



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.50022>

# AUTOSUPERACIÓN HERMENÉUTICA DE LA CULTURA EN LA INTERCULTURALIDAD

## HACIA UNA LECTURA INTERCULTURAL DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER



### THE HERMENEUTIC SELF-OVERCOMING OF CULTURE IN INTERCULTURALISM TOWARD AN INTERCULTURAL READING OF HANS-GEORG GADAMER'S PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

JAVIER GRACIA CALANDÍN\*

Universitat de València - Valencia - España

.....  
*Artículo recibido el 7 de abril de 2015; aprobado el 30 de septiembre de 2015.*

\* [javier.gracia@uv.es](mailto:javier.gracia@uv.es)

#### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Gracia Calandín, J. "Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer." *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 265-280.

**APA:** Gracia Calandín, J. (2017). Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 66 (164), 265-280.

**CHICAGO:** Javier Gracia Calandín. "Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer." *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 265-280.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

El objetivo es analizar la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer con vistas a considerar la posibilidad de llevar a cabo una lectura intercultural a partir de sus planteamientos. Se cuestiona la lectura intercultural que de la hermenéutica de Gadamer lleva a cabo Ram Adhar Mall. Con Gadamer, pero más allá de él, se detectan las posibilidades y limitaciones de su concepto humanista de cultura (*Bildung*) y se ensaya un modo de autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad.

*Palabras clave:* H.-G. Gadamer, R. A. Mall, hermenéutica, interculturalidad.

**ABSTRACT**

The objective of the article is to analyze the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer in order to explore the possibility of an intercultural reading based on his proposals. It questions the intercultural reading of Gadamer's hermeneutics carried out by Ram Adhar Mall. With Gadamer but going beyond him, the paper identifies the possibilities and limitations of his humanist concept of culture (*Bildung*) and attempts a form of hermeneutical overcoming of culture in interculturalism.

*Keywords:* H.-G. Gadamer, R. A. Mall, hermeneutics, interculturalism.

Muchos son los que han definido nuestro tiempo en términos de riqueza y diversidad cultural, y aunque el concepto de interculturalidad es de uso relativamente reciente, lo cual también es constatable en los ámbitos filosóficos, ya existe lo que se ha llamado “filosofía intercultural”.<sup>1</sup> Esta perspectiva filosófica incide con especial empeño en la capacidad de (re)descubrir la pluralidad de las culturas, y de reconocer la especificidad de la propia comprensión en cuanto que culturalmente constituida. El interrogante que deseo plantear es si la hermenéutica filosófica, tal y como Gadamer la plantea, es capaz de dar cuenta debidamente de la experiencia intercultural, o si, por el contrario, tal y como sostiene Ram Adhar Mall, se presentan importantes escollos a la hora de ensayar una lectura intercultural de Gadamer, al ser visto como un defensor de la filosofía occidental, incapaz de reconocer tradiciones filosóficas no occidentales (cf. Mall 1989; 1996; 2005).

Si bien es cierto que en Gadamer no hay una explicitación de un enfoque aplicado al caso de la interculturalidad, no sería equivocado sostener, con Jean Grondin, que esta fue una preocupación constante en su pensamiento no solo después de *Verdad y método*, como sostiene el propio Ram Adhar Mall, sino incluso desde su juventud (cf. Grondin 2007 139-140; Mall 2005). Más aún, habría que preguntarse si para abrirse a nuevas formas filosóficas culturales hay que llevar a cabo una salida de la propia tradición, como consecuencia de la necesidad de recurrir a un comienzo completamente nuevo (como quizá podamos ver en Heidegger) o, más bien, dicha salida ha de tener lugar a partir de la recuperación-revitalización (*revival*) de la tradición humanista, y de una revalorización de los clásicos de la filosofía occidental.

Con todo, más allá de que Gadamer se negase a llamar filosofía al tipo de sabiduría oriental en sus diferentes versiones, y de que no haya abordado explícitamente el tema de la interculturalidad en sus escritos, habría que cuestionar si la miopía hacia la interculturalidad que Mall denuncia en Gadamer desacredita la posibilidad de llevar a cabo una teoría de la experiencia en términos interculturales, o si, por el contrario, más de medio siglo después de la publicación de *Verdad y método* aún podemos llevar a cabo una lectura crítica y reflexiva de este libro en clave intercultural, la cual sin duda implicará volver a las claves del entender humano (*verstehen*) y a una hermenéutica aplicada a las ciencias humanas, ahora destacando la diversidad cultural constitutiva de las sociedades humanas, y la fusión de horizontes no solo en términos históricos sino genuinamente culturales (inter-culturalidad). Esto último

1 Un resultado de esta filosofía intercultural ha sido, por ejemplo, el proyecto Polylog (Foro para la filosofía intercultural), en el que han participado autores como R. Panikkar, H. Kimmmerle, R. A. Mall, entre otros (<http://them.polylog.org/>).

es lo que constituye la hipótesis de trabajo del presente artículo, a saber, subrayar la dimensión cultural y la interculturalidad en la matriz teórica de la hermenéutica filosófica. ¿Contribuye la interculturalidad a una superación hermenéutica de la propia cultura?, ¿en qué consiste dicha superación?

