



Hermenéutica, comunicación y dialogía contra-colonial

Hermeneutics, Communication and Counter-Colonial Dialogism

Rafael Vidal Jiménez^(*)

Universidad de Sevilla - España

1984@terra.es

Resumen

Frente al habitual tratamiento académico de la hermenéutica como mera opción, como un capítulo más de la Historia de la Filosofía, este estudio aborda dicho fenómeno como un nuevo lenguaje común, como una nueva actitud fundamental, como una nueva forma de estar en el mundo en la misma crisis de los paradigmas epistemológicos y ético-políticos modernos. Como aprehensión comprensiva de la realidad en su pluralidad infinita de sentidos, el pensamiento hermenéutico es puesto en perspectiva dialógica como expresión de una concepción compleja y transcultural de la comunicación. Por tanto, más allá de una evaluación reflexiva sobre sus consecuencias epistemológicas, la hermenéutica se afirma en todas sus implicaciones ético-políticas en tanto saber enfocado hacia nuevos pro-

Abstract

In opposition to the usual academic treatment of the hermeneutics as a mere option, as one more chapter in the History of the Philosophy, this study approaches the mentioned phenomenon as a new common language, as a new fundamental attitude, as a new way of being in the world in the same epistemological paradigms and ethical - political modern crisis. As a comprehensive apprehension of reality in its infinite plurality of senses, the hermeneutics thought is put in a dialogical perspective as a complex conception and transcultural expression of communication. Therefore, beyond a reflexive evaluation of its epistemological consequences, the hermeneutics steadies itself with all its ethical - political implications as a knowledge focused towards new projects of social resistance. In this

yectos de resistencia social. En ese sentido, se opta por valorar el potencial liberador que una hermenéutica de carácter post-colonial o, más bien, contra-colonial, puede aportar en la búsqueda de respuestas a los nuevos retos socioculturales, políticos y culturales que definen nuestro presente histórico singular.

Palabras clave: hermenéutica, comunicación, epistemología, transculturalidad, post-colonialismo.

sense, one chooses to value the liberating potential that a hermeneutics of post-colonial character or, rather, counter-colonial, can contribute in the search of answers for the new sociocultural, political and cultural challenges that define our historical singular present.

Keywords: hermeneutics, communication, epistemology, transculturalism, post-colonialism.

«La herencia es aquello de lo que no puedo apropiarme (...) Heredo algo que también tengo que transmitir: ya sea chocante o no, no hay derecho de propiedad sobre la herencia. (...) Siempre soy el locatario de una herencia. Su depositario, su testigo o su relevo...».

Jacques Derrida

1. LA CONDICIÓN HERMENÉUTICA COMO CONDICIÓN DIALÓGICA-EXISTENCIAL (EN EL “DESPUÉS” DE LA MODERNIDAD)

En los círculos y ámbitos académicos institucionalizados, es práctica común definir la hermenéutica como una mera opción epistemológica y metodológica. Como tal se le reserva un espacio concreto en los manuales de Historia de la Filosofía al uso, restringiéndose su estudio a la obra de una nómina muy específica de autores (condenados a ser lo que sólo “han” de ser por decreto erudito). Sin embargo -esta es mi pretensión principal- la relación que propongo entre el fenómeno comunicativo y la dialogía hermenéutica responde a una concepción mucho más fundamental de ésta. En radical ruptura con los protocolos ontológicos, epistemológicos, ético-políticos y estéticos de la modernidad, lo hermenéutico comporta la nueva forma en que se presenta el “ser”, así como las nuevas condiciones de posibilidad de ser conocido, vivido y representado en nuestro nuevo contexto socio-histórico post-metafísico.

La voluntad hermenéutica no obedece a las “estabilidades” y “encuadramientos” epistemológicos que dieron vida al paradigma de la simplicidad de la ciencia moderna, promulgadora de la absoluta separación entre naturaleza y sociedad, entre conocimiento objetivo y sus escenarios trans-subjetivos de descubrimiento, de carácter sociológico y ético-político. Con todas las implicaciones esenciales que ello supone en un replanteamiento a fondo de lo comunicacional como un nuevo eje de (des)-reorganización compleja y trans-disciplinaria, para sobrevenir a-disciplinaria, de todos los saberes posibles al interior de un orden simbólico-discursivo “hallado”, la hermenéutica, como un particular modo de “estar-en-el-mundo”, apunta hacia la primacía existencial de la Interpretación. Por ello, el fenómeno comunicativo, en tanto auto-referencial, en la medida en que es imposible escapar de él como exterioridad del mismo acto de comunicar, deja de ser

ciencia, para convertirse en un nuevo modo de afrontar todos los saberes (post)-científicos (Vidal, 2008).

En nuestro contingente “aquí” y “ahora”, somos lo que somos de acuerdo con nuestras singulares aprehensiones interpretativas y comprensivas de “lo real” en su múltiple y variable potencial de sentidos. “Lo real” no será sino esa posibilidad muda e indeterminada que sólo rompe a hablar cuando es sometida a esa co-apropiación imaginaria particular y colectiva, a esa puesta en acción-significante del lenguaje que es toda práctica comunicativa en su infinitud de “juegos” creadores de un significado que emerge en un “ahí” extraño a sí mismo. La hermenéutica nos rescata, pues, de la cárcel cientifista del *concepto* en la remisión continua del símbolo a otros símbolos, del sentido a otros sentidos.

Si la etimología de la palabra “comunicación” (del verbo *communicāre*) nos lleva al vocablo latino *communis*, comunicar implica necesariamente un poner en “común” con un “otro” al que, de manera dinámica, se le deja “ir siendo” en su más allá como alteridad siempre otra. Lo comunicacional sólo es posible considerarlo desde ese principio complejo ineludible de “lo dialógico”, o sea, de la complementariedad de diferencias cruzadas, generadora de “espacios terceros”, de nuevas “realidades”, que no agotan (en una acepción dialéctica) dichas diferencias, sino que las recrean infinitamente frente a las oposiciones y binarismos jerárquicos modernos, ahogados dentro de los límites reactivos de la simplicidad objetivista. La comunicación no es un simple intercambio de mensajes; es, ante todo, una construcción (compartida) de sentido(s). Pero ello conlleva siempre un cierto grado de incertidumbre. Una “incertidumbre predictiva” referida a lo que podemos esperar del otro, y una “incertidumbre explicativa”, la cual compete a lo que podemos saber acerca de las actitudes, ideas y sentimientos ajenos (Rodrigo Alsina, 1997).

Precisamente, en esto consiste la dialógica trans-cultural, en la exploración de ese “entre” de las alternativas culturales, y en la afirmación de distintos planos discursivos revitalizados tras su encuentro con la diferencia. Se trata, por tanto, de la simultaneidad de la distancia y de la fusión, del intervalo y de la reunión. De hecho, la hermenéutica parte de un “acto ético” fundado en la responsabilidad hacia el “otro”. Este acto es un deber ser, considerando que aquél no se limita a una acción física. También puede acoger la forma de acto-visión, acto-pensamiento, acto-sentimiento, acto-enunciado, acto de creación estética, acto de cognición, etc. El acto

hermenéutico obliga, impide la renuncia a ese compromiso hacia el otro y lo otro. Este acto dimana de la interacción del yo con el otro, interacción que hace del acto un acontecimiento del ser, que es un ser y estar juntos, un “compartir la experiencia del ser” (Bubnova, 1996).

