

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 11



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

APORTES DE LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA AL DIÁLOGO INTERCULTURAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Fidel Tubino
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

La concepción intercultural de los derechos humanos parte de la toma de conciencia de la pertenencia de la concepción ilustrada de la ciudadanía —tanto en su versión liberal como en su versión republicana— a un *topos* histórico-cultural determinado. La concepción moderna de la ciudadanía no es *a priori* universal. Para universalizarse debe primero interculturalizarse, es decir, modificarse, ampliarse y constituirse en una propuesta capaz de generar algo más que un «consenso traslapado» sobre los derechos humanos. La diferencia entre un «consenso traslapado» y un diálogo intercultural es que el primero consiste en generar acuerdos sobre cuestiones de justicia básica entre diferentes doctrinas comprensivas sin introducir modificaciones en estas. El diálogo intercultural genera cambios en las personas y modificaciones en las doctrinas comprensivas involucradas, las fecunda y las amplía. Además, la meta del diálogo no es necesariamente el consenso. El diálogo es del orden de la conversación, no de la deliberación. Es parte de la convivencia razonable, y no hay una sino muchas formas de convivir razonablemente. En este sentido, el diálogo intercultural es más del orden de la fusión de horizontes gadameriana que del consenso traslapado rawlsiano.

Esta es la tesis central de esta ponencia. Creo que tomar conciencia de esto implica reconocer el carácter no relativo, sino falible e incompleto, de la concepción occidental-moderna de los derechos. Esto no significa, sin embargo, rebajar el estatus epistemológico de la interpretación ilustrada desde un relativismo cultural inconsistente, sino darle su justo valor. Después de todo, hablar de los derechos humanos es hablar de ética y de política, es decir, de filosofía práctica. Y la filosofía práctica no es ciencia, *episteme*, no es el ámbito de las verdades necesarias, sino el ámbito de las propuestas razonables. Pero el ser razonable no es lo mismo que el ser verdadero. En ética las verdades son groseras, aproximativas, no definitivas. Y ello no es un defecto de fábrica. Recordemos —como lo sostenía ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*— que lo sabio no consiste en buscar el mismo rigor en todo género de asunto, sino solo en la medida en que la naturaleza del tema lo admita.

2. LOS SUPUESTOS DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Empecemos por la explicitación y análisis de los presupuestos filosóficos de la concepción ilustrada de los derechos humanos. Boaventura de Sousa Santos afirma con acierto que «el concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos», entre los que cabe destacar, primero, que «hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales» y, segundo, que «el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado»¹. La persona es un fin en sí mismo; por ello es digna, es decir, posee valor absoluto, razón por la cual debe ser respetada incondicionalmente. Esta argumentación es

¹ Santos, Boaventura de Sousa, «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», en: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre/Ediciones Uniandes, 2006, p. 353.

explícita en la fundamentación de la tercera formulación del imperativo categórico kantiano².

Yo añadiría dos presupuestos más sobre los que descansa la concepción moderna de la ciudadanía. En primer lugar, que la naturaleza es una *res extensa* que tiene valor de uso, razón por la cual los seres naturales no son ni pueden ser sujetos de derechos. Esto actualmente es, por un lado, materia de fuertes debates en Occidente y es inconcebible, por ejemplo, desde otros horizontes culturales de sentido. Tal es el caso de la concepción hinduista de la dignidad humana, la cual se halla ligada estrechamente a la idea del *Dharma*, noción sobre la que nos detendremos más adelante y sobre la cual no hay un concepto equivalente traducible en las lenguas europeas. Desde esta perspectiva, más holista que analítica, la dignidad no es exclusiva de la especie humana, razón por la cual —en términos modernos occidentales— los animales también son sujetos de derechos. Esto quiere decir que la restricción de los derechos al ámbito de lo humano no es una verdad universalmente compartida ni culturalmente conmensurable.

