

**CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores**

# **HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO**

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje  
e interculturalidad**



## **Capítulo 8**



Organización  
de Estados  
Iberoamericanos

Para la Educación,  
la Ciencia  
y la Cultura



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*Hermenéutica en diálogo*  
*Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*  
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA REFLEXIÓN POLÍTICA

Mariflor Aguilar Rivero  
Universidad Nacional Autónoma de México

En relación con el título de este trabajo, *Dimensión hermenéutica de la reflexión política*, considero que en la actualidad perturba menos que hace una década relacionar a la hermenéutica con las ciencias sociales o con el discurso político. Esto se debe, quizá, entre otras cosas, a que al fin se ha logrado mostrar que algunas categorías hermenéuticas dan cuenta de mejor manera que otras de ciertos procesos sociales; aunque seguramente también contribuyó a esta relativa aceptación el reconocimiento que teóricos como Habermas y Taylor, rectores en ese campo, han hecho de algunas tesis o del conjunto del corpus hermenéutico para la reflexión en las ciencias sociales.

Aunque el modo primordial como Habermas se refiere a la hermenéutica y, en particular, a la hermenéutica filosófica inaugurada por Hans-Georg Gadamer es tomando distancia por no ofrecer elementos suficientes para ejercer la crítica en la medida en que no cuenta con un punto arquimídeo que le sirva de apoyo<sup>1</sup>, inicialmente no solo no se opuso sino estableció con ella alguna forma de alianza. Es un hecho que la revisión del trabajo gadameriano que hizo el constructor de la teoría de la acción comunicativa le permitió detectar y reconocer la dimensión

---

<sup>1</sup> Cfr. mi trabajo *Confrontación: crítica y hermenéutica*, México: Fontamara/UNAM, 1995.

hermenéutica siempre presente en los procesos de producción y desarrollo del conocimiento, dimensión que el trabajo gadameriano le permitió valorar. De hecho, nunca deja de reconocer su importancia y sus aportes metodológicos; este reconocimiento está en varios lugares, al menos en *Conocimiento e interés*, en la *Teoría de la acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso*. En este trabajo, del año 2000, se refiere a una de las más polémicas y quizá más notables construcciones teóricas de la hermenéutica filosófica, de la siguiente manera: «[...] la *fusión de horizontes de interpretación* a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo [...] tiene que ser descrita como una convergencia de ‘nuestras’ y de ‘sus’ perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean ‘ellos’, ‘nosotros’ o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento»<sup>2</sup>.

No es seguro que esté comprendiendo del todo esta noción horizontal, y sí es seguro en cambio que no concuerda con el hermeneuta en su totalidad, pero, al hablar en este caso de «aprendizaje», Habermas muestra haber aprendido él mismo lo suficiente.

Pero es Taylor, ciertamente, el verdadero convencido. Esto puede verse en los trabajos donde propone modelos de una política incluyente y multicultural a partir de tesis hermenéuticas y gadamerianas. Ya desde el artículo sobre «La interpretación y las ciencias humanas» (1985)<sup>3</sup>, habla de las ventajas que tiene adoptar el punto de vista hermenéutico o interpretativo en la reflexión en ciencias sociales. Después, en el año 1992, publica su seminal artículo «El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento»<sup>4</sup>, en el que retoma por lo menos cuatro

---

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, p. 224. Las cursivas son nuestras.

<sup>3</sup> Taylor, Charles, «Interpretation and the Sciences of Man», en: *Philosophical papers*, vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

<sup>4</sup> Taylor, Charles, *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

tesis informadas hermenéuticamente para comprender la relación entre culturas. Y, más recientemente, en el homenaje a Gadamer de Cambridge en el 2000, escribió el artículo «Gadamer sobre las ciencias humanas»<sup>5</sup>, en el que desarrolla explícitamente argumentos a favor de las ventajas de la hermenéutica como modelo epistemológico de las ciencias sociales. No es posible exponer ahora todos los puntos relevantes de este desarrollo, pero sí quiero mencionar algunas ideas que no dejan de sorprender por su radicalidad. En primer lugar, abre el artículo con una frase contundente que dice así: «el reto de este siglo para las ciencias humanas y para la política es la comprensión del otro»<sup>6</sup>.