La hermenéutica es el lugar de un “logos-conciencia común”, entendiéndose ese “logos”, «siempre y sólo como horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua, que únicamente constituye una idea límite; la del ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse; lo cual excluye que pudiera ser identificado con ninguna factual sociedad histórica cuyos valores estables debieran ser aceptados y asumidos a título de cánones» (Vattimo, 1991: 208-209).

Es en la universalidad de la hermenéutica y la interpretación comprensiva como condición humana, es en la institución de la acción interpretante como nuevo código de acción discursiva sobre lo “real”, como un nuevo lenguaje común, como toda una *koiné*, signo de nuestros tiempos, donde conviene responsabilizarse éticamente de la otredad como posibilidad del sí mismo en su sustancial complejidad. La hermenéutica señala, sobre todo, hacia nuestros continuos (des)-emplazamientos del centro de la lingüisticidad como «la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos» (Gadamer, 1997: 104).

En esta lingüisticidad esencial anida la eventualidad de una racionalidad humana de naturaleza práctica, puesta siempre en perspectiva, y vemos que fundamentalmente dialógica: la comprensión y el acuerdo «son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica» (Gadamer, 2002: 247).

La tarea de pensar implica en sí un diálogo trans-subjetivo, un diálogo donde el saber se va dando mediante una variación continua de relaciones interpretativas. El diálogo entreteje con-textos, circunstancias muy concretas, actitudes y aptitudes, lenguajes incommensurables, los cuales encuentran en ese “ahí” de lo que de común hay entre esas diferencias en proceso continuo de llegar a ser (con sentido). Conocer, proyectar, imagi-

nar, hacer, no deriva sino de un diálogo permanente entre una pluralidad de “egos”, que va creando encajes múltiples entre un “nos” y un “otros”, el “nosotros” como confluencia engendradora y multiplicadora de la novedad. Este diálogo, que sólo se da en el “no se puede no-comunicar” (Watzlawick, Bavelas y Jackson, 1997), es la oportunidad e imperativo ético de otro hacer, de otro pensar, de otro decir.

Las ciencias exactas y, en verdad, cualquier tipo de conocimiento presuntamente objetivo, corresponden a un modelo monológico del conocimiento puesto que «el intelecto contempla la cosa y se expresa acerca de ella. Aquí solo existe un sujeto, el cognoscitivo (contemplativo) y hablante (enunciador). Lo que se le opone es tan sólo una cosa sin voz. Cualquier objeto del conocimiento (incluso el hombre) puede ser percibido y comprendido como una cosa. Pero un sujeto como tal no puede ser percibido ni estudiado como una cosa, puesto que siendo sujeto no puede, si sigue siéndolo, permanecer sin voz; por lo tanto su conocimiento sólo puede tener carácter *dialógico*» (Bajtín, 2003: 383). Hermenéuticamente, todo saber escapa a su categorización, todo saber tan sólo evidencia ese ser de las cosas, sobrevenido siempre como diferencia en la misma trans-acción comunicativa.

“Diálogo” proviene de la combinación semántica de *dia* y *logos*. El prefijo *dia* no se queda en la simple alusión a “dos”; se ciñe a un “a través de...”, a un “entre-ambos” (o, mejor, a un “entre-varios”). Las configuraciones discursivas, dialógicas y dinámicas, no se resuelven en la superación ni en la supresión de las diferencias en su “encuentro” contingente. Van y vienen en su constante reinención multiplicadora como excedente vital de sentido más allá de la fugacidad o circunstancialidad de dicha confluencia. Definiendo “logos” como cualquier artefacto sígnico, no sólo verbal, sino para-verbal y no-verbal (icónico, proxémico, gestual, etc.), entendemos fácilmente que la hermenéutica se constituye como una corriente de flujos incesantes de significados inestables que transitan de uno a otro lado de ese trans-discursivo “a través de”. La dialógica hermenéutica postula, en definitiva, no sólo un aspecto referencial de la comunicación, sino, básicamente, una dimensión relacional que conduce a una continua reconfiguración transicional de lo que vamos siendo.

En realidad, estaríamos ante la cristalización en un “pensamiento de la intersección”, basado tanto en un “entre-dos”, en conformidad con la dialógica, como en un “desde-hacia”, de acuerdo con la dianoética, «a dis-

tancia igual del pensamiento de la “cosecha” (Gadamer) que del de la “siembra” (Derrida)» (Ricoeur, 1991: 365); dicho de otra manera, entre, de una parte, la “recolección”, afín al “ser-en-la-tradición”, a la finitud histórica del ser; y, de otra, la “diseminación” como dispersión deconstructiva de las huellas y la congruente de-sedimentación de los variables y (des)-emplazantes estratos de sentido.

Lo que no podemos soslayar es que «el entrambo dialógico se distingue de la mera conciliación y del compromiso discursivo. La posición del “entre” es muchas veces aquella que revela y mantiene la diferencia y el contraste entre posiciones en presencia porque es aquella que procede precisamente de la situación de conflicto. Es aquella que surge como respuesta a la diversidad y a la contingencia discursivas y contra toda pretendida univocidad y necesidad dogmáticas, así como contra toda perezosa conciliación ecléctica» (Peñalver, 1991: 337). Y, por lo mismo: «la interculturalidad como comprensión puede ser un compromiso de actos individuales, porque la cultura está en la mente y tiene que ser la mente de alguien, pero es comprensión cultural acerca del *otro* (los otros, en realidad), como un ente colectivo, sólo cuando es asumido como significación colectiva; es decir, cuando la comprensión del *otro* (grupo B) es parte de la malla de significados compartidos que dan sentido a lo cotidiano en el grupo A» (Austin, 2003: 21).

Esta aplicación de la *koiné* hermenéutica a un proyecto actual de comunicación –más que intercultural– de verdadero resultado trans-cultural, es correlativa al hecho de que la comunidad que une al intérprete con el “otro” estriba en el propio movimiento establecido al “interior” del sí-mismo, activado por su alteridad constituyente. Me refiero a la abierta y plural “ipseidad” frente a la replegada e invariable identidad. La hermenéutica deconstruye la “identidad” como “auto” y “hetero-comprensión” del sí-mismo. Esto encarna la acción de la meta-categoría del “Otro” en la distinción interna, siempre reconfiguradora, del Mismo en tanto mismo, oponiendo el *idem* de la “mismidad” al *ipse* de la “ipseidad”; lo que se complementa con la referencia al mismo en tanto que justamente otro diferente a él mismo (Ricoeur, 2001).

