1972): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- (1973): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza.
- SMITH, N.H. (2002): *Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Oxford, Blackwell.
- TAYLOR, CH. (1985): *Philosophical Papers*. Volumen I y II. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993): «La política del reconocimiento», en GUTMANN, A. (1993): *El multiculturalismo y «La política del reconocimiento»*, México, FCE.
- (1994): *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- (1996): *Fuentes del yo. Reconstrucción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- (1999): *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donosita, Tercera prensa.
- (2002): «Understanding the other: A gadamerian View on Conceptual Schemes», en DOSTAL, J. (ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, CH. y BOUCHARD, G. (2008): *Building the Future: A time for reconciliation* (Report of the Consultation on Accommodation Practices Related to Cultural Differences):
<http://www.accommodements.qc.ca/index.html>

Recibido el 30 de abril de 2010.
Aceptado el 15 de junio de 2010.