

La configuración de la identidad en los movimientos migratorios

Pablo Lazo Briones

Universidad Iberoamericana
pablo.lazo@uia.mx

Los movimientos migratorios han de pensarse y orientarse desde una perspectiva amplia que los libere de su manipulación ideológica o su mera inercia histórica. De ello depende también su fuerza positiva de transformación de las sociedades.

En el primer caso, el de la manipulación ideológica, su dirección es estratégicamente orientada para utilizarlos como fuerzas discretionales que favorecen a grupos de poder, a intereses de empresas particulares o a juegos políticos en los que se ven envueltos. En el segundo caso, el de la inercia histórica, no tienen dirección definida alguna, lo que quiere decir que provocan conflictos sociales y económicos difíciles de explicar y más difíciles de contener y redireccionar: se trata del choque conflictivo de grupos y personas que simplemente “ocurre”, y que por ello, es de nuevo manipulable en el mejor de los casos, y en el peor conduce a condiciones migratorias ciegas e iniciales en lo laboral, lo político y lo administrativo.

La tesis que defenderé en este pequeño ensayo consiste en mostrar que existe una tercera alternativa de explicación de los movimientos migratorios que tiene que ver con la posibilidad de orientarlos más allá de su manipulación estratégica o de su mero devenir inercial y ciego en la historia. Defenderé que existe la alternativa de entenderlos como, y *llevarlos hacia*, un encuentro intercultural que es provechoso tanto para el lugar de recepción del movimiento migratorio (ciudad, país o unión de países, cultura local o endémica), como para los propios migrantes y lo que de ellos se espera y ha de transformarse en esta dinámica.

Con esto, quiero poner en juego la idea de que una desmitificación del fenómeno de la migración, la superación de su reducción a mera ideologización manipulante o inercia

histórica incontrolable, es una tarea que corresponde a una reflexión filosófica de tipo crítico, hermenéutica y ética, que al llevar a cabo un desmontaje o deconstrucción de nuestras mitificaciones convenientes sobre estos movimientos, postule al mismo tiempo una orientación en la que se gana un nuevo género de estatus jurídico-político de los migrantes y en la que se juegan nuevas condiciones de configuración de su misma identidad.

Persiguiendo estos objetivos, he dividido el ensayo en cuatro tesis ha discutir:

Tesis 1. La migración no es un movimiento simple de grupos (clusters) o personas de índole económico, demográfico o político (acaso decir politizado). La complejidad de los movimientos migratorios radica en que cuestiones de configuración de la identidad, se juegan justo en los aspectos económicos, demográficos y políticos que las atraviesan de lado a lado.

Tesis 2. La identidad que así entra en juego, que así es *movilizada*, no es a su vez simple ni uniforme. Se trata de una identidad compleja, histórica, contingente y *porosa*.

Tesis 3. El paso de entender la migración y la identidad de sus formas simples y homogéneas a sus formas complejas y dinámicas es al mismo tiempo el paso necesario para combatir y superar dos cosas: la utilización ideológica de las movilizaciones migrantes por un lado, y por el otro, la tendencia a los endurecimientos de las identidades en las formas de comunitarismos intolerantes, políticas de la diferencia extremas y “multiculturalismos” fragmentadores.

Tesis 4. La identidad (personal y colectiva) se configura en el *reconocimiento* que pueden llegar a tener los integrantes de los grupos que se encuentran –o chocan– en los movimientos migratorios; de este reconocimiento depende su reorientación ética, hermenéutica y crítica, gracias a la cual los actores sociales involucrados pueden llegar a defender un nuevo estatus jurídico, político y económico.

Primera tesis

Aunque es irrefutable que los movimientos migratorios están definidos por fuerzas económicas, políticas y demográficas, que pueden ser estudiadas con cierta suficiencia por la estadística, la administración pública, la teoría política y el derecho, su alcance se percibe en su verdadera proporción cuando se observa que ocurren transformaciones importantes en la identidad de individuos y grupos que involucran. Estas transformaciones son materia de una reflexión que está en la base de las disciplinas

de lo social, a partir de la cual éstas se proveen de una idea fundamental de lo que son los sujetos migrantes y de lo que pueden llegar a ser. Se trata, pues, de una reflexión sobre la identidad de índole antropológica y filosófica.

Es ésta una perspectiva tan amplia y crítica que no puede ser fácilmente dirigida hacia la ganancia de intereses de grupo, de partidismos políticos, de empresas o de cualquier otra instancia que quisiera ideologizarla, manipularla o aprovecharla instrumentalmente. Justo por ello es una perspectiva no muy investigada y difundida. Dado que su talante crítico e interpretativo no puede ser direccionado en ninguno de estos sentidos, sino que más bien es fundante respecto a sus posibles manipulaciones, no es considerado tema relevante cuando se mediatizan los movimientos migratorios y se intenta investigar desde esa plataforma las soluciones económicas y de disposiciones políticas y legales que los contengan y los dirijan: esta es una investigación parcial, ya prefijada en sus resultados dada la orientación asimismo predecidida desde los intereses particulares.

Diré al modo de la Escuela de Frankfurt, el funcionamiento apriorístico de este aparato de la racionalidad económica, política y jurídica –que tiene sus últimas consecuencias en las disposiciones de las políticas internacionales de los países más poderosos frente a los movimientos migratorios– se comienza a desmontar en el momento en que llevamos las reflexiones hacia las cuestiones de identidad que vienen aparejadas de manera fundamental y fundante.

La identidad se define por el conjunto de prácticas culturales que vinculan a los sujetos en un tipo peculiar de comunidad, prácticas de índole simbólica que otorgan cierta unidad espacio temporal y de sentido a sus acciones, y que se sostienen en un tipo de legitimidad social que les da carácter normativo (la mayor parte de las veces implícito o tácito). Ejemplos de estas prácticas culturales definitorias de la identidad personal y colectiva son las distintas ritualidades, de iniciación en la vida adulta lo mismo que de validación de un grupo social dominante; las prácticas artísticas y religiosas en las que encarnan su sentido peculiar de ver el mundo; además, las experiencias míticas, eróticas e imaginativas que configuran lo que se puede llamar su “imaginario colectivo” tradicional o endémico. En la última parte del ensayo sostendré, siguiendo algunas reflexiones de la hermenéutica contemporánea, que la legitimidad social de estas prácticas culturales se sostiene, a su vez, en el quehacer fundamental y fundante del *reconocimiento*.

Nos centraremos, pues, para el desarrollo de esta primera tesis, en el problema que significa hablar de los rasgos de las comunidades migrantes entendidas como un todo

unitario, aunque no por ello cerrado a sus transformaciones en el juego interactuante con las comunidades en el país o región de destino. Asimismo, las comunidades receptoras de los movimientos migratorios, sufren también transformaciones importantes en sus cosmovisiones simbólicas, las propias del sentido de sus acciones más definitorias.

El origen de los problemas ético-hermenéuticos de definición de la identidad de los migrantes que no pueden ser resueltos de forma procedural o instrumental desde una estructura ya dada de decisiones político-jurídicas, se encuentra justo en el modo en que estas prácticas toman distintos caminos para configurarse en su encuentro o desencuentro con otros grupos de identidades distintas (en muchas ocasiones reacias al contacto mismo, blindadas herméticamente). Problemas como el de la autointerpretación cultural y de la inevitable autovaloración contrastiva justamente en el contacto con otras culturas, o como el problema de las razones por las que hemos de ser éticamente tolerantes en la interpretación primero, y en la acción después, frente a la diversidad migratoria, y el eventual choque de los rasgos culturales y acciones de comunidades receptoras (acciones que van desde la valoración diversa de sus monumentos y documentos, hasta las decisiones de tipo político o económico que puedan tener repercusiones fuera de esa comunidad, así como del grado de respeto a los derechos –veremos si del individuo o de la comunidad prioritariamente).

Como estos problemas no pueden ser resueltos de manera instrumental porque no se trata de encontrar el mejor medio para conseguir algún fin presupuestado, de manera mecánica o por cálculo de las consecuencias de lo que se considera una intromisión o, dicho con un término más fuerte pero más explicativo, una invasión de un grupo en un territorio que no le corresponde de hecho ni de derecho, la lectura hermenéutica de los rasgos de las comunidades no es de este género, pues implica siempre un contraste cualitativo, una evaluación contrastiva, que supone a su vez una alteración significativa de la posición del intérprete, al tiempo que se presenta una alteración de la significación de su mundo, es decir, la mera mentalidad instrumental del cálculo no es suficiente para comprender (y menos para manipular) este fenómeno.

Más difícil es probar que no pueden ser resueltos de manera procedural. Uno de los debates de la filosofía política contemporánea que más ricos pueden ser para la cuestión migratoria, es el que se detiene en la controversial polémica que los pensadores comunitaristas sostienen con los autores proceduralistas. Por el momento se puede decir que la noción de comunidad que aquí está en juego, da una perspectiva nueva a los problemas de que venimos hablando. Se trata, de entrada, como apunta Carlos Thiebaut, de un concepto de comunidad que saca su fuerza más del apego a la tradición

que de la idea de una unión contractual original propia de las teorías liberales. La separación respecto a estas teorías radica en que los comunitaristas piensan que las motivaciones liberales, hobbesianas o rousseauianas, para establecer el pacto en la situación original (el miedo, el interés propio o el egoísmo) son más bien abstractas, y nada justifica el seguimiento y la obediencia de las normas que supuestamente se siguen de tal pacto, y por lo tanto tampoco sería muy plausible la idea de que la comunidad es “el resultado público de los acuerdos individuales”, que si acaso se entendería como una mera asociación instrumental de cooperación para alcanzar fines privados.¹ Charles Taylor, como también Michel Sandel o Will Kymlicka, dirá que la comunidad es algo más que esta asociación de cooperantes, es decir, es una vinculación que tiene que ver prioritariamente con la identidad de sus integrantes y no sólo con su capacidad de cooperar conjuntamente. De este modo lo resume Thiebaut:

La noción fuerte de comunidad que así se propugna tiene que ver, por lo tanto, con la identidad misma de los sujetos entendida ésta como el orden de significados y de motivaciones de los individuos (...) éstos se definirán por sus fines, por el marco sustantivo de los valores en referencia a los cuales expresan sus vidas, sus prácticas, sus identidades, en suma.²

Es un acierto hablar de una noción “fuerte” y una noción “débil” de comunidad, como lo hace aquí C. Thiebaut, pues la apuesta relevante del comunitarismo no está tanto en afirmar a ultranza los valores propios, como en el desprecio de los ajenos, y así caer en los abusos tan temidos y tan criticados: el fundamentalismo –sea religioso, racial o de cualquier otro tipo–, la xenofobia, la intolerancia política, etc., ejemplo de lo cual es el reciente régimen talibán, o como la intolerancia cultural en la China fundamentalista de principios del siglo pasado. Parece que el comunitarismo, al afirmar las ideas de bien sustantivo de cada comunidad como prioritaria, frente a la idea de justicia como equidad propia del liberalismo, se encierra en sí mismo, cierra sus fronteras a cualquier manifestación de diversidad ycae inevitablemente en un anhelo de homogeneidad y uniformación violentos. Pero esta es justo la derivación de una noción débil de comunidad, en la que se dice, partir de sí misma o siquiera tener alguna referencia a sí misma, significa amurallarse frente a lo extraño, o considerarlo en forma devaluada.

No suceden así las cosas desde una noción “fuerte” de comunidad, pues, como también dice Thiebaut, por un lado, en pensadores como Taylor, M. Walzer, M. Naussbaum o

¹ THIEBAUT, C. *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1992., p.53 y 54.

² *Ibidem*, p.55.

Victoria Camps, existe el intento por conciliar los ideales universalistas de la modernidad, tales como la libertad, la autonomía del individuo, la justicia o la tolerancia, con la mirada atenta hacia lo que ocurre en las comunidades y la defensa de sus formas peculiares de vida; y por otro lado, la “fuerza” de la noción de comunidad de la que aquí se habla, no consiste en una fuerza de autoafirmación conseguida mediante la negación sistemática de lo otro, sino más bien en la tarea de descripción, dentro del “giro textual” del que habla Thiebaut, de las “prácticas discursivas concretas de nuestra moral, del lugar y del espacio moral en el que definimos nuestros conflictos y nuestras identidades, para rehacer sus mapas teóricos y plantear de nuevo la resolución de sus problemas”.³ La inspiración de este “giro” se encuentra en el rescate de la idea aristotélica de virtud y en su relación con la idea de comunidad como espacio ético de autovaloración y valoración de lo extraño, esto es, en su relación con la idea hegeliana de “sacar la ética de la esfera de la pura intención y trasladarla al mundo material de la comunidad moral”.⁴

A partir de la lectura hermenéutico-ética de este “mundo material de la comunidad moral” es desde donde afirmamos que *la comunidad migrante tiene unidad pero es permeable* a otras formas de vida cultural, a otras interpretaciones que no pueden sino transformarla, enriqueciéndola o empobreciéndola, pero siempre transformándola. Con esto se comienza a contestar a la acusación de etnocentrismo que se le achaca al comunitarismo, o al otro extremo, representado por Rorty, de afirmación sin límites del etnocentrismo.

Se da un paso más en la cuestión si, como David Couzens Hoy, en consonancia con lo que dirá Taylor, se recoloca el problema desde la perspectiva del mismo quehacer hermenéutico, pues si la praxis hermenéutica se lleva a cabo siempre desde las fronteras contextuales e históricas del lugar de interpretación del intérprete, lo que es en última instancia su comunidad, considerada en el sentido fuerte, entonces bien se puede preguntar si la misma hermenéutica de los movimientos migratorios no es etnocéntrica. La pregunta central es así la que cuestiona acerca del posible carácter de “autoengaño” de una postura que, hablando del carácter de las comunidades migrantes en forma universalizable, no hablará solamente del carácter de la cultura occidental.⁵

³ *Ibidem*, p.61.

⁴ *Idem*.

⁵ COUZENS Hoy, David. “Is Hermeneutics Ethnocentric?”, en Bohman, J., Hiley, D. & Shusterman, R. (eds.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1991.p.155.

Lo que es de llamar la atención en esta polémica para nuestra primera tesis, como apunta Couzens Hoy, es el hecho de que la misma noción de etnocentrismo no está nada clara, y que mucho se avanzaría si se distinguiera entre la insistencia hermenéutica de que la comprensión tiene un carácter situado (*context-bound character*), y el peligro de que tal comprensión violenta, se quiera extender e imponer tendenciosamente a otras formas de comprensión y a otras formas culturales de ser; o bien, que se force a todas las otras comprensiones del mundo para que converjan con la propia.

Así, una noción pluralista de identidad comunitaria, a la que se tiene acceso vía reflexión hermenéutica, es la que corresponde a la interpretación amplia de los movimientos migratorios; se trata de una noción que se apertrecha críticamente contra sus siempre posibles tendencias etnocéntricas.

Segunda tesis

La identidad que así entra en juego en los movimientos migratorios, hemos dicho, es de índole porosa y contingente, es decir, siempre móvil, culturalmente localizada, histórica (cambiante) y particular.

El etnocentrismo es una incapacidad para comprender en sus propios términos otras culturas, o bien la limitación de sólo entenderlas bajo los términos de la nuestra. El problema radica sobre todo en reíficar o hipostasiar la palabra comprensión (y sobre todo *nuestra propia comprensión*), entenderla no como verbo sino como sustantivo propio, y forjarla por último como “un objeto fijo”, explicitado y por lo tanto manipulable. Esto es, apunta Couzens, insistir en el recurso de una fundamentación metafísica que lleva el realismo metafísico a un monismo metafísico extremo; pero no es necesario llegar a este extremo, ni en la hermenéutica en general ni en un comunitarismo de inspiración hermenéutica que atienda los problemas de configuración en los movimientos migratorios.

Si se toma en cuenta la necesidad de remitirse a un *trasfondo* como la condición del sentido de la comprensión, justo en el sentido en que Heidegger lo expone y luego Gadamer y Taylor lo recuperan, se ve que tal trasfondo, la *precomprensión* o *prejuicio*, no puede ser explicitado por completo. Desde esta perspectiva, la pregunta que ahora surge es, si partiendo de distintos contextos, los propios de las comunidades migrantes y de aquellas otras asentadas en los espacios a donde llegan estas, y teniendo que reactivar distintos trasfondos en las diferentes comprensiones que se suscitan de comunidad a comunidad, o en una sociedad multicultural o multiétnica migrante, ¿es inevitable que cada interpretación esté confinada de antemano a su contexto particular,

o de lo contrario que caiga en una imposición hegemónica de sus propios contenidos en otras culturas? Insistimos, ¿la remisión a la propia comunidad necesariamente lleva a encerrarse en sí misma?

Este encierro ocurre casi siempre cuando pensamos que los integrantes de las comunidades en movimiento, o aquellas que reciben el movimiento, poseen una identidad de carácter sustancial, es decir, ya definido de una y para siempre por cierto poder metafísico de determinación absoluta (llamémosle a este poder Naturaleza, Dios creador, fuerzas míticas inalterables por la voluntad humana, etc.).

Si queremos hablar en cambio de la identidad como un *evento* que ocurre histórica y culturalmente, y no como algo que poseerían los individuos de forma metahistórica y universal, es recomendable adoptar una postura más ligera frente a lo que por ejemplo R. Rorty llama las “pesadeces del discurso sobre el yo o el mundo.” Ajenos a estos determinismos metafisistas, de improbable certeza fuera de su solidificación tradicional, lo que obtenemos es un punto de vista más localizado sobre los procesos históricos y culturales de configuración de las identidades.

En estos procesos existen múltiples y siempre complejas hibridaciones de las prácticas culturales simbólicas que encarnan las identidades. Los movimientos migratorios de hecho son eventos ricos en generación de tales procesos. La pregunta central es cómo llevarlos a una dialectización de sus contenidos culturales como propulsora de beneficios económicos, políticos y jurídicos para las comunidades involucradas.

Tercera tesis

Los movimientos migratorios, entendidos como algo más que deslizamientos de agentes económicos, políticos o de aceleración demográfica, esto es, entendidos como configuradores de identidades, son catapultantes de relaciones ventajosas para los grupos involucrados porque evitan las acciones de abierta exclusión o contención (el muro que está levantando Estados Unidos en la frontera con México es un claro ejemplo de esta política internacional, instrumentada como estrategia ofensiva-defensiva).

También son, o pueden llegar a ser, como hemos dicho, el combate a la utilización de las comunidades por parte de grupos de poder empresariales, politizados o amafiados (como los “polleros” que los transportan a cambio de costos ya estandarizados, narcotraficantes que los utilizan como “burros” o tratantes de blancas en el deleznable

fenómeno de la prostitución racial aparejada con el fenómeno más amplio del “turismo cultural).

Estos movimientos, tomados desde la perspectiva de su riqueza intra e intercultural, pueden llegar a ser la superación de posiciones cerradas de ciertos “comunitarismos radicales”, en los que la identidad colectiva e individual es utilizada en alguna de estas dos formas:

Como “bastión retrograda”, es decir, como defensa extrema y muy peligrosa de algunas prácticas culturales consideradas inalterables, intocables por los profanos. Muchos géneros de fundamentalismos, y los temibles integrismos absolutistas, son un ejemplo de esto.⁶ Aquí la capacidad de interpretación del mundo y de las tradicionales explicaciones de él es reducida al máximo, tanto en lo que toca a los que tienen acceso a las claves y textos a interpretar (líderes hegemónicos, muchas veces sacerdotes cuya función es política y coactiva), como en lo que toca a los mismos textos y claves, que son manipuladas y restringidas a su calidad de fetichizaciones, hipostasiaciones de lo real y de la experiencia humana.

Como “idealización utópica negativa”, es decir, como postulación de cierta identidad idealizada, que es más bien un estorbo para la configuración de las identidades históricas y múltiples. Se trata de una estrategia ideada como productora de elementos a futuro, que cancela de antemano toda transformación de las identidades presentes, y por ello, su encuentro positivo respecto a la dimensión cultural.

Frente a estas posiciones extremas que aparecen en los movimientos migratorios, que insisten en que, cuando nos vemos enfrentados a la diversidad de otras culturas o comunidades, solamente quedan dos alternativas, que en el fondo son dos caras de la misma moneda, o amurallarse en sí mismo etnocéntricamente y extender violentamente el propio punto de vista a lo diverso, o creer que nunca se tendrá acceso a aquello diverso pues es imposible adoptar el punto de vista ajeno sin deformarlo en su significación interna, Charles Taylor dirá que es posible encontrar una tercera vía de relación hermenéutica que hace justicia, éticamente hablando, tanto a la peculiaridad de lo propio como a la de lo extraño, lo que llamará, quizás de manera ruda pero efectiva, el *lenguaje de contraste agudo* (*language of perspicuous contrast*).⁷

⁶ ECO, Umberto. “Definiciones lexicológicas”, en *La intolerancia*, Granica. Barcelona, 2000.

⁷ TAYLOR, C. “Understanding and Ethnocentrism”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press. Cambridge, 1985b., p. 125.

Es este el lenguaje que surge como alternativa, sostiene Taylor, frente a las demandas de neutralidad y objetividad absolutas, propias del modelo de las ciencias naturales, cuando se quiere aplicar a los eventos culturales (por ejemplo, en la antropología funcionalista), por un lado, y la pretensión de validar el conocimiento de un agente o sociedad o tiempo histórico extraños a los propios adoptando su punto de vista o hablando desde sus propios términos de lenguaje o de simbolización del mundo, por otro lado. En el primer caso es fácil caer en la ilusión de que se tiene una explicación de la realidad cultural más allá de las veleidades de su historia, de su tiempo y de sus marcas peculiares e irrepetibles, pero esta ilusión se desvanece cuando se cae en la cuenta de que la finalidad, el método y el objeto de lo que se llama “ciencias humanas” no es compatible con (aunque no por ello invalida) los propios de las ciencias naturales. En el segundo caso, se camina por un callejón sin salida, pues se piensa que dominando el punto de vista de las autodescripciones del agente que se quiere comprender (la otra cultura, el otro tiempo, el otro lenguaje simbólico, etc.) se identifica con precisión el objeto de estudio, pero como es imposible trasladarse por entero a éste, pues siempre queda más allá de mi propia mirada teórica o de mi empatización con él, me queda cerrado de antemano. Siempre resulta este intento en una “falsa asimilación del punto de vista del agente”, o bien en la tesis, más difícil de sostener, de que su punto de vista es “incorregible”, pues sólo puede ser juzgado y comprendido desde sus propias categorías (pero el problema, una vez más, es cómo adoptar absolutamente esas categorías).

La posición mediada, el *lenguaje de contraste agudo*, parece ser un buen recurso cuando de la interpretación que llevan entre sí los grupos culturales en el contexto de los movimientos migratorios. Esta posición mediada, se comienza a adoptar cuando se ven estos dos intentos como variantes de la misma postura etnocentrista –la incapacidad de autocriticarse y salir de sí mismo–, y se busca una alternativa de construcción de comprensión discursiva (y por ello no empática) de lo que llama Taylor, siguiendo a Elizabeth Anscombe, las “caracterizaciones de deseabilidad” que definen la significación del mundo “otro” en cuestión. Se trata de las formas en que “el otro” evalúa su mundo y que revelan no sólo la conceptualización de sus prácticas (rituales, simbólicas, artísticas, mágicas, etc.) desde un esquema preconcebido e idealmente neutral de catalogación de la conducta (funcionalista o de cualquier otro tipo), sino el sentido de la práctica misma y de nuestra capacidad de hacernoslas comprensibles. Charles Taylor lo describe del siguiente modo:

Llego a entender a otra persona cuando comprendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que ella encuentra admirable o bajo en ella misma y en otros, por lo que ella añora, lo que aborrece, y así sucesivamente. Ser capaz de formular esta comprensión es ser

capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que ella aplica en el modo preciso en que ella lo hace. Por ejemplo, si admira a la gente sofisticada, entonces comprenderla requiere que yo sea capaz de aplicar este concepto “sofisticado” en el mismo sentido que tiene para ella.⁸

Se habla aquí no de una capacidad de reproducir el punto de vista extraño o de adoptarlo de forma absoluta (siguiendo alguna teoría de empatía transcultural de la conducta o algo parecido), sino de ser capaz de *aplicar* el sentido de la práctica en la misma manera en que se haría en un contexto diverso al mío. Esto quiere decir que, sin querer adoptar por completo el punto de vista del otro, se tiene la capacidad de comprenderlo desde el propio punto de vista pero, y esto es lo que nos salva del etnocentrismo, sin intentar dominar tampoco la explicación con las propias categorías. Se trata de una capacidad, si es que entendemos bien a Taylor, de entrar y salir de lo propio a lo extraño y de poder al mismo tiempo criticar lo propio y lo extraño. Sin esta capacidad crítica se cae una y otra vez en los abusos o de etnocentrismo violentador o de incapacidad de hablar de lo extraño.

Las “caracterizaciones de deseabilidad” de una cultura o comunidad, contenido de un *lenguaje de contraste agudo*, poseen tres características que evitan que puedan ser consideradas como parte de un lenguaje de nivelación o uniformización de la conducta del otro (resultado de la perspectiva neutralizadora del modelo de las ciencias naturales) o de un lenguaje que empáticamente o simbólicamente quiera adoptar absolutamente el punto de vista del otro⁹: uno, no pueden validarse de manera no problemática, no pueden simplemente darse por supuesto para acumularse cuantitativamente (como pre-condiciones de rasgos de conducta psicológicos o sociológicos), pues son “materia de disputa interpretativa sin término”, esto es, siempre son corregibles y/o refutables (y dan lugar a una hermenéutica falibilista).

Dos, y por esto mismo, son términos “inexplicablemente evaluativos”, pues puede decirse que son términos que no simplemente se presentan como susceptibles de ser deseados, sino como bienes que normativamente ponen su propio criterio de deseabilidad, esto es, aparecen como lo que debe ser deseado (dentro de los criterios de evaluación fuerte de un contexto), independientemente de que se lleve a cabo el deseo o no. Decir que son términos evaluativos, de este modo, deja atrás la idea de que los contenidos de una ciencia social debían ser enunciados no valorativos, ideal de la ciencia moderna desde el siglo XVII.

⁸ *Ibid.*, p.119.

⁹ Para las tres características en seguida bosquejadas, véase TAYLOR, C., pp.119-123.

Tres, atacando el ideal universalista de la ciencia social, son descripciones culturalmente específicas, cuyo material es muchas veces incommensurable con el de otras culturas, irreductible a una forma de comparación simple, o bien que no es susceptible de “traducción exacta” o de correspondencia precisa con otros lenguajes (el ejemplo me parece contundente: cuando se interpretan las prácticas religiosas o mágicas de una “sociedad primitiva”, dice nuestro pensador, el error consistiría –y de hecho lo cometió Frazer en su *Rama Dorada*– en pensar que, de entrada, tienen un correlativo preciso en nuestra cultura por el que nos son familiares, por ejemplo que su sentido del “sacrificio” o de lo “bendito” o del “orar” son partes de un ritual de identificación comunal y, lo que ya es muestra de una lectura etnocéntrica distorsionadora palmaria, pensar que estas primeras conjeturas pueden ir “afinándose” con los métodos de las ciencias sociales y llegar a la conclusión de que estos rituales son *intentos primitivos* que forman parte del camino hacia la ciencia y la técnica tal como las producimos en Occidente, de que son los pasos rudimentarios e “infantiles” que se encaminan hacia la “madurez” de esa cultura, de que son “proto-ciencia” y tecnologías rudimentarias para dominar el medio ambiente y llegar así a hacer algún día lo que se hace en Occidente).

Si se toman en cuenta estos tres rasgos de las caracterizaciones de deseabilidad, se constata que la comprensión intercultural presente en los movimientos migratorios, si no quiere ser etnocéntrica, tiene que estar validada forzosamente desde un punto de vista interpretativo. Es éste un punto de vista que no quiere “corregir absolutamente” a otras culturas (pues desde qué parámetros y con qué instrumentos se llevaría a cabo esa corrección sin caer en un etnocentrismo cínico, dominante), pero que tampoco la ve como absolutamente incorregible, pues esto sería, como decíamos unas líneas más atrás, creer que la otra comunidad es algo absolutamente cerrado que se puede entender sólo adoptando irrestrictamente su punto de vista. El meollo del problema radica, insiste Taylor, en pensar que el lenguaje utilizado en una teoría que contempla el entrecruzamiento cultural, o intercultural, tiene que ser formulado como “nuestro” o “de ellos”, y entonces es imposible salir del dilema consistente en o aceptar la incorregibilidad de la otra cultura (y no tener acceso a ella en última instancia por lo tanto) o de ser arrogantemente etnocéntricos.

Se evita el dilema adoptando un *lenguaje de contraste agudo*, que, sin querer ponerse de “nuestro lado” o “del de ellos”, más bien intenta alternativamente, o como decíamos más arriba, entrando y saliendo, ser capaz de criticar algunos aspectos (no la totalidad) tanto de nuestra posición como de la posición ajena y, en total consonancia con la idea de fusión horizontica de Gadamer, ampliar el horizonte de comprensión en la

medida en que se tiene un contacto cada vez mayor con la cultura diversa. Superando, pues, el dilema de “o lo suyo o lo nuestro”, o mi tradición y mi comunidad o las suyas, el *lenguaje de contraste agudo* permite desafiar (*challenging*) o criticar y enriquecer –o empobrecer, digamos completando la idea– tanto mis autodescripciones como las ajenas.¹⁰

De este modo, entrar y salir alternativamente, encontrar perspicuamente contrastes entre la propia comunidad y la ajena, cuando nos encontramos en los movimientos migratorios, es un ejercicio hermenéutico que en su búsqueda de puntos de relación con lo otro, supone un “serio punto moral”, el de criticarnos, y transformar nuestro estilo de vida (o sea, no se trata de un simple acto intelectual o de pantalla ideológica), al tiempo que criticamos algunos aspectos de la vida ajena con la que tenemos contacto y a su vez ensanchamos o angostamos su horizonte.

Por supuesto, puede decirse que esta confrontación de culturas es un mero ideal o una utopía optimista, y que el mundo es demasiado cruel e injusto para proponerse un lenguaje contrastivo entre comunidad y comunidad con tan buenas intenciones¹¹. Taylor contesta de antemano a estas críticas, diciendo que, dados los movimientos mundiales hacia un nuevo equilibrio de poder, es al menos posible pensar en un entendimiento mutuo, a menos que las distintas partes intenten birlarse a este compromiso en los acostumbrados escapes: las convenientes ilusiones de la supuesta infalibilidad científica o religiosa, la vacía objetividad de un discurso ideologizado, el descrédito pesimista, el nihilismo reactivo o el cinismo ironista al estilo de Rorty, esto es, las distintas variantes que ofrece, por un lado, la ciencia política que quiere un discurso objetivo “libre de aspectos culturales”, o bien, por otro lado, el instrumentalismo político que descansa en última instancia en una idea atomista del individuo y su sociedad.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p.126.

¹¹ Por ejemplo, el mismo Carlos Thiebaut, *op.cit.*, pp.100-101, acusa a Taylor de ser ingenuamente optimista respecto a la consideración del *pathos religioso*, que nos haría recordar en medio de los tiempos violentos de la modernidad, que algo sustancial se ha perdido. A Thiebaut le parece más coherente un “cierto pesimismo” más acorde con la actual circunstancia: “Frente al optimismo de Taylor, quien piensa que nuestros conflictos encontrarán alguna solución, quizás los dilemas de nuestra conciencia moral no hagan irracional un cierto pesimismo sobre nuestra presente condición. Si ciertamente no hemos de renunciar a nada de nuestro bagaje moral, tampoco hemos de renunciar a la lucidez que sabe improbable un *deus ex machina* que garantice los resultados consoladores. Ni hemos de renunciar, tampoco, a la conciencia de absoluta soledad del hombre que es requisito para que se tome con absoluta seriedad su presente”. Sólo un apunte: ¿se pierde la seriedad si apostamos no por la dramática soledad extrema, sino por los vínculos de comunidad? ¿Y no es precisamente optar por el pesimismo en lugar del optimismo una salida estetizante al problema planteado?

¹² Así, insiste Taylor, *op.cit.*, p.131: *In this paper, I have tried to get to the root of the intellectual and moral malaise which we feel in theorizing about very different societies. If explanation demands*

Cuarta tesis¹³

En los movimientos migratorios ocurre, hemos sostenido, la configuración de las identidades de los grupos involucrados, migrantes y receptores del movimiento migratorio. Esta configuración sólo es posible como una dialectización de las prácticas culturales y su concomitante *reconocimiento* no instrumental, ideologizado o predireccionalizado. En las últimas páginas del ensayo intentaré situar los elementos esenciales de este reconocimiento.

Hablar de reconocimiento en sentido fuerte supone dar cuenta de la inevitable transformación que sufre el yo reconocido por el otro que lo reconoce y viceversa. La transformación, radical en el sentido de que alcanza el entero ser propio y ajeno, justamente va de lo ajeno a lo propio y lo uno por lo otro. Las figuras que toma esta transformación en los movimientos migratorios, operación enraizada en sus identidades, son las formas de reconocimiento que sólo pueden ser comprendidas –acaso decir también *provocadas*– por una averiguación interpretativa y crítica.

Una hermenéutica del reconocimiento tiene siempre, pues, connotaciones sociales y políticas que no se pueden esquivar. Se trata de una hermenéutica *situada y situante*: lo primero, porque remite a modos de ser históricos –tradiciones orales, mitos y ritos, institucionalidades públicas, simbologías, etc., presentes en los encuentros migratorios– que en su constancia abrevan el sentido de prácticas culturales de reconocimiento de pueblos e individuos; en estas prácticas, efectivamente se reconocen éstos como en un espejo frente al que hay que saber colocarse para que no haya distorsión de la imagen identitaria: hay que saber mirar el reflejo que somos. Lo segundo, porque genera sentidos nuevos a partir de la reconfiguración –o *transfiguración*¹⁴– de las

understanding, then how can we ever be confident that we have explained what goes on in another society? But more, if the account is to make sense to us, how can it avoid being critical? And what gives us this right to declare that others are wrong about themselves? The moral malaise in particular makes us want to flee into supposedly neutral social science, or into a debilitating relativism. My contention has been that there is no cause to lose our nerve. Understanding is inseparable from criticism, but this in turn is inseparable from self-criticism. Seeing this, of course, may give us an even stronger motive to panic and take refuge in a bogus objectivity, but it ought to discredit decisively the justifying grounds for this move.

¹³ Una versión modificada del texto correspondiente a esta “cuarta tesis” ha sido publicado bajo el título “Reconocimiento”, Ortiz-Osés, A. y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de la Existencia*, Anthropos. Barcelona, 2006.

¹⁴ Luis Garagalza sitúa este esfuerzo hermenéutico de transfiguración de la imagen como creación –encarnación– de nuevos sentidos, en la Escuela de Eranós en general, y en Gilbert Durand en particular. Momentos que pensamos indispensables para una hermenéutica del reconocimiento. Cfr. Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y Lenguaje en la Filosofía Actual*, Anthropos. Barcelona, 1990.

imágenes en donde se encarnan los sentidos ya recibidos y que están operando: en tales reconfiguraciones se producen también nuevos eventos de reconocimiento de lo propio y de lo extraño.

Así, hablando de una “política del reconocimiento igualitario”, que no fuera simplemente una estrategia de devaluación o marginación de la diferencia, que no fuera el argumento retórico-político de los nacionalismos extremos y sistemas intolerantes, o bien, desde otro punto de vista, de los grupos minoritarios que así obtendrían ventajas sobre la mayoría de los ciudadanos pues tendrían privilegios de reconocimiento en cuanto a su identidad diversa; Charles Taylor propone articular una comprensión de nuestra identidad que no sea homogenizadora, sino que sea tolerante con la diferencia. De este modo, en el medio de la lucha por el reconocimiento –único modo de obtener una identidad– en una sociedad multicultural, acrecentada por los movimientos migratorios, en donde el problema es la tendencia a la imposición de una forma de ser cultural sobre otra, el camino parece ser justo la idea de fusión de horizontes que pensó H.G. Gadamer. El problema central no es simplemente dejar sobrevivir a otras culturas, sino reconocerlas en su valor, pues la falta de esto es lo que desmiembra no sólo el todo de la sociedad multiétnica, sino a cada uno de los pequeños grupos que se ven absorbidos por el grupo más fuerte.¹⁵

Si se acepta que sólo en el reconocimiento se forja la identidad, si se acepta que la carencia de reconocimiento no es una cuestión de simple “falta de respeto” o consideración, sino un encuentro con el otro que pertenece a lo que somos, se puede diferenciar entre un reconocimiento estratégico que tiene por finalidad el dominio, esto es, argumenta Taylor siguiendo a Franz Fanon, el reconocimiento del grupo dominante sobre los más débiles, que les inculca una imagen de inferioridad y un reconocimiento auténtico, no estratégico, que parte de la presuposición de que las formas de ser del otro tienen valor. Esta última forma de reconocimiento se gana solamente por un camino hermenéutico de comparación contrastiva intercultural.¹⁶

Al adoptar el punto de vista de un horizonte más amplio, el de la fusión horizontática, lo que se gana son nuevos vocabularios de comparación que implican transformar nuestras normas o criterios de autointerpretación y de interpretación de lo extraño, y evitar así

¹⁵ TAYLOR. “La política del reconocimiento”, en Gutman, A. (1994), p.63.

¹⁶ Ibid., p.67: *Lo que ha de ocurrir es lo que Gadamer ha llamado una fusión de horizontes. Aprendemos a movernos en un horizonte más amplio, el cual hemos en un primer momento tomado por sentado como trasfondo de evaluación, a cuya vera es situado el trasfondo de la cultura que nos es extraña de entrada. La fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, con los cuales articulamos estos contrastes.*

el etnocentrismo. Es por esto que, aquí como en otras partes, C. Taylor se maneja con la sutileza que pide una buena hermenéutica, pues dice que frente a otra comunidad o forma de ser cultural, no se trata de exigir que se vea un “igual valor”, pues ¿cuál sería el criterio o la norma para establecer la igualación? Forzosamente tendría que ser etnocéntrica. Más bien pide una “fusión de horizontes normativos”, esto es, aceptar que en nuestros juicios –y acciones– hemos sido transformados por la comprensión del otro. Esta no es, sigue diciendo, la simple condescendencia frente a lo extraño que se puede observar en los juicios demasiado prematuros a favor de otras culturas, juicios sobre su valor histórico o de cualquier otro género. Esta condescendencia, esta demanda de juicios favorables de antemano, resulta paradójicamente homogeneizante, pues parte de normas ya dadas (las occidentales) para hacer tales juicios.

Lo que hay que buscar más bien, insiste, es algo mediado entre el reconocimiento de igual valor y el encerramiento en una posición etnocéntrica declarada, un tipo de juicios contrastivos, que en su contraste nos ayuden a romper con la “ilusión de que ya hemos llegado a un horizonte último”, desde el que tendríamos la presunción de valor de otras culturas, tanto favorable y benigno como devaluatorio. Es este un asunto ético (o ético-hermenéutico) en última instancia.¹⁷

La voluntad para estar abiertos a una comprensión cultural comparativa en los encuentros entre comunidades migrantes y locales, perspicaz frente a la alteridad irreductible del otro, no es otra cosa que la voluntad para el diálogo que ponía Gadamer como condición de la experiencia hermenéutica, el carácter conversacional de nuestro enfrentamiento con lo extraño, que se pone a sí mismo como guía criterial, el *acuerdo*. Es justo esta guía criterial la que aparece como mediación en las discusiones, aparentemente inconciliables, entre disciplinas diversas que quieren explicar un objeto de estudio que cruza por varias formas de ser cultural. Disciplinas como la antropología, la filosofía y la historia no se ponen de acuerdo, dice Taylor, en cómo llevar a cabo el estudio del mito, de la religión o el ritual, máxime cuando este estudio se realiza desde Occidente hacia cualquier otra cultura. Y es que son justo los “marcos referenciales” de Occidente los que han entrado en crisis en una época marcada por el desencanto como la nuestra (y aquí la referencia a Weber es inevitable), y lo que ha impulsado a buscar nuevos horizontes de significación en el medio mismo de la cultura moderna.¹⁸

De esta forma, es problemático decir si un mito, por ejemplo, es resultado de la construcción teórica del antropólogo, visión etnocentrista a todas luces, o si es lo que hace la cultura estudiada “por su lado”; o bien si el fenómeno a estudiar, una religión

¹⁷ *Ibid.*, p.107.

¹⁸ Cfr. TAYLOR, *Fuentes del Yo*, p.31 y ss.

o un hecho social cualquiera, tiene un lugar en la historia según como nosotros la entendemos, con la finalidad y el desarrollo que para nosotros es evidente; asimismo es problemático pensar el grado de intromisión de nuestra explicación sobre el hecho, ¿cómo llevarla a cabo sin distorsionarlo, una vez más etnocéntricamente? Y por último: ¿se puede hablar de un criterio de verdad o de validez, o bien hay que neutralizar toda pretensión de este tipo cuando se habla de estos temas?¹⁹ Estos problemas, que Taylor llama agudamente “zonas enigmáticas”, se comienzan a resolver si seguimos la crítica de Gadamer a Dilthey: no hay por qué pretender superar nuestro propio punto de vista para adoptar el del fenómeno en cuestión, idea que estaría reforzada por nuestra herencia científica desde el siglo XVII y su voluntad de desprenderse de todo elemento subjetivo en la explicación. Más allá de esta inclinación dogmática, está el hecho de que para hacernos inteligible a lo otro, tenemos que pasar forzosamente por nuestra precomprensión.

La insistencia hermenéutica de que remitirse a la precomprensión no quiere decir forzosamente ser etnocéntrico, toma un matiz culturalista con el ejemplo (cercano para quien escribe estas líneas) que pone Taylor sobre la mesa de discusión: nuestro enfrentamiento al ritual azteca precolombino de sacrificio de las doncellas o de los guerreros enemigos, en el que se ofrecía su corazón aún caliente, recién arrancado del pecho a la divinidad, se hace necesariamente desde los patrones de inteligibilidad locales, los europeos, desde los que a primera vista se concluye que se trataba de una sociedad de psicópatas o algún juicio parecido. Lo que propone la hermenéutica es, antes de esta “precipitación para concluir” (ya Gadamer decía que uno de los prejuicios más constantes es el de “precipitación”²⁰), dejarse decir algo nuevo por este fenómeno, en un principio considerado monstruoso; esto es, en el duro trabajo de autocrítica a lo que nos parece familiar y en este caso “sano”, modificar los límites de nuestra inteligibilidad desde el nuevo contexto, ya no pensarlos como “estructuras ineludibles de la motivación humana, sino como una más en una serie de posibilidades”.²¹ El resultado es que la “comprensión del otro cambia la autocomprensión”, y así nos “ayuda a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura”.

Este arduo trabajo puede llevarse a cabo sólo de manera contrastiva, por analogía o comparación, y tiene por fin “liberar” al otro en el sentido de “dejarlo ser” en el contraste. Incluso este trabajo de contraste continuo, es la mejor forma de superar no sólo las primeras apreciaciones precipitadas del otro, sino también las apreciaciones

¹⁹ TAYLOR. “Comparación, Historia, Verdad”, en *Argumentos Filosóficos*, pp.199-200.

²⁰ GADAMER. *Verdad y Método*, Sígueme. Salamanca, España, 1977, p.345.

²¹ TAYLOR. *Op .cit.*, p.203.

ideologizadas o deformadas –o “sistemáticamente deformadas”, como dice Habermas.²²

La fusión de horizontes nos da así un “punto omega”, dice Taylor siguiendo a Gadamer, en el que pueden llegar a coincidir –al menos en el plano *de jure*– los diversos puntos de vista de las distintas culturas de manera no distorsionadora, es decir, en la forma de generación o ganancia de su *reconocimiento mutuo*. Hablar de objetividad aquí es hablar de la capacidad progresiva de inclusividad de la perspectiva del otro en la fusión, de manera que, lanzando una propuesta, creemos con mucha riqueza, el pensador canadiense habla de una posible “comunidad de comparativistas” internacional que anime un “proyecto comparativista” de grandes alcances.²³

Este “proyecto comparativista” intentaría evitar, por una parte, las jerarquizaciones interculturales sostenidas en la gradación que pone a la razón en primer lugar y después otras formas de expresión cultural, el mito o el ritual mágico por ejemplo, gradación a todas luces logocéntrica (que al establecer jerarquizaciones de este tipo cometería una grave “desanalogía”), y por otra parte, evitaría explicar los fenómenos de la cultura propia y de la extraña con un modelo de historia omniabarcante y con un solo sentido teleológico (la versión metafísica de la historia de Hegel), aunque aprovecharía la idea de que en la historia hay *potencialidades* siempre abiertas y con un sentido aprovechable para la expansión de la propia comprensión.

Las analogías así llevadas a cabo en la fusión horizontática tienen por cometido, pues, no un mestizaje al extremo de las distintas culturas en una misma comunidad en donde las diferencias serían indistinguibles, sino justamente una “comunidad comparativista” en donde los distintos integrantes, pertenecientes en el plano ideal a distintas culturas, conservarían sus diferencias al tiempo que expanden su capacidad de comprensión en sentido fuerte, o sea, se abren a la posibilidad de autocritica y autotransformación. La fusión de horizontes quiere decir de este modo conservación y cambio a un tiempo: el reforzamiento de algunas formas del ser cultural propias –la *tradición* en palabras de Gadamer– a la vez que en el mismo reforzamiento, se abre

²² HABERMAS, J. “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como ideología*. Red Editorial Iberoamericana. México, 1996, p.170 y ss.

²³ TAYLOR. *Op.cit.*, p.220: *No sólo para evitar conflictos políticos y militares cuando sea posible, sino también para dar a la gente de cada cultura un cierto sentido de la inmensa gama de potencialidades humanas. Esto servirá no sólo para instruir nuestros juicios donde los bienes chocan, sino también ayudará allí donde la imaginación y la intuición son capaces de mediar el choque y llevará los bienes hasta ahora en conflicto a algún grado de común realización. Podemos confiar en un avance en esta dirección a medida que la comunidad de comparativistas incluya progresivamente representantes de distintas culturas y que de hecho parta de distintas lenguas propias.*

la posibilidad de su transformación normativa en la capacidad de ser interpelados por el otro.

En la medida en que tales estilos de vida diferentes supongan un desafío a nuestras normas de comportamiento y de explicación (científicas, pero también políticas, éticas, eróticas, estéticas y en general de la totalidad de nuestra forma de vida como cultura), esto es, en la medida en que realmente somos interpelados por ellos, sus diferencias que nos separan serán vistas como algo más que debe ser categorizado como un “error” o como “formas devaluadas de ser”. Sólo desde la *apertura* del diálogo, propia del modelo de la conversación que propuso Gadamer, estas diferencias se ven como algo que, no obstante cuán desconcertantes o atemorizantes nos parezcan en un principio, pueden llegar a ser enriquecedoras para nosotros mismos.

Pero se trata de una ganancia mutua ya que, valga la expresión coloquial, la fusión – o *reconocimiento* como aquí lo entendemos– es de ida y vuelta, máxime cuando el evento es el de la migración. Y, sobre todo, se trata de una fusión que no tiene por qué detenerse en algún momento determinado, ni por una conveniencia de tipo epistemológico, por ejemplo para cerrar el circuito de explicaciones y conseguir un sistema de ideas o mapa teórico coherente consigo mismo, conveniencia que sería secundaria respecto a lo que se puede ir describiendo paulatinamente en el proceso vivo de interpretación, ni por una conveniencia de tipo contractual –política, institucional, del mundo de los negocios, etc.– como si dijéramos que “hasta aquí” tuvo que llegar el contacto entre dos o más comunidades culturales porque así conviene a los intereses de esas instancias, pensamos por ejemplo en la interpretación que hace la “historia oficial” o la “política oficial” de los hechos ocurridos en la conquista de un pueblo por otro (de la India por los ingleses, de Brasil por los portugueses, etc.) y el recuento *final* de las pérdidas y ganancias para los pueblos involucrados en el evento. Estas explicaciones sólo aparentemente describen el núcleo de un encuentro o reconocimiento entre culturas, pues el supuesto punto final de llegada de los hechos está artificialmente construido. Tal punto final no ha llegado, es algo mucho más móvil, que se enriquece o se pervierte en la marcha histórica.

Volvemos así a la idea inicial de este ensayo: respecto a los espacios migratorios, estamos frente a una *oportunidad histórica*²⁴ que involucra un gesto ético-hermenéutico, el que consiste en abandonar una actitud de imposición frente a formas

²⁴ *Chance histórica* la llamó Gianni Vattimo en referencia a la oportunidad de liberar la diferencia de los distintos grupos culturales en el medio de la posmodernidad. Cfr. Vattimo, *Ética de la Interpretación*, Paidós-Studio, Barcelona, 1991, cap.10.; “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Ortiz-Osés y Lanceros, P., *En Torno a la Posmodernidad*. Anthropos. Barcelona, s.a. pp.9-19.

diversas de ser y adoptar una en la que seamos tolerantes frente a ellas. La ganancia de los modelos de la circularidad hermenéutica y su cristalización en la fusión de horizontes es justo ésta si se ven las cosas desde un punto de vista práctico. Y es que es precisamente la arraigada práctica de nuestro encuentro con el otro lo que significa un verdadero problema no sólo de explicación teórica –en cuanto al desvelamiento y delación de los mecanismos de control que ahí operan– sino también de transformación en el terreno de la misma acción. Se trata de un problema de comprensión de la acción que compromete a la acción misma, es decir, que no puede comprenderse sino actuando conforme a lo ganado paulatinamente en el mismo proceso de comprensión.

El compromiso de la comprensión hermenéutica con el otro que emigra en un *reconocimiento en acción*, es el verdadero desafío histórico al que así nos vemos enfrentados, y depende de la *posición* adoptada el que se pueda ganar terreno en la consecución o en el retroceso de tal fin. Esta *posición* no es de entrada –o no tendría que ser forzosamente– ni un pronunciamiento político ni una inclinación específicamente religiosa o metafísica, de género, moral o institucional, de la clase que fuera.

El problema del reconocimiento es anterior a la filiación particular con cada una de estas instancias, aunque obviamente está enlazado con ellas por sus repercusiones prácticas: se trata del problema de la orientación de toda comprensión hacia la acción y sus fines, se trata, pues, del problema ético de la ponderación práctica –y no solamente especulativa– de cierta circunstancia y los motivos que tenemos para actuar de ésta o de otra manera en ella.

En el reconocimiento nos jugamos algo más que un arreglo de medios para estar lado a lado con otros –esquema de la *political correctness* en las fronteras pletóricas de movimientos migratorios–, nos jugamos la entera posición que tenemos en un mundo en el que es preciso inventar radicalmente nuevos sentidos que reconfiguren los que en parte ya conforman nuestra identidad concreta, contingente y en riesgo. El espejo en el que nos reconocemos descansa sobre esta dialéctica entre lo que somos y no somos, entre lo que fuimos y lo que podremos llegar a ser.▲

Bibliografía

- COUZENS Hoy, David. “Is Hermeneutics Ethnocentric?”, en Bohman, J., Hiley, D. & Shusterman, R. (eds.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*. Cornell University Press. Ithaca, NY, 1991.p.155.
- ECO, Umberto. “Definiciones lexicológicas”, en *La intolerancia*. Granica. Barcelona, 2000.
- GADAMER, H. G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca, España, 1977, p.345.

- GARAGALZA, L. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y Lenguaje en la Filosofía Actual.* Anthropos. Barcelona, 1990.
- HABERMAS, J. "Conocimiento e interés", en *Ciencia y técnica como ideología*. Red Editorial Iberoamericana. México, 1996,
- ORTIZ-OSÉS, A. y P. Lanceros (eds.) "Reconocimiento", en *Diccionario de la Existencia*. Anthropos. Barcelona, 2006.
- . *En Torno a la Posmodernidad*. Anthropos. Barcelona, s.a. pp. 9-19.
- TAYLOR, C.. "Understanding and Ethnocentrism", en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge University Press. Cambridge, 1985b.
- . *Fuentes del Yo*, s. d..
- . "Comparación, Historia, Verdad", en *Argumentos Filosóficos*, s. d.
- . "La política del reconocimiento", en Gutman, A. 1994. s. d.
- THIEBAUT, C. *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1992.
- VATTIMO, Gianni. *Etica de la Interpretación*, Paidós-Studio. Barcelona, 1991 "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Ortiz-Osés y Lanceros, P., *op.cit*