En pos de una retroalimentación positiva amplificadora de la desviación dialógica-hermenéutica, y desde la presencia (des)-organizadora de la alteridad como componente necesario del sí, la pre-comprensión (momento del mismo comprender que va quedando atrás en el mismo proceso com-

prensivo) debe dar paso, en la medida en que los prejuicios de sí se desplieguen como tales, a una modificación dinámica, a un enriquecimiento mutuo de los dos polos de la relación comprensiva. Sugiero una relación dialéctica entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, entre el prejuicio que forma parte de nuestro sistema actual de convicciones –el “prejuicio implícito”–, y el nuevo elemento que le cuestiona, que “solivianta” ese sistema actual del interpretante. Este es el verdadero sentido de la apertura que constituye el modo comprensivo de ser del “estar-ahí”. La existencia “auténtica” del ser partirá siempre, pues, de la predisposición a la revisión indefinida del prejuicio propio (Gadamer, 2000).

Pero quizá, si nos atenemos a las prácticas realmente predominantes en la “Academia”, el problema principal esté en no disponer todavía hoy de un lenguaje que permita sustituir en términos teórico-metodológicos el aparato conceptual heredado de la tradición metafísica tan recurrente y reincidente, por mucho que se presuma (de) lo contrario. Estamos encerrados en nuestro propio lenguaje (residual) metafísico y sólo desde nuestro desenvolvimiento (racionalmente débil) en el contingente y circunstancial “ahí” será posible “transcenderlo” en un dinámico trayecto hermenéutico.

Por razones como ésa, frente a un más estático y estructural “entre” – parece que este prefijo presupone la pre-existencia como tales de los extremos de una relación que no afecta a lo esencial de las diferencias encontradas– siempre he optado en mis trabajos por anteponer la idea contenida en el prefijo “trans” a toda relación que podamos establecer entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, entre el sí mismo y la otredad, entre una subjetividad y otra, entre un decir y los demás. Ese “trans” revela y desvela las figuraciones discursivas-hermenéuticas de la emergencia y el agenciamiento, de lo que es sólo y exclusivamente “a través de” la misma relación generadora de sentidos en su permanente transición mediadora.

Los intentos al respecto deben comenzar a ser efectivos, siempre que no se trate de una mera abstracción conceptual, para operar un involucrado aterrizaje en la precaria realidad del “otro-afectado”, del “otro-excluido”. La proyección responsabilizada del modo de ser hermenéutico debe rebasar los límites de la trivial (y por ello, previsible) especulación ontológica (de tradición occidentalista) para enfrentar el presente problematizado en la innegociable responsabilidad consigo mismo en y por la otredad. La resistencia ética hermenéutica no se reduce a un vano cultural(ismo) de época, sino que ha de estar muy atenta a las nefastas consecuen-

cias económico-sociales y políticas del “globalismo salvaje”. Recolocará así nuestra reflexión moral en el “otro” como desfavorecido, repudiado y rechazado de la comunidad de comunicación-hermenéutica dominante (Dussel, 2002). Comprenderemos mejor esto en la última parte de este trabajo.

La dialogicidad del ser sólo se implementa en la trans-acción solidaria entre la propia acción y la reflexión. Lo que está en juego es la denuncia y la transformación reflexionada del mundo. De un lado, la palabra -recuérdese que aquí la entiendo desde cualquier código comunicativo no exclusivamente verbal-, desprovista de la acción, anula la reflexión, se reduce a un vacío verbalismo, alienado y alienante, ya que no hay compromiso ético-hermenéutico sin acción. De otro, la preponderancia de la acción, produciéndose un equivalente bloqueo de la reflexión, hace de la palabra un simple y simplificador activismo. La acción por la acción niega la praxis efectiva y hace impracticable el diálogo, abre las puertas a la inautenticidad de todo pensar.

Existir humana y hermenéuticamente representa pronunciar el mundo para cambiarlo. Cuando lo pronunciamos, éste retorna problematizado a los sujetos que lo pronuncian, exigiéndoles nuevos pronunciamientos dialógicos. Por ello, decir esa palabra en una *praxis* transformadora no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos. Nadie puede decir la palabra verdadera por sí solo, o emitirla para los demás. Ello sería un acto prescriptivo y despótico con el que se sustrae al “otro” de su legítima “comunicabilidad”. Comunicar en el diálogo comporta un encuentro de los sujetos para esta transformación. El diálogo es esa convergencia de los seres humanos, mediatizados por el mundo, para hablarlo no consumiéndose, pues, en la exclusiva relación yo-tú. El diálogo es el único camino por el cual los hombres cobran significación como hombres, como humanidad re-humanizada. Pero, para ello, primero urge que las víctimas de la violencia simbólica del silencio, aquellos que se encuentran privados del derecho inalienable a enunciar y enunciarse, se recuperen enunciativamente a sí mismos, reconquisten tal derecho impidiendo que prosiga esa invasión deshumanizante (Freire, 2005).

Con posterioridad alumbraré esto con la referencia a ciertas propuestas contra-colonialistas en torno a la recuperación transgresora de ese lugar propio de enunciación, históricamente expoliado por la racionalidad asesina del Occidente colonial. Pero, recogiendo unas primeras conclusiones parciales, la existencia hermenéutica ha de ser un abandono de nuestra

inautenticidad moderna, cristiana, patriarcal e imperial. En el “Ser y tiempo” heideggeriano, el predominio de la opinión corriente está sobre la base de la realización del ente como público en tanto universal y absolutamente penetrable. El modo de ser inauténtico conlleva, pues, que «las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado, sino tan sólo porque son comunes. En lugar de la apropiación originaria de la cosa, se verifica aquí la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho» (Vattimo, 1987, 42). Esta forma inauténtica de darse el *Dasein*, este modo de aceptación no-problematizadora de las opiniones, se corresponde, sin duda, con una forma de existencia exenta del compromiso y de la responsabilidad para consigo mismo. En el fondo, representa una forma de existir sin existir, por cuanto se rehúsa la adopción del atributo esencial del “ser-proyecto”.

Por el contrario, el *Dasein* auténtico es el que se apropia de sí en la medida en que se proyecta sobre la base de la posibilidad que es. El “encontrarse con”, que tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea refrenándola, es una de las estructuras existenciales en el que se mantiene el ser del “ahí”. Aquí se confirma que la efectividad de ese comprender, fructificando en todo un “existencial”, reside en el hecho de constituir un modo fundamental del ser del “ser-ahí”. La consideración del comprender como una forma posible de conocimiento, frente a otras como la explicación, partirá de convertirlo en un derivado existencial del comprender primario que colabora en la constitución del ser del “ahí”, en general (Heidegger, 2000a). En consecuencia, ligado al desenvolvimiento de una existencia “auténtica”, el conocimiento, en el después de la metafísica, debe basarse en una nueva (des)-apropiación del ser, en una apertura comprometida y entusiasta a nuestra circunstancialidad creadora, en una búsqueda incesante de nosotros mismos como posibilidad que se excede a sí misma. Saber, ante todo, debe significar «construirnos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte» (Foucault, 1991: 194).