En segundo lugar, quisiera referirme a la dicotomía moderna entre lo individual y lo social. Mucho se discutió a raíz de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 si los derechos fundamentales eran individuales y/o colectivos. Cuando los participantes de esta discusión se referían a los derechos individuales aludían a los derechos civiles y políticos, y cuando se referían a los derechos sociales aludían a los derechos económicos y sociales (de los derechos culturales y demás derechos de tercera generación no se hablaba aún en aquellos tiempos). Sin embargo, el ejercicio de los derechos individuales presupone la existencia de relaciones interpersonales. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión involucra la existencia de otros y los derechos colectivos como, por ejemplo, los derechos lingüísticos, presuponen la existencia de individuos concretos que hacen uso de ellos en los espacios públicos

² Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*, México: Porrúa, 1975, p. 46.

de la sociedad. En el fondo, la dicotomía entre lo individual y lo social, que está a la base de la concepción liberal de los derechos fundamentales, es altamente problemática y no puede seguir siendo un criterio válido para clasificar, sistematizar y jerarquizar los derechos humanos. La fenomenología nos ha enseñado que el individuo separado de la sociedad es una abstracción, que la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad y que la individualidad no es una mónada —con o sin ventanas— sino una identidad que se construye en procesos de socialización primaria y secundaria³.

Mientras la concepción occidental moderna de los derechos humanos se auto-coloque como universal *a priori*, «los derechos humanos serán [...] un instrumento de lo que Samuel Huntington llama ‘el choque de civilizaciones’, esto es, la lucha de Occidente contra el resto del mundo»⁴. Para que puedan constituirse en propuesta universalizable es necesario que se abran a otros horizontes culturales de sentido y, con ello, a otras concepciones y a otras sensibilidades. En este campo, la praxis de la escucha hermenéutica podría hacer posible la «fusión de horizontes» y con ello la ampliación de estos a través de la fecundación recíproca. Solo a través del diálogo intercultural sobre los derechos humanos estos podrán adquirir legitimidad inter-contextual y recobrar su potencial liberador. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, habría que decir que «para poder operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser conceptualizados como multiculturales»⁵. Esto es una imprecisión conceptual, pues hay una diferencia profunda entre multiculturalismo e interculturalismo que es ilegítimo desconocer, sobre todo por las implicancias ético-políticas que contienen.

³ Véase al respecto Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrurtu, 1972.

⁴ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 352.

⁵ *Loc. cit.*

«[...] En el área de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización y el apoyo de las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen, solo se puede lograr si tales reivindicaciones han sido apropiadas en el contexto local cultural»⁶. Por esta razón, la lucha por los derechos humanos no podrá ser eficaz si se basa en la canibalización o el mimetismo cultural. Por ello, el diálogo intercultural y la hermenéutica diatópica se vuelven necesarios. En otras palabras, los seres humanos nos movilizamos y nos comprometemos solo con aquello que tiene significado para nosotros. Los derechos humanos no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de la gente en sociedades como la nuestra. Para que pasen a formar parte del sentido común no basta con inculturarlos. Inculturar es adaptar un mensaje a otras categorías mentales para que dicho mensaje pueda tener sentido desde otro horizonte cultural. Interculturalizar es transformar los mensajes, ampliarlos, enriquecerlos en contacto con otros horizontes culturales. El diálogo intercultural no es un acto adaptativo, es un acto creativo, *poiético*.

3. LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Pero, ¿a qué problemática responde y qué implicancias acarrea el diálogo intercultural en el campo de los derechos humanos?

Como bien sostiene al respecto Christoph Eberhard, el diálogo intercultural nos permite:

[...] resolver los dos principales desafíos a la teoría y la práctica contemporáneos de los derechos humanos: escapar del callejón sin salida constituido por la alternativa entre universalismo y relativismo, introduciendo un enfoque pluralista sobre el derecho y los derechos humanos y superar la brecha entre las teorías y las prácticas, introduciendo un

⁶ *Ibid.*, pp. 357.

enfoque pragmático sobre el derecho y los derechos humanos que no se quede meramente en el campo del derecho oficial-escrito de estilo occidental, sino que reconozca y se apoye en las prácticas jurídicas reales de los pueblos del mundo, en los derechos vivos⁷.

