

El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor¹

Javier Gracia Calandín

Resumen

Este ensayo presenta las posibilidades que ofrece la hermenéutica de Charles Taylor para el encuentro intercultural. Partimos, en primer lugar, de las condiciones de la comprensión planteadas por Taylor en su temprano ensayo "Interpretation and the sciences of man". Desde éstas y apoyándonos en otros textos clave del autor, reparamos en las dificultades que entraña el encuentro intercultural para la comprensión. Explicamos la propuesta de Taylor de "generar un contraste perspicaz" y de qué modo es posible avanzar en la comprensión salvando el peligro de etnocentrismo, por un lado, y de relativismo (absoluto) por otro. En este sentido comparamos la propuesta de Taylor con la conocida "fusión de horizontes" de Gadamer. Terminamos el ensayo realizando unas últimas consideraciones para seguir la andadura en favor de una hermenéutica intercultural.

Abstract

This paper presents the possibilities offered by Charles Taylor's hermeneutic in the case of the intercultural encounter. We begin explaining the condition of the understanding raised by Taylor in his earlier work "Interpretation and the sciences of man". From these conditions and with the support of other key texts by the author to the difficulties of the understanding in the case of the intercultural encounter are brought to our attention. We explain Taylor's purpose of "making a perspicuous contrast" and how it is possible to advance in the understanding saving the danger of ethnocentrism on one hand, and of (absolute) relativism on the other. In this sense we compare Taylor's purpose with the known Gadamer's conception of "fusion of horizons". We conclude this paper by considering and continuing in favour of an intercultural hermeneutic.

¹ Esta comunicación ha sido elaborada y redactada durante el disfrute de una beca FPU de investigación del *Ministerio de Educación, Cultura y Deportes* como becario de investigación del Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la *Universidad de Valencia*. Una primera versión de este texto fue

La tesis principal de la hermenéutica de Charles Taylor en el caso del encuentro intercultural es que debemos recurrir a la comprensión de nuestra propia cultura para hacer inteligibles a los otros.² Esta comprensión tiene la característica de que está profundamente entrelazada con nuestras vidas y es la que empleamos a la hora de relacionarnos con la gente cada día. La comprensión actúa primordialmente de modo intersubjetivo y las cosas tienen un significado para nosotros en la medida en que dan cuenta del horizonte en el que nos movemos y actuamos.³ Gracias a este horizonte las cosas pueden tener sentido para nosotros

Lo que me propongo desarrollar en este ensayo es que el encuentro con otra cultura, cuando realmente tiene lugar –y vamos a ver cuándo ocurre esto– nos permite una mejor comprensión de los otros y de nosotros mismos. De manera que el *conocimiento* de los otros nos lleva a *reconocernos* a nosotros mismos más adecuadamente. Cito a Taylor: “podemos comenzar con la asunción de que al comprender otra sociedad, nosotros podemos aprender algo más de nosotros mismos”.⁴ Así pues, si guiados por el ideal genuinamente filosófico de

presentada y defendida en el VII Congreso Internacional de Fenomenología “Interculturalidad y conflicto”, celebrado del 28 al 30 de abril en la Universidad de Salamanca. Agradezco a Jesús Conill las observaciones que me hizo. También agradezco a Charles Taylor que la leyese y la posibilidad que me ofreció de comentarlo con él durante el curso de primavera de 2005 en *Northwestern University*.

² En varios lugares defiende Taylor esta tesis: “Interpretation and the sciences of man” (TAYLOR 1985: 24), “Understanding and ethnocentrism” (TAYLOR 1985: 123), “Comparación, historia y verdad” (TAYLOR 1997: 202), “Gadamer on Human Sciences” (TAYLOR 2002: 133).

³ El término horizonte tiene su historia. Nosotros lo vamos a emplear en el sentido de “marco de referencia” o “trasfondo de significado compartido”. A nuestro juicio, el significado que tiene en Taylor está muy próximo al que le da Gadamer, quien habla de “horizonte móvil” y “ganar un horizonte” en el contexto de la conciencia de la historia efectiva: “un horizonte no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”. De este modo se refiere a la comprensión como el “arte de aprender a desplazarse a horizontes ajenos” (GADAMER 1999: 374-375). Es en este sentido en el que Taylor alude en numerosas ocasiones al conocido concepto gadameriano “fusión de horizontes”. Con todo, como indica Gadamer (GADAMER 1999: 309-311; 373) la historia de este concepto se remonta a Husserl y Nietzsche y en cierto sentido él lo toma de Husserl, de quien explica que habría sufrido una evolución en su pensamiento: de “la intencionalidad horizontal” de la vida de la conciencia al “mundo de la vida”. El significado del concepto se complica aún más, cuando vemos que el propio Husserl lo relaciona con el concepto “fringes” (márgenes, bordes) de W. James (*Husserliana* VI, 267).

clarividencia, tomamos como principio de nuestra hermenéutica esforzarnos por dar con la mejor razón o articulación posible [best account] –y este es el caso de Taylor⁵–, podemos considerar el encuentro intercultural como un momento irrenunciable de nuestra comprensión y a nuestra hermenéutica como genuinamente intercultural.

Voy a pasar a continuación a explicar muy brevemente las condiciones que ha de tener la hermenéutica que andamos buscando, tal y como Taylor las enuncia en su temprano ensayo de 1971 “Interpretation and the sciences of man”.⁶ Me interesa por el momento presentar muy esquemáticamente dichas condiciones con vistas a ir profundizando en ellas a la vez que reconsiderándolas a medida que vayamos avanzando a lo largo de la exposición.