2. LA HERMENÉUTICA COMO SABER RELACIONAL (EN LA COMPRESIÓN)

Sea como fuere, esta nueva racionalidad relacional y transcultural, en verdad, anti-racionalista, además de anti-objetivista y anti-monológica, a la que señala ese “ser-hermenéutico”, el cual sólo es lo que es en cuanto lo que está siendo comunicacionalmente, ya está en condicio-

nes de ser aceptada como «la *actitud* fundamental/fundacional de la filosofía, así como el medio/mediación de nuestra gran tradición antropológico-cultural situada entre racionalismos e irracionalismos, ciencias y artes, lógicas y míticas» (Ortiz-Osés, 2001: 11).

En síntesis, con toda la tarea que queda pendiente a nivel de la sustitución definitiva de nuestras categorías cognoscitivas, vamos entrando en una nueva “fase interpretativa” la cual se incorpora, dentro de lo que ya podemos entender como la historia del Ser, primero, al prolongado periodo metafísico presidido por la pregunta sobre el Ser desde la perspectiva del ente; y, segundo, a la «agónica y efímera» aventura “existencialista”, en la que, podríamos añadir, el Ser experimenta, en toda su crudeza, las consecuencias de su patente y angustioso desprendimiento de ese ente. Esto nos sitúa en un tiempo de crisis de la modernidad marcada por un descubrimiento, el de que «nuestra única posibilidad de estar en el mundo es estar interpretando» (Vázquez Medel, 1996: 9). Componente radical de nuestra comprensión de lo humano, modo fundamental de la experiencia, la hermenéutica nos desplaza al «desvelar y velar en la superficie de lo inmanente, al haber terminado el tiempo de la revelación trascendente» (Vázquez Medel, 1996: 10).

Estamos viendo que esta nueva sinergia interpretativo-comunicacional nos obliga a replantearnos a fondo la posibilidad misma de un conocimiento científico institucionalizado. El reino determinista, objetivista, explicativo y predictivo de la ciencia moderna se desploma ante la presión de la experiencia como saber único y singular. La tradición científica occidental había ahogado el potencial y energía vivencial de toda experiencia al contenerla y supeditarla a la anticipación, a la previsión que impone todo predicado legaliforme, el que defiende: “bajo determinadas condiciones, siempre que se dé x se dará y”. La Ciencia se ha fundado en la omnipotente obsesión totalitaria por el presunto descubrimiento de las relaciones objetivas causa-efecto entre fenómenos pre-condicionados en su propio devenir. En sí, ha comportado, y comportará, siempre que se reivindique su anti-vitalista y represivo ejercicio, la abolición de cualquier tipo de experiencia como tal.

La historia de la metafísica, como historia de la búsqueda del Ser (lo que es) del ente (lo que está siendo), es decir, de la realidad de lo que es, en tanto impulsada por la concepción nietzscheana de la voluntad de poder, está marcada por la creciente identificación del Ser de las cosas con la cer-

teza que el Sujeto -el yo del hombre como fundamento- tiene de él (Heidegger, 2000b). Podemos decir que «la noción de “objetividad”, de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella» (Vattimo, 1987: 84).

En ese sentido, el triunfo moderno de la técnica representa la realización absoluta de ese Ideal, debido a que su propio modo de ser instrumental, esto es, la sistematización general de la realidad, la organización total del mundo, representa la culminación, a nivel práctico, del proceso de identificación absoluta de la realidad empírica y de la realidad verdadera. Este olvido de la diferencia ontológica, dicho de otra manera, del origen de revelación y ocultamiento que tiene la noción de verdad en la tradición metafísica, ya estaba presente en los grandes sistemas teóricos del siglo XIX como el representado por la dialéctica hegeliana como despliegue histórico de una autoconciencia absoluta.

Pero trascender, como un ir más allá de la pretensión metafísica de la verdad absoluta, obliga a la toma disidente de conciencia de una doble ilusión: la ilusión del objetivismo y la ilusión del método. La primera se basa en la creencia de que «las propiedades del observador no deben entrar en la descripción de sus observaciones» (von Foerster, 1996: 209). Ello presupone la supuesta existencia de un mundo autónomo exterior a la mente del sujeto cognoscente en la consecuente adopción del ideal regulativo del “punto de vista absoluto”. Es ahí donde reside esa segunda la ilusión del método como creencia en un conjunto de procedimientos objetivos orientadores del «proceso asintótico de aproximación a un lugar fundamental de explicación y de observación» (Ceruti, 1998: 41).

Por el contrario, la auténtica experiencia como conocimiento comprensivo “a posteriori” (Agamben, 2003) es aquello que sólo lo es a partir de esa misma experiencia, de ese irrepetible contacto con lo vivido sobre el que brota ese sentido, esa rara y excepcional configuración imaginaria del objetivo de nuestras acciones significadas. Recuérdese que el concepto experiencia procede etimológicamente del latín *experientia*, compuesto por el prefijo *ex* (echar afuera) y el verbo *perior* (aprender, descubrir), que, para algunos, deriva del griego *peiraó* (*peiraomai*), formado de *peira* (prueba,

tentativa)¹. Es decir, la experiencia es lo que se aprende en el único acto de usar, de practicar, de probar en una relación, en un encuentro que también es un recorrido, un pasar a través, un atravesar, matizaría yo, como eterno retorno de lo diferente. Por ello, la experiencia no deja de ser un trayecto relacional que siempre conlleva riesgo. Teniendo en cuenta que el radical *periri* del *experiri* latino también se encuentra en *periculum*, la experiencia ya no sólo remite a travesía, a recorrido, sino a esa otra dimensión de la incertidumbre que comporta todo peligro. En el mismo alemán experiencia denota viaje y peligro (Zorrilla, 2009).

Tal y como Jorge Larrosa lo extrae del pensamiento heideggeriano, «hacer experiencia con algo significa que algo nos acaece..., que se apodera de nosotros, que... nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia... “hacer” significa aquí, sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida que nos sometemos a ello. Hacer una experiencia quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por lo que nos interpela, entrando y sometiéndonos a ello. Nosotros podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo» (cit. en Zorrilla, 2009: 8). De modo que la hermenéutica se convierte en una nueva concepción del saber-en-situación que, yendo más allá del reaccionario conocimiento científico, se co-implica con su acaecer, con su propia extrañeza y eventualidad.

Enlazamos, pues, con ese reencuentro, con esa “nueva alianza” (Prigogine y Stengers, 1983) entre naturaleza, de un lado, y sociedad y cultura, del otro, subyacente en toda actitud interpretante. Todo saber contingente, toda experiencia de “algo” dotado de sentido, no pre-existe en un “antes” como determinación metafísica, y tampoco deviene en un “después” como simple idealismo, como mera creación mental *ex-nihilo*. Tan sólo corresponde con el mismo instante eterno (vivido y experimentado) de su conformación simbólica, Y por ello no alude al objeto exterior en sus supuestas propiedades objetivas. Se refiere, en cambio, a una relación, la cual, insisto, no habla *per se* del objeto, sino de cómo nosotros nos construimos trans-subjetivamente en la puntual, incierta y arriesgada búsqueda co-creadora de ese sentido del (sin)-sentido primordial.