Si me parece «sorprendente» esta afirmación, no es solo por la aparente sencillez del «reto» al que se refiere, es decir, a la aparentemente simple acción de *comprender*, sino a la clara referencia al asunto medular de la hermenéutica filosófica, la cual, según dice, ha hecho una gran contribución al pensamiento del siglo XX al proponer un modelo que, si bien fue pensado inicialmente para la comprensión de textos, vale también para las ciencias sociales y es, desde la perspectiva de Taylor, fructífero para superar el dilema entre etnocentrismo y relativismo.

A partir de este comienzo, hace Taylor intervenciones en el campo epistemológico de las ciencias sociales, basándose en la premisa de que las diferencias culturales —que para bien o para mal hoy están en la mira de las disciplinas académicas y de los proyectos sociales— «han puesto bajo revisión las normas de validez en las que descansa la ciencia social»<sup>7</sup>.

Ahora bien, que los académicos hayan pensado la política desde o con la hermenéutica, es un dato que no hay más que constatarlo. Pero cómo ha tenido lugar esta alianza hermenéutica/sociedad, o qué es lo que ella permite ver que de otra forma no se vería igual, es quizá de lo que ahora debemos dar cuenta. De hecho, Taylor inicia esta tarea cuando en

---

<sup>5</sup> Taylor, Charles, «Gadamer on the Human Sciences», en: Dostal, R. (ed.), *Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

las tres partes del artículo sobre Gadamer y las ciencias sociales desbroza el campo de estas retomando discusiones clásicas para dejar sentado, primero, que sostener la diferencia entre ciencias humanas y de la naturaleza no implica necesariamente defender posturas relativistas; segundo, que la noción hermenéutica de comprensión invita al alejamiento del etnocentrismo; y, tercero, que la comprensión arriesga la identidad.

Lo que quisiera es intentar avanzar un poco por el camino desbrozado por Taylor y proponer tres categorías o ideas hermenéuticas como candidatas a formar parte importante de la reflexión política, y detenerme después en el análisis de una de ellas. Las tres propuestas son: *diálogo* o *fusión de horizontes*, *construcción de horizontes de interpretación* y *pertenencia*. Las tres nociones guardan entre sí relación de supuesto o implicación; se distinguen solamente con fines de análisis, y me referiré a ellas en ese orden.

Como concepto, la que es más difícil de representar es el *diálogo*, sobre todo por el uso demagógico que se hace de esa palabra; y, sin embargo, desde diferentes perspectivas sociales y humanistas se puede decir que solo mediante el diálogo podemos comprendernos unos a otros, y que el diálogo es condición de la vida democrática. Afirmar esto tiene sentido si en las determinaciones del concepto incluimos, primero, que se trata de un proceso que ocurre entre al menos dos interlocutores claramente diferenciados; y, segundo, que en dicho proceso se intentan reducir al mínimo los mecanismos, que suelen operar *vis a tergo*, de *autoproyección* y *autoanulación*, como veremos después. Es decir, la construcción en diálogo de los horizontes de interpretación no es un mero movimiento de intercambiar comentarios con alguien, ni se trata tampoco de relaciones empáticas. Si no se evitan los mecanismos mencionados, no se logrará percibir ni saber lo que se encuentra del otro lado de la barrera del «yo», permaneciendo en el solipsismo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Más sobre el diálogo puede verse en mi *Diálogo y alteridad. Trazos sobre la hermenéutica de Gadamer*, México: UNAM, primera reimpresión, 2008.

Para que el diálogo tenga lugar se requiere la participación de la segunda noción hermenéutica propuesta, la de la *construcción de horizontes de interpretación*, noción cuyas determinaciones subrayan dos ideas: la presencia de la temporalidad a través del término de *construcción*, y una autorreferencialidad necesaria y específica para cumplir con la «doble hermenéutica»<sup>9</sup>, con la doble construcción que incluye no solo el horizonte del interlocutor, sino el horizonte propio, es decir, que exige un trabajo sobre el sí mismo.

La relevancia de esta frase conceptual —la de la *construcción de horizontes de interpretación*— radica en que incluye aspectos no siempre valorados para los asuntos políticos. Ni la *temporalidad* ni el *autoanálisis* han representado un valor para la política. Y, sin embargo, ambos aspectos tienen para este campo una importancia mayor. Como se dijo, la construcción dialógica de los horizontes de interpretación no consiste en el proceso de autoproyección empática con el interlocutor, o en el de autoanulación avasallados por él. Estos son procesos que suelen desarrollarse inercialmente dado el entrenamiento espontáneo adquirido en las relaciones humanas en sociedades desiguales. Pero ciertamente el diálogo hermenéutico no es así de sencillo, sino, como bien lo describe Taylor, «el camino de la comprensión requiere destejer pacientemente las comprensiones implícitas que distorsionan la realidad del otro»<sup>10</sup>. Frase feliz que construye una imagen fuerte de la gran dificultad que representa, y de la paciencia necesaria para remover prejuicios queridos y significados que se adhieren fuertemente a las palabras.