### **La historicidad y la culturalidad como condiciones trascendentales del entender<sup>2</sup> (humano)**

Es sabido el lugar central que para Gadamer ocupa Dilthey en el descubrimiento de la historicidad de todo lo viviente. Sin embargo, en el contexto de la obsesión epistemológica del historicismo, característica del siglo XIX, a juicio de Gadamer, el planteamiento diltheyiano es insuficiente y “aporético”, pues en él aún perviven las pretensiones epistemológicas de un saber absoluto de la historia. A partir de la revalorización husserliana del *Lebenswelt* (mundo de la vida), y de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, la historicidad conseguirá desvincularse del ideal cientificista del conocimiento y elevarse a la categoría de principio (cf. Gadamer 1990a 222-269). Nada mejor que aplicar la máxima del historicismo, según la cual toda doctrina ha de entenderse desde su época, para superarlo y con ello des-absolutizarlo. Es a esto a lo que podríamos llamar, con Grondin, la “autosuperación hermenéutica del historicismo” (1999 162-165). Se trata, efectivamente, de un ejercicio de contextualización, en el que toda comprensión opera desde un momento histórico; nunca en el vacío intemporal, nunca a la in-temperie del punto de vista absoluto.

La estructura de la comprensión humana está constituida por esta historicidad, la cual no ha de ser entendida como una limitación (al menos, no solo ni principalmente), sino como la condición de posibilidad de la comprensión. Aunque Gadamer no incide tanto en ello como en la historicidad, qué duda cabe de que somos hijos de nuestro tiempo y de nuestra cultura. Al introducir la “culturalidad” como dimensión

2 Traduzco el término alemán “*verstehen*” por el castellano “entender”. Aunque es habitual encontrar en castellano el término “comprender” vinculado a la hermenéutica, sin embargo, el propio Gadamer hace una distinción explícita entre “*verstehen*” (entender) y “*begreifen*” (comprender). Mientras que “*begreifen*” tiene una connotación de un saber que se apropia de su objeto, “*verstehen*” tiene un carácter más participativo que dominante. Es cierto que en ocasiones la forma sustantivada, “el entender”, puede resultar un tanto forzada, pero una exploración etimológica de la raíz latina *intendo* de “entender” podría mostrar la fecundidad y pertinencia del término entender. En este sentido, estoy de acuerdo con los traductores de Grondin (cf. 1999 12, nota al pie). Por otra parte, la raíz castellana “comprender” al igual que la alemana “*begreifen*” conllevan la significación de “prender” o “atrapar”. Pero precisamente el enfoque hermenéutico en tanto que busca una forma de convivencia entre aquellos que se entienden y aspira al entendimiento mutuo como fusión de horizontes trata de superar o al menos evitar hacer del otro algo que haya que apresar.

inoslayable a partir la que podemos entender, conferimos un matiz que, a mi modo de ver, no está suficientemente explícito en la hermenéutica filosófica gadameriana, a saber, que la configuración de mundo depende diacrónicamente del tiempo histórico, pero también sincrónicamente de la cultura. Es importante destacar que es en el entramado histórico y también cultural en el que resulta posible llegar a comprender. A menudo la dimensión histórica y la dimensión cultural van entretreídas y resulta difícil separarlas, pero en otras ocasiones, incluso en un mundo tan interconectado y globalizado como el nuestro, puede diferenciarse una amplia diversidad de formas de vida culturales que configuran una comprensión particular del mundo, en ocasiones incluso ante los mismos acontecimientos.

De hecho, el reconocimiento de la propia cultura es creado por el reconocimiento de la diversidad cultural. Solo cuando me apercibo de dicha pluralidad es cuando puedo concretar y especificar lo más peculiar y genuino de mi propia cultura. Esta tarea requiere adentrarse en la propia tradición, pero también en aquellas otras de las que se diferencia. En este primer punto podemos concluir que no solo la historicidad, sino también la culturalidad son dimensiones del entender. Lo más interesante es que, a tenor de la perspectiva gadameriana, esta dimensión no se da con independencia de los contenidos culturales propios de cada tradición, sino que se hace relevante al descubrir las diferencias entre unos y otros.

En este sentido creo que no va desencaminada la analogía que Charles Taylor establece entre el tratamiento de la lingüisticidad en Gadamer y el suyo de cultura como dimensiones constitutivas de la experiencia humana, las cuales escapan al cientificismo (cf. Taylor 2002 129 y ss.). Efectivamente, si el lenguaje es constitutivo de la experiencia del ser, de modo que dicha experiencia no puede tener lugar sin comprensión histórica ni lenguaje, habría que considerar también a la cultura como elemento constitutivo de toda comprensión. Y a la luz de la expresión (arriba citada) de Jean Grondin, podríamos plantearnos si no habría algo así como una superación o auto-superación hermenéutica de un modo distorsionado de cultura.