¹ Consultado en el “Diccionario etimológico de la lengua castellana (ensayo)” de Pedro Felipe Monlau (1856).

El saber hermenéutico es, por consiguiente, todo un régimen ético-político de “verdades” con minúsculas. Sólo se reafirma desde una co-responsabilidad crítica ante la vida, desde una participación directa en la articulación (en resistencia) de un proyecto social liberador. Saber sobre el objeto es, ante todo, tratar de saber algo sobre nosotros en lo que queremos llegar a ser como posibilidad siempre otra. Así que el proyecto hermenéutico no debe reducir sus propósitos al plano meramente epistemológico de la defensa de la interpretación como nuevo principio de inteligibilidad. Incido más en ello, ha de ponerse al servicio de un auténtico compromiso con su propio tiempo histórico: «cuando el río suena es porque trae agua, sin duda, aunque se trata de medir con prudencia su verdadero caudal. Pero no es cuestión, tampoco, de adoptar un ecléctico justo medio sino de interrogar críticamente los fundamentos mismos de una teoría para evaluar la profundidad de su inscripción en una lógica y una praxis verdaderamente cuestionadoras de la dominación, y no únicamente su mayor o menor pertinencia teórica, filosófica o científica» (Grüner, 2002: 2).

Esa vertiente ético-política, que afecta a la definición misma de nuevos programas emancipadores de la sociedad, debe atender fundamentalmente, en términos dialógicos, a la deconstrucción crítica de la función social del conocimiento en el horizonte de nuestras perspectivas actuales. Ello, recordando siempre que la autonomía y libertad humana no se dan de la nada, sino que responden a una diversidad infinita y compleja de factores activados en un antagonismo dinámico permanente. Se dan por y en la “dependencia anterior” del patrimonio hereditario, la “dependencia exterior” de la ecología y la “dependencia superior” de la cultura, las cuales la coproducen, la hacen posible, la mantienen, al mismo tiempo que marcan sus límites, la subordinan, y amenazan continuamente con someterla y aniquilarla (Morin, 2000). Por tanto, esa autonomía, emplazada en los intersticios espacio-temporales de una experiencia concreta, toma forma en un “bucle” —o, en un *plexo*—, y en una dialogía entre nuestra múltiple entidad genética, medioambiental, psico-cerebral, cultural y social.

Desde una epistemología del observador, desde un “conocimiento (complejo) del “conocimiento”, se impone la necesidad de una autorreflexión profunda acerca de los intereses individuales y colectivos, de las relaciones de poder, en suma, que circulan a través de los saberes institucionalizados a modo de mecanismos de producción, distribución, restricción y control de nuestras prácticas discursivas, o sea, de lo que hacemos y pensamos en tanto (comunicativamente) decimos. Y es que «en la crisis de

los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse. La necesidad legítima de todo aquel que conoce, en adelante, dondequiera que esté y quienquiera que sea, debiera ser: no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento» (Morin, 1994: 35).

Creo que el enfoque final que habrá de darse a la cuestión tendrá que ser acorde con una “ontología crítica del presente”, la cual será compatible con un interés muy especial por el proceso de objetivación discursiva de la subjetividad. Hay que aclarar que, en esta teoría crítica de la sociedad, ambos conceptos de “teoría” y “crítica” adoptan un sentido muy distinto al de la tradición filosófica moderna. Señala hacia un «*ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros-mismos» (Foucault, 1994: 13-14). Esto representa una “actitud-límite”, ubicada entre el “afuera” y el “adentro”. Se trata, así, de una especie de racionalidad “fronteriza”, que debe preguntarse abierta y positivamente por sus posibilidades. En lo que se nos representa como dado-universal, necesario, prescriptivo, ¿qué lugar ocupa lo singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Hay que transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica como transgresión posible de limitaciones (Foucault, 1994: 14). Esta crítica, pues, no-transcendental, no metafísica, en la medida en que no tiende hacia las estructuras formales de la realidad con valor universal, y en virtud de su finalidad “genealógica” y su metodología “arqueológica”, tiene como objetivo fundamental la lucha siempre inacabada por la libertad.

Para argumentarlo de manera más precisa, «en este sentido, tal crítica no es transcendental, y no tiene como su fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica - y no transcendental- en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos» (Foucault, 1994: 14).

Estudiar, desde este ángulo, el estatuto ontológico del presente significa, sobre todo, interrogarse por el papel jugado por la verdad en la legi-

timación de las prácticas discursivas que nos realizan como sujetos. Hecho que, apuntando a la contingencia histórica de las estrategias de poder que están en la base del proceso –en la propia contingencia estriba la posibilidad de resistir a éstas–, sitúa el problema de la verdad no sólo en los planos ontológico y epistemológico, sino también –esto es lo definitorio, hermenéutica y comunicacionalmente hablando– en el ámbito práctico de los dispositivos sociales, de las esferas institucionales que la producen, administran, distribuyen, la suman a objetivos culturales y morales, o la someten al juego de la escenificación mediante los rituales académicos. Nietzsche, apropiándose de una manera hermenéutica de su discurso –como es el caso de cualquier autor en su misma muerte dialógica (Barthes, 1987)– nunca tuvo la oportunidad de ver el futuro de su práctica demoledora de la modernidad. Ahora, en una nueva “tradicición” gnoseológica y ético-política, comenzamos a sufrir, o disfrutar, según se mire (esto último es mi caso y placer personal), los efectos de su vitalista veneno inoculado a una occidentalidad más que éticamente reprochable.

Apelo, por consiguiente, a los textos foucaultianos como una «genealogía de lo problemático a través de la cual se pone de manifiesto el análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia de la conciencia moderna: imposibilidad de una razón totalizadora capaz de elaborar el discurso de todos los discursos, imposibilidad de decir yo y de conciliación con el otro –ya que éste es sólo la figura última de la escisión–, imposibilidad, por último, de pensar la historia en función de un *telos* sino, más bien, pensar la historia como algo discontinuo instalado en el devenir» (Olabuenaga, 1996: 7-8).

En resumen, y ello me sirve para avanzar mis posiciones, ya adelantadas, esta preocupación ética y sociológica por el conocimiento se centra en sus modos de circulación y funcionamiento a través de las relaciones de poder que refleja, lo que se concreta en un específico “régimen de saber”. Si la “verdad” es de este mundo, la filosofía –y la ciencia, en general– habrá de proponerse como objetivo principal el análisis de las redes institucionales generadas para que los agentes sociales puedan apropiarse normativamente de la misma (Castro, 2002)². En consecuencia, lo primero que hay que hacer es, obviamente, librar la “verdad” de la violencia moderna sobre las cosas, de esa violencia como la unicidad que no deja responder al “otro”. A

² El artículo del autor citado representa, precisamente, un intento de aplicación de semejante *ethos* filosófico al estudio reconstructivo de la conformación de la sociedad latinoamericana desde el ángulo de la globalización.

favor de ese saber dialógico, aquí defendido, nos opondremos a la «afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico (o también como el Dios de los filósofos), no admite ulteriores preguntas sobre el porqué, interrumpe el diálogo, hace callar» (Vattimo, 1996: 61).

