

Multiculturalidad y hermenéutica. Charles Taylor de nuevo

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes

Bogotá, febrero de 2000

Diez años de multiculturalismo

Mucha agua ha corrido bajo todos los puentes en estos diez años desde que apareció *La política del reconocimiento*. Ahora de repente un oscuro panorama anti-terrorista circunda al mundo, y los vientos soplan a favor del recelo policíaco mundial frente a lo cultural, lo étnico y lo religioso. Este panorama está a tono con la imagen de escarnio de la razón que no pocos malquerientes se han hecho del "multiculturalismo", como si el volver sobre el tema de la pertenencia cultural y del reconocimiento de su importancia fuese ya sustancialismo cavernícola y conjuro de obscuras inmediateces en un mundo de sujetos *light*, liberados para siempre de todo vínculo no contractual. Por llevarle la contraria a algunos dogmas de la modernidad el multiculturalismo ha sido vapuleado como pérfido intento de re-tribalizar a las sociedades abiertas que han llegado a alcanzar un grado relativamente alto de integración bajo democracias pluralistas. La crítica es conciliante, eso sí, con el multiculturalismo "bueno", bueno en la medida en que se traslapa con el esquema pluralista liberal y con sus logros.

Al multiculturalismo en general, por el contrario, se le ha venido viendo como antítesis del pluralismo integrador, ya que, como la supuesta fábrica de secesión que es, buscaría ante todo desmembrar lo que la anónima metrópolis moderna mal que bien logró, azuzando y multiplicando diferencias que se encontraban en francas vías de extinción con el progresivo desencantamiento del mundo. Así, lo que busca el proyecto multiculturalista con la reinención de identidades artificialmente reforzadas sería invertir el rumbo del progreso, que ha hecho posible que los individuos diluyan sus pertenencias en asociaciones voluntarias que atenúan las viejas identidades y les hacen, ahora sí, autónomos. En su obsesión de diversificación el multiculturalismo, además de malo, resulta ser matricida, ya que desborda y erode la

sustancia nutricia que le ha hecho posible: el pluralismo, que, como es sabido, declara apreciar la diversidad pero la contiene.

Tan desoladoras y execrables imágenes olvidan que el multiculturalismo responde en buena medida a fuertes limitaciones de la teoría liberal en lo que concierne al hecho social e histórico de la cultura, por una parte, y a la discriminación secular de minorías culturales en países de tradiciones muy democráticas, ligada estrechamente a la carencia sistemática de políticas de integración, por la otra. Se olvida también que tanto en países del norte como del sur se dieron y se siguen dando circunstancias que ameritan discutir la prioridad moral y jurídica, así sea transitoria, de la comunidad sobre los derechos individuales clásicos.

A "la política del reconocimiento" de Taylor, junto con la propuesta de una "ciudadanía diferenciada" de Kymlicka, se las ha llegado a situar en el período juráscico por representar "pasos regresivos mastodónticos" de la ley al arbitrio¹, que contraviniendo el principio liberal fundamental de derechos iguales para ciudadanos iguales, convierte a la igual inclusividad en desigual segmentación. El Estado que deja de ser ciego a las diferencias para volverse sensible a ellas discrimina para diferenciar, logrando así exactamente lo opuesto de lo que busca la "acción afirmativa", que discrimina para igualar.

En lo que a inmigrantes se refiere definitivamente se acabaron los retozos. Puesto que el multiculturalismo desmembrador aboga porque se mantenga intacta la identidad de los extranjeros inmigrantes, es muy alta la posibilidad de que éstos rechacen principios básicos del Estado que los acoge y entren en conflicto con él, hasta conformar tarde o temprano una especie de quinta columna de la que hay que cuidar al país anfitrión. La respuesta es drástica y en blanco y negro. La integración se "concede" sólo a condición de que los inmigrantes acepten las reglas del juego democrático y las consideren deseables. Si no, no. El "patriotismo constitucional" se ha vuelto obligatorio y requisito de inmigración.

Pero, desde luego, todo no ha sido en vano. De nuevo, como en la polémica precedente con el comunitarismo, el liberalismo ha asimilado y se ha enriquecido. Ya en su réplica a *La política del reconocimiento* Habermas planteó "la inevitable impregnación ética de toda comunidad de derecho"², y habló de "derechos de membresía cultural" de individuos que son "puntos nodales de una malla adscriptiva de culturas y legados, de nexos experienciales y vitales compartidos inter-

1. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, 2001, pág. 103.

2. Jürgen Habermas, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, en: Charles Taylor. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Fischer, Frankfurt am Main 1993, pág. 168.

subjetivamente”³; él rechazó, eso sí, la posibilidad de una garantía estatal que asegurase la subsistencia de culturas, porque “privaría a quienes pertenecen a ellas de la libertad de decir sí o no, libertad hoy imprescindible para poseer y conservar una herencia cultural”⁴. Podríamos decir que multiculturalidad queda hoy en pie como el ideal de reconocer las diferencias sin abdicar de la igualdad; que el derecho a las diferencias culturales no puede prescindir del derecho a ser iguales, ya que la igualdad de oportunidades es condición para garantizar la posibilidad de ser diferente. Queda en pie la imprescindibilidad del reconocimiento, porque para poder escoger y cultivar lo que uno quiera hacer es necesario que los otros le reconozcan a uno ese poder. Y queda en pie el hecho de que el proceso de internacionalización o globalización que vivimos ha desencadenado una dinámica dentro de la cual las categorías étnico-culturales y religiosas ganan renovada importancia: asistimos hoy al enfrentamiento no mediado de mercados y técnicas, social y culturalmente neutros, con culturas, cada vez más constreñidas a defender identidades amenazadas por flujos económicos que escapan a cualquier control político⁵. Aunque hay que advertir que protestas de diferente proveniencia contra las injusticias del sistema económico globalizado tienden a ser automáticamente asimiladas al activismo multicultural, cuando no a estrategias fundamentalistas.

La fusión de horizontes

Ocupémonos ahora de *La política del reconocimiento*, que en la parte culminante de su argumentación se remite a la noción de “fusión de horizontes”. Con ella alude Gadamer a un fenómeno que todos conocemos de nuestro trato con lo histórico y de la práctica del diálogo.

La existencia humana se da siempre en una situación determinada, en una posición que condiciona las posibilidades de ver; así nuestra comprensión se despliega originalmente también en el horizonte de la respectiva situación. En otras épocas, más recientemente en el romanticismo, se creyó que para comprender algún hecho o texto histórico teníamos que abandonar nuestro horizonte y remontarnos sobre el tiempo para acceder al horizonte propio del tema histórico en cuestión. El desplazarse a ese horizonte particular en el pasado requería de una buena dosis de empatía que le permitiera al espíritu de quien buscaba comprender zambullirse, por

3. op. cit., pág. 169.

4. op. cit., pág. 174.

5. Alain Touraine, *Qué es una sociedad multicultural* (en: Claves de Razón Práctica 56, 1995), págs. 16-17.

así decirlo, en el espíritu del héroe o del autor del texto, y allí en identificación divinante captar de manera inmediata el sentido original de la gesta o del poema de que se trataba. Se asumía pues que las situaciones tenían horizontes cerrados y que comprender consistía en saltar de un horizonte a otro desconociendo por completo las consecuencias del transcurso del tiempo en el tejido mismo de la historia. El historicismo del siglo XIX reforzó semejante concepción con la exigencia de que todo hecho histórico fuese abordado en términos de su propia época.

Gadamer captó la doble desfiguración del conocimiento histórico que imperó hasta bien entrado el siglo pasado: ni hay horizontes rígidos, cerrados en sí, ni podemos saltar por sobre el tiempo ignorando los efectos reales del obrar de la historia. "Ganar un horizonte", dice él, "quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos"⁶. El horizonte de la experiencia humana está siempre en movimiento y se expande de continuo impulsado por el ganar conciencia de que las cosas no eran como creíamos, de que lo otro o nuevo de un texto o de una opinión es superior a nuestros prejuicios, es decir, a lo que previamente hemos juzgado. Por eso "igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros"⁷.

Además, cuando nos volvemos hacia un hecho histórico para comprenderlo no nos topamos con un vacío temporal que nos separa de él en su aislamiento, sino con toda una serie de recepciones, interpretaciones y referencias que nos vinculan a él, y a lo largo de la cual se expanden nuestro horizonte y el del hecho histórico hasta que se alcanzan, traslapan y se funden en un horizonte amplio que les abarca a los dos y a la tradición que les media. En el fondo no hay horizontes estancos y aislados, sino una prodigiosa cantidad de horizontes en movimiento de todos los hechos y de quienes los comprenden; "todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente"⁸. Se hace así evidente que el tiempo lejos de ser un foso que separa y aleja, "es la base del acontecer en que se

6. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca 1977, p. 375

7. op. cit., págs. 374-375.

8. op. cit., pág. 375.

arraiga la comprensión presente”⁹, Por eso la distancia en el tiempo es una dimensión productiva de la comprensión que permite la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte en un proceso interminable de ampliación; esa distancia deja que mueran prejuicios de índole particular y que surjan los que posibiliten una mejor comprensión¹⁰.

El otro elemento que confluye en la determinación de la noción de “fusión de horizontes” es la concepción gadameriana de la comprensión a la manera de un diálogo platónico. Quienes con sus diferentes opiniones o puntos personales de vista participaban en él, lo hacían orientados por algo que interesaba en común; el despliegue del diálogo en la dialéctica de pregunta y respuesta no es sino el despliegue de una comunidad originaria, de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente concientes. Para entrar al diálogo hay desde luego que estar dispuesto a que los otros participantes tengan razón, es decir, a reconocerles no sólo como a iguales, sino como a detentadores de posibles argumentos superiores a los nuestros. El diálogo se desenvuelve en su inicio como intercambio de opiniones, y va superando peculiaridades y nociones previas de los interlocutores, quienes al reconocer finalmente sus límites se abren a una comunidad superior y con ello a la continuidad de las tradiciones y de la historia. En el diálogo sucede así algo a raíz de lo cual los interlocutores se transforman, dejan de ser los mismos que eran al comienzo, pues al ascender a la razón que es común son ellos más por participar en ella.

Provistos de los anteriores elementos de comprensión volvamos a Taylor. El nos presenta la historia de la identidad en la época moderna como un contrapunteo entre el concepto de dignidad como calidad de todo ser humano que, si bien al presuponer la autonomía de la persona apunta hacia la individualidad, en su universalidad no obstante se encarga de que toda referencia a la particularidad sea vista como discriminación, por una parte; y el ideal de autenticidad surgido en el romanticismo, por otra parte, que con su énfasis en la diferencia alienta la exigencia del reconocimiento de la particularidad inconfundible de todo individuo y de todo grupo. Este reconocimiento resultó ser altamente problemático, ya que no podía contar con el reconocimiento universal del que había gozado la identidad socialmente sancionada en la época feudal. Taylor, uno de los grandes conocedores de la filosofía de Hegel que aún quedan, conoce muy bien la problemática del reconocimiento y sabe que la dialéctica del amo y el siervo es una versión profunda de la fundación de la moderna sociedad europea. Y sabe también que el momento que vivimos, en el que “todas las sociedades se toman cada vez más multiculturales y a la vez se vuel-

9. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca 1992, pág. 68.

10. *op. cit.*, págs. 68-69.

ven más porosas"¹¹, es decir, más abiertas a la migración multinacional y con un gran número de sus miembros llevando la vida de la diáspora cuyo centro está en otra parte, es también un momento especial de concientización de que la identidad es un constructo social y de que a los seres humanos los forma el reconocimiento. De ahí que con miras al cabal y real reconocimiento de todos lo que cuenta hoy, más que la tolerancia por parte de los grupos dominantes y que la supervivencia de los grupos dominados, es la exigencia explícita de "que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas"¹².

Taylor llama a esta exigencia "suposición", y "suposición inicial" por considerar que es la exigencia que está en la base de todas las reivindicaciones por las que luchan los grupos culturales aún no cabalmente reconocidos¹³. Luego la reformula como "hipótesis inicial" en los términos siguientes: "todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período de tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos"¹⁴. Más que una hipótesis en el sentido teórico-científico de la palabra, se trata aquí, como el mismo Taylor lo dice, de "la disposición para abrimos al estudio cultural comparativo"¹⁵, de "la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros"¹⁶. Cuando intentamos entender algo "intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice"¹⁷, nos dice la Hermenéutica; quien busca comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus opiniones previas e ignorar la opinión del texto: "el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él"¹⁸. "La apertura hacia el otro implica el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí"¹⁹. Claro está que nosotros abordamos las culturas que buscamos comprender desde nuestras expectativas de sentido, expectativas que se nutren de nuestra relación precedente con el asunto y que no son únicamente subjetivas, pues se determinan también desde la comunidad que nos une con tradiciones²⁰. El que quiere comprender algo realiza siempre un proyectar que tiene que ir siendo constante-

11. Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, 1992, pág. 93.

12. op. cit., págs. 94-95.

13. op. cit., pág. 97.

14. op. cit., pág. 98.

15. op. cit., pág. 107.

16. op. cit., pág. 106.

17. Gadamer, op. cit., pág. 361.

18. op. cit., pág. 335.

19. op. cit., pág. 438.

20. op. cit., pág. 363.

mente revisado conforme se avanza en la penetración del sentido, pues está expuesto a errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. La comprensión sólo alcanza sus genuinas posibilidades cuando las anticipaciones y opiniones previas se convalidan por no ser arbitrarias.

En el caso de que entablemos un diálogo con una cultura para entenderla hay anticipaciones de sentido dadas ya por el simple hecho de que todos nosotros participamos en la cultura y de la cultura. Gadamer define bellamente la cultura como “el ámbito de todo aquello que se acrecienta cuando lo compartimos”²¹. Taylor y Gadamer comparten una visión de la cultura centrada en torno al concepto hegeliano de formación (*Bildung*). El hombre es el único ser vivo que por no estar limitado a la segura codificación de lo instintivo tiene que formarse a sí mismo; él no es por naturaleza lo que debe ser, por eso necesita de formación. En esta tarea de formarse a sí mismo radica su específica dignidad: el hombre tiene que cultivarse. Ya en el trabajo se distancia de consumir las cosas, y en lugar de ello las transforma, les da su forma, la forma del hombre. Formando las cosas la conciencia se va formando a sí misma, va acendrando un sentido de sí misma a partir de la certeza de su capacidad transformadora de la realidad; la esencia de la formación no es entonces auto-enajenación, sino el constante volver a sí misma de la conciencia a partir de lo otro. Y toda formación teórica no es sino continuación de ese proceso general de ir haciendo parte del propio ser la riqueza del mundo que nos lega la historia. De ahí que formación sea también la capacidad de poder pensar los puntos de vista de otros; es característico del hombre culto, es decir del hombre formado, el saber algo de la particularidad de sus propias experiencias, y captar el peligro de generalizar que se desprende de esa particularidad.

Siendo todas las culturas concreciones históricas de formación, no veo por qué no se pueda suponer de ellas que tengan “algo importante que decir a todos los seres humanos”, o que “casi ciertamente deban tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar”²², pues esto es lo que para Taylor significa en última instancia la pretensión de igual valor. El se niega rotundamente a pasar de la suposición a “inauténticos y perentorios juicios de valor igualitario”, aplicables a todas las creaciones y a todas las culturas, pues sabe que con ese paso se habrían sentado las bases para una homogeneización universalizante. Al avanzar en estudios culturales comparativos y al cabo de muchas fusiones de horizontes llegaremos a entrever la limitación de las apreciaciones y criterios que nos eran familiares, y dispondremos

21. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main 1983, pág. 15.

22. Taylor, op. cit. pág.106.

de referencias normativas más amplias (“fusiones normativas”), lejos siempre del “horizonte último desde el cual se haga evidente el valor relativo de las diferentes culturas”²³. La filosofía hermenéutica insiste en la imposibilidad de jerarquizar las comprensiones; “bastaría decir que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*”²⁴, como lo afirma Gadamer. No hay un punto desde el cual hable la razón. Y “quien habla en nombre de la razón se contradice a sí mismo ya que lo razonable es saber de las limitaciones del atisbo propio y ser por lo tanto capaz de un mejor atisbo, cualquiera que sea su proveniencia”²⁵. Por lo demás, si de los seres humanos se dice que tengan todos una misma dignidad y al mismo tiempo sean altamente diferentes el uno del otro, no habría razón que impidiera pensar una misma dignidad para la muy amplia gama de las culturas sin que esto conlleve una universalización niveladora, necesariamente etnocentrista, como la que critica León Olivé²⁶.

Con su suposición Taylor no está creando la posibilidad del diálogo entre culturas, pues en la movilidad de sus horizontes históricos han estado siempre en diálogo, aprendiendo por así decirlo unas de otras. Lejos de ser entelequias puras, incontaminadas y autárquicas, son las culturas organismos interactuantes, altamente flexibles. Lo normal es la recíproca apropiación y el conflicto entre culturas que se interpenetran y se hallan en transformación continua. Sin olvidar que hoy vivimos en sociedades multi-, pluri- o interculturales determinadas no sólo por diferentes legados culturales, sino también por las maneras desiguales en que ellos se entremezclan.

En este contexto, y respecto a la relación de la propia cultura con otras culturas, valga la referencia a un ensayo de Taylor de 1981 titulado *Comprensión y etnocentricidad*, en el cual expone y defiende una concepción interpretativa de las ciencias sociales, para la cual emplea en el texto original en inglés el verbo alemán *verstehen* a la manera de Max Weber. Ya en el famoso trabajo *Interpretación y las ciencias humanas*, Taylor había optado diez años atrás por las “ciencias hermenéuticas del hombre”, ciencias que lejos de estar libres de valoración son más bien ciencias morales ya que la comprensión se arraiga en nuestras auto-definiciones y con ello en lo que somos²⁷. La nueva concepción interpretativa se opone tanto al modelo

23. op. cit., pág. 107.

24. Gadamer, *Verdad y Método*, cit., pág. 367.

25. Gadamer, *Über die Macht der Vernunft*, en: *Lob der Theorie*, Frankfurt/M, 1983, pág. 65.

26. León Olivé, *Multiculturalismo: ni universalismo, ni relativismo* (en: *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*), León Olivé y Luis Villoro (eds.), México 1996, págs. 135-138.

27. Charles Taylor, *Interpretation and the sciences of man* (en: *Philosophy and the human sciences*), Cambridge, 1985, pág. 57.

de la ciencia natural como a un modelo que podríamos llamar historicista, que exige explicar toda cultura o sociedad en sus propios términos, con lo cual toda versión que una cultura tenga de sí misma resulta inmejorable e incorregible. La nueva concepción, es lo que queremos destacar, interrelaciona el comprender otra cultura con la auto-comprensión de quien la comprende; ella tiene el mérito de poder explicar cómo es que el comprender otras sociedades nos arranca del etnocentrismo y cambia la comprensión que tenemos de nosotros mismos, mientras que, al contrario, “no podemos comprender otra sociedad hasta que no nos hayamos comprendido mejor a nosotros mismos”²⁸.

Este tema amerita toda una exposición. La inseparabilidad de la comprensión de lo propio y de la comprensión de lo ajeno. Y justo en medio el tema de la traducción, fenómeno por todos conocido que nos muestra cómo lo ajeno puede mostrarse en lo propio. Las traducciones que pretenden ser ayudas de comprensión dejan la mayoría de las veces una impresión de superficialidad; el patrón por el que se guían es la medianía del lenguaje corriente, y a veces un vocabulario que dificulta la comprensión del texto original, pues trae al habla algo que no puede hablar así desde el original. ¿Qué decir de la traducción que, orientada lingüísticamente por el original, le mantiene a éste su extrañeza y puede terminar ensanchando las posibilidades de la lengua propia y abriendo maneras de decir y de pensar que antes no había? Está también el caso de los textos poéticos que no comunican ni participan nada que se pueda asir independientemente de la forma del lenguaje.

El que entra en textos que articulan un mundo distinto pone a prueba su manera de pensar y sus propias experiencias en un espacio que a pesar de ser extraño resulta accesible en traducción a la manera de pensar y a las experiencias propias. Aquí el mostrarse de lo extraño en lo propio hace explícito a éste. Al desplazar el comprender hacia lo extraño sale a relucir cómo es que uno puede y quiere comprender el mundo propio, no en la reflexión que nos mantiene encadenados a lo propio, sino de manera inmediata en la experiencia misma del comprender: pues al configurarse en lo extraño un espacio de la propia vida y al hacerse presente el mundo ajeno en el propio, el mundo que es siempre unión de lo propio y lo ajeno se hace valer cabalmente. Esto es cierto no sólo de traducciones literarias, ya que también se puede traducir en el ámbito de la arquitectura, por ejemplo, en el que construcciones en estilo extranjero pueden proponerse hacer valer una cierta comprensión de la vida, o en el ámbito del pensamiento, como es el caso de Nietzsche escribiendo en el género del moralismo francés; no es que aquí un pensador alemán esté influenciado por franceses, o que un filósofo instrumentalice a una forma literaria, sino que el

28. Charles Taylor, *Understanding and ethnocentricity* (en: *Philosophy and the human sciences*), op. cit., pág. 129.

pensamiento mismo se romaniza y puede así articular la condición alemana en la segunda mitad del siglo XIX²⁹. Traducir es, pues también auto-comprenderse.

No olvidemos que traducir es un rasgo fundamental de la modernidad que vive de la aceleración del volverse extraña, a lo cual sólo puede hacer frente traduciendo el pasado a lo presente. Con el descubrimiento de la propia historia en los aportes de este traducir se forma la especificidad de las culturas de manera tan nítida que las relaciones entre ellas tienen de nuevo que configurarse en traducción. Las condiciones modernas de vida son así relaciones de traducción, como bien lo anota Figal³⁰. Si ello es así, a estas condiciones modernas no se les puede hacer frente tan sólo con unificación y universalización crecientes; por el contrario, unificación y universalización son el problema. Con velocidad incomparable el mundo de la modernidad ha sido unificado técnicamente; la red de conexiones se hace cada vez más densa, de manera que a las dependencias entretanto globales parece sólo poder responder una especie de política interior de alcance mundial, cuyas posibilidades se basan en una ética universal. El universalismo de esta ética y el empeño de implementarla políticamente en forma de derechos civiles constituyen el marco para las mutuas relaciones de los hombres; pero de ello no se sigue que al universalismo ético tenga que corresponder un universalismo cultural. La cultura y el universalismo ético o jurídico se comportan entre sí no como análogos sino como complementarios, que se complementan precisamente por ser diferentes.

Las estructuras jurídicas generales no resuelven la cuestión decisiva de las relaciones de los pueblos entre sí. Pero si ellas no son todo no quedan más instancias generales de orientación, se sigue dependiendo de condiciones en las que vale lo particular y en las que por mor de lo propio lo extraño, lo otro, se hace valer por su propia fuerza. Relaciones de este tipo, relaciones traductivas, sólo se pueden formar mediante el esfuerzo cultural; ellas siguen vinculadas a energías creadoras y se ven por tanto amenazadas donde los contextos vitales sólo son determinados tecnocrática y comercialmente, ya que allí desaparecen las posibilidades de comprensión y de auto-comprensión y quedan únicamente las condiciones meramente fácticas del ser así y del ser otro que por ser destinales sólo se despliegan sin libertad. Comprender, por el contrario, es transformar destino en libertad, hacer valer los espacios libres dados con nuestra manera de ser, con la aperturidad en las fronteras de un mundo y la aperturidad para lo otro. Libertad es la aperturidad limitada de la existencia humana; por ello ser libre es explorar fronteras rebasándolas³¹. Traducir es así un liberar en el que sale a relucir lo que propiamente somos.

29. Günter Figal, *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart, 1996, pág. 109.

30. op. cit., pág. 110.

31. op. cit., pág. 111.