Primero. Un enfoque pluralista es —en términos de Boaventura de Sousa— un enfoque hermenéutico y diatópico. Empecemos por el final. «El prefijo diá en griego —nos dice Mariflor Aguilar— es un prefijo procesual y relacional, se refiere a una acción que se piensa no como un hecho terminado, sino como un hecho en devenir, como un proceso; y por otra parte, se refiere a una acción que se realiza siempre como intermediación, como estableciendo un vínculo —positivo o negativo— entre dos o más elementos»⁸. Las interpretaciones son diatópicas porque son procesos que nunca terminan, que establecen vínculos entre lo aparentemente inconmensurable. Pero esto quiere decir también que siempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro para ver el mundo desde su mirada —y no ya desde la nuestra— nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y un pie en el otro *topos*. El hermeneuta no está «aquí» ni «allí», está en el «entre», y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su pre-comprensión y, al mismo tiempo, interpreta la visión del otro, y, al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio. Pero lo más importante es ser consciente de los movimientos latentes de la interpretación. Ello nos permite evidenciar que las interpretaciones no pueden ser ni conmensurables totalmente ni totalmente inconmensurables, sino solo parcialmente conmensurables. Ni el yo ni el otro se agotan en una representación. Regresaremos sobre este tema más adelante.

⁷ Eberhard, Christoph, «Derechos humanos y diálogo intercultural», en: Calvo García, Manuel (coordinador), *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson, 2002, pp. 256-257.

⁸ Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, México: UNAM, 2005, p. 52.

Segundo. Que el diálogo intercultural conduce a movernos con un enfoque pragmático en el campo del derecho quiere decir, en este contexto, que nos permite reconocer la existencia de una pluralidad de derechos vivos en las culturas locales coexistiendo al lado del derecho oficial al interior de un mismo estado-nación. Nos abre, en otras palabras, a la valoración y al estudio del pluralismo jurídico viviente —o sobreviviente— en el mundo moderno.

El enfoque pluralista y pragmático sobre los derechos humanos no debe verse como una nueva versión del viejo relativismo cultural ni como un anti-occidentalismo soslayado. Por el contrario, «comprometarse en un diálogo intercultural sobre los derechos humanos debería verse como un esfuerzo constructivo, no destructivo. La cuestión no está en deconstruir la visión occidental, negando su universalidad, sino en enriquecer este enfoque a través de perspectivas culturales diferentes, con el fin de aproximarnos progresivamente hacia una práctica intercultural de los derechos humanos, así como a la apertura de nuevos horizontes para la buena vida de todos los seres humanos»⁹.

Pero, ¿qué involucra de nosotros como hermeneutas el diálogo intercultural?

En primer lugar, habría que decir que la hermenéutica es una experiencia que tiene una dimensión teórica y una dimensión pre-teórica. En segundo lugar, habría que decir que la interpretación así entendida es el corazón del diálogo. Cuando los seres humanos nos encontramos y conversamos, interpretamos sin cesar a partir de nuestros códigos hermenéuticos implícitos y no tematizados, desde los gestos corporales hasta el contenido de lo que nos dicen. Lo que escuchamos es ya una interpretación de lo que nos han dicho. En otras palabras, la interpretación en el contexto del diálogo intercultural es un proceso muy complejo, porque interpretar no es descifrar significados objetivos, sino resignificarlos a partir de los nuestros. Por otro lado, nuestra pre-comprensión

⁹ Eberhard, Christoph, *op. cit.*, p. 256.

—por acción del diálogo— también cambia y con ello nuestras posibilidades de descubrir, otorgar y construir nuevos sentidos.

Para entender la complejidad del diálogo entre culturas voy a recurrir a la distinción que hace Raimon Panikkar entre los dos niveles del diálogo intercultural: un primer nivel que él denomina «dialogal» y que se mueve en un plano existencial, es decir, pre-teórico, y un segundo nivel, el del intercambio de racionalidades, que se mueve en un plano dialéctico, es decir, teórico.

El diálogo dialéctico es «la confrontación de dos *logoi*»¹⁰, es decir, la disputa entre argumentos sobre un tema común. El diálogo dialéctico «presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes involucradas»¹¹. El diálogo dialéctico tiene una intencionalidad retórica, porque lo que busca es la persuasión racional del interlocutor. A diferencia de este, «el diálogo dialogal (pre-teórico, pre-lingüístico) no busca vencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor»¹²; por el contrario, lo que busca es el encuentro existencial entre un yo y un tú, y a través de ellos la puesta en contacto de diferentes horizontes de comprensión del mundo.