Hilary Putnam, aludiendo a la relación entre “Razón, verdad e historia”, propone una especie de “realismo interno”, habilitador de una perspectiva no-enajenada de lo verdadero, la cual vaya más allá de la dicotomía entre “realismo” y “relativismo”. No olvidemos que ambos conceptos reflejan una radical violencia procedente del acento preferencial puesto sobre algunos de los dos polos de la relación entre ese “adentro” del sujeto y ese “afuera” del objeto. Y es que esa violencia reside en el estatismo del sufijo *ismo* frente al carácter menos estable, más dinámico, más accidental, en una palabra, de la *idad*, tal y como la estoy destacando en este texto con unas marcas tipográficas de valor heurístico como estrategia y método de descubrimiento trans-discursivo.

Sostengamos, por tanto, la idea -interior a las condiciones contingentes del contexto espacio-temporal de la auto-comprensión- de la “realidad” como posibilidad en el “trans” del ser y del no-ser en oposición a la noción de “realismo” como correlato de unas presuntas estructuras universales de lo “real”. Y, del mismo modo, aceptemos la imagen de la “subjetiv(idad)” en tanto despliegue azaroso del sí-mismo (la “ipseidad”) frente al “subjetiv(ismo)” como teoría fuerte, como territorio señorial de la arbitrariedad, de la autoridad impune de un yo auto-suficiente y auto-sostenido (la “identidad”) en la totalidad reaccionaria de su inevitable imposibilidad práctica.

Pretendo, por tanto, una nueva perspectiva de la(s) verdad(es), un acercamiento autorreferencial a ella(s) en su contexto socio-cultural e históricamente condicionado. Esto implicará esa sustitución radical del Método, que ya anuncié, por una multiplicidad de métodos correlativa a la propia multiplicidad del objeto de estudio y de la circunstancialidad específica de los observadores. El punto de vista absoluto dará paso, pues, a la diversidad complementaria y cooperante de los puntos de vista. La explicación reductiva de los fenómenos será relevada por la interpretación comprensiva como búsqueda incesante del sentido. Ese “tener sentido” como horizonte de la explicación significará «“tener sentido de algo que tiene sentido”, o al menos “tener sentido de ciertos aspectos que ‘también’ tienen sentido en el objeto-contexto de esta investigación concreta”» (Heller, 1991: 33).

Se despejará, así, cualquier duda acerca del supuesto subjetivismo que la hermenéutica puede representar como alternativa al objetivismo. Este nuevo principio de objetividad interpretativa-comprensiva, en virtud de su propio talante dialógico, impone también sus propios límites a la interpretación, estando estos referidos en sí mismos a las características concretas del contexto en que se desarrolle la mediación auto-comprensiva; dicho de otro modo, a la capacidad de respuesta significativa a la propia posición relativa en la que se encuentre el observador en forma de problemas, objetivos, medios y fines argumentados conforme a ciertas “reglas” de la plausibilidad. Perseverando, la noción universalista de la Razón quedará absorbida por «la idea de la pluralidad de razones, de las razones de los contextos, de las contextualizaciones» (Villoria, 1996: 176).

Eso conlleva una estrecha relación entre verdad y aceptabilidad racional, la cual admite el carácter histórico, hermenéutico, y variable de la propia racionalidad, puesto que «un enunciado puede ser racionalmente aceptable *en un tiempo* y no ser *verdadero*» (Putnam, 1988: 12). Esta aceptabilidad racional ilustra con claridad el carácter de construcción conjunta de la mente y el mundo por la mente y el mundo, remite a una circularidad progresiva, productiva, entre epistemología-experiencia-mundo-epistemología: «lo que hace que un enunciado, o un sistema completo de enunciados -una teoría o esquema conceptual- sea racionalmente aceptable es, en buena parte, su coherencia y ajuste; la coherencia de las creencias “teóricas” -o menos experienciales- entre sí y con las creencias más experienciales; y también la coherencia de las creencias experienciales con las teóricas» (Putnam, 1988: 64).

En la misma dirección, von Foerster, apoyándose en Jean Piaget, trata de establecer un enlace del conocimiento con la experiencia por medio de la acción. La “teoría del conocer” -como sinónimo de epistemología- se convierte, de esta manera, en “teoría del experimentar” en cuanto es, a su vez, una “teoría del comprender”, una teoría, en suma, del “conocer el conocer”. La recursividad que de aquí surge queda expresada esquemáticamente en la siguiente secuencia: «la experiencia es la causa. El mundo es la consecuencia. La epistemología es la regla de transformación» (von Foerster, 1996: 98).

Esta concepción de la epistemología como un poder dar cuenta de sí misma abre las puertas a un pluralismo basado en la plausibilidad de esquemas conceptuales igualmente coherentes, ajustados de similar manera a nuestras experiencias compartidas histórica y espacialmente con el objeto

—el plano de la perspectiva—, aunque incompatibles entre sí —el plano del conflicto de las interpretaciones. Dicho de otro modo, hace hincapié en la posibilidad, no fácilmente discernible, por otro lado, de demarcar los límites contingentes de la interpretación, en función de una adecuación a la experiencia “real”, que no a la realidad como estructura normativa del pensamiento.

Appleby, Hunt y Jacob, en su particular oferta de una nueva “teoría de la objetividad”, parten de la idea de que, mientras la objetividad sólo pertenece al objeto, la subjetividad es asunto específico del sujeto. De este modo, proponen un “realismo pragmático” que establezca una relación de reciprocidad entre uno y otro, al margen del concepto heroico y universal del conocimiento científico moderno. La imposibilidad de un conocimiento neutral, la incidencia inevitable del conjunto de normas y valores impuestos históricamente por el medio cultural en que se inserta el sujeto perfilan su condición esencialmente interpretante. «Aceptar esto no vulnera la viabilidad de sistemas estables de conocimiento —que pueden ser comunicados, completados y probados—; sólo requiere de un nuevo entendimiento de la objetividad» (Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 237).

Esto conduce a una distinción entre las diversas perspectivas, de una parte, y las diferentes interpretaciones, de otra: «las interpretaciones pueden excluirse mutuamente. No así las perspectivas. La perspectiva del esclavo, por ejemplo, no suprime el punto de vista del amo; sólo complica la tarea interpretativa» (Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 239). La perspectiva no es equivalente a opinión, afecta al punto de vista, incumbe, de forma literal, al lugar —al emplazamiento podemos matizar— desde el que alguna cosa, un objeto ajeno a la mente del sujeto, es percibido.