### *Superación hermenéutica del aculturalismo*

Al igual que el historicismo se supera hermenéuticamente aplicándose a sí mismo, es decir, considerando la historicidad de toda comprensión, también es posible superar hermenéuticamente determinados enfoques que soslayan la culturalidad propia de toda comprensión. En este sentido, el problema radica en pensar que solo es posible comprender una cultura saliendo de los esquemas que genera la propia, trascendiendo toda cultura. Dicho de otra manera, no sería posible explicar correctamente las otras culturas hasta que no adoptemos un punto de vista

científico acultural y, por lo tanto, absoluto. Solo a partir de ese punto de vista sería posible extraer la estructura de la dimensión cultural del ser humano presente en todas las culturas. Es importante destacar que, al igual que el historicismo criticado por Gadamer, que pretendió comprender la historia saliendo de esta, este punto de vista pretendería definir los aspectos de la culturalidad saliendo de cualquier cultura particular.

Las pretensiones aculturales del cientificismo en las ciencias humanas constituyen, sin embargo, uno de los defectos de buena parte de la cultura filosófica.<sup>3</sup> Y yo, del lado de H.-G. Gadamer, Paul Ricoeur o Charles Taylor, añadiría que es sintomático especialmente en la modernidad, donde el “naturalismo” campa a sus anchas (*cf.* Gracia 2011 162-182). Es esta cultura científica del punto de vista absoluto (ahistórico y acultural) la que hace imposible reconocer la historicidad, y sobre todo la culturalidad propia de la comprensión y, con ello, pensar y actuar interculturalmente. ¿Acaso sería posible reconocer la diversidad cultural, si antes no se ha puesto de manifiesto la culturalidad de todo entender? Considerar que la especificidad propia de cada una de las culturas no interviene en la forma en que cada uno de sus miembros comprende el mundo, es una forma de alimentar el aculturalismo o, en definitiva, de considerar que solo hay una única cultura científica de las evidencias, de las razones absolutas y de los argumentos culturalmente descontextualizados (“desde ninguna parte”). Es este uno de los aspectos que Charles Taylor le ha criticado al planteamiento naturalista de las ciencias humanas (*cf.* Taylor 1985 45-77).

Valiéndonos de la hermenéutica filosófica de Gadamer y aplicándola al caso de la interculturalidad, podemos también des-absolutizar el cientificismo que ha acompañado a determinadas explicaciones de las culturas. Pues de lo que se trata no es de pretender salir del horizonte de la propia cultura, sino de apropiárselo adecuadamente. No reparar en el carácter culturalmente contextualizado de la comprensión, lleva a mal-entender, a distorsionar la realidad y a proyectar sobre otras culturas aspectos de la propia. Por el contrario, reparando en los aspectos culturales propios o, para decirlo con la expresión de Gadamer, “rehabilitando los prejuicios” (propios) (1990a 281-295), es posible no llegar a proyectarlos inconscientemente sobre prácticas culturales diferentes.

Como hemos dicho al comienzo, en Gadamer no se plantea de forma explícita el objetivo de alcanzar un entendimiento intercultural, ni tampoco se alude a otras tradiciones filosóficas desde las cuales criticar

3 Autores muy destacados de la “filosofía intercultural”, como Raimon Panikkar, Ram Adhar Mall, Heinz Kimmerle o Raúl Fonet Betancourt, se refieren a esta “cultura filosófica” de las evidencias y las razones absolutas para mostrar que es deficiente e incapaz de interculturalidad (*cf.* Polylog 2000).

comparativamente el coste del cientificismo de la cultura occidental. La crítica de Gadamer al cientificismo moderno y occidental hunde sus raíces en una de las principales tradiciones de la cultura occidental, la tradición humanista. Es decir, la superación de ese aculturalismo científico, a la hora de comprender las sociedades humanas, no se lleva a cabo localizando otros lugares en los que nace la filosofía (como en el caso de Mall), sino redescubriendo la diversidad que ya contiene la propia tradición filosófica occidental.

### **El recurso a la tradición humanista en *Verdad y método* como autosuperación de la cultura occidental**

Desde las primeras páginas de *Verdad y método*, en el entramado de la superación de la estética, encontramos una recuperación de la tradición humanista y de algunos de sus conceptos principales tales como *Bildung* (formación), *Sensus communis*, *Urteilskraft* (capacidad de juicio) y *Geschmack* (gusto). Es interesante resaltar que esta actualización de la tradición humanista es una forma de apropiación crítica de la cultura occidental, pues con ella Gadamer se está desmarcando del tecnicismo de la racionalidad instrumental que ha ocupado un puesto hegemónico en la modernidad. Se trata de volver a una tradición viva de la formación humanista para superar el reduccionismo del cientificismo moderno, y así poder abrir y ensanchar el concepto y el uso de nuestra racionalidad en toda su amplitud.