El encuentro intercultural existencial no es del orden del estudio o de la teoría, es del orden de la vivencia y, más específicamente, del orden de la amistad. Se sitúa en un nivel más fundamental y por ello previo al de aquel en el que se desarrolla el diálogo dialéctico. «El terreno del diálogo dialogal no es la arena lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el ágora espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que esperamos sean conscientes de ser algo más que [...] *res cogitans*»¹³. El «diálogo dialogal» es la base y la condición de posibilidad del diálogo dialéctico.

¹⁰ Panikkar, Raimon, *El discurso intercultural*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 28.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ *Loc. cit.*

A diferencia del diálogo dialéctico, el diálogo existencial no requiere de metodologías ni de procedimientos previamente establecidos. Implica, eso sí, estar más allá de lo que Panikkar denomina «la epistemología del cazador», es decir, de «aquella actividad dirigida hacia la caza de información, llevada a cabo por una razón instrumental desconectada del resto del ser humano y, en especial, del amor»¹⁴.

Cuando el diálogo intercultural se limita al nivel dialéctico, se desvirtúa, pues se «reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal»¹⁵. El diálogo intercultural no es solo diálogo de racionalidades, es y debe ser desde el origen encuentro de afectividades y de sensibilidades. Esto quiere decir que, si en el encuentro entre culturas nos mantenemos desde la actitud teórica del investigador y no hay apertura emotivo-existencial hacia los otros concretos, el diálogo intercultural como fusión de horizontes queda bloqueado. Cuando el intercambio dialéctico discursivo sustituye el encuentro vivencial, el diálogo intercultural se interrumpe.

Para que se produzca es importante crear espacios propicios para la convivencia intercultural, espacios que promuevan el encuentro de sensibilidades y el diálogo de racionalidades. Estos espacios habitualmente no existen, nos movemos por el contrario en espacios culturalmente asimétricos donde la posibilidad de una buena comunicación intercultural está usualmente bloqueada.

Pero la creación de espacios propicios de convivencia intercultural es una tarea larga y compleja, porque involucra la deconstrucción progresiva de las estructuras simbólicas, vale decir, de los prejuicios y estereotipos que se hallan instalados en el superyó cultural que introyectan los individuos en sus procesos primarios de socialización. Involucra el desmontaje de las categorías mentales que están en la base de la violencia simbólica

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ Fernet-Betancourt, Raúl, «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas», en: *Interculturalidad y globalización*, San José/Frankfurt a. M.: DEI/IKO, 2000, p. 33.

y la estigmatización social. Deconstruir las estructuras simbólicas de la discriminación para generar espacios de convivencia: esta es la tarea a la que nos convoca la praxis de la interculturalidad como proyecto ético-político, y este es el sentido —por ahora— de la educación bilingüe intercultural en contextos asimétricos.

Raúl Fonet Betancourt nos dice que «no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con más exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo»¹⁶.

Esto es teóricamente legítimo, pero no por ello siempre válido en la práctica. Lo difícil es —y allí está el reto— empezar a construir las condiciones del diálogo dialógicamente a partir del conflicto. Y optar por construir dialógicamente las condiciones del diálogo intercultural presupone esclarecer, primero, lo que involucra la tensión entre los inevitables conflictos de la convivencia y la exigencia ética del diálogo y, segundo, lo que yace implícito en el diálogo a nivel hermenéutico.

La lógica del diálogo intercultural es una lógica que está más cerca de la lógica hermenéutica que de la lógica formal. «La hermenéutica —sostiene Gadamer— afirma que el lenguaje pertenece al diálogo; es decir, es lo que es si porta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es, si es respuesta y pregunta»¹⁷. La lógica hermenéutica no es la lógica de la proposición,

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de lenguas», en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 119.

es la lógica de la pregunta y la respuesta. «[...] Ahora bien, hablar de la pregunta significa hablar del diálogo [...] En efecto, en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto»¹⁸. El diálogo no se mueve, pues, en un plano puramente racional. En el diálogo «[...] lo que tiene que ocurrir <sostiene en este sentido acertadamente Charles Taylor> es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’. Por medio de esta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña»¹⁹. En otras palabras, el diálogo nos permite ensanchar nuestra perspectiva y comprender dentro de ella a nuestra perspectiva de origen desde un marco de referencia más amplio.

4. LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los pueblos no occidentales han desarrollado a través del tiempo concepciones sobre la dignidad humana no sistematizadas conceptualmente en términos de derechos. Por ello hay que partir del reconocimiento de que «[...] todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras»²⁰.