También me parece consecuente con esta óptica del problema el modo en que Ágnes Heller (1991) aborda, en el plano de la ciencia hermenéutica —como creación de significado y producción de auto-conocimiento—, la distinción entre la “Verdad” —con mayúscula— y el “conocimiento verdadero” con las minúsculas de su propio acontecer. La “Verdad”, en ese sentido metafísico rechazado, es subjetiva y absoluta. Supone certeza, se siente como tal “verdad” en tanto hace impacto sobre la vida de los sujetos. Es la firme convicción de que la verdad de una cosa es sólo lo que es para mí porque es lo que realmente es, y, por tanto, no admite otra respuesta. Podríamos decir que, en una réplica vattimiana, por cuanto impone una total identificación del ser con el ente, es violencia en estado puro.

Desde una óptica constructivista, esto tiene su mejor reflejo en la elaboración de reglas de evidencia autocerradas, que, en tanto contribuyen a la creación de realidades rígidas, son la base de lo que Watzlawick llama “profecías autocumplidas”. La ilusión objetivista procede del propio carácter ilusorio de esa ilusión, es decir, de la capacidad que el lenguaje tiene para generar efectos de “realidad” ocultando, a su vez, los rastros de la propia construcción. Partiendo de la existencia de un mundo que pertenece no tanto al dominio de la “realidad real” como al lenguaje, «las proposiciones que pertenecen al dominio lingüístico no son meramente de una naturaleza ilusoria, poseen un fascinante potencial de crear una *realidad*, que durante el proceso de recursión prueban su propia verdad. En el sentido de Karl Popper son “autocerradas e infalsificables”» (Ceberio y Watzlawick, 1998: 68).

Por mi parte, el peligro que encierra esa elaboración subjetivista de la objetividad reside en el poder normalizador de la acción y del pensamiento que ayuda a canalizar. La “Verdad” como certeza de una presencia incuestionable es, ante todo, poder neutralizador de cualquier posibilidad de un pensamiento original. Es necesario, por tanto, tomar conciencia de la ilusión. Vaihinger, aludiendo a la idea de ficción en el periodo medio de la obra de Friederich Nietzsche, recoge el siguiente planteamiento: «el pensamiento depende del lenguaje, y el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos: “no obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y los conceptos a imaginar cosas más simples de lo que realmente son, imaginándolas separadas unas de otras, indivisibles y existiendo en y por sí mismas. Yace escondida en el lenguaje una mitología filosófica que se abre camino a cada momento, por mucho cuidado que pongamos”: así pues, estos constituyentes míticos y ficticios del lenguaje deben ser empleados con la consciencia de su falsedad (Vaihinger, 1994: 58).

Por el contrario, el “conocimiento verdadero”, como alternativa, es objetivo y relativo. Objetivo, en tanto remite a la múltiple perspectiva de la cosa. Relativo, porque corresponde a la contingencia de la interpretación, a la exploración de lo posible, a la apertura trans-subjetiva a la cosa, es decir, al despliegue interactivo de nuestros propios “prejuicios”. En este sentido, la noción de “conocimiento verdadero” me parece compatible con la propia “objetividad” de las prácticas objetivantes foucaultianas, con la objetividad histórica y contingente de las condiciones en las que se establecen las relaciones singulares y concretas con el objeto habilitado discursivamente, esa existencia sin rostro en “espera” de ser objetivado. El cono-

cimiento verdadero es verosimilitud, búsqueda de significado, introduciéndonos en la “espiral hermenéutica” de la apertura a la interpretación de la interpretación. Una verosimilitud que entraña al tiempo la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico.

Asumiendo la implicación directa del observante en el propio contexto de la observación, aceptando la naturaleza relacional de la comprensión en el sentido de que siempre está referida a un proyecto concreto que involucra de algún modo tanto a los actores sociales que constituyen el objeto de estudio como al sujeto interesado en su interpretación, podemos localizar los límites de la interpretación en la complementariedad de dos aspectos de la investigación. Su definición secuencial no debe ocultar la relación lógica y, por tanto, sincrónica que guardan uno con respecto al otro.

El primero, un “conocimiento nuclear”: el conjunto de conocimientos que, tras un exhaustivo y riguroso tratamiento de las fuentes, serían accesibles desde cualquier punto de vista. Ello rubricaría en sí la presencia de un objeto al que podría dirigirse la atención de sujetos emplazados en perspectivas distintas del mismo, con independencia del proceso de interpretación diferencial al que lo puedan conducir. Es lo que, a mi entender, propiciaría comunidad en la discontinuidad, posibilidad de una “fusión de horizontes” desde la base de ese “tener que ver algo con la cosa”. Al respecto, «es difícil negar la existencia de los objetos. Existen. Su misma objetividad, esto es, su incapacidad para acomodar todas las interpretaciones, justifica las controversias entre académicos» (Appleby, Hunt y Jacob, 1998: 242).

El segundo, un “conocimiento anular”: el conocimiento como discernimiento, como interpretación comprensiva. Sería «aquél al que uno llega desde un particular punto de vista, perspectiva o interés cultural no compartido por los demás, ante el telón de fondo de ciertas experiencias vitales, individuales o colectivas» (Heller, 1991: 30). En la medida en que impide que los distintos interpretantes puedan alcanzar los mismos resultados en su encuentro socio-cognitiva, cultural e históricamente condicionado, este aspecto anular es el que revela los elementos de originalidad, sorpresa, novedad, creatividad e imaginación de una actividad auto-comprensiva realizada en la contingencia comunicativa. Manifiesta la auténtica vocación de las ciencias sociales ligada a la atracción por el misterio y la interrogación. Éstas «prometen la iluminación de lo incomprensible, y de lo opaco, prometen dotar de autoconocimiento a la sociedad moderna, aunque entran exactamente en el mismo camino en espiral en el que en-

tran los autores cotidianos al cuestionarse sus formas de comprensión tradicionales» (Heller, 1991: 35).

3. HERMENÉUTICA Y RESISTENCIA CONTRA-COLONIALISTA

La descomposición hermenéutica del Código epistemológico y ético-político occidentalista-hegemónico (aquí y ahora) no ha de entenderse como una mera pérdida de puntos de referencia o de sentido. No se trata de recuperar, de volver a encontrar referencias y solidaridades olvidadas; tampoco de legitimidades demonizadas. El modo de ser hermenéutico, asentado en una concepción auténticamente dialógica, creadora y transformada de la comunicación, no tiene otro fin que el de inventar variablemente; sobre todo, considerando la inconmensurabilidad histórica de una época radicalmente específica, “extraña” para nosotros mismos, que exige el recurso de nuevos medios para afrontar los nuevos retos que nos lanza.