Este es un aspecto de la relevancia de la temporalidad para los asuntos políticos inscrita en estas frases hermenéuticas. Pero hay otro, también propuesto por Taylor. Sostiene, con razón creo yo, que «en la actualidad son muchos los discursos disciplinarios y normativos que

---

<sup>9</sup> Expresión utilizada por Taylor en el artículo referido sobre Gadamer y las ciencias sociales.

<sup>10</sup> Taylor, Charles, «Gadamer on the Human Sciences», p. 133.

excluyen. Proponer con el diálogo comprensivo la ampliación de la franja de incertidumbre y/o de perplejidad es un gran favor que se le hace al pensamiento político»<sup>11</sup>. Dicho de otro modo, si la complejidad del diálogo comprensivo se traduce en prolongación del tiempo requerido para acceder a la comprensión; si la comprensión es condición necesaria para emitir un juicio —que puede ser incluyente o excluyente—; entonces, es mayor el tiempo transcurrido en el que se suspende la exclusión.

Por otro lado, en el *autoanálisis*, que es el otro aspecto hermenéutico no suficientemente valorado en política, se encuentran implicaciones relevantes para esta. Se trata de una antigua aunque no sencilla práctica, que nos acerca a la declaración más célebre de la *Apología*, que habla, como se sabe, de la indignidad de vivir sin autoexamen. A esto se refiere Taylor cuando compara la interpretación radical de Davidson con la de Gadamer, señalando que la postura de aquel no lo conduce a la *vigilancia de la propia subjetividad* para evitar la *autoproyección*, dado que se basa en la racionalidad universal y no incluye, por ello, la postura interpretativa que implica «la conciencia de la historia efectiva», tesis que sostiene que las percepciones de la conciencia tienen su propia historia, de la cual depende la percepción misma, la cual puede diferir de otras percepciones<sup>12</sup>. Dicho de otro modo, si la comprensión se lleva a cabo sobre una diferencialidad establecida, la comprensión, entonces, requiere la inspección de mi horizonte de interpretación, o, mejor, el otro demanda un cierto autoconocimiento con el fin de que la diferencia se establezca.

Así, las dos nociones propuestas para formar parte del aparato conceptual de la reflexión política, el *diálogo* y la *construcción de horizontes*, están imbricadas una con otra: el *diálogo* requiere la diferencialidad y esta requiere una *construcción en diálogo de horizontes*.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*



## PERTENENCIA

Me interesa ahora detenerme en la noción de *pertenencia*, que tiene cualidades atractivas para la reflexión de nuestro tiempo. Es un concepto estratégico debido a su doble composición subjetivo-social. Así como describe el hecho de que alguien es parte de un grupo, pertenece a él, refiere también a un sentimiento, a la vivencia de sentirse parte de algo. Por otro lado, opera en forma transdisciplinaria en filosofía y en ciencias sociales; en filosofía, tiene una larga prosapia que alcanza a filósofos sociales de casa y de afuera; en ciencias sociales, sociólogos destacados y a la vez especialistas en América Latina recurren a la *pertenencia* para dar cuenta de los efectos de la globalización en los grupos sociales de los Estados democráticos. Es en realidad esto lo que hace que la *pertenencia* sea una categoría de tráfico denso, para decirlo de algún modo.