Las tematizaciones sobre la dignidad humana se construyen desde diversos «universos de sentido» que constan de «constelaciones de *topoi*

¹⁸ Betti, Enrico, «¿Cómo argumentan los hermeneutas?», en: Vattimo, Gianni (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma, 1994, p. 42.

¹⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México: FCE, 1993, p. 99.

²⁰ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 356.

fuertes»²¹. «Los *topoi* [...] funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos [...] Entender una cultura dada desde los *topoi* de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto propondré una *hermenéutica diatópica*»²². Diatópica —como hemos dicho— quiere decir que nunca ponemos ambos pies en el *topos* del otro, siempre estamos entre los dos, y desde allí interpretamos gestos, creencias, categorías, mensajes. En otras palabras, al interpretar, nos movemos dinámicamente estableciendo vínculos inéditos.

Creo que la hermenéutica diatópica, al igual que el diálogo, posee un nivel existencial y un nivel dialéctico y que el primero es condición subyacente (*arché*) del segundo. El encuentro afectivo y vivencial es el momento del acercamiento, de la co-pertenencia. La interpretación teórica del investigador es el momento del distanciamiento, es una elaboración teórica de las vivencias interculturales que busca hacerlas inteligibles desde los presupuestos de nuestros respectivos *topoi*. La tensión irresoluble entre familiaridad y extrañeza es por ello intrínseca a la hermenéutica entre culturas

La hermenéutica diatópica, que parte del presupuesto de que comprender determinada cultura a partir de los *topoi* de otra cultura no es una tarea imposible, es un procedimiento hermenéutico que Boaventura de Sousa Santos juzga adecuado para guiarnos en las dificultades a ser enfrentadas, aunque no para superarlas enteramente. Así, en el plano dialéctico de la hermenéutica diatópica, lo que se debe buscar son equivalentes homeomórficos entre los universos culturales involucrados. «Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer [...] sino que apuntan a una función equiparable [...]». Se trata de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una

²¹ *Ibid.*, p. 357.

²² *Loc. cit.*

analogía de tercer grado. No se busca la misma función [...] sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión»²³.

En materia de derechos humanos, desde un enfoque intercultural, no se trata de buscar en otras culturas conceptos o categorías conmensurables que traduzcan los conceptos involucrados en la concepción moderna de los derechos. En quechua, por ejemplo, no hay un concepto que traduzca la expresión «derechos humanos». Por otro lado, no se parte de la dicotomía entre el yo —lo individual— y el nosotros —el colectivo. «[...] El pronombre personal de primera persona del plural tiene dos formas: *ñuqayku* y *ñuqanchis*. La primera forma designa el nosotros exclusivo ('nosotros' frente a 'ustedes'), mientras que la segunda se refiere al nosotros inclusivo (todos nosotros, sin contraponerlo a otros). Por otro lado, la primera persona del singular, *ñuqa*, tiene la misma raíz que la del plural: el nosotros, en cualquiera de sus dos formas, es de alguna manera una prolongación del yo»²⁴. Lo que se debe buscar no es lo que no existe, sino aquello que cumple, por ejemplo, en las culturas quechuahablantes, una función semejante a la que cumplen los derechos humanos en el mundo moderno ilustrado. El problema es que cumplen una diversidad de funciones desde éticas hasta políticas de diversa índole. Quedémonos en este caso con la función ética de derechos humanos y tratemos de buscar su equivalente homeomórfico, no su concepto correlativo, en —por generalizar— el mundo andino. Esto sería el punto de partida.

Pero no olvidemos que la hermenéutica diatópica parte y nos conduce al reconocimiento del carácter incompleto y finito de nuestras

²³ Panikkar, Raimon, «Filosofía y cultura: una relación problemática», en: *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aachen: Verlag der Augustinus, 1996, p. 18.

²⁴ Ansión, Juan, «La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía», en: Ansión, Juan y Fidel Tubino (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2007, p. 49.

comprensiones culturales del mundo. No hay diálogo si no hay primero una toma de distancia crítica del propio punto de vista. Autorreflexión y diálogo son dos caras de la misma moneda. «El verdadero punto de partida es el descontento con la propia cultura, una sensación difusa de que no me proporciona todas las respuestas que busca. Esta sensibilidad difusa se vincula a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas y sus posibles respuestas. La hermenéutica diatópica afianza la incompletud cultural, dándole una conciencia autorreflexiva»²⁵. Por eso es muy importante que, cuando hablemos de educación intercultural, insistamos en la necesidad de incorporar en ella la formación de la conciencia crítica, autocrítica, la capacidad para la auto-reflexión de lo propio como punto de partida para la valoración de lo ajeno. Este es —hay que decirlo— uno de los grandes aportes de la modernidad occidental en el plano del pensamiento.