A juicio de Grondin, esto marca una importante diferencia entre Heidegger y Gadamer a la hora de ser leídos interculturalmente (cf. 2007 144). En Heidegger, quien de hecho mantuvo una conversación con un japonés, para poder llevar a cabo un encuentro con la cultura asiática era necesario una salida de los presupuestos de la cultura occidental y realizar un comienzo completamente nuevo (cf. Heidegger 1959 5; Gumbrecht 2000 83-101). En contraste, Gadamer lleva a cabo una vuelta a la tradición humanista para superar la unilateralidad de la razón instrumental, y como modo de apropiación de la cultura occidental. No hay por lo tanto en Gadamer el recurso a esperar a un nuevo Dios (en otras culturas) que nos permita superar las limitaciones de la filosofía del olvido del ser (filosofía occidental), sino la autocorrección de la propia comprensión de las ciencias humanas recurriendo a la tradición.

### **Superación intercultural de la ontologización del círculo hermenéutico**

Entre las críticas más destacadas a *Verdad y método* encontramos la de autores como Jürgen Habermas, que vieron en la rehabilitación de los prejuicios, la autoridad o la tradición, el peligro de sobrevalorar en exceso la propia tradición, hasta el punto de que el propio prejuicio

constituya un gravoso perjuicio, y la tradición esconda situaciones de opresión y de violencia inaceptables, por más que se hayan perpetuado a lo largo de la historia (cf. Apel 1985 337; Habermas 1987 186). A este respecto, ¿no supo la Ilustración lo que la hermenéutica gadameriana olvida, a saber, que la tradición, si bien puede ser un contexto donde acontece la verdad y el entendimiento, también es el lugar donde tiene lugar la falsedad y la violencia?

Por su parte, en su lectura intercultural de este problema, Mall cuestiona y se pregunta si la rehabilitación de los prejuicios gadamerianos no acaba por privilegiar las preestructuras propias de una cultura en detrimento de otras. ¿Contribuye la rehabilitación gadameriana del prejuicio a trazar puentes de la interculturalidad, o acaba sesgando prejuiciosamente los enfoques? Para Mall, el hecho de que sin una rehabilitación de los prejuicios no podamos aproximarnos adecuadamente al asunto, hace que la hermenéutica gadameriana se tope con una “casi aporía”. ¿Solo entendemos en la medida en que traducimos (trasladamos) a nuestra situación el texto? (cf. Mall 2005 80). Es el concepto de aplicación gadameriano el que también, a juicio de Grondin, presenta sendas dificultades, más allá del contexto de la *Wirkungsgeschichte* (cf. 1999 168), y el que termina debilitando las posibilidades de un auténtico entendimiento intercultural (cf. Grondin 2001 74).

Mall subraya que hay algo fatídico en el concepto gadameriano de la *Wirkungsgeschichte*, en la medida en que nosotros pertenecemos más a la historia de lo que ella nos pertenece. Mall pasa a cuestionar si en el trasfondo del enfoque gadameriano no estará la historia europea y no una historia mundial, ya que es la tradición de Platón a Heidegger la que, de hecho, Gadamer recupera a lo largo de sus publicaciones. En suma, ¿nos habilita la *Wirkungsgeschichte* gadameriana hacia la interculturalidad, o nos reconduce de nuevo hacia una “filosofía intracultural” (cf. Mall 1999 481-499)? A juicio de Mall, Gadamer habría situado en la propia tradición el punto arquimédico de la comprensión, llegando con ello a quedar atrapado en el círculo hermenéutico de los propios prejuicios. Pues el otro queda conceptualmente atrapado en nuestros propios esquemas (cf. Schütz 61 y ss.). A lo que añade: ¿no sería posible resolver el dilema cultivando del propio punto de vista como si uno estuviera más allá del círculo hermenéutico (cf. Mall 1996 78 y ss.)?

El problema hermenéutico de que solo pueda comprenderse siempre desde al menos una tradición, no ha de eclipsar que el propio Gadamer puso el acento en aquello que queda latente en el trasfondo de toda comprensión; de modo que una tradición no se refleja solo en “lo dicho”, sino también en lo que no llega a decirse. Esto ha dado lugar a gran cantidad de investigaciones acerca de cómo entender la universalidad de la hermenéutica, en las que no vamos a entrar. Sin embargo, es importante

destacar que el Gadamer de los últimos tiempos revisó su propio concepto de entender (cf. Grondin 1999 174-178).<sup>4</sup> Por el momento, quisiera reparar en la interpelación que Mall (2005) plantea a Gadamer como posible salida al “dilema hermenéutico”. Si es verdad que Gadamer no recurre a una pretensión de universalidad exclusiva de la filosofía europea y, no obstante, sigue manteniendo la dimensión universal de la hermenéutica, ¿nos hallamos entonces ante una idea regulativa que no pertenece a ninguna tradición en particular, y que es posible situar metonímicamente, esto es, “localmente sin lugar” (“*orthaft ortlos*”)?<sup>5</sup> ¿Qué idea regulativa ha de ser la que nos guíe hacia la interculturalidad, y nos ayude a superar así los particularismos relativistas, a la vez que el aculturalismo cientificista?