Para liberarnos de nuestras antiguas legitimidades y sus nefastas consecuencias soci-históricas, urge la reelaboración de nuevas escalas de valores, valores dialógicos-hermenéuticos, por supuesto. Una escala de valores que permita gestionar de una forma común las diferencias que nos constituyen, nuestros entornos vitales, nuestros saberes; en una palabra, nuestras capacidades de supervivencia en la con-vivencia, y no en la mera co-existencia. Por ello, para responder a los desajustes, a las incitaciones de nuestro presente problematizado, requerimos nuevos fundamentos (sin fundamentos), que atañen a la cultura -en tanto conjunto de herramientas intelectuales y morales- como fuente de “salvación”.

Esa “supervivencia” cultural ha de entenderse, ante todo, como un nuevo modo de asumir nuestras diferencias, nunca reactivas y encerradas sobre sí mismas, de adoptar nuestras igualdades, pero no desde un universalismo segregador de lo negativo. Esta renovación cultural significa, en suma, la “igualdad en la diferencia”. El objetivo es dejar por fin de mirarnos en los históricamente consolidados espejos deformantes, prejuiciosos, estereotipados y sobregeneralizados del “otro” como “bárbaro”, “rural”, “primitivo”, “salvaje” (Fontana, 2000). Se trata de arrojar al olvido de la conciliación posible los “diablos del diablo”, del diablo como judío, como musulmán, como mujer, como homosexual (Galeano, 2005). Aceptemos que «en este siglo no hay ya forasteros, sólo hay “compañeros de viaje”. Nuestros contemporáneos, vivan en la acera de enfrente o en la otra punta

del mundo, sólo están a dos pasos de nuestra casa; la forma en que nos comportamos los afecta en su propia carne; y la forma en que se comportan ellos nos afecta a nosotros en la nuestra» (Maalouf, 2009: 2007). Caminemos, pues, hacia una deconstrucción responsable de cómo contamos y nos contamos la historia, de cómo comunicamos y nos comunicamos, dando cuenta de lo que nos pasa en el tiempo y en el espacio en referencia a esas diferencias desde las que se construyen unas identidades, hasta ahora, auto y hetero-destructivas, unas “identidades asesinas”, para decirlo bien claro de una vez (Maalouf, 2002).

He defendido que la hermenéutica -como actitud fundamental- no responde a procesos dialécticos de recorrido teleológico de la Totalidad en ella misma. Apunta, por el contrario, a una geopolítica de la liberación teórica y práctica de carácter “analéctico”. El proyecto de una “hermenéutica cultural”, como puede ser la latinoamericana, implica una reconstitución múltiple y cambiante de la subjetividad desde la relación ética con la alteridad. Esto presupone una deconstrucción de la historicidad determinista moderna a favor de una “multiplicidad dialógica de historias”, que no se subordinan al Fin, sino que remiten a un continuo empezar, a un ensayo -en perspectiva transcultural- de inicios infinitos en función de la permanente reconfiguración de los trayectos y proyectos colectivos e individuales.

La apertura analéctica y anti-dialéctica, frente al cierre de posibles cambios unilineales modernos, señala a un “más allá” del horizonte posible e imaginado de la totalidad, y de su misma razón de ser. En ello se basa esa “filosofía ética de la liberación” que Enrique Dussel (2006) define desde una negación (autocrítica) de la negación de la contemporaneidad, y no como negación de la negación en tanto síntesis; esto es, no como lo dialéctico en tanto en cuanto superación de dos sucesividades abolidas en una integración superior. Resulta inasumible la oposición dialéctica del ser (civilizado) y el no-ser (bárbaro). Aquí se oponen, pues, dos lógicas aceptables frente a la representación de la alteridad del otro. De un lado, una monológica, congruente con la Totalidad, y de otro, una analógica, como diálogo histórico volcado a la novedad, a la posibilidad como curso creativo, como “dis-currir”.

Así que «poder pensar la alteridad en términos distintos a los heredados por la filosofía occidental (lo otro como efecto de lo mismo) significa, desde el marco conceptual propuesto por la filosofía de la liberación, asumir un tipo de racionalidad no dominado por el principio de identidad y que

traducido en una problemática estrictamente ética se refiere a la posibilidad de una concepción del Otro que no esté asentada sobre un dialogismo universalista que supone lo que debe construir, a saber, un espacio normativo donde la distinción y la distancia no se suprima a favor de un “nosotros”, sino que se establezca a través de la analogía» (García Ruiz, 2007: 42).

Es ahí donde se produce una productiva complementariedad con la “hermenéutica analógica” de Mauricio Beuchot. El objetivo es escapar de una ontología de la identidad (univocismo), a la vez que de una metafísica de alteridad radical (equivocismo), manteniendo esa constante tensión nunca resuelta entre identidad y diferencia, que la propia dialogía supone. Resumiendo, «la analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monopolización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronación heraclítea de la diferencia, la coronación del relativismo»» (cit. en García Ruiz, 2007).

En el concepto moderno de emancipación se encubre un mito eurocentrista y desarrollista, el cual no sólo posee una componente temporal-histórica unilineal-finalística, sino que también tiene una implantación espacial-geográfica en tanto la “Historia Universal” se dirige de Oriente a Occidente allí donde aquél representa la niñez y la inmadurez humana, y éste, el propio Fin de la Historia. En este mito occidentalista de origen se soslaya de manera terminante nuestra complementariedad (hermenéutica) de puntos de vista, al no tenerse ya en cuenta que «desde el punto de vista del oriente del mundo, el día del occidente es noche» (Galeano, 2009: 61). Eso, sin olvidar que, en esa colonialista visión historicista, quedaron, en sus principios renacentistas, descartadas África y América Latina.

En realidad, la aventura americana europea conllevó la “invención” del “ser-asiático” del Nuevo Mundo encontrado a partir de la proyección de los imaginarios coloniales que los europeos, desde sus experiencias coloniales anteriores, trans-terroraron al complejo espacio cultural americano. Ello es la base de la imposición de una centralidad proyectada hasta los Orígenes primordiales asimilados a ese Occidente así construido. Si el “européismo” comprende la “invención de América” como el hecho por el que América queda relegada a la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano, esa “invención” significa «la experiencia existencial colombina de prestar un “ser-asiático” a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El “ser-asiático” -y nada más- es un invento que sólo

existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto"» (Dussell, 1994: 30-31).

Finalmente, la "invención" es sucedida por un segundo momento a la vez cronológico (en la sucesión temporal) y "lógico" (en la estructura categorial del pensamiento). A partir de la acción militar y genocida de "conquista", se produce el proceso de "descubrimiento" como un encuentro con una experiencia geográfica, científica, explotadora, estética y hasta contemplativa de lo "exótico" de esa "novedad", la "Cuarta Parte" de la Tierra que "exige" una reinterpretación hegemónica de la propia Europa.

Ahí es cuando esta «Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad -como hace Habermas, por ejemplo,- es no entender que la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización", que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente» (Dussell, 1994: 32).

El "yo-conquistador", una vez que ha terminado de construir esa contra-imagen negativa de inferioridad desde la que dar lugar a la superioridad material e imaginada de la Europa soberana, incorpora el conquistado-alienado a la Totalidad como cosa