

## Pluralismo y hermenéutica

Carlos B. Gutiérrez  
Universidad de los Andes

Ganar conciencia del pluralismo en el que discurre en sus diferentes ámbitos la vida de nuestro momento histórico presupone haber captado que la movilidad de la existencia se da en el fluir interpretativo de todo sentido y que la verdad humana es radicalmente temporal. Vivir en un mundo determinado globalmente por imágenes fugaces de portentosa manipulación electrónica tiene que habernos sensibilizado al fluir incesante de todo sentido, cuyo sistemático desconocimiento hizo que durante tanto tiempo se desconociera y reprimiera ideológicamente la creatividad interpretativa del ser humano. En la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, como lo vamos a bosquejar en toda brevedad, se dio, sin embargo, la rehabilitación de la interpretación en tanto que la auto-comprensión de las ciencias humanas se vio circundada de aires de liberación que resultaron de la creciente concientización de la temporalidad radical de lo humano.

### La rehabilitación de la interpretación

Al desistir Wittgenstein en los años treinta de la idea de un lenguaje universal que reproducía hechos, pudo pensar en la inseparable relación lenguaje y formas de vida. La comprensión pasó a consistir en un saber práctico gracias al cual todo juego de lenguaje como forma de vida se entiende desde sí mismo, desde la relación específica de significado y praxis social. En los juegos de lenguaje hay entonces múltiples versiones del sentido de la vida que respetar; este análisis convergió en el medio analítico de Oxford con la concepción de culturas extrañas como formas de vida que deben ser comprendidas a partir de sí mismas. Discípulos de Wittgenstein plantearon entonces la necesidad de flexibilizar el esquema positivista. Winch en *La idea de una ciencia social*<sup>1</sup>, por ejemplo, sostuvo que el científico social solo puede alcanzar la comprensión del significado de los datos que registra como hechos sociales mediante la interpretación de esos datos en términos de los conceptos y reglas que determinan la realidad social de los agentes estudiados.

---

1 Peter Winch, *The idea of social science*, Londres, 1958.

Mientras que los planteamientos analíticos se hacían receptivos de temas de la tradición continental, apareció en Alemania en 1960 *Verdad y Método*, en donde Gadamer, frente a la reducción de la experiencia humana a lo metodizable nomológicamente y a lo accesible al rígido esquema causal, hace énfasis en la universalidad de la comprensión interpretativa no como método alternativo sino como rasgo ontológico del ser humano.

En la convergencia de la filosofía analítica con motivos hermenéuticos que se dio en los años siguientes el tema de la interpretación ganó importancia especial. Esto vale también de la analítica norteamericana del lenguaje. Quine propuso en 1960 su teoría de la *traducción radical*, en la que mostró la mucha indeterminación semántica que circunda inexorablemente al traducir y que excluye la posibilidad de alcanzar en la interpretación la externalidad de la posición observadora. El *principio de caridad* de Davidson exigió luego el mayor acuerdo posible entre hablante y escucha en cuanto que de entrada concede plena verdad a aquello que se va a interpretar, a efectos de poderlo integrar en la imagen del mundo del intérprete. Del lado francés Derrida planteó la *deconstrucción* como práctica interpretativa que se propuso hacerle justicia a la alteridad radical que al resistirse a la apropiación le abre su genuina posibilidad al comprender. Puesto que no es posible establecer un significado definitivo de los textos, ningún pensamiento y ningún concepto pueden ser interpretados de manera absoluta.

La rehabilitación de la interpretación en la convergencia de lo analítico y lo hermenéutico ha incidido en la filosofía de la ciencia, la cual ha llegado a ser vista como una disciplina hermenéutica «que consiste en la construcción de marcos interpretativos filosóficos que nos permiten entender aquellos marcos interpretativos de la realidad que llamamos *teorías científicas*»<sup>2</sup>, al decir de Moulines. En general, el estudio del papel que juega ahora la interpretación en las ciencias naturales se facilita por la claridad ampliamente compartida en ellas en cuanto a que no hay modelos explicativos únicos, y a que en vez de ocuparse de hechos brutos ellas se ocupan de fenómenos en la medida en que encajan en constructos teóricos interpretativos, a la luz de los cuales se diseñan los experimentos y los instrumentos de medición respectivos.

El giro que ha llevado al reconocimiento de la dimensión interpretativa de la ciencia se echa de ver en la desenvoltura con la que hoy se mueven las ciencias humanas, libres de la compulsión del método supuestamente único a la que han sido sometidas en los dos últimos siglos. Los historiadores saben que el pasado es reconstrucción que se da como una constante reinterpretación narrativa que continuamente se cuestiona a sí misma. Geertz habla de una «antropología interpretativa» que da testimonio de «la diversidad de vías que los seres

2 Ulises Moulines, «La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica», en *Isegoría*, 12, Madrid 1995, p. 110.

humanos adoptan para construir sus vidas por medio de su propia actividad»<sup>3</sup>. Lo que despunta para él en nuestros días es la «ciencia social interpretativa» que desiste de las estructuras causales universales para situarse en «marcos locales de conocimiento» y sabe que en su labor interpretativa no se pueden separar explicación y evaluación. El sociólogo y politólogo Boaventura de Sousa Santos hizo recientemente la propuesta de «mil comunidades interpretativas», las cuales parten de prácticas concretas de emancipación que se resisten a los mecanismos de globalización e invisibilización de las formas de regulación<sup>4</sup>. Digamos para terminar que la lógica para describir y estimar críticamente el saber de las ciencias humanas es, como lo piensa Vattimo, una lógica hermenéutica que busca la verdad como diálogo entre interpretaciones y no como conformidad de enunciados con supuestos estados puros de cosas.

### La temporalización de la verdad humana

Con la superación de los dogmatismos ideológicos positivistas de los dos últimos siglos se hace cada vez más visible la movilidad interpretativa de la existencia, como vemos. No obstante, buena parte de quienes lo aceptan lo hacen con el aire resignado de quienes han tenido que renunciar para siempre a la verdad, al único fundamento sólido del saber. La fe en el idelogema de la verdad eterna se ha mantenido viva y militante, no cabe duda, gracias en parte a la caricatura positivista que redujo la interpretación a despliegue desenfadado de arbitrariedad y subjetivismo. De ahí que toda afirmación del peso real de la interpretación en la experiencia humana cause inseguridad y siga conjurando la visión apocalíptica de un libertino «todo va». Si todo es interpretación entonces ¡que entre el diablo y escoja!, se suele oír, ya que en medio del desbarajuste irracional que circunda a la interpretación, ahora universalizada, se esfuma toda posibilidad de distinguir no solo entre la verdad y el error sino también entre una buena y una mala interpretación.

La nueva conciencia interpretativa no tiene por fortuna ribetes apocalípticos semejantes. La verdad no ha desaparecido; sabemos, eso sí, que ella cambia a través del tiempo y que no puede ser tenida en momento alguno por el estadio definitivo del conocimiento. Lo que ya no hay es la verdad eterna o absoluta; solo queda verdad a la altura del ser humano: verdad temporal de la que jamás podremos prescindir en la tarea natural de formarnos, verdad insoslayable como referencia para el diálogo y para la vida humana práctica y teórica. Es la verdad que vive cambiando dentro de las tradiciones y en el encuentro de culturas, en

---

3 Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, 1994, p. 33

4 Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia*, Bogotá, 1998.

el esfuerzo sin fin de las preguntas y en medio de los conflictos de poder y de intereses. El paso de la verdad absoluta a la verdad temporal exorciza como vemos al coco del relativismo, que solo es coco y sinónimo de caos epistemológico en tanto nos aferremos a la verdad absoluta. Pues de lo contrario hay verdad, solo que relacionada con su tiempo. Verdad que generalmente es una interpretación o complejo de interpretaciones con algún arraigo cultural. Nietzsche afirmó que no había hechos, tan solo interpretaciones. Mejor será decir que los hechos son interpretaciones, interpretaciones que hay que tener en cuenta. La experiencia de la verdad tiene entonces que ver con interpretaciones. La racionalidad humana es histórica, narrativa e interpretativa; vista a través del tiempo ella es el diálogo entre una pluralidad de interpretaciones.

La verdad científica es también eminentemente temporal. No podemos seguir ignorando la cantidad de tendenciosa metafísica que hay por detrás de la afirmación de verdades y de hechos absolutos que al fin de cuentas no son más que la eternización ideológica de interpretaciones. Hacer conciente que la verdad científica como toda verdad humana es radicalmente temporal, es liberarla de una engañosa teleología que la mantiene prisionera. La afirmación de la temporalidad de la ciencia no despoja de sentido al esfuerzo científico en pos de la objetividad y de la verdad; se trata más bien de que solo a partir de su historicidad se pueda determinar el sentido efectivo de su objetividad y de su verdad.

### **La centralidad hermenéutica de lo otro**

El otro componente esencial del pluralismo a cuya emergencia conciente asistimos es el del reconocimiento de las diferencias y en general de lo otro y de los otros. Si no nos abrimos y acogemos a lo otro y al otro quedaremos confinados a la cárcel de lo propio, de lo legado y previamente juzgado. Pero ese encuentro es asaz difícil. Epistemológicamente deformamos al otro como segundo yo u otro yo para someterlo reductivamente, hasta el punto de que nuestros prejuicios lo tornen invisible. Solo ahora, gracias ante todo al humanismo hebreo, se plantea la pregunta por la radical alteridad del otro, y de cómo hacer para entrar en diálogo con esa total alteridad. Hay además el agravante hermenéutico de que solo sabemos qué sea el ser humano y solo podemos indagar acerca de él, desde la forma específica de vida que compartimos con algunos, no con todos los seres humanos. Y de que solo podremos ampliar en algo ese saber en diálogo con otros, diálogo que nos permitirá incorporar cada vez más puntos de vista de otros a nuestro horizonte de comprensión.

Comprender pues solo se da en la apertura a la alteridad. El énfasis está en acoger a lo otro como lo otro de nosotros mismos. Desde luego que es tarea enorme la de mantener bajo control todas las prevenciones, todos los deseos, impulsos, expectativas e intereses que uno tenga a fin de que el otro no se vuelva invisible o

no lo siga siendo. Además no es fácil ver por qué haya que darle razón al otro, por qué deba uno no tener razón en contra de uno mismo y de los propios intereses. Hay, sin embargo, que aprender a respetar al otro y a lo otro. Para ello tenemos que aprender a poder no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego de la comprensión, a que lo otro y diferente se imponga a nuestros prejuicios; quien no lo aprende temprano no podrá más tarde sacar adelante las grandes tareas de la vida. Vivir con el otro, vivir como el otro del otro, es por ello la tarea humana básica válida para los individuos y las sociedades.

Como bien dice Gadamer «no hay duda de que la dimensión más propia de nuestra finitud se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace evidente toda nuestra incapacidad o imposibilidad de adecuarnos a las pretensiones de los otros, de comprenderlas»<sup>5</sup>. La manera de no sucumbir a esta finitud y de vivirla justamente es la de abrimos al otro en situación de diálogo, escuchar al otro, al tú que está ahí enfrente.

De ahí que el hermeneuta alemán crea «que como humanidad quizás sobreviviremos si logramos darnos cuenta de que no simplemente tenemos que sacar todo el provecho de nuestros medios de poder y de nuestras posibilidades de producción, sino aprender a detenernos ante lo otro del otro, tanto ante la naturaleza como ante las culturas desarrolladas de los pueblos y de los Estados y que para participar unos de otros tenemos que experimentar lo otro y los otros como los otros de nosotros mismos»<sup>6</sup>.

Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad ponen en evidencia que frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso su filosofía hermenéutica representa la cultura del disenso, que al decir de Rorty es «expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología conmensurante no llegue a llenarse, de que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación»<sup>7</sup>. Hermenéutico es el cultivo del diálogo, única alternativa a «la violencia del acogedor abrazo de la Razón»<sup>8</sup> que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De ahí también que el elemento más importante de la formación en el mundo de violencia totalizante en que vivimos sea el del esfuerzo por hacer concientes hasta donde sea posible nuestros prejuicios a fin de que lo otro y el otro dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de la pluralidad que

5 Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori. Münster, 2002, p. 33.

6 Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 33-34

7 Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983, pp. 287-288

8 Richard Bernstein, «Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad», en *Isegoría*, 3, Madrid, 1991, p. 18.

desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva la alteridad del otro.

Lyotard se remite a la afirmación de Hannah Arendt —«Parece que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las calidades que permiten a los otros tratarle como su semejante»— para recordarnos que un hombre solo es más que un hombre si es también los otros hombres. Lo que hace a los hombres semejantes es que, como lo entrevió Schleiermacher, cada uno lleva en sí mismo la figura de los otros. Su semejanza proviene de su disimilitud.

### Contra el consenso

Al consenso se le ha visto no solo como deseable sino como algo cuya realización está garantizada por algún principio profundamente arraigado en la naturaleza misma de las cosas. Y ya sea como aspecto inherente a la condición humana o como requisito esencial del bienestar social, al consenso se le otorga un papel central en el esquema racional del mundo. Olvidamos que el consenso generalmente refleja la inevitable uniformidad que nosotros mismos predeterminamos al valernos de nuestros patrones para determinar qué sea racional. Hasta ahora la humanidad ha pagado un precio muy alto por la canonización del consenso y por la consecuente compulsión al pensamiento homogéneo. El consenso, sea global o local, es en general inalcanzable. En un mundo de desacuerdo penetrante tenemos que vivir con el disenso y recurrir de continuo al control de daños y perjuicios. El acuerdo consensual como tal no es algo a lo que moralmente estemos obligados los seres humanos. A lo que sí estamos llamados, sin duda alguna, es a respetar a los demás, a reconocerlos como agentes autónomos con pleno derecho a seguir su propio camino independientemente de nuestro acuerdo o desacuerdo, con pleno derecho a sus puntos de vista —incluyendo desde luego el disentir de los nuestros—.

Respeto y reconocimiento discurren como dialéctica de aceptación y de rechazo. Podemos rechazar y criticar las apreciaciones y preferencias de otros, reconociéndoles a ellos, eso sí, un estatuto normativo equiparado al nuestro que les garantice a su vez el derecho de tener y promover sus puntos de vista propios. Reconocimiento no es ni confraternidad ni caridad y sí respeto activo y mutuo; necesitamos de él no para eliminar divergencias, controversias y conflictos, sino para encauzarlos y proveer el marco institucional que haga posible su trámite en condiciones democráticas. Semejante reconocimiento sería elemento medular de una *cultura del manejo de conflictos*. La nueva Constitución de 1991 ha hecho oficiales muchas de las diferencias de que se compone Colombia, la cual ha dejado de ser, como hasta ahora se supuso, la nación monolítica, homogénea,

católica y hablante del castellano más puro sobre la faz de la tierra. Hay, sin embargo, que ir más allá de la mera admisión de la existencia de diferencias para conocer y reconocer lo que a los otros les hace diferentes. La indiferencia en ignorancia, disfrazada a menudo de relativismo valorativo, es contradictoria como la intolerancia disfrazada que es. Hay no solo que conocer y comprender las posiciones y argumentos de los otros sino también tener un punto de vista propio para estar en condiciones reales de reconocer en todo su alcance el punto de vista ajeno. Si en aras del entendimiento renunciamos al punto de vista propio no habrá entonces nada que comprender, ni diferencia alguna de qué tratar en el diálogo con los demás; habremos tan solo capitulado ante la compulsión hacia lo promedio con la que la sociedad actual se enfrenta a los juicios claros y tajantes. Es necesario, por tanto, superar la idea de tolerancia como pasividad para eludir conflictos.

No hay que ser indiferentes frente a quienes supuestamente toleramos y mucho menos tenemos que aparentar estar de acuerdo con todo o darle la razón a todos; justamente porque no podemos vivir sin los otros, ellos no nos pueden ser indiferentes y más que de tolerancia se requiere de respeto y de reconocimiento para el encuentro con ellos, encuentro en el que siempre y a cada paso hay retos, competencia y riesgos. Tanto más cuanto que el respeto rebasa la neutralidad para hacer claros juicios morales sobre usos e identidades que difieren de los nuestros y a los que comprendemos como enriquecimiento de nuestra vida. Y que el reconocimiento resulta de un esfuerzo conflictivo que anima siempre el advenir de instituciones que garanticen igual libertad. Una nación tan rica en diferencias es una nación rica en conflictos; más aún, los conflictos son endémicos allí donde modos de vida muchas veces incompatibles compiten unos con otros<sup>9</sup>. Aprendamos entonces que los conflictos lejos de ser indeseables perturbaciones ocasionales son inherentes a las relaciones sociales y constituyen por tanto parte sustancial de nuestra cotidianidad; aprendamos entonces a vivir con ellos. Por dogmáticos que seamos aceptemos que los otros piensan distinto, que el disenso es natural. Cuando el conflicto encuentra cauce se abre al diálogo y por esta vía a la acción política que resuelva problemas en interés de todos. Si el conflicto, sin embargo, se estrella con intereses que se endurecen las contradicciones vueltas antagonismos llegan a alcanzar niveles de inmanejabilidad. Y se pasa a la barbarie que soportamos desde hace medio siglo con un costo social devastador.

El conflicto es una relación, por tensa que sea, entre actores. La violencia surge cuando la relación se agota hasta desaparecer y en su lugar se entroniza la lógica de desconocimiento mutuo y de la guerra. Huelgue decir que la violencia es tanto más pura y radical cuanto mayor ha sido la incapacidad de encauzar el

---

9 Joseph Raz, *Ethics in the public domain*, Oxford, 1995, pp. 179-180

despliegue del conflicto. Violencia y tolerancia tienen en común su oposición al despliegue abierto y público de conflictos, ya que ambas desconocen la función productiva de ellos. La violencia quiere reprimir o decidir conflictos para implantar a toda costa el orden o para forzar ventajas en la lucha por el poder. Los que abogan por la tolerancia se inclinan a eludir conflictos ya sea que los ignoren hasta donde es posible o que le imputen cada vez la responsabilidad del caso a otros grupos o actores sociales cuya conducta tachan de intolerante. Tanto la violencia como la tolerancia ideológica, ciega a la realidad, yerran en tanto no acepten la persistencia de los conflictos en una sociedad étnico-culturalmente estratificada, conflictos para cuyo encauzamiento se necesitan nuevas formas de institucionalización que puedan fungir de instancias mediadoras tanto para los individuos como para los grupos. El diferir tolerante así como la afirmación ilímite de la tolerancia son muestra de que se carece de capacidad de manejo de conflictos. La «tolerancia represiva», presa del miedo, prepara el terreno para que la tolerancia ciega a la realidad se convierta en violencia ciega a la humanidad; a la violencia no se hace frente mediante tolerancia sino mediante un actuar conciente de conflictos. No olvidemos que así como solo en una perspectiva de conflictos resulta imposible reprimir las diferencias así también los potenciales de solidaridad solo se perciben efectivamente en torno a los conflictos. Frente al creciente número de conflictos étnico-culturales que marcan el momento presente de lo que se trata es de superar tanto la actitud paternalista-armonizante y represiva-ignorante de los problemas que se agudizan, como las actitudes cínicas que desde la posición de espera recomiendan indiferencia y dejan con ello curso libre a los conflictos. Si admitimos la naturalidad de los conflictos sabremos que cuando unos se zanján otros surgen, y que ello no es el fin del mundo. Lo importante es acabar con la ingenuidad o la violenta arrogancia de todo o nada, de idilio o guerra.

Lo que cuenta para un fluido funcionamiento del orden social plural no es que los individuos o grupos que representan posiciones conflictivas piensen del mismo modo sino simplemente que ellos acepten ciertas maneras compartidas de conducir los asuntos sociales. No se trata de que todos adhieran a los mismos valores; lo que cuenta es un proyecto en común que sin imponer un modelo homogéneo articule necesidades diferenciadas. Lo que cuenta no es el consenso hipotético sino el asentimiento practicable. Lo que se necesita para la armonía social no es la consensuada remoción del desacuerdo sino, repetimos, mecanismos para el encauzamiento de conflictos.

Tenemos que formar sistemas sociales plurales que hagan posible la cooperación a pesar de la diversidad y faciliten la cooperación ante el disenso. Acoger la diversidad permite el florecimiento de una diversidad a menudo fructífera de planes, proyectos y visiones individuales. El pluralismo puede servir mejor el interés de los individuos, asegurando para ellos y para su sociedad los beneficios que resultan de una competencia estimulante. No se puede ignorar que a falta

de mediación política entre cultura y economía, entre práctica y moral, solo queda el empeño de los actores, individuales o colectivos, por construir su propia individuación y hacer de su propia vida una historia singular o sea, por dar un sentido general al conjunto de las situaciones, interacciones y comportamientos que conforman su existencia, reconstruyendo así una experiencia global a partir de los fragmentos vivenciales en que se halla disuelta. La democracia se desentenderá del futuro como progreso homogeneizante de la razón para ocuparse de la enorme diversidad del presente de manera que todos los individuos puedan conjugar libremente en su experiencia vital la participación propia en la racionalidad instrumental con la particularidad de la identidad personal y colectiva de cada uno. «La democracia ya no apunta hacia un futuro brillante, sino hacia la reconstrucción de un espacio personal de vida y de las mediaciones políticas y sociales que lo protejan»<sup>10</sup>. El aumento de la plausibilidad y de la aceptabilidad racional de la democracia como forma política de dominación va de la mano, eso sí, con el tránsito de la concepción de la política como un «orden de la verdad y del saber» a la comprensión de la política como un orden (en principio contingente y falible) de opiniones y convicciones.

*Bogotá, julio de 2008*

---

10 Alain Touraine, *Igualdad y diversidad, Las nuevas tareas de la democracia*, Buenos Aires, 1999, p. 90.