### Redescubrimiento de la *Bildung* a lo largo y ancho de las culturas

A mi modo de ver, es la *Bildung* latente en toda cultura la que ofrece las claves regulativas de la interculturalidad. Es a partir de la *Bildung* como la cultura adquiere la significación de “conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico” (RAE 714) y en este sentido hace posible que la fusión de horizontes culturales no derive en una confusión en la que el relativismo incorregible campee a sus anchas.

Si para Herder la *Bildung* significó “ascenso a la humanidad” (1982 277 y 326), y para Hegel el ascenso a la generalidad desde la facticidad como tarea humana que requiere libertad (cf. 1966 148 ss.), en Gadamer la “generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón”, sino el “elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad” (cf. Gadamer 1990a 22-23). Lo relevante a este respecto es destacar la relación que se establece entre la formación y la noción de *êthos*. Esta relación está marcada por ese ascenso a la humanidad, pues el hombre “no es por naturaleza lo que debe ser”. Es solo a través de la formación de su carácter en una determinada cultura como consigue rebasar la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado. Es así como el proceso formativo se nutre de una sustancia histórica dada en el idioma, las costumbres y las instituciones, y tiene lugar la

4 A este respecto, como destaca Grondin, en el escrito gadameriano de 1993, *Europa und Oikumene* (Gadamer 1990b 350-361), “el entender ya no parecía más un ‘aplicar’ o una apropiación del otro, sino un reconocer que el otro puede seguir teniendo razón en contra de mí” (Grondin 2000 433).

5 Resulta difícil una traducción ajustada de la expresión de Mall “*orthaft ortlos*” que emplea recurrentemente en sus escritos, a veces a la inversa “*ortlos orthaft*”, para nombrar el rechazo de la hermenéutica posmoderna a la absolutización y al privilegio de determinadas tradiciones culturales en detrimento de otras.

emergencia de la autoconciencia libre, en cuanto que ha rebasado la inmediatez y ha alcanzado la generalidad del “deber ser”.

Sin embargo, la noción gadameriana de *Bildung* comporta algunas limitaciones que se sustancian en el alejamiento respecto de *Kultur* (cf. Gadamer 1990a 16), lo cual no ocurre en castellano con nuestro concepto más polisémico de cultura (cf. RAE 714). A diferencia de la separación entre la *Bildung* y la *Kultur* que apunta Gadamer, yo abogo por un concepto multidimensional de cultura, que permita superar las derivaciones etnocentristas a las que puede conducir la definición humanista de cultura. Buscamos, por lo tanto, un concepto de cultura que no esté asentado sobre una tradición concreta, sino que permita repensar el término a partir de la interculturalidad.

Centrarse en la *Bildung* y dejar de lado la *Kultur*, tal y como hace Gadamer, comporta, a mi juicio, limitaciones que sociológicamente podemos detectar en la definición humanista de cultura (cf. Williams 124; Ariño 1997 47). En primer lugar, al establecer una jerarquía de acuerdo con la distribución de determinados recursos simbólicos e incidir en la idea de bien cultural que debe atesorarse, desconoce (y oculta) las raíces sociales que rigen la distribución asimétrica de tales bienes. En segundo lugar, se trata de un concepto normativo marcado por la meta a alcanzar, pero fácilmente soslaya la estructura de las relaciones sociales, y las desigualdades que produce y reproduce. Pero, sobre todo y en tercer lugar, “este tipo de concepto humanista cae fácilmente en el etnocentrismo: tiende a confundir lo propio del grupo con lo propio de la especie” (Ariño 2002 245).

No creo que, en el caso de Gadamer, se le pueda atribuir cierta ideología de la excelencia como estrategia de distinción social. No veo en su recuperación del recurso humanista algo que pueda ser asociado con la clase alta; pero sí que hay una recuperación de la tradición humanista en su concepto de *Bildung* frente a la hegemonía del conocimiento científico-técnico. Aun así, creo que sería muy fecundo complementar el sentido humanista con el significado etnográfico de cultura, pues es precisamente el peligro etnocéntrico del sentido humanista de cultura el que, a mi juicio, se cierne sobre la *Bildung* herderiana (a la que Gadamer alude como “su fundamental determinación”), si el pretendido “ascenso a la humanidad” no reconoce, a su vez, las diversas formas de concreción a través de las diferentes culturas (*Kulturen*). De hecho, el propio Herder sirve de referencia para situar el concepto moderno de cultura (cf. Dempf 15-46; Fisch 705-712), sobre el cual hay que reconocer que el propio Gadamer no habla, sino que se sitúa en la distinción de Wilhelm von Humboldt (cf. Gadamer 1990a 16; Fisch 728-728).

Frente a este respecto, creo que hay que tomar en consideración el sentido etnográfico de cultura con el fin de repensar la diversidad de

culturas (en plural). Como es sabido, ha sido Edward B. Tylor el primero en ofrecer una definición descriptiva de cultura con valor antropológico (cf. 1). Para el tema que nos ocupa, creo que el sentido etnográfico o antropológico de cultura permite desvelar las ilusiones etnocéntricas, al reparar en la enorme diversidad de culturas, ya que cada cultura es autónoma, aunque interdependiente. El avance vendría del lado del reconocimiento de la diferencia o diversidad de culturas. La “dignidad de la diferencia” surgiría precisamente al reconocer que hay diversas formas en las que es posible expresar la cultura, y no un único camino marcado por una tradición particular. En este punto, Antonio Ariño aboga por un “concepto multidimensional de cultura” que recoja tanto la “dimensión fenomenológica” como la “dimensión sociológica”, entre otras (cf. 1997 61 y ss.). Sin embargo, me pregunto si no sería más preciso y fecundo reformularlas ambas como dos lados de un mismo “enfoque hermenéutico” de la cultura.

Respecto a la creación de un concepto multidimensional desde la hermenéutica y volviendo a *Verdad y método*, creo que precisamente, para no incurrir en la generalidad conceptual hegeliana del término *Bildung*, como Gadamer pretende, puede ayudar (volver a) vincular la *Bildung* con la *Kultur*, pues de este modo queda manifiesto que no es hermenéuticamente posible alcanzar el punto de vista absoluto, con independencia de la(s) cultura(s) heredada(s). La persona formada no lo es por haberse salido del horizonte cultural, sino que lo es por ser una *persona con cultura*, por haberse apropiado de su tradición y, tras haberse reconocido en el ser otro, haber retornado a sí. Y es esta persona con cultura la que, en el ejercicio de apertura a lo extraño de sí, consigue “mantener en forma” la propia cultura (y al hacerlo concebir la cultura como lo propio).

Más aún, habría que reconocer que el propio Gadamer se distancia de Hegel, y considera que el tipo de generalidad que se alcanza a través de la *Bildung* no ha de demostrarse concluyente, sino que “los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros” (Gadamer 1990a 23). Este tipo de valiosas consideraciones propias del enfoque hermenéutico nos ponen en guardia frente al absoluto, y permiten, a mi juicio, completar el significado humanista de cultura con el aporte de la significación etnográfica. Completar no quiere decir en ningún caso sustituir, pues si es verdad que el etnocentrismo constituye un peligro para la definición humanista, no lo es menos que el relativismo amenaza la definición etnográfica con la imposibilidad de realizar una crítica entre (y a través de) culturas diversas (cf. Winch 1964 307-324; Gracia 2011 162-166).

### **Redescubrir las culturas (en plural) a partir de la interculturalidad**

Al comienzo de este ensayo hemos llamado la atención sobre el peligro de obviar la culturalidad como dimensión propia de la comprensión, y hemos subrayado la necesidad de reparar en la propia cultura para no proyectar sobre miembros de otras culturas rasgos pertenecientes a la propia. Ahora podemos reparar en el peligro contrario, a saber, encasillar a las personas dentro de unas culturas determinadas, obviando la dinamicidad y la complejidad identitaria de dicho individuo, pues, cuando nos planteamos la cuestión acerca de la pertenencia a una u otra cultura, corremos el riesgo de encasillar a las personas, que de hecho son mucho más plurales, y su pertenencia no se reduce a uno sino a diferentes ámbitos y contextos culturales (cf. Grondin 2007 148). Más aún, ¿no es cierto que las propias culturas han bebido unas de otras y, por lo tanto, es posible redescubrir dentro de estas un núcleo (latente o manifiesto) de interculturalidad? Desde un enfoque genuinamente hermenéutico, y en el entramado ya de por sí intercultural quebequés, Jean Grondin plantea en estos términos su apuesta por redescubrir la “cultura” en singular, en el horizonte del debate en torno a la interculturalidad (cf. 2007 148). Por su parte Raimon Panikkar, siempre en la encrucijada de la interculturalidad, lo ha expuesto de modo brillante:

[...] la interculturalidad es inherente al ser humano, y que una cultura única es tan incomprendible e imposible como una sola lengua universal y un hombre solo. Todas las culturas son el resultado de una continua fecundación mutua [...]. Estamos diciendo que la interculturalidad es la forma completa de la cultura humana. Pero la interculturalidad no significa ni una (sola) cultura ni una pluralidad inconexa. (§§ 96 y 99)

Merced al enfoque hermenéutico, lo que yo defiendo es que el reconocimiento de la interculturalidad nos conduce aquí a una intraculturalidad, esto es, a un adentrarse dentro de la propia cultura, pero en términos de encrucijada de tradiciones. Esto es manifiesto cuando se incide en la pluralidad de culturas que ya hablan dentro del propio individuo (cf. Gracia 2010a 203-208). A este respecto, inter-culturalidad e intra-culturalidad son dos procesos complementarios que se retroalimentan. Lo que ambos plasman es la matriz cultural (culturalidad) en la que las personas llegan a hacerse personas, y la necesidad de recuperar la cultura, en singular, como *cultura animi*, es decir, recuperar la tradición humanista de la cultura como formación de las personas.

Esto es lo que, a mi modo de ver, no consigue alumbrar la filosofía intercultural de Ram Adhar Mall, porque contrapone la interculturalidad a la intraculturalidad, lo cual lleva a alimentar posibles estereotipos y encasillamientos que impiden realizar un auténtico encuentro intercultural

(*cf.* Gracia 2006 83-93). Es cierto que el eurocentrismo ha sido una constante en la filosofía, y que el reconocimiento de las tradiciones orientales es acuciante, tal y como sostiene, entre otros, Ram Adhar Mall (*cf.* 1996 1-7 y 67-100). Pero, desde mi punto de vista, en la empresa de intentar comprender otras culturas y tradiciones puede ayudar extraordinariamente la recuperación de la diversidad cultural que ya está presente en la propia cultura e historia. De hecho, yo creo que la inter y la intra-culturalidad son procesos complementarios que se retroalimentan o, mejor dicho, son un mismo proceso hermenéutico con dos vectores complementarios, pues cuanto más somos capaces de ver la polifonía de voces culturales que habla en nosotros, más dispuestos estamos a captar la diversidad que habla en otros sujetos. Y, a la inversa, cuanto más entramos en contacto con personas de otras culturas, más y mejor redescubrimos la diversidad que ya habla en nosotros (*cf.* Gracia 2010b 111-113).

Por eso, en el centro de ambos procesos no está el “dentro” (como quizá pudiera leerse en Gadamer), ni el “fuera” (como pretende Mall, al abrir la hermenéutica a las tradiciones asiáticas); en el centro está el “entre”, que es encrucijada y encuentro, punto de inflexión y quicio de toda comprensión. A mi modo de ver, este “entre” es posible localizarlo en la cultura entendida en su doble sentido, humanista y etnográfico. Porque la formación de las personas solo es visible en el entramado de unas costumbres y tradiciones particulares. Pero, a su vez, el “entre” de la interculturalidad nos sitúa en la distancia adecuada desde la cual poder articular el contraste con otras tradiciones y costumbres (*cf.* Gadamer 1990a 305-312; Gracia 2011 241-254), y realizar el cuestionamiento acerca del carácter formador o deformador de determinadas prácticas culturales. Esto se debe a que en el estudio comparativo se destaca la particularidad de cada tradición cultural, a la vez que se hacen emerger las pretensiones normativas de la crítica, de modo que “el relativismo es más bien relativo” (*cf.* Beuchot 265-269).<sup>6</sup> En el quicio de la inter-culturalidad se cuestiona la intra-culturalidad. Pero, a su vez, la intra-culturalidad cuestionada se redescubre como ocasión para hundir las raíces de la propia cultura en el carácter formador del ser humano, lo cual implica reconocer la diversidad existente (también dentro de la propia cultura), y destacar las claves éticas a partir de las que se puede determinar el carácter formador o deformador de dichas prácticas.

6 Con tino señala Mauricio Beuchot que el relativismo no ha de ser absoluto sino más bien relativo y por lo tanto se ha de superar la aporía a la que conduce el relativismo extremo de considerar fatuo cualquier intento de establecer una jerarquía o evaluación entre diferentes posiciones. Así pues “relativismo relativo” no es una tautología sino más bien el remedio contra formas extremas de relativismo. En este sentido tal vez convendría no confundir el relativismo (extremo) con la relatividad. Mientras que el primero es autocontradictorio, el segundo establece el carácter contextual y relacional de la realidad cultural.

## Conclusiones

En primer lugar, la superación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad implica la recuperación del concepto de *Bildung* como un modo de reapropiación de la tradición humanista dentro del horizonte cultural occidental moderno. De este modo, conseguimos superar el reduccionismo cientificista que atenaza el concepto de método, si bien ya no entendiendo la formación en la dimensión genuinamente histórica, sino introduciendo a la dimensión cultural, sobre la que Gadamer no habla explícitamente.

En segundo lugar, es posible rebasar los intereses estrictamente occidentales y redescubrir en el concepto de *Bildung* un elemento ético constitutivo de todas las culturas, en la medida en que ellas también son formadoras del ser humano (y precisamente por ello también pueden llegar a tener elementos de-formadores o des-humanizadores). Pero la *Bildung*, como elemento regulativo de las culturas y entre las culturas que aquí hemos esbozado, no incurre en las deficiencias de la definición humanista de cultura, porque, a diferencia de Gadamer, no busca distanciarse del significado etnográfico de cultura. De hecho, una forma de superar la “generalidad conceptual”, que Gadamer detecta en el entramado hegeliano, pasa, a nuestro juicio, por no distanciar o deslindar (absolutizar) la *Bildung* respecto de la *Kultur*, sino por buscar la justa complementación. Más aún, esta forma hermenéutica de enfocar la cultura entiende que la concreción de lo que humaniza o deshumaniza solo puede de-finirse o de-limitarse en el continuo ir y venir del debate a la vez inter e intra-cultural. Por eso los límites que se trazan entre las culturas no solo son rebasables, sino que, a la luz del concepto multidimensional de cultura que defendemos, constituyen horizontes de encuentro y apertura (de fusión de horizontes).

En tercer lugar, este horizonte de apertura cultural, alcanzado desde el enfoque hermenéutico de la interculturalidad, incide en la capacidad para abrirse a nuevas experiencias. La capacidad para tender puentes entre culturas es un modo de ir alimentando y –valga la redundancia– cultivando la propia cultura, para que esta no se atrofie llegando al hieratismo. Para la hermenéutica filosófica, ya no se trata de una generalidad conceptual hegeliana, porque estos puntos de vista generales que permiten la apertura de la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez absoluta. Se trata, más bien, de la apertura a puntos de vista de los otros que permiten al hombre culto (formado) mantenerse en forma. Este ascenso del espíritu a lo general no constituye nunca una actividad clausurada y definitiva. La formación completa no remite a una “última fase”, sino a un “estado de madurez”, que constituye el momento de cultura interculturalmente autosuperada, pues es el hombre con cultura y amplitud de miras el que realmente está capacitado para

redescubrir la inter-culturalidad latente en su cultura y, a su vez, tender lazos hacia otras culturas.

## Bibliografía

- AAVV. *Aproximaciones al filosofar intercultural*. Polylog 1(2000). Web. 1 jun. 2014. Recuperado de <https://them.polylog.org/1/index-es.htm>
- Apel, K.-O. et al. *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunidad de comunicación*. Trads. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Cornill. Madrid: Taurus, 1985.
- Ariño, A. *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Ariño, A. "El rostro cambiante de la cultura. Para una definición sociológica." *Ensayos de filosofía de la cultura*. Eds. J. B. Llinares y N. Sánchez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. 239-256.
- Beuchot, M. "Interculturalidad." *Diccionario de hermenéutica*. Eds. Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. 265-269.
- Dempf, A. *Filosofía de la cultura*. Madrid: Revista de Occidente, 1933.
- Fisch, J. „Zivilisation, Kultur.“ *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hrsg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. 679-774.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990a.
- Gadamer, H.-G. *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke Band 8*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990b.
- Gracia, J. "El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor." *Diálogo Filosófico* 64 (2006): 77-94.
- Gracia, J. "Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones del individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor." *Isegoría* 42 (2010a): 199-213.
- Gracia, J. "La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica." *Recerca* 10 (2010b): 101-120.
- Gracia, J. *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2011.
- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.
- Grondin, J. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000.
- Grondin, J. „Vom Problem des Verstehens zur Herausforderung der interkulturellen Verständigung.“ *Wittgenstein-Studies* 3 (2001): 69-76.
- Grondin, J. „Zu welcher Kultur gehört man eigentlich? Bemerkungen zur Kultur der Interkulturalität.“ *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine Interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*. Hrsg. Hamid R. Youzeff, Ina Braun y Hermann J. Scheidgen; Nordhausen: Trauott Bautz Verlag, 2007. 139-148.

- Gumbrecht, H. U. "Martin Heidegger and his Japanese Interlocutors. About a Limit of Western Philosophy." *Diacritics* 30.4 (2000): 83-101.
- Habermas, J. „Der Universalitätsanspruch der Sozialwissenschaften." *Philosophische Rundschau* 5 (1967): 172-180.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- Herder, J. G. *Obra selecta*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1982.
- Mall, R. A. *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- Mall, R. A. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Primus Verlag, 1996.
- Mall, R. A. „Europa im Spiegel der Weltkulturen oder eine nicht-europäische Entdeckung Europas – Vom Mythos der Europäisierung der Menschheit." *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung* 106.1 (1999): 481-499.
- Mall, R. A. *Hans-Georg Gadamer interkulturell gelesen*. Nordhausen: Inna Braun Verlag Traugott Bautz GmbH, 2005.
- Panikkar, R. "Religión, filosofía y cultura." *Polylog* 1 (2000). Web. 1 jun. 2014. Recuperado de <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#s6>.
- RAE. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Madrid: Espasa, 2001.
- Schütz, A. *Der Fremde, Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Den Haag: Nijhoff, 1972.
- Taylor, C. *Philosophical Papers I and II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, C. "Gadamer on the Human Sciences." *The Cambridge Companion to Gadamer*. Ed. Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 126-142.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture*. [1871]. New York: Putnam's Son, 1921.
- Williams, R. *Culture and Society, 1780-1950*. London: Penguin Books, 1958.
- Winch, P. "Understanding a Primitive Culture." *American Philosophical Quarterly* 1.4 (1964): 307-324.