Lo que se percibe en este campo es que hay sobre ella una sobrecarga de sentido debido a que pertenece a la familia de palabras que se refieren a ciertos fenómenos propiciados por la reestructuración del nuevo orden mundial, tales como migraciones, desplazamientos o reubicaciones, de tal manera que es universalmente utilizada en relación con temas diferentes de identidad, etnicidad, nacionalidad, ciudadanía, migraciones y multiculturalismo; y, por si fuera poco, se usa con sentido político también diferente. Así, por ejemplo, en ocasiones se le confiere sentido positivo y se considera como un objetivo deseable, o se relaciona con identidades amenazadas, o como argumento de grupos minoritarios que demandan autonomía o reconocimiento. Pero también puede usarse en sentido crítico en contra de cualquier prioridad étnica, o también a favor de las etnias pero en contra de los «otros» que llegan, en un discurso que apoya el cierre de fronteras y las repatriaciones<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Hedetoft, Ulf, «Discourses and Images of Belonging: Migrants between 'New Racism', Liberal Nationalism and Globalization», AMID Working Paper Series 5/2002 ([http://www.amid.dk/pub/papers/AMID\\_5-2002\\_Hedetoft](http://www.amid.dk/pub/papers/AMID_5-2002_Hedetoft)).

Esta amplitud de contextos en los que es oportuno hablar de *pertenencia* exige delimitar su campo y hacer distinciones.

Se puede distinguir entre distintos modos de pertenecer. Un estudio distingue cuatro parámetros desde los cuales se sitúa la *pertenencia* en relación con las políticas de identidad de diferentes grupos: 1º, el origen de la *pertenencia*; 2º, la dimensión emocional o las vivencias sobre ella; 3º, las adscripciones y construcciones de la *pertenencia*, y 4º, los flujos de *pertenencia*<sup>14</sup>. Se puede decir también que hay *pertenencias conceptuales, ontológicas o necesarias, y adquiridas* o contextuales. La distinción entre las necesarias y las adquiridas hay que tomarla con pinzas ya que, aunque ciertamente no es lo mismo, por ejemplo, la *pertenencia necesaria* a la tradición en abstracto, que a sus concreciones diversas, ya sea Occidente, el propio país o el barrio, frecuentemente, sin embargo, estas adquieren dimensión necesaria o, en palabras de M. Castells, dimensión *tradicional*, en tanto que se fundan en experiencias históricas y tradiciones culturales. Son estas formas de pertenecer que conforman identidades fuertes y que se consolidan en «principios fundamentales de auto-definición, cuyo desarrollo marca la dinámica de las sociedades y la política de forma decisiva»<sup>15</sup>.

A pesar de lo atractivo que pudiera ser detenerse en llenar de contenido las distinciones establecidas y reflexionar sobre los resultados de su contrastación, lo dejo de lado por ahora para acercarme a la visión filosófica de la *pertenencia* desde el punto de vista hermenéutico, que es el asunto de este escrito.

---

<sup>14</sup> Danilo Martuccelli, «Integración y globalización» (<http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/papeles/graficos/Danilo%20Martuccelli.pdf>).

<sup>15</sup> Castells, Manuel, «Globalización, identidad y Estado en América Latina», conferencia realizada en el Palacio de la Moneda, en: *Temas de Desarrollo Sustentable*, Santiago de Chile: PNUD/Ministerio Secretaría General de la Presidencia de Chile, 1999. Consultado en Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo ([www.iadb.org/etica](http://www.iadb.org/etica)).

Lo que desde esta perspectiva se puede resaltar es cómo la categoría filosófica, que refiere a una dimensión ontológica, sostiene al mismo tiempo, o puede sostener, el plano de la filosofía política o de las ciencias sociales. Comenzamos pues por aquí.

### *PERTENENCIA EN CHARLES TAYLOR*

Taylor toma directamente la noción de *pertenencia* de la hermenéutica de Gadamer. Aunque en el trabajo sobre multiculturalismo del año 1992 no la menciona, sí se refiere en él a la *identidad* y al *reconocimiento*, que son las dos variables de la fórmula de la *pertenencia*. De hecho, al *reconocimiento* lo sitúa en el centro de su reflexión, comprendiéndolo en dos sentidos: en el sentido «fanonista», según el cual parte del éxito que tienen los grupos poderosos en el ejercicio del dominio se debe a la imposición en los dominados de una autoimagen desvalorizada; y en el sentido hegeliano, como condición de la autoconciencia o identidad, por lo que su falta puede causar daño: «Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega [...] La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada [...] no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión»<sup>16</sup>.

Esta problemática es también la de la *pertenencia*, porque en última instancia un componente esencial de la autoimagen es la identificación con el lugar desde el que nos miran.

Un trabajo anterior sí trata de nuestro tema, articulado con el problema de la autenticidad. Aquí retoma lo que puede decirse es el *leitmotiv* de su trabajo hasta ahora, a saber, el contraste entre la época clásica y la edad moderna respecto precisamente del sentido de

---

<sup>16</sup> Taylor, Charles, *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, pp. 58-59.

*pertenencia*<sup>17</sup>, el cual, al quedar reducido por ideales individualistas de autorrealización, propicia que se borre el horizonte comunitario o la responsabilidad de los sujetos con la sociedad que los acoge en su seno. Dicho de otro modo, «al supeditar toda vinculación suprapersonal a la propia realización se asigna un papel cada vez más marginal a la ciudadanía política, a todo sentido de pertenencia y a toda lealtad a algo superior. Ello lleva al desencantamiento y a la pérdida del sentido trascendente de nuestra vida»<sup>18</sup>.

Posteriormente, en el interesante artículo sobre la exclusión democrática de 1999<sup>19</sup>, la *pertenencia* está articulada a la exclusión. Explica Taylor el carácter «dilemático» de las democracias modernas, atravesadas por lo que llama el «dilema de la exclusión democrática». Los cuernos del dilema son, por un lado, que las democracias requieren una fuerte *cohesión en torno de la identidad política*; y, por otro lado, la cohesión es lo que de alguna manera favorece la exclusión. Esto es así porque la *fuerte cohesión* requiere en general excluir a quienes no pueden o no quieren ajustarse fácilmente a la identidad en la que la mayoría se siente confortable. Dicho de otro modo, para permanecer viables, los estados democráticos requieren una identidad colectiva, por lo que *buscan* construir un sentimiento común de *pertenencia* (o identidad política), pero la construcción de esta *pertenencia* favorece la exclusión.

Taylor se pregunta por qué los estados democráticos requieren de un alto grado de cohesión, y responde de dos maneras. Por un lado,

---

<sup>17</sup> Lo cual está expuesto de manera magistral en la introducción de su *Hegel*, trabajo de 1975 con el que Taylor se dio mundialmente a conocer.

<sup>18</sup> Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1991 ([http://jcastguer.blogspot.com/2008/08/la-tica-de-la-autenticidad\\_25.html](http://jcastguer.blogspot.com/2008/08/la-tica-de-la-autenticidad_25.html)).

<sup>19</sup> Taylor, Charles, «Democratic Exclusion (and its Remedies?)», en: Cairns, Alan C., John C. Courtney, Peter MacKinnon, Hans J. Michelmann y David E. Smith (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999, pp. 265-287.

observa que esto se debe a que la *pertenencia* es intrínseca a la democracia. Es decir, en los estados democráticos se propaga la imagen de que los individuos pertenecen a un todo y, en tanto que esta imagen es asumida, se asumen también con la posibilidad de ejercer los derechos que la democracia les confiere: ser incluidos en el todo, que sus intereses sean tomados en cuenta por el Estado y que su voz sea escuchada. Es decir, a la democracia va unido un fuerte sentimiento de pertenencia a un todo o a una comunidad.

Pero hay otra razón por la que las democracias requieren una fuerte cohesión, y esta es que en ellas se requiere un alto nivel de confianza mutua. En la medida en que las sociedades son o idealmente tienden a ser democracias deliberativas, para que la deliberación opere y sea eficaz, tiene que estar fincada en cierta confianza entre los interlocutores y esta confianza no es fácil conseguirla cuando se trata de confiar en grupos sociales que vienen de fuera, o bien en grupos que ostentan alguna diferencia incómoda, grupos por lo demás siempre presentes en las sociedades complejas.

Es importante para nosotras aclarar que no compartimos varios puntos del análisis que lleva a cabo el profesor canadiense, entre ellos suponer el ejercicio de la deliberación como un componente fáctico y masivo de los estados democráticos. El déficit dialógico sufrido en países como México exigiría más bien pensar en las causas del mismo. Tampoco estamos de acuerdo con la formulación acerca de que en los estados democráticos *se propaga* la imagen de que los individuos pertenecen a un todo. No se trata solamente de un asunto de *propagar* o de *propaganda*, sino de la estructura del sistema político democrático. No obstante, vale la pena la exposición de sus tesis no solo por la relevancia que atribuye al tema de nuestro interés, sino también porque permite distinguir tres sentidos de la noción de *pertenencia*: como una necesidad humana estructural de subjetivación en relación con los otros, como efecto ideológico de las relaciones sociales que articulan los estados democráticos, y en el sentido de una construcción

intencional —estratégica— por parte del Estado. Es decir, los estados democráticos, dice, requieren promover un alto grado de *cohesión* o de sensación de *pertenencia* por parte de los individuos, porque es la única manera en la que los ciudadanos puedan sentirse confortables como *pertenecientes*, ya que este sentimiento es una necesidad básica del ser humano.