La hermenéutica diatópica nos torna visible que no hay interpretaciones acabadas, que no hay culturas completas y que las interpretaciones y taxonomías culturalmente contextualizadas de la dignidad humana poseen legitimidad local, no global. Pero tal incompletud no puede ser vista desde dentro de las culturas. Para hacerla visible hay que intentar vernos desde la mirada del otro. Esta es la apuesta de la hermenéutica diatópica. Visualizar nuestras propias ideas y convicciones desde las ideas y convicciones del otro, observarnos desde su mirada. Esto nos proporciona la posibilidad de ver no solo la incompletud, sino también el carácter no evidente de nuestras evidencias. De allí que en los intercambios interculturales se experimenta frecuentemente la necesidad de explicar ideas o acciones consideradas como evidentes o de sentido común en nuestra cultura.

²⁵ Portocarrero, Gonzalo, Comentario de «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», publicado en su blog, sección textos comentados (<http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2005/08/27/hacia-una-concepcion-multicultural-de-los-derechos-humanos-boaventura-de-souza-santos/>).

[...] El objetivo de la hermenéutica diatópica < dice Boaventura do Santos> no es, por tanto, alcanzar la completitud [...] sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico²⁶.

5. LOS LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA

Desde la perspectiva de la hermenéutica diatópica parecería que siempre es posible hallar equivalentes homeomórficos entre los diversos *topoi* o paradigmas culturales. Sin embargo, el ejemplo del *dharma* hindú que coloca el propio Boaventura de Sousa Santos nos enfrenta a un inconmensurable. Después de haber realizado una investigación preliminar sobre el tema, puedo dar fe de que la noción del *dharma* hindú es algo afín al *logos* heracliteano. Primero, porque alude a una armonía universal oculta que no distingue entre lo social y lo natural, y, segundo, porque se trata de una armonía cósmica a la que se superpone la armonía manifiesta. El *dharma* del hinduismo corresponde a una cosmovisión holista y cosmocéntrica, y no dualista y antropocéntrica como la que subyace a la noción moderna de los derechos humanos. Esto me permite percibir que la inconmensurabilidad cultural no es un imposible y que frente a estos casos la hermenéutica diatópica nos puede mostrar no solo el carácter falible e incompleto de nuestras concepciones compartidas, sino nuestra incapacidad, a veces, para establecer nexos con la otredad. Pero esto no es del todo verdadero. Básicamente, porque las culturas son interiormente diversas y sobre una noción como el *dharma*, por ejemplo, hay una multiplicidad de interpretaciones intraculturales existentes. Lo que debemos hacer es establecer puentes con alguna de ellas. «De las diferentes versiones de una cultura <nos dice en esta línea Gonzalo Portocarrero> se deben escoger las más

²⁶ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 357.

incluyentes. El *dharma* común, la *Shari* inclusiva, la concepción social democrata»²⁷. De esta manera es posible —a partir de un terreno transcultural hallado— proceder a un diálogo intercultural sobre lo que está en juego en la concepción moderna de los derechos humanos.

Otro asunto que la hermenéutica diatópica no toma lo debidamente en cuenta son las relaciones de poder intra e interculturales que existen entre las culturas de las que participan las personas al momento de plantear el diálogo intercultural. La simetría es una de las condiciones necesarias de todo diálogo, sea intra o intercultural. En condiciones asimétricas, de injusticia cultural y de injusticia distributiva, como son las existentes, el diálogo intercultural se transforma con frecuencia en un mecanismo para soslayar las desigualdades económicas y sociales o en un instrumento de conquista. El diálogo intercultural sobre los derechos humanos debe ser consciente de ello para que la doctrina de los derechos humanos deje de ser un particular que se auto-coloca como universal y se convierta en un universal construido dialógicamente.

²⁷ Portocarrero, Gonzalo, Comentario de «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos».