



# REFLEXIONES HERMENEUTICAS

Carlos B. Gutiérrez\*  
Universidad de los Andes  
Universidad Nacional de Colombia

**C**OMIENZO POR APELAR A LA BENEVOLENCIA DE TODOS USTEDES para desentonar en el coro de ditirambos habermasianos que aquí se ha entonado. Corren tiempos en los que se imponen el reconocimiento de las diferencias y el saber de los riesgos que entraña coquetear con consensos quiméricos para mantener artificiosamente viva una moral absoluta de visos teológicos-kantianos. Debemos ser cuidadosos ante los unanimes que afloran en la coyuntura de las modas. La sociedad y la cultura han dejado de ser vistos como campos de fenómenos homogéneos porque tenemos hoy que ver con realidades heterogéneas, desgarradas y contradictorias, para cuyo manejo teórico haremos bien en abandonar las "teorías del consenso" para abrirnos a "teorías del conflicto". Hay además que activar el pluralismo

en el trabajo filosófico para evitar que éste se rebaje a mero eclecticismo historicista y a soliloquios de sectas.

I

Antes de entrar a ocuparme del tema de la interpretación y de la discusión en torno a la ética en el momento actual quiero hacer énfasis en dos aspectos prácticos, relevantes en un coloquio sobre "Perspectivas de Investigación". El primero es el de la grave falta de calidad en los programas de post-grado en nuestras áreas, programas que descuidan casi por completo lo que tiene que ser su cometido fundamental: la investigación. Es menester insistir en la importancia de claras diferencias conceptuales entre programas de pre-grado y programas de post-grado, que en la práctica se vuelvan diferencias reales y efectivas. Pues es bien sabido que las diferencias conceptuales desaparecen en la práctica en la medida en la que los profesores de post-grado asuman y tengan que asumir funciones remediales de los vacíos del pregrado y hasta de la educación secundaria, y en la medida en la que los docentes, en razón de su "carga académica", no pueden dedicarse a la investigación, sentido eminente de un programa de post-grado. Un vistazo a la

ya larga lista de programas de post-grado "aprobados" y en funcionamiento en Colombia pone de presente cuán pobre ha sido su aporte global real en investigación. Sin embargo, hay que defender esos espacios académicos de investigación, amenazados no sólo por la inercia de nuestro sistema educativo sino también por los imperativos economicistas de concepciones tecnocráticas del desarrollo, dominantes en el mundo de hoy. Habrá que insistir en que las Universidades, en el tercer y en el primer mundo, y pese a mu-

\* El autor es master en filosofía de la New School for Social Research, New York. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Profesor de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional. Presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía.





cho factor adverso, siguen siendo el sitio donde con más libertad se acoge el derecho al inquirir puro, el derecho a la curiosidad, o en palabras de Wilhelm von Humboldt, el derecho "a la ciencia como algo aún no encontrado y jamás encontrable cuya búsqueda debe ser incesante". A esos pocos espacios libres para investigar no podemos seguir viéndolos como algo sobreentendido: ellos necesitan excelencia científica y medios adecuados de trabajo para que la libertad que se da en esos enclaves deje de ser meramente postulada y gane en realidad. Y al volverse real constataremos que la libertad de investigar es el hábitat de la actividad crítica, actividad que siempre consistirá en poder hacernos un juicio propio de las cosas.

El otro punto al que me quiero referir brevemente es el de la mitificación de la investigación como si se tratase de la única actividad "productora" de saber en contraposición a la versión cada vez más empobrecida de la docencia. Cuando se habla de la relación entre docencia e investigación se tiene en mente sólo la posible retroalimentación de la docencia a partir de la investigación, se tiene en mente sólo la posible retroalimentación de la docencia a partir de la investigación, soslayando así la otra cara de la relación: la verdad de que para que haya investigación se requiere de investigadores y de que éstos no caen del cielo ni resultan de la clonización de investigadores existentes, ya que sólo pueden salir de una buena docencia. Una docencia que no refuerce la imagen de hieráticas disciplinas y sí más bien la de un saber problemático y problematizador, enriquecido por el pluralismo de teorías y modelos y por una continua reflexión metodológica; una docencia que se nutra de literatura actualizada y de las discusiones en proceso, frente a las cuales se perfila la posición interpretativa del docente; una docencia en fin que deje muchos cabos sueltos y anime así la actividad crítica. Tal es el semillero del asombro y de la curiosidad, fuentes a su vez de todo investigar.

## II

A los ojos de un lego de saberes de que se ocupa este Coloquio, "Ciencias de la Comunicación y Ciencias de la Interpretación", podrían aparecer como epítome de saberes volátiles o insustanciales que se ocupan tan sólo de aspectos secundarios o externos, la transmisión y la exégesis, de configuraciones de sentido producidas por otros. Y muchos piensan como nuestro lego. Las cosas ya no son así. Quienes veían a la interpretación por algo accesorio al conocimiento humano suscribían, con diferentes matices, el positivismo ingenuo según el cual el sentido del lenguaje eran los hechos físicos; lo que excediera de la relación 1:1 era añadido innecesario y distorsionador. Uno de los grandes logros del pensamiento del siglo XX, sin embargo, es el de haber disipado el mito moderno de que la mente fuese el espejo de la naturaleza. Hemos ganado conciencia de que percibir más que un simple registro impresional es siempre un haber interpretado ya; percibir es tener que ver con algo como algo. Y en lo que a la comunicación se refiere hoy ya no se puede ignorar su papel constitutivo en la producción de sentido en la sociedad contemporánea, para despecho de quienes prefieren seguir viendo la producción cultural como algo elitista y sublime remitiéndose a la concepción romántica de la genialidad. De ahí que en la filosofía la reflexión sobre interpretación y comunicación haya pasado a primer plano. Como ya otros expositores se han ocupado del tema de la comunicación permítanme ustedes

**Hemos ganado conciencia  
de que percibir más  
que un simple registro  
impresional es siempre  
un haber interpretado ya;  
percibir es tener que ver  
con algo como algo.**

referirme brevemente al de la interpretación.

Interpretar es una actividad tradicionalmente vinculada con la teología y la jurisprudencia, que recibió un fuerte impulso de la Reforma Protestante cuando se comenzó a trabajar en una doctrina general de la interpretación. Con el romanticismo, sin embargo, el tema de la comprensión en general toma un giro subjetivista. Comprender un texto o una obra consistió ahora en desplazarse a la mente del autor para revivir, por así decirlo, su acto creativo, único e irrepetible. Para volver a vivir la inspiración del genio creador se imponía un salto en empatía por encima del tiempo que la separaba de quien trataba de comprender.

Este es el ambiente en el que a finales del siglo XIX se plantea la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y sociales en términos de una teoría romántica de la comprensión que creía poder emular en científicidad con las ciencias naturales. La idea de un nuevo y distinto principio en científicidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que abogaba por la asimilación metodológica de las ciencias sociales a las ciencias naturales. Comte, haciéndose eco de la ideología emancipatoria que circundaba entonces de optimismo al trabajo científico, había propuesto un esquema unitario del progreso del saber humano que en un futuro previsible culminaría en la positivización de la "sociología", es decir, en el punto en el que el estudio de los fenómenos sociales y morales, desistiendo de toda metafísica, se redujera como el estudio de los fenómenos físicos a la indagación y comprobación de las leyes dadas en la experiencia. John Stuart Mill, siguiendo a Comte, había visto en la inducción la unicidad del método científico. Su "Lógica de las Ciencias Morales", alentada por el avance de la psicología asociacionista en Inglaterra, consideraba que era tan sólo cuestión de tiempo el llegar a disponer de le-



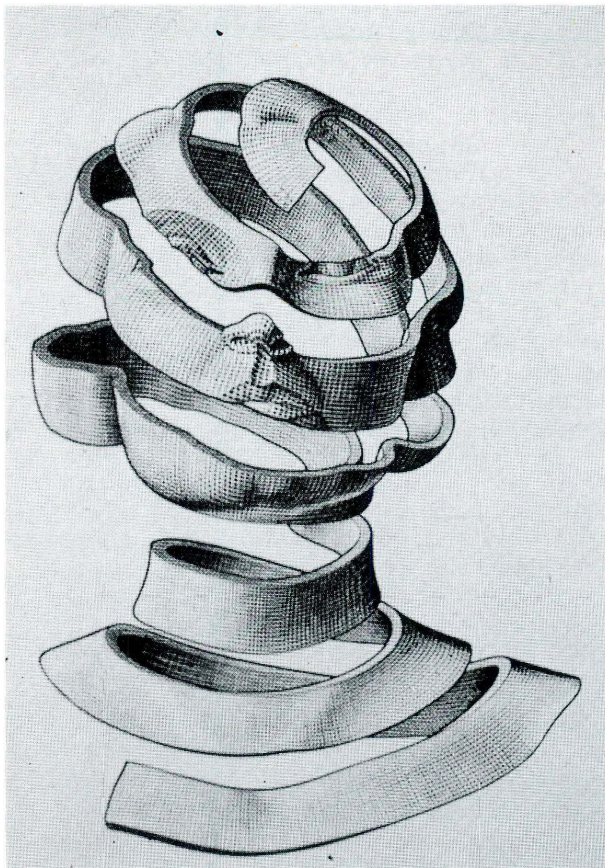


Ilustración: MC. ESCHER

yes que posibilitaran la predicción causal del actuar humano.

En medio de la polémica entre positivistas y anti-positivistas surgen en Alemania las "ciencias del espíritu", término de raigambre idealista acuñado para traducir la noción inglesa de "moral sciences". Se trató, ante todo, del auge de la historia en la segunda mitad del siglo XIX cuando, en rápida sucesión, aparecieron las obras de Droysen, Ranke, Savigny y Mommsen, que encontraron amplio reconocimiento. Ello se sumaba a importantes tradiciones de filosofía, filología clásica, filología alemana y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la concepción que de sí mismas tenían en ese momento, se ocupaban de creaciones del espíritu cuya vida no estaba sujeta a las determinaciones causales del mundo físico. A los testimonios de la cultura no se accedía a través de observaciones externas sino mediante la interpretación de sus

símbolos en proyección de afinidad sentimental. Y a los historiadores, se insistía, no les interesaban las leyes universales sino los individuos y sus obras únicas e irrepetibles. Así argumentaban filósofos y militantes de la "escuela histórica", convencidos de la incapacidad de las ciencias naturales, empíricas y exactas, para abordar en profundidad campos como los de la sociedad, la cultura, la política, la ética, la religión, el arte, la historia y hasta la vida misma.

Había que justificar filosóficamente el saber especial de todos esos campos frente a las pretensiones totalitarias del método matemático-

causal. Pero como la expresión misma "ciencias del espíritu" lo sugería, el camino paradójico de la fundamentación estaba fijado de antemano: había que mostrar que esas "ciencias" eran totalmente distintas de las ciencias naturales pero sin dejar de ser ciencias. Semejante fijación en el paradigma frente al cual se trataba de ganar distancia siguió gravando los intentos de justificación teórica de las ciencias humanas y aún lo sigue haciendo.

Droysen fue el primero en darle a "explicar" y "comprender" la connotación de dicotomía metodológica. El planteamiento clásico de ésta, sin embargo, proviene de Dilthey, quien lo propuso con el ánimo de complementar la filosofía de Kant mediante una "Crítica de la razón histórica". "A la naturaleza la explicamos, a la vida espiritual la comprendemos"<sup>1</sup>, reza la idea central de demarcación. Explicar un fenómeno es "subordinarlo a un contexto cau-

sal por medio de un número limitado de elementos unívocamente determinados"<sup>2</sup>. Comprender, por el contrario, es la manera en la que el espíritu capta sus propias creaciones y objetivaciones. El comprender se da en vivencias, unidades intuitivas de conocimiento y vida cuya forma concreta es la INTERPRETACION. De ahí que la Hermenéutica, hasta entonces tenuta por arte, asuma para Dilthey la función contra-instancia metodológica, cuya función es la de "fundamentar teóricamente la validez universal de la interpretación en la que se basa toda seguridad de la historia"<sup>3</sup>.

Dilthey pretendió establecer "una ciencia experimental de los fenómenos espirituales, libres de prejuicios metafísicos, con métodos y objetos independientes de las ciencias naturales"<sup>4</sup>. El comprender tenía las mismas pretensiones de objetividad de las ciencias explicativas. Y en lo que a la tajante diferencia de objetos de los dos tipos de ciencia se refiere, es indiscutible que Dilthey se apoya en la metafísica cartesiana con su doctrina de las dos sustancias: la externa y la pensante. La caracterización del comprender interpretativo como método es una síntesis imposible de romanticismo, hegelianismo y positivismo que no puede soslayar sus implicaciones relativistas. Y aún en sus últimos escritos, donde propone la teoría de tipos universales de cosmovisiones para hacerle justicia a la plenitud de la vida desde esquemas globalizantes, Dilthey sigue enredado en las aporías del historicismo psicologista.

A pesar de sus contradicciones la dicotomía metodológica propuesta por Dilthey tuvo vastas y graves consecuencias. El ámbito del saber humano que-

— 1 Dilthey, Wilhelm, Obras Completas, Fondo de Cultura Económica, México 1978, Vol. VI, p. 197.

— 2 Op. cit. p. 193.

— 3 Dilthey. Obras completas. Vol VII, p. 336.

— 4 Dilthey Gesammelte Werke. Stuttgart 1961. Vol. V, p. LXXII y LXXIV.



dó escindido en hemisferios incommunicados de monismos inconmesurables. El peso del conocimiento se fue inclinando cada vez más del lado de las ciencias naturales formalizadas y de sus aplicaciones tecnológicas en tanto que el hemisferio de la comprensión y de la interpretación se fue sumiendo para muchos en la bruma de la imprecisión. Toda la riqueza que los anti-positivistas se habían esforzado por salvar terminó languideciendo junto con el Humanismo en el museo de lo irracional, es decir, de aquello que la racionalidad científica no puede manejar. El intento de hacer de la Hermenéutica un método científico alternativo acabó por reforzar el monismo al que se enfrentaba y por distorsionar al fenómeno mismo del comprender.

La filosofía tuvo que esperar a los impulsos de Heidegger para volver al fenómeno de la comprensión en toda su amplitud. Superando la fundamentación de la filosofía en la conciencia egocéntrica Heidegger concibe la existencia humana como un "ahí", como un ámbito abierto en el darse y encubrirse del ser en general. Este ámbito es el "mundo" el entorno de familiaridad del existir, el horizonte de nuestra orientación cotidiana. Dentro de él encuentran las cosas siempre como "algo para algo", apuntando más allá de sí mismas al contexto global de referencias en el que se insertan. Semejante sentido de todo lo que se antecede a cualquier tematización proposicional por ser de carácter práctico, por darse en el quehacer en el mundo. Y es precisamente en

**Los críticos abundaron en la dificultad de sostener la separación de los problemas de la moralidad frente a todo lo concerniente a las condiciones de una vida buena o lograda.**

el encontrar de lo que es como "algo para algo" donde se despliega, según Heidegger, **la interpretación que articula la comprensión global del ser en que consiste el "ahí" de la existencia humana.** Y a partir de esta comprensión original ante-predicativa se dan las demás formas posibles de relación con el mundo, incluyendo desde luego a la actitud científica, como interpretaciones derivadas de esa familiaridad de orientación de siempre.

Comprender e interpretar dejan así de ser vistos como actos intencionales superiores de constitución de sentido a partir de los predicados de la percepción objetiva, a la manera de Husserl. Comprender e interpretar son ahora más bien los rasgos primarios del ser del hombre, la manera original de "ser-en-el-mundo". Aquí se puede hablar por primera vez de filosofía hermenéutica una vez que Hermenéutica deja de ser un mero arte o técnica al servicio de la comprensión de obras o textos y, desbordando su clásica concepción metódico-instrumental, se convierte en reflexión sobre la movilidad y temporalidad fundamentales de la existencia humana.

Este sacar a luz la dimensión ontológica del comprender y del interpretar confluye ahora con la superación del férreo marco lógico-positivista de la Filosofía de la Ciencia, en la que se viene dando de manera creciente una notable convergencia de lo lógico-analítico con lo histórico-hermenéutico. Hoy se asume el entrelazamiento de todos los sectores del saber y la inutilidad de aislamientos. Más acá o más allá de complejos de superioridad o de inferioridad se ha ganado conciencia de que en todo trabajo científico hay de por medio comprensión e interpretación y de que, al mismo tiempo, ese trabajo jamás podrá prescindir de conceptos y de modelos generales y de criterios lógicos de validez universal. Se ha vuelto obsoleta la tendencia a escindir a la ciencia en hemisferios antité-

**La Filosofía tuvo que esperar a los impulsos de Heidegger para volver al fenómeno de la comprensión en toda su amplitud.**

ticos. Esperemos que estos efectos liberadores se hagan sentir en la comprensión que las ciencias sociales y humanas tienen de ellas mismas. Y que éstas se abran al diálogo con todos los demás saberes.

### III

Puesto que en este Coloquio se habla tanto de Ética quiero, para terminar, referirme a las discusiones a las que asistí hace dos semanas en Porto Alegre con ocasión del IV Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía que tuvo por tema "Ética y Política", con el ánimo de ampliar el horizonte de las presentaciones que hemos oído.

La reflexión filosófica de la Ética ha discurrido y seguirá discurriendo en la contra-tensionalidad entre los formalismos universalistas, como el de Kant, y las posiciones sustancialistas, como la de Aristóteles.

Para Kant, como es sabido, la moralidad sólo destella en aquellos momentos excepcionales en los que, superando toda dependencia de afectos e inclinaciones y venciendo a todos sus intereses personales logren los seres humanos que el principio según el cual actúan gane universalidad absoluta. En la "Crítica de la Razón Pura" se había mostrado que lo decisivo en el conocimiento objetivo del mundo es lo que aporta el entendimiento mismo con prescindencia total de la experiencia, por ser allí y sólo allí en donde se dan los juicios a priori universales y necesarios, es decir, los juicios que no permiten excepción alguna.





rías liberales de la justicia, la una y las otras propuestas reconocidas por sus autores como kantianas. Se buscó un balance, sopesar los pros y contras de las teorías. A Habermas se le reconoció el mérito de captar que los atisbos de Kant respecto al uso teórico y al uso práctico de la razón se remitan, en últimas, a las estructuras de nuestro lenguaje, es decir, respondan a las reglas de uso del habla cotidiana. Y se destacó el hecho de que la pragmática universal elaborada por Habermas provea reglas argumentativas y formas de validación en las que se pone de manifiesto un paralelismo completo entre la razón teórica y la razón práctica normativa.

La fundamentación kantiana de la moral sigue un lineamiento análogo. Lo que todos conocemos como "deber" en la vida cotidiana está siempre en función de particularidad, al servicio de fines subjetivos. El verdadero "deber", por el contrario, sólo se podrá encontrar en un ámbito totalmente distinto del de la racionalidad práctica del mundo de la vida: en el ámbito de la razón pura, de la Razón con mayúscula, "independientemente de toda experiencia"<sup>5</sup>, porque allí se da la forma pura de lo incondicionado, único fundamento posible de la moralidad para Kant.

Aristóteles, por el contrario, se orientó más por los contenidos sustanciales de la eticidad y por la observancia de usos que por el caso excepcional del conflicto heroico entre deber y voluntad, buscando con ello superar la unilateralidad del intelecto

platoniano. El concepto fundamental de "ethos" (lo usual, las costumbres) indica ya que la virtud no sólo radica en el saber y que la posibilidad del saber ético depende más bien de cómo uno sea, lo cual a su vez está determinado previamente por formación, socialización y formas comunitarias de vida<sup>6</sup>. Aristóteles pues está más atento a la determinabilidad de nuestro ser ético que a la incondicionalidad de los principios. A él le interesa ante todo la mediación entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. El saber de lo ético no culmina para él en nociones generales, como las de valor y justicia, sino en la aplicación concreta que es la que a la luz de ese saber determina lo viable aquí y ahora. De ahí que la prudencia, aquella virtud gracias a la cual damos con el justo medio y llegamos a la aplicación que hace de lo viable lo bueno practicable, es cosa de la práctica que se va adquiriendo dentro de un contexto histórico-social y en modo alguno el monopolio de quienes filosofan<sup>7</sup>. Lo ético tiene que ver más con lo que uno es que con las pretensiones abstractas del deber ser.

Las deficiencias del procesualismo racionalista se pusieron de presente en torno a la privilegización del compromiso que adquiere quien logra articular sus intereses y argumentar en un diálogo abierto, por lo menos potencialmente, a todos los interesados. ¿Qué sucede, se preguntó, con quienes no pasajera sino definitivamente no tienen las condiciones para participar en el diálogo y quedan por tanto excluidos del procedimiento? En la idea misma del sujeto de la razón procesual habermasiana se da por descontado un cierto modelo antropológico. La racionalidad post-convencional que examina todos los criterios morales a la luz de principios universales representa un estadio avanzado de evolución moral que tiene muy precisas condiciones históricas de aparición y está muy lejos de darse en cualquier cultura o en cualquier estrato social. El procesualismo racionalista no asume en el fondo normativamente los presupuestos en que se fundamenta el principio de universalización. A la moralidad le corresponde también el compromiso con

**Lo que todos conocemos como "deber" en la vida cotidiana está siempre en función de particularidad, al servicio de fines subjetivos**

El Coloquio en Brasil, que coincidió con la votación decisiva en el Congreso sobre "impeachment" del Presidente Collor de Melho, se ocupó de la ética filosófica de Habermas y de las más recientes teo-

— 5 Kant. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Porrúa, México 1972, p. 31.

— 6 Aristóteles. Ética nicomáquea. Gredos, Madrid 1985, 1103a17, 1103a25-27, 1103b20, 1179b-1180a.

— 7 Op. cit. 1105b5-17.



la implementación efectiva y lo más amplia posible de las condiciones procedimentales, cosa imposible quizás de incluir entre los supuestos de la ética del discurso.

Los críticos abundaron en la dificultad de sostener la separación de los problemas de moralidad frente a todo lo concerniente a las condiciones de una vida buena o lograda. En medio de la lucha desesperada por el reconocimiento en que vivimos cabría esperar de una moral universalista la aceptación generalizada de restricciones inalterables que acoten esa lucha, sólo que ellas únicamente se pueden apoyar en principios sustanciales no procesuales.

La teoría de la justicia de Rawls fue considerada como un valioso esfuerzo por fundamentar la noción kantiana de persona, como base de derechos básicos en una sociedad democrática equitativa, valiéndose única y exclusivamente de los recursos de una razón estratégica que opera bajo condiciones de información restringida en medio de una situación excepcional. Como "posición original", como es sabido, parte Rawls de una fictiva situación de elección colectiva en la que la imparcialidad está avalada por un "velo de ignorancia", que priva a quienes convienen el consenso de toda información específica acerca de sus circunstancias particulares (incluyendo sexo y color de la piel), les sustrae así de contingencias arbitrarias y les sume en un trance de la más pura autonomía kantiana.

El trabajo que yo presenté al Coloquio se llamó "Ackerman contra Rawls: del velo de la ignorancia a la ciencia ficción. Ilusiones sistémicas liberales" y se propuso mostrar las fantasías y abstracciones en las que hoy, como ayer, se basan las teorías de la justicia de corte liberal. Ackerman, para poder concentrarse en "Los últimos ideales que deberían gobernar la fuerza compleja del estadista liberal", decide desentenderse de la problemática del ejercicio real de la justicia y asumir un mundo ideal en que no existan dificultades prácticas en la im-

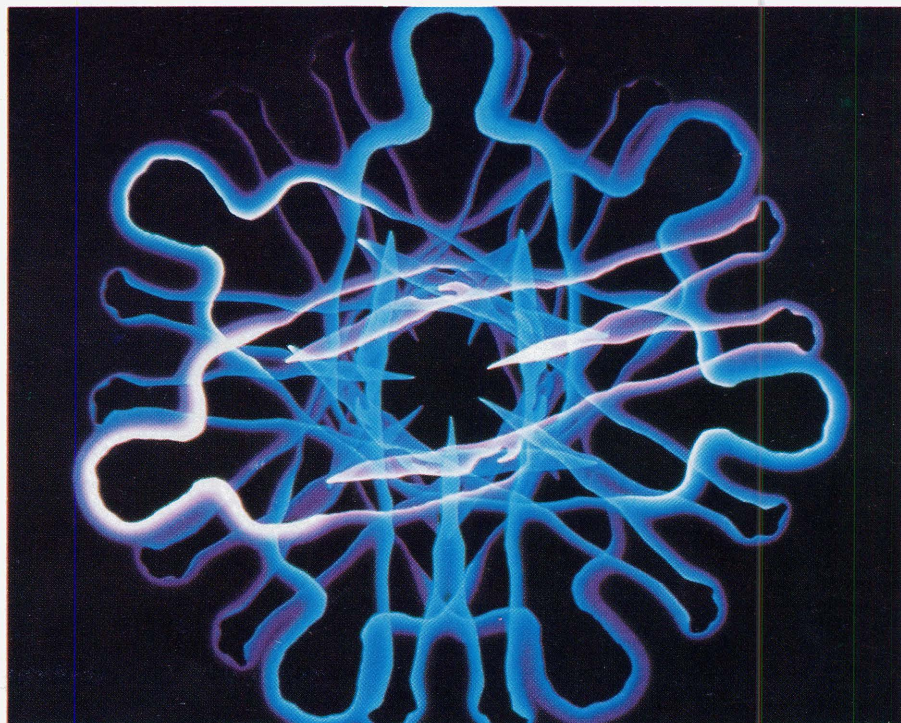
plementación de los principios de justicia, y en el que él va a demostrar que el liberalismo como sueño no es incoherente. Su "realidad" entonces es la de un viaje en una gigantesca nave espacial que transporta a un millón de personas que desembarcan en un nuevo planeta en el que hay un maná prodigioso pero escaso que hay que repartir.

Como digo en la ponencia: las nuevas teorías de la justicia "vuelven a hacernos conscientes de la imprescindibilidad de la ficción allí donde el prurito metodológico del individualismo descarta lo fáctico como punto de partida de la teoría política.

En tiempos supuestamente tan críticos de la modernidad como los nuestros sigue siendo el esquema cartesiano animador inconcuso del culto a la contra-facticidad. El retiro del mundo cotidiano y el solipsismo básico son pre-requisitos sistémicos para la reconstrucción racional de la dimensión política que se abre a partir del experimento mental del estado de naturaleza y del contrato o convenio social"

"Merced a semejante ficción puede el hombre occidental reivindicar la autoría de un orden político nuevo, en el que la justicia aparece como un logro suyo de artificio metódico. La ficción del convenio parece ser hoy tanto más necesaria cuanto más se extinguen los "grandes relatos" y cuanto más se carece de una idea común de justicia. Sin olvidar, por otra parte, que desde que se secularizó y prescindió de la trascendencia la filosofía moral optó en compensación por apoyarse en la pureza, en el postulado de la razón y del sujeto puros, cuya función no ha sido tan sólo la de fundamentar metafísicamente las costumbres sino también, y ante todo, la de proveer criterios para el enjuiciamiento de la práctica impura, así se admita de entrada que ésta jamás podrá ejemplificar los absolutos puros"<sup>8</sup>.

— 8 Carlos B. Gutiérrez y Margarita María Cepeda. Los presupuestos de la fundamentación liberal de la justicia en Rawls y Ackerman. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Cuadernos de Trabajo, 3, septiembre 1992, p. 7.



© 1984 Peter A. Simon/The imagen Bank





*Este hombre es el centro del universo. Biblioteca Statale, Lucca, Foto Scala*

Frente a Rawls se hizo valer el hecho de que los motivos que mueven a cada miembro de la sociedad a aceptar los principios universalistas sólo pueden provenir de los ideales de una vida buena, presentes en las tradiciones culturales de una determinada sociedad. Rawls mismo, en sus escritos más recientes, hace propio este atisbo. Su teoría de la justicia responde, según él, a la idea de socie-

dad bien ordenada como se da en las principales democracias, y en últimas, a lo que los norteamericanos entienden por democracia. Lo cual le da razón a los "comunitaristas" de hoy en su insistencia en que las posibilidades reales de una ética universalista, hacia el futuro, dependerán del grado de incorporación que alcancen en las formas de vida social y cultural del mundo contemporáneo.

A esta altura, a más tardar, tiene el filósofo que comenzar a dialogar con las ciencias sociales, con las ciencias de la comunicación. Comunitaristas y neo-aristotélicos insisten en el contexto social real, en lo colectivo. Mas cómo es eso de lo colectivo? Hoy se habla de su desaparición y de su substitución por los medios. Se insiste en la pertenencia. ¿Cómo se da la pertenencia en las selvas urbanas del tercer mundo?

Hacia el final del Coloquio en Porto Alegre que he venido refiriendo se nos hizo caer en cuenta de que por detrás de todos los nuevos planteamientos dialógicos hay fuertes asunciones de carácter moral. Ellos, sin excepción, presuponen una ética del respeto mutuo. Y con ello desembocamos en el gran tema del mundo actual: la alteridad, la diferencia. Este es un tema en el que las ciencias sociales tienen mucho que decir. Yo he aprendido mucho de los antropólogos en su discusión reciente sobre si exista "el" colombiano, el mestizo único o no.

La filosofía hermenéutica hace un buen aporte al tema de la alteridad ya que comprender consiste y consistirá siempre en que lo otro nos salga al encuentro como tal. La alteridad de lo otro, sin embargo, emerge solo contrastivamente frente a lo propio. Solo en el enfrentamiento a lo que a uno es propio puede afirmar y mantener sus pretensiones de alteridad lo otro. Lo cual implica que si no arriesgamos lo sobreentendido de lo propio quedaremos condenados a renunciar al enriquecimiento de lo propio a través de lo otro, lo otro que en la medida en que lo comprendamos ira entrando en lo propio, sin que podamos llegar jamás a apropiarlo del todo. ●