Es, por otra parte, importante señalar que este planteamiento puede traducirse al lenguaje de teorías sociales psicoanalíticamente informadas, así como a la autoridad de la especulación filosófica hegeliana. Según las primeras, si el sujeto es otro por sus identificaciones, y se constituye en el lugar del Otro al que interroga sobre su deseo (para, en función del mismo, acomodarse), esta organización particular se revelará en el discurso en el cual las ideologías se apoyan inaugurando una nueva relación entre sujetos y sociedad<sup>20</sup>. Slavoj Žižek, por su parte, hace una lectura de Hegel que coincide punto a punto con los desarrollos de Taylor. Hegel, dice, «fue el primero en elaborar la paradoja moderna de la individualización a través de la identificación secundaria». En un principio, el sujeto está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació y la única forma de apartarse de su entorno y «afirmarse como un ‘individuo autónomo’ es cambiar su lealtad fundamental, reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad, secundaria, que es a un tiempo universal y [...] no ‘espontánea’ sino ‘mediada’, sostenida por la actividad de sujetos libres independientes». Las identificaciones primarias sufren un desplazamiento cualitativo hacia las identificaciones secundarias, una especie de transustanciación, dice Žižek<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. mi *Teoría de la ideología*, México: UNAM, 1984.

<sup>21</sup> Cfr. Žižek, Slavoj, «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en: Jameson, F. y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 165 ss.

*PERTENENCIA EN LA HERMENÉUTICA*

Dijimos que Taylor toma la noción de *pertenencia* directamente de la hermenéutica de Gadamer. Es verdad que la escritura de Taylor es llana y directa y no requiere ser aclarada mediante el discurso filosófico. No obstante, la naturaleza especulativa de la filosofía sugiere ciertas articulaciones que no se ven de la misma manera en la importación tayloriana, y dado que es de Heidegger de quien Gadamer recupera la noción que analizamos, revisaremos lo que al respecto propone aquel pensador. Habíamos hablado de «pertenencias» conceptuales, ontológicas o necesarias, y adquiridas o contextuales. Las trabajadas por Heidegger y Gadamer son claramente de dimensión ontológica.

Un sentido de la *pertenencia* en Heidegger se refiere a que, al estar arrojado en el mundo, el individuo humano se sumerge en algo que le precede y a lo que está incorporado, de tal manera que es constituido por ello. Es importante este sentido de la *pertenencia* porque apunta a todo aquello que ha participado en la conformación de los horizontes de interpretación. Así lo explica el fenomenólogo Ramón Rodríguez: «*Pertenencia*, que indica que el individuo humano pertenece a algo que le precede y a lo que está incorporado, de manera que está constituido por ello [...] La pertenencia subraya sin ninguna duda el poder constitutivo de la tradición, su capacidad de conformar anticipativamente el horizonte del sujeto, que se ve inscrito en él y sin el que su acción carece de sentido. Pertenecer a ese horizonte significa entonces que forma parte del propio ser de la acción subjetiva, que esta lo lleva consigo cuando se pone en juego»<sup>22</sup>.

El «algo» que nos precede, a lo que estamos incorporados y que, además, nos constituye son el lenguaje y la tradición. Ambos son irremediables, lo que no quiere decir invariables; no importa que se adopte

---

<sup>22</sup> Cfr. Rodríguez, Ramón, «El sujeto de la apelación», en: Aguilar, Mariflor (ed.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México: Secretaría de Desarrollo Institucional-Fomento Editorial-UNAM, 2009.

otra lengua u otra tradición; lo que se quiere decir es que con alguna/s lenguas o tradiciones estamos siempre enredados.

Para la hermenéutica filosófica, la tradición es pertenencia: en la tradición nos reconocemos (nos identificamos) como pertenecientes a algo propio, «que puede ser ejemplar o aborrecible», pero, en tanto que la relación que guardamos con ella es de reconocimiento/identificación, esta relación no es del orden del conocimiento sino del orden de la autoconstitución: «es un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición»<sup>23</sup>. A partir de aquí, Gadamer enuncia uno de sus inquietantes *dicti*: «Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros»<sup>24</sup>; y, más adelante, sentencia: «el que está inmerso en tradiciones [...] tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas»<sup>25</sup>. Gadamer atribuye al *oír* el papel de formador del sentido de pertenencia y de constitución prerreflexiva de la subjetividad, semejante al que en otro momento y desde otra perspectiva teórica se atribuía a la ideología, solo que en este caso la «pertenencia» o la cohesión de los individuos no se lleva a cabo en torno de prácticas o instituciones como se planteaba en el post-estructuralismo, sino en instancias previas que son la comunidad lingüística y la tradición; escuchar es pertenecer y «pertenecer» es «compartir mundo» en la medida en que se comparte lenguaje o lingüisticidad y la tradición con sus rituales<sup>26</sup>.

## CONCLUSIONES

Según dijimos al principio de este trabajo, lo que queremos mostrar es la relevancia de categorías hermenéuticas para pensar la política, por lo que ahora debemos exponer por qué consideramos que este concepto

---

<sup>23</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 350.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>26</sup> Sobre la naturaleza constituyente de los rituales, *cfr.* Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Barcelona: Paidós, 1991.



aporta algo en ese sentido. Para esto hay que hacer las siguientes consideraciones:

Primero, que la noción hermenéutica de *pertenencia* puede convertirse en una alternativa a la metafísica de la raza, la nación, e incluso del territorio como instancias que determinan en términos absolutos la identidad, estableciendo correspondencias simplistas entre esta y aquellas<sup>27</sup>.

Segundo, lo que aporta la noción hermenéutica de *pertenencia* son fundamentalmente dos elementos: la *diferencia* y una aleación de lenguaje y tradición. O, más precisamente: la *diferencia* en función de la aleación lenguaje-tradición.

Tercero, por cuanto a la *diferencia*, hay que decir que solo pertenecen los diferentes. Si, como mostramos antes, la comprensión del otro solo es posible si se construyen dialógicamente los horizontes de interpretación de los interlocutores; si esta construcción es exitosa cuando simultáneamente tiene lugar el proceso de diferenciación; si, por otra parte, el horizonte de interpretación que se construye es el lugar del sujeto en relación con la trama de lenguaje y tradición; y si, asimismo, es a estas dos instancias a las que inevitablemente pertenecemos, entonces, *pertenecer* supone siempre un proceso de diferenciación.

Cuarto, la fuerza que tiene este sentido de la *pertenencia* está en cómo combina la situacionalidad con el carácter abierto y dialógico de la comprensión<sup>28</sup>.

Quinto, desde esta perspectiva, no hay una subsunción al otro, no se cede una parte de ser para pertenecer, ni hay autoexclusión. Lo que hay es un compartir de diferentes.

---

<sup>27</sup> En el mismo sentido en el que lo propone Paul Gilroy en *Against Race*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

<sup>28</sup> Cfr. Vasterling, Verónica, «Postmodern hermeneutics?», en: Code, Lorraine (ed.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania: State University Press, 2003, p. 177.

Sexto, no se trata entonces de la pertenencia decretada por líderes o gobernantes que hacen llamados desesperados y amenazantes a la unidad. Se trata de la pertenencia que se va construyendo con los modos o estilos de vida que tienen sus propios *tempos*, símbolos, fiestas y ceremonias, y todo aquello que la dimensión antropológica de la existencia puede añadir a esta lista.

Séptimo, desde esta perspectiva, la noción hermenéutica de *pertenencia* puede dar un giro, un *shift*, que la haga funcional para pensar procesos complejos tomando en cuenta que la urdimbre de lenguaje y tradición, a la que al fin y al cabo es a la que se pertenece, está formada no solo por raza, religión, género o territorio, sino por todo aquello que interviene en la *formación*<sup>29</sup>, que son los tejidos sociales con sus relaciones, prácticas, rituales y experiencias que los forman.

Quizá Jacques Attali tiene razón cuando dice que «'nómada' [...] es la palabra clave que define el modo de vida, el estilo cultural y el consumo de los años dos mil»<sup>30</sup>; pero quizá es cierto también que, por fina que sea la línea de pertenencia, si no se toma en cuenta su dimensión constituyente, es inevitable el deterioro y paulatina desintegración de las formas de vida social.

---

<sup>29</sup> También en el sentido hermenéutico.

<sup>30</sup> Cfr. Attali, Jacques, *Milenio*, México: Seix Barral, 1993, p. 81.