Condiciones de la hermenéutica

La primera condición para hacer inteligible una práctica es el *sentido o coherencia* que ésta ha de tener. La práctica ha de significar algo para el sujeto agente. No se trata de que sea perfectamente racional o de que tenga un significado unívoco. Bien es cierto que un comportamiento contradictorio puede significar algo bien conocido, como por ejemplo, una lucha interior. Según esto, comprender es siempre dar sentido a algo. En efecto, nuestro afán por comprender nos lleva a buscar el sentido de las cosas.

La segunda condición apunta a la necesidad de un *horizonte o trasfondo de significado compartido*. Nuestra comprensión se mueve siempre sobre la urdimbre de un significado común gestado en nuestras relaciones intersubjetivas. De este modo el significado no se establece de modo arbitrario o trascendiendo nuestra visión de las cosas e interacción con el mundo (las evaluaciones fuertes).⁷ Por el

⁴ (TAYLOR, 1981: 205). Al final del trabajo aparece la referencia completa de los libros. La traducción de las citas de los textos en inglés y en alemán son mías.

⁵ Así lo formula en *Fuentes del Yo*: “Lo que nos proponemos explicar es gente que vive sus vidas; los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarividemente”. (TAYLOR 1996: 74). A pesar de la traducción española, creo que la traducción más adecuada para el “best account Principe” de Taylor es “principio de dar la mejor razón o articulación posible”.

⁶ Ensayo recogido en *Philosophical papers II. Philosophy and the Human Sciences* y que cito según esta última edición de 1985. (TAYLOR, 1985: 21-28).

⁷ No es momento aquí de detenerme a explicar el significado de la expresión “evaluaciones fuertes” que es un concepto clave en la ética de Taylor que

contrario, el significado está entretelado con nuestra experiencia, según el contexto de la vida, en el que nos movemos y valoramos. En este sentido hablamos de "significado experiencial".⁸

La tercera y última condición que menciona Taylor es la *separación entre la acción y su significado*. La separación consiste en que una misma acción o modo de comportarse es susceptible de distintos significados. En base a esta distinción es posible dar razón del fenómeno de la polisemia. Al igual que en el ámbito del lenguaje determinadas palabras son susceptibles de diferentes significados en función de distintos contextos, la acción está sujeta a diferentes significados. Pero a su vez, como vamos a defender basándonos en la propuesta de Taylor, esta separación nos permite hablar de una comprensión más correcta entre dos posibles de modo que determinados significados son más correctos que otros, dando entrada al principio hermenéutico de dar la mejor razón o articulación posible. Lo que importa no perder de vista es que esta mejora en la comprensión no opera allende un horizonte determinado, sino que precisamente se hace posible gracias a éste.

En este ensayo me propongo mostrar cómo los mayores avances en favor de este principio, tienen lugar en el encuentro intercultural donde el horizonte comprensivo se amplía originalmente. Por ello, pese a que yo las he presentado separadamente, las condiciones de la comprensión intervienen a una, no siendo posible hablar de una comprensión más correcta si ésta no conlleva un significado para un sujeto dentro de un horizonte.

Este principio dinamizador de la hermenéutica que vamos a esbozar ha de vérselas principalmente con dos posibles escollos que distorsionan la comprensión del otro: el etnocentrismo y el relativismo. A lo largo de la exposición iré denunciando ambas tendencias con el

éste explica de modo más pormenorizado en "What is Human Agency?" (Taylor, 1985b: 15-44). Tan solo diré que las evaluaciones fuertes se establecen sobre la base de la adhesión a un bien, que conforman la personalidad del sujeto y que en función de contrastes cualitativos permiten descubrir algo como más digno o valioso. Diferenciándolas de las evaluaciones débiles, Taylor se aleja de una ética de móviles para defender una ética de bienes o de fines.

⁸ En "Interpretation and the Sciences of Man", Taylor se refiere en varias ocasiones a la expresión significado experiencial para diferenciarlo del significado lingüístico. Así afirma que "el significado está vinculado con el nivel y tipo de cultura que se torna inseparable de las distinciones y categorías marcadas por el lenguaje que las gentes hablan" (Taylor, 1985: 25). Nosotros, más adelante y en relación con Hegel, explicaremos algunos rasgos que caracterizan la experiencia hermenéutica.

fin de superar los reduccionismos distorsionadores de sus planteamientos.

El trasfondo de significado compartido

Ahondando en la segunda condición podemos decir que nuestra comprensión se mueve necesariamente en un horizonte. Éste es condición para que podamos entender una práctica humana en cierto sentido. El horizonte permite, en definitiva, comprender la condición humana de una determinada manera. No voy a detenerme en todo el ataque de Taylor al planteamiento naturalista que pretende alcanzar un punto de vista desvinculado, “desde ninguna parte”, mediante cánones de explicación al modo de las ciencias naturales. Únicamente voy a referirme al segundo de los tres reduccionismos naturalistas que explica en *Fuentes del yo*⁹ –el que consiste en hacer de mis evaluaciones fuertes meras opiniones–, porque explica la necesidad de marcos de referencia y alerta de un posible peligro: el etnocentrismo.

Los marcos de referencia son las *condiciones trascendentales de nuestra comprensión*. Hasta tal punto que “el etnocentrismo es una consecuencia del derrumbe de la distinción entre las condiciones trascendentales y el contenido efectivo [actual] de la cultura, porque contribuye a que parezca que ‘realmente’ somos individuos separados y, por ende, ésa es la manera correcta de ser”.¹⁰

Esta cita señala, al menos, dos aspectos: el primero, que existen condiciones trascendentales de la comprensión como son la cultura en la que vivimos, los bienes a los que nos adherimos y una comunidad donde intercambiar un lenguaje.¹¹ Y el segundo, que negar el

⁹ En 2.1. Taylor desarrolla y argumenta a favor de la necesidad de las condiciones trascendentales de la comprensión y critica la ilusión absolutista de la ciencia que pretende dar cuenta de la acción humana. En 1.1 había argumentado en contra del reduccionismo biologicista de hacer de nuestras reacciones morales algo meramente visceral. En la “ética de la inarticulación”, explicará en qué consiste la tercera ilusión naturalista, a saber, la existencia de un universo moral encogido.

¹⁰ TAYLOR 1997: 57.

¹¹ Ya en un ensayo de 1978 afirmaba Taylor “La validez de los argumentos trascendentales”. En respuesta a Olafson, Charles Taylor insiste en que su uso de trascendental atiende a un paralelismo del argumento usado por Kant con la salvedad de que la realidad inicial de la que parte el argumento no son los juicios sobre la realidad objetiva, sino que los seres humanos tienen identidades. Considerado esto es necesario presuponer la existencia de evaluaciones fuertes u horizontes que doten de sentido la vida del hombre (ver TAYLOR 1994: 209). De este modo Taylor se demarca de la tradición kantiana y explica que su uso

componente cultural (efectivo) de nuestra comprensión y pensarnos como el punto de vista único, conduce al etnocentrismo. Sólo teniendo en cuenta el salto injustificado de lo trascendental a lo efectivo del proceder naturalista, podremos precavernos del peligro etnocéntrico.

Al final del capítulo 1 de *Fuentes del yo*: “Marcos referenciales ineludibles”, Taylor denuncia el sinsentido de nuestra época, aludiendo al pasaje donde Nietzsche emplea el concepto de horizonte.¹² Pero más extensamente en el capítulo siguiente: “el yo en el espacio moral”, pone el énfasis en las condiciones trascendentales de nuestro lenguaje. Así, al igual que un lenguaje sólo existe en una comunidad lingüística con determinados significados para ellos, el yo jamás se define sin la referencia a quienes le rodean y en relación a unos bienes. El peligro naturalista consiste en concebir el punto de vista desde el cuál evalúa la otra cultura como el absoluto.¹³

de trascendental es deudor del concepto “agente incorporado” de Merleau-Ponty. James Bohman, por su parte, opta por englobarlo, no sin reservas y de modo muy matizado, dentro del grupo más moderado de los “holistas fuertes” (“strong holist”), distinguiéndolo del “trascendentalismo débil del pragmatismo universalista habermasiano, (BOHMAN, 1991: 113 y ss.). Por mi parte, no estoy seguro de que este calificativo precise suficientemente la posición de Taylor y me pregunto si la expresión que más adecuadamente da cuenta de la posición de Taylor es la de “trascendentalismo situado”.

¹² Así vemos que el propio Taylor se reconoce explícitamente heredero de un planteamiento que arranca de Nietzsche y consiste en el examen de los valores a la luz de su génesis. En este sentido podemos ver a Taylor como un continuador de Nietzsche dedicado en descubrir los orígenes y génesis de los valores culturales. Así, como han apuntado algunos de sus comentaristas, Taylor respondería al perfil del zahorí que va tras las fuentes manantes. Sin embargo la relación de Taylor con Nietzsche no deja de estar abierta a la polémica. En diversos pasajes Taylor menciona clásicos pasajes y alude a conocidos términos nietzscheanos. Parece que la recepción que Taylor tiene de Nietzsche es vía Foucault, con el que Taylor conversó en algunas ocasiones (TAYLOR 1984 b) y al que dedica algunos de sus ensayos (“Foucault on Freedom and Truth” en TAYLOR 1985b) e interesantes pasajes de *Fuentes del yo* (TAYLOR 1996:114-115). A menudo parece que Taylor se refiere más a los nietzscheanos que al propio Nietzsche y cuando es a este segundo, pese a que reconoce el potencial del entramado genealógico de la filosofía de Nietzsche (TAYLOR 1996: 89), manifiesta cierto recelo (TAYLOR 1996: 120). La propuesta hermenéutica de Taylor de articular las fuentes morales de la modernidad puede concebirse como un intento por superar el nihilismo de algunos planteamientos llamados postmodernos (Cfr. “25. Conclusiones: los conflictos de la modernidad” en TAYLOR 1996).

¹³ Lo que caracteriza, a juicio de Taylor, la ciencia natural moderna es el establecimiento del edificio de conocimiento a partir del requisito de absoluto. El primer y principal obstáculo naturalista con el que topa el estudio del hombre

La comprensión de los otros, volviendo al tema que nos ocupa, no puede operar sin la orientación al bien al que nos adherimos. De modo que al comprender ya estamos realizando evaluaciones en sentido fuerte. Así, a diferencia del modelo de las ciencias naturales, el nuestro depende no sólo de los sujetos estudiados, sino también del sujeto que estudia.¹⁴ El éxito de nuestra empresa dependerá muy especialmente de la necesidad de considerar siempre ambos lados.

Pero ahora, una vez asumida la relatividad de nuestra comprensión en base a un trasfondo compartido de significado, tenemos que hacer frente al siguiente interrogante: ¿nos bloquea nuestro propio significado tácito de la condición humana para comprender a los otros? Lo que me propongo explicar a continuación es que no; que la clave de nuestra comprensión intercultural consistirá en dejarles ser en la diferencia.

Dejarles ser en la diferencia

En “Comparación, historia y verdad” encontramos la siguiente afirmación: “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fi-

es que para la ciencia natural “el objeto de estudio se toma “absolutamente”, es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio (“objetivamente”)” (TAYLOR, 1996:50). En una interesante discusión con Rorty publicada en *Review of Metaphysics* 34 (1980), Taylor matiza, que emplea el término “absoluto”, acuñado por Bernard Williams en su libro sobre Descartes, no referido tanto al noumeno kantiano, cuánto a las cualidades primarias del universo propias del empirismo. Lo que se estaría expresando con ello sería la distinción entre como es el mundo y el mundo coloreado que se presenta al hombre, es decir, con las afecciones del hombre. A diferencia de cómo son las cosas contadas por y para nosotros, el dato objetivo explica cómo son las cosas con independencia de cómo son para nosotros. El valor es el componente humano que no puede estar incluido, si queremos construir una ciencia universal y válida. Por ello el requisito de absoluto nos lleva a la paradójica consecuencia de concebir el universo con independencia de cómo son las cosas para nosotros.

¹⁴ La bilateralidad (yo comprendo algo a la vez que ese alguien también me comprende a mí), la variación de nuestro estudio no sólo por lo estudiado sino también por quién lo estudia y, por último, la relación con lo estudiado que puede llevarnos a redefinir nuestras metas, son las características con las que Taylor demarca las ciencias humanas de las ciencias naturales en “Gadamer on the Human Sciences”. Más abajo nos referiremos a una importante objeción que ha de poner en guardia nuestra hermenéutica de la unilateralidad y de este modo dejarnos interpelar por nuestro interlocutor.

jos de nuestra antigua cultura".¹⁵ Así pues, el reto fundamental para comprender al otro es que seamos capaces de relativizar algunas características de nuestra propia autocomprensión. En efecto, según la necesidad de un trasfondo de significado compartido, siempre comprendemos limitadamente. Con todo, por qué habríamos de aceptar, en principio y, más aún, por principio, que esta limitación es irrebasable; qué nos conduce a pensar este horizonte de forma exclusiva —es decir, siendo sólo para nosotros— y excluyente de los otros.

En contra del relativismo al que nos conduce este planteamiento, Taylor sostiene que: "lo que emerge en nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego".¹⁶ No sólo relativismo, sino que Taylor se demarca igualmente del peligro naturalista que, como vimos, pretendía una ciencia "absoluta", "desde ninguna parte". El peligro radica en que cuánto más pensamos que hemos neutralizado nuestra visión del mundo, más funciona inconscientemente y más poderosamente con efectos etnocéntricos.

Una vez desechado el planteamiento naturalista y asumida nuestra comprensión de lo humano y de la sociedad, la dificultad siguiente consiste en *comprender a los otros correctamente*. El ejercicio comparativo entre nuestra comprensión y el significado de sus prácticas se encuentra ante un reto importante de no asimilarlos sin más en nuestros esquemas conceptuales con el significado que las cosas tienen para nosotros.¹⁷ En efecto, el reto que se nos presenta consiste en esforzarnos por no encasillarlos conforme a nuestros propios parámetros y con una buena dosis de *precaución, perplejidad y perspicacia* detenernos a ver de qué modo su práctica se torna más inteligible para ellos. No para nosotros, sino para ellos, los agentes. Así, lo que en un principio colocamos, pongamos por caso, como una práctica religiosa tal y como la entendemos en nuestras sociedades occidentales, relegada a una esfera privada de opción personal, descubrimos que para los agentes de esa cultura adquiere

¹⁵ TAYLOR, 1997: 203.

¹⁶ TAYLOR, 1997: 203.

¹⁷ Refiriéndose a los ritos de la tribu Azande que Peter Winch estudia en "Comprender una sociedad primitiva" (WINCH: 1994), Taylor afirma que "nuestras identificaciones provisionales, por supuesto, sólo sitúa su acción en relación a nuestra tradición religiosa, o a una que nos es familiar. Si continuamos con éstas, incurriremos en una lectura etnocéntrica." TAYLOR, 1985: 120.

otro sentido radicalmente distinto e ininteligible en nuestros términos. Al penetrar más a fondo en el significado experiencial, descubrimos que aquella práctica sorprendentemente armoniza con el resto de la vida del sujeto y quizá también con su entorno. De algún modo no existe un “corte” en su vida.

En un revelador pasaje, Taylor afirma que “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 más fuera de ella a su manera”.¹⁸ De modo original el *contraste* permite ensanchar nuestra comprensión acerca de la realidad del otro. Sólo cuando identifiquemos un contraste entre su comprensión y la nuestra los “dejamos ser” (tal y como ellos son). Nos vamos a detener a explicar de qué modo el contraste es crucial para nuestra empresa hermenéutica.

El contraste: un saliente [Abhebung] en nuestra comprensión

El contraste (en nuestro ejemplo la diferencia del significado de la práctica religiosa) es el resultado de haber tomado en serio los propios términos de los agentes. Contra el peligro asimilacionista del etnocentrismo, el principio de dar la mejor razón o explicación posible, establece que no podemos renunciar a los términos de cómo las personas viven sus vidas. Es decir, tenemos que *tomar en serio los términos que expresan las auto-interpretaciones de los agentes* de dicha cultura. Por ello este principio, como dijimos, es el eje vertebrador de la hermenéutica intercultural que estamos esbozando. Éste ha de ser el primer paso, porque “tomar en serio” no se hace sin el esfuerzo por ser más fieles a la lectura que los propios agentes tienen de sus acciones. De este modo, el significado que demos a la práctica extranjera, por comparación con las nuestras, tendrá que ser sometido a revisión según el sentido que éstas tienen para sus propios agentes. De este modo, nos encontramos en un estado de suspensión de la certeza de nuestra previa comprensión. Este constituye el primer momento regulador en vistas a una comprensión compartida.

El propósito intercultural de nuestra hermenéutica conlleva, no obstante, una doble regulación de la comprensión. De modo que asumir completamente, en todos los aspectos, por principio, el len-

¹⁸ TAYLOR, 1997: 203.

guaje extranjero, es igualmente falaz. Detengámonos a considerar una posible objeción que puede surgir en el intento de querer hacer siempre lo más inteligiblemente posible la práctica extranjera.

La *objeción* plantea el siguiente interrogante: ¿cómo es posible saber que se ha escapado del etnocentrismo cuando la interpretación sigue siendo “la nuestra”? ¿Cómo podemos saber que nuestra comprensión, que cree haber incluido los propios términos de los agentes, realmente lo ha hecho o, por el contrario, el etnocentrismo sigue presente?

Lo primero que hemos de decir es que no podemos dar una respuesta concluyente porque, como vimos, según la segunda condición (las condiciones trascendentales de un marco de referencia), nuestra comprensión siempre es limitada. Sin embargo, la objeción puede estar planteando una crítica más aguda dirigida principalmente a *posiciones condescendientes* que buscan, como decimos, atribuirles el significado más inteligible y valioso para nosotros. Sin embargo, precisamente porque todavía es para nosotros —y no para ellos (también)—; porque seguimos empleando nuestros propios esquemas conceptuales y porque el lenguaje que prevalece en el “encuentro” es aún “mi lenguaje”, incurrimos en la unilateralidad y el encuentro realmente aún no ha acontecido.

En un reciente ensayo de 2002 en homenaje a Gadamer titulado “Gadamer on human sciences”, destaca Taylor la superioridad del planteamiento de la fusión de horizontes de Gadamer respecto 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”.¹⁹ La fusión de horizontes de Gadamer nos introduce, por el contrario, en un nuevo lenguaje emergente del encuentro intercultural. Por ello “necesitamos comprender cómo nos movemos en el momento del encuentro desde nuestro lenguaje, el cual sólo puede distorsionarlos, a un lenguaje más rico que los incluya; 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. No veo cómo pueda llevarse este

¹⁹ TAYLOR, 2002: 138. Estas afirmaciones en contra del principio de caridad de Donald Davidson, desmienten la supuesta semejanza que, a juicio de Harmut Rosa, guardan el planteamiento de Charles Taylor y Donald Davidson. Véase Rosa 1996: 525, nota 31. James Bohman por su parte, distingue muy claramente ambos planteamientos. Véase Bohman 1991: 133 y ss.

proceso a cabo, sin aludir dentro de nuestra ontología a algo como horizontes o esquemas conceptuales alternativos".²⁰

Inspirado en Gadamer el modelo que sugiere Taylor para hacer frente a esta objeción es el de la *conversación*. En ella tiene lugar el momento crucial para nuestra hermenéutica que ha aceptado el desafío de comprender al otro en su diferencia; el momento de ser interpelados por el otro. Sus prácticas en tanto que expresión de su humanidad no nos son completamente extrañas, pero tampoco demasiado familiares. La interpelación consiste en que de algún modo cuestionan nuestro modo de vida, al menos en el sentido de no sabernos como el único posible. Darles la palabra, es decir, permitirles situarse más fuera de nuestra propia comprensión a su manera, es el camino para identificar un contraste y, según la expresión de Gadamer, ganar un nuevo horizonte. Pongamos el siguiente caso:

Supongamos que ojeando una revista encontramos una fotografía de un grupo de hombres desnudos caminando de espaldas. Muy probablemente, a lo mejor, la primera identificación que hagamos, la que más se ajusta a nuestros parámetros de inteligibilidad, sea la de un grupo de nudistas en una playa o, a lo peor, la de un grupo de exhibicionistas. Nuestra primera reacción de perplejidad, quizá, surja al considerar que la revista que tenemos en las manos está dedicada al diálogo interreligioso. Si nos detenemos y leemos el artículo donde se encuentra la foto descubriremos, sin embargo, que nuestra identificación era errónea. Aquellos hombres son monjes *digambara* pertenecientes al *jainismo*, que movidos por una escrupulosa observancia de respetar la no posesión y el deseo de trascender el orgullo y la vergüenza, practican la desnudez. Nada que ver, por lo tanto, con un grupo de exhibicionistas, ¿no?²¹

De nuestra identificación primera al significado de la desnudez para los monjes hay un cambio radical. La segunda de algún modo nos interpela y nos lleva a vincular la desnudez con fines muy distintos a los que nosotros le damos. Lo que hacemos en el segundo

²⁰ TAYLOR, 2002: 138.

²¹ Los monjes *digambara* pertenecen al *jainismo* que es una religión que cuenta en la india con más de cuatro millones de personas. Entre otras cosas, el *jainismo*, propone un yoga universal y fundada su estilo de vida en la *ahimsa* (la conocida no-violencia o el principio de no dañar a ningún ser vivo, que tanto influyó en Gandhi). Otro de los mensajes enormemente sugerente para el mundo de hoy es la llamada *anekantavada*, que podríamos traducir como doctrina del no absolutismo o pluralismo filosófico. Un interesante artículo de Agustín Pániker sobre el *jainismo* se encuentra en el número 8 de *Dialogal* (invierno 2003), pp: 22-26.

caso es considerar un significado de la desnudez que desde nuestra previa comprensión era ininteligible. Con lo cual cuestionamos nuestra previa comprensión. Y al identificar sus límites articulamos sus presupuestos, la ensanchamos.

— Mi pregunta ahora es: ¿no requiere esta segunda explicación que nos adentremos en la cultura extraña aún a costa de poner en duda el significado de las cosas para nosotros? Es decir, ¿no hará falta una buena dosis de *perplejidad*, es decir, de sembrar cierta duda en cosas que damos normalmente por supuestas? Y para ello ¿no tendríamos que precavernos muy mucho de identificar inmediatamente sus prácticas con nuestros significados, en vistas a *comprender perspicazmente la diferencia*²²? La arrogancia se haya muy presente en nuestra comprensión. Sortearla pasa por detenerse hasta en los detalles más nimios del significado de su práctica. Hasta el punto que, volviendo al ejemplo, quien aún considere a los monjes como una especie de “sin vergüenzas” no habrá experimentado todavía el encuentro intercultural. Nuestra cultura occidental nos bloquea y no alcanzamos a comprender a fondo su significado de la desnudez. Al considerar la suya no hemos puesto en cuestión los presupuestos de nuestra cultura.

El núcleo de nuestro planteamiento es que sólo dejamos ser a los otros más a su manera, en la medida en que estamos dispuestos a *articular cosas que teníamos por evidentes y obvias*, o simplemente, como dadas. Hemos de articular lo que normalmente queda en el trasfondo. Recuperarlo para poner en cuestión sus límites. Sólo identificando los presupuestos y descubriendo el poder que ejercen en nuestra comprensión, será posible ampliarla, rebasando sus límites. Cito a Taylor: “El camino para comprender a los otros pasa por la patente identificación y liberación de estas facetas de nuestra propia comprensión implícita que distorsiona la realidad del otro”.²³ En efecto, comprender al otro en su peculiaridad se hace al mismo tiempo que uno ha comprendido que sus formulaciones constituyen una peculiaridad suya y no una característica de la condición humana.²⁴

²² Taylor emplea a menudo tanto el adverbio y adjetivo de raíz anglosajona “insight” como el de raíz latina “perspicuous”, que nosotros hemos vertido al castellano por “perspicaz”. Con ello queremos significar que para ganar en clarividencia hemos de agudizar el ingenio y penetrar en las diferencias, de manera que el contraste pueda ser realmente perspicaz.

²³ TAYLOR, 2002: 132.

²⁴ Refiriéndose al desafío de permitir al otro ser en su diferencia, afirma Taylor: “Esto sucederá cuando aceptemos el desafío de ser interpelados por lo

Recapitulando nuestro argumento a la luz del ejemplo vemos que se ha generado un contraste cuando hemos identificamos una diferencia entre ellos y nosotros. Siguiendo el esquema que trazamos al comienzo sobre las condiciones, podemos decir entonces, que nuestra comprensión cumple la primera de las condiciones: la del sentido, aunque ya no de modo unívoco. Vemos también que entre la segunda y la tercera se establece una relación crucial, porque al incluir los términos de los agentes, nuestra comprensión *contrasta* con la suya. Así lo que antes era un límite de nuestra comprensión e impedía *salir* de ella al saberse como la única, pasamos a comprenderlo como una posibilidad más que contrasta con otra. ¿De qué modo el contraste permite dar cuenta de ellos?

El contraste permite dar cuenta de ellos porque permite *un saliente* en nuestra comprensión. Salimos en parte de nuestra comprensión al considerar las metas que constituyen el significado de su práctica y para ello hemos de articular nuestro trasfondo. La relación es recíproca. De modo que siempre hay lo destacado y aquello sobre lo que se destaca.

En *Verdad y método* Gadamer explica que la fusión de horizontes tiene lugar bajo la forma del proceso de destacar [Abhebung] algo del trasfondo. El proceso de destacar conlleva poner en juego los prejuicios y los horizontes, que no son un acervo fijo de opiniones y valoraciones. En el caso de la historia, que es en el que se centra Gadamer, “el horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de la fusión de horizontes, que presuntamente [vermeintlich] son para sí*”.²⁵ Así la superación [Aufhebung] de los límites de la comprensión previa, se lleva a cabo a través del proceso de *sobresalir* o *destacar* [Abhebung] algo del trasfondo. En este doble sentido es en el que hablamos de un saliente en la comprensión.²⁶

que es diferente en sus vidas y este desafío tratará sobre dos cambios conectados: al ver nuestra peculiaridad, en primer lugar, como un hecho formulado por nosotros, y no simplemente como una característica tomada como garantía de la condición humana; percibiremos, al mismo tiempo, la correspondiente característica de su forma de vida no distorsionada”. Taylor 2002: 132.

²⁵ GADAMER 1999: 376-377.

²⁶ El término “abheben” tiene el sentido en el alemán hablado de despegar un avión, separar, sobresalir o destacar algo de su contexto. Gadamer lo relaciona con “aufheben”, con todas las resonancias hegelianas que éste tiene en filosofía. La edición española de *Verdad y método* traduce “Vorgang der Abhebung”

A continuación y en primer lugar voy a poner la atención en el cambio sustancial de la comprensión que supone generar un nuevo lenguaje de contrastes. Posteriormente y para concluir señalaré algunas consideraciones significativas.

El cambio, quizá, más significativo que tiene lugar a través de los contrastes y salientes que generamos es que nuestra visión ya no se sabe como la única, sino que concibe otras posibles. Habiendo ganado este nuevo horizonte ya no nos sabemos como el único modo de dar sentido a ciertas prácticas, sino *con* otros. Por ello contra la tendencia etnocéntrica que descalifica las prácticas extrañas (en nuestro caso la desnudez de los monjes *digambara*), Taylor afirma que “estamos invitados a tomar seriamente el lenguaje de las evaluaciones fuertes de las gentes, como mínimo en el sentido de que ellas son retratos de cómo son las cosas con nosotros (y posiblemente *con* el universo, *con* Dios...)”.²⁷

por “proceso de ir destacando aspectos” (GADAMER 1999: 376). Por mi parte, a propósito del concepto de “background” de Taylor, el cual, en un principio y con ciertas reservas, podríamos traducir por “trasfondo” (me parece que éste término español soslaya el carácter experiencial que tiene el vocablo inglés), me interesa remarcar el mencionado sentido cotidiano que éste tiene de saliente. No habría que entender este salir como si con ello trascendiéramos o lográramos “despegarnos” de todo horizonte o trasfondo. Más bien lo que yo entiendo por “saliente” es una suerte de sinuosidad en nuestro horizonte que emerge a partir de la articulación, y al articularse permite un punto de vista más elevado, cabría decir, más inclusivo. Como me dio a entender Charles Taylor en las conversaciones de primavera de 2005 en *Northwestern University*, él mismo tendría ciertos reparos en caracterizar el “contraste” como un saliente. Sin embargo, yo creo que no hay que entender el saliente como un alejarse del contexto cultural, sino más bien como aquello que en cierto modo nos aproxima a esos elementos culturales en la medida que cayendo en la cuenta de ellos y articularlos ya no quedan inconscientemente relegados en el trasfondo. Pero es precisamente este tomar conciencia de ellos lo que nos permite tomar cierta distancia. La distancia oportuna que yo creo necesaria para trazar el contraste y dejar de vernos como el único modo de respuesta posible.

²⁷ TAYLOR, 1981: 200. El subrayado es mío. Yo creo que ahondar en este nexo conjuntivo “con” ayuda tanto por un lado a generar el contraste diferenciador buscado: algo es *con* un otro diferente, como a articular el carácter común oponiéndose a “contra”. Lo importante es considerar que ambos sentidos no son excluyentes, sino más bien que pueden conjugarse a la vez. De este modo, ahondando en ese vínculo que conjuga las diferencias y considera el carácter complementario de éstas, encontramos un elemento clave en el modo de entender el encuentro intercultural para la hermenéutica: la “*Verständigung*”. Que como es sabido se refiere tanto al fenómeno de la comprensión como al de acuerdo mutuo. Así, además del carácter de contraste, el nexo “con” subrayaría el momento irrenunciable de entendimiento en su doble sentido mencionado.

A mi juicio este es el cambio más sustancial de la hermenéutica dispuesta a comprender el encuentro intercultural. *Del para nosotros al con nosotros*. Si al comienzo mencionamos tres condiciones de la hermenéutica, ahora yo añadiría a éstas una cuarta que en realidad sería una ampliación de la segunda (distinción entre acción y significado), pero que de modo más original permite que nuestra hermenéutica permanezca abierta a una mejor explicación posible. La formularíamos diciendo que: la diferencia del otro es condición de posibilidad de mi mejor comprensión; al comprender a la otra cultura, nosotros comprendemos algo más de nosotros mismo.²⁸

Para finalizar este ensayo quisiera tan sólo señalar algunos caracteres significativos de esta hermenéutica, que por razones de espacio no puedo abordar en este ensayo pero que descubre nuevos vestigios tras los que proseguir la andadura en favor de una hermenéutica intercultural.

Últimas consideraciones

El primer aspecto que quiero destacar muy vinculado con lo último que estábamos diciendo es que la cuarta condición (condición intercultural) sólo se lleva a cabo cuando hemos sido capaces de remontarnos a las fuentes morales y al intentar comprender al otro reconocemos ciertos bienes y valores. Reconocerlos no implica tenerlos necesariamente que compartir. Más bien se trata de atisbar que en ellos hay algo que nos insta a respetarlos y a considerarlos realmente valiosos, de modo que siempre podamos aprender de ellos.

El segundo aspecto que quiero destacar se refiere a la experiencia hermenéutica. El camino que hemos de seguir hasta ensanchar nuestra comprensión no se reduce a la curiosidad superficial ni tampoco al conocimiento erudito de otra forma de vida. El camino del encuentro intercultural es realmente costoso y penoso porque poniendo en juego nuestros prejuicios, llevamos a cabo una autocrítica de nuestras propias prácticas, revisando su significado y los fines que con ellas perseguimos. Se trata de identificar los presupuestos tácitos de nuestra comprensión para liberarnos de ellos.

Me interesa destacar que este tipo de comprensión tiene un coste de identidad y es contraria al deseo de reafirmar la propia identidad. Es además un camino arduo porque consiste en sacarnos de nues-

²⁸ Ver TAYLOR, 1981: 205.

tras casillas y los encasillamientos en que colocamos a la otra cultura para poner en cuestión nuestras metas y presupuestos.

Es un camino costosísimo que consiste en ir perdiendo certezas y ganando en experiencia. “Hacer una experiencia”, no simplemente confirmarla –dice Gadamer–, es reparar en una no-verdad que antes teníamos por verdad.²⁹ De este modo hacemos una experiencia intercultural, cuando des-encasillamos a los otros y estamos dispuestos a conocerlos en sus propios términos y re-conocernos a nosotros mismos, al menos, como otros posibles. Esto ya es, en cualquier caso, un cambio sustancial. Por ello el lema de nuestra hermenéutica ha de ser: “no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos”.³⁰

Tan solo una última reflexión, antes de concluir. Una reflexión que, con todo, quizá ponga en guardia a la hermenéutica intercultural de Taylor, que les acabo de presentar.³¹

²⁹ Ver GADAMER 1999: 421-439. Creo que Taylor, al igual que Gadamer, comparte la caracterización de la experiencia de la conciencia que hace Hegel en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*. En dicha “Introducción” párrafo 6), Hegel emplea la expresión “Weg der Verzweiflung”, que podemos traducir por “camino de de esperación o tormento” que ha de eguir la conciencia en la evolución del saber (HEGEL, 1980: 56). Se demarca de este modo –y nosotros con él– del carácter de laboratorio y reflexivo de duda (“Zweifel”) cartesiana, adoptando el cariz experiencial de la desesperación (“Verzweiflung”). El camino consiste en la pérdida progresiva de certezas, de manera que lo que la conciencia tenía como en-sí acaba resultando que sólo era para ella. De este modo el escepticismo se consume y a través de la determinación de algo que no llega a ser en í, que se queda en nada (“Erfahrung der Nichtigkeit”), podemos decir que sabemos algo más. Gadamer recupera este planteamiento hegeliano con la importantísima salvedad de que no acepta un término para este proceso, es decir, que el proceso tenga que finalizar en el saber absoluto, sino que “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto a (nuevas) experiencias” (GADAMER, 1999: 431).

³⁰ TAYLOR, 2002: 141. Con esta afirmación comprobamos que Taylor en uno de sus últimos trabajos publicados sobre la hermenéutica, sigue manteniendo el carácter radicalmente transformador que ya sostuvo y explicase en su ensayo de 1971 “Interpretation and the Sciences of Man”. Ver TAYLOR, 1985:54.

³¹ En este ensayo nos hemos preocupado deliberadamente de destacar que la diferencia intercultural constituye (al menos como posibilidad) una fuente de riqueza, aunque ésta únicamente se entienda en el sentido de complementar nuestro propio modo de vida. Sería una pretensión desmesurada suponer que cualquier cultura está exenta de crítica. Este no es, de ningún modo, el propósito del enfoque intercultural de Taylor. Más bien, existen buenas razones, aún dentro de la hermenéutica del propio Taylor, para denunciar al relativismo cuando éste se convierte en una fatalidad (Ver TAYLOR, 1996:83-84).

A finales del mes de marzo de 2004, en un espacio que el periódico *El País* había abierto a sus lectores para que planteasen sus preguntas tras lo acaecido el 11-M, leía yo: “¿Por qué matan? ¿Cómo es posible que alguien asesine a casi 200 seres humanos?”. Yo me pregunté y me pregunto aún, si es posible llegar a comprender un acto como estos... ; si es que acaso no existen límites moralmente irrebables...; si es que haber comprendido muy bien, demasiado bien que el ser humano es lo más valioso que hay y que ningún credo religioso o cultura puede arrebatarse la vida... si la respuesta más radical a esto, como digo, no es acaso aquella que con mirada desafiante al tren de la vida interpela diciendo: “No entiendo nada”.

BIBLIOGRAFÍA

- TAYLOR, Charles (1980a): “Understanding in Human Science,” *Review of Metaphysics*, 34, 25- 38.
- (1980b): “A Discussion,” (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus), *Review of Metaphysics*, 34, 47-55.
- (1981): “Understanding and Explanation in the Geisteswissenschaften,” in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. London: Routledge and Kegan Paul. 191-210.
- (1984a): “Foucault on Freedom and Truth” in (Taylor 1985b).
- (1984b): “Politics and Ethics: an Interview” in *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.). (1985): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985b): *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996): *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- (1997): *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- (1998): “Living with difference” *Debating democratic Discontent* (Allen y Regen editors) Oxford, Oxford University Press.
- (2002): “Gadamer on human sciences” *The Cambridge companion to Gadamer*. (ed. Robert J. Dostal). Cambridge, Cambridge University Press.
- BOHMAN, James (1991): *New Philosophy of social science*, Oxford, Blackwell.

- GADAMER, Hans-Georg (1999): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich (1980): *Phänomenologie des Geistes, Bd. 9*. Düsseldorf, Felix Meiner.
- RORTY, Richard (1980): "A reply to Taylor and Dreyfus" in *Review of Metaphysics*, 34. 39-46.
- ROSA, Harmut (1996): *Identität und Kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Ch. Taylor*. Frankfurt/ New York, Campus.
- WINCH, Peter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós.

Abril de 2005

Javier Gracia Calandín
IES nº 2
Almazora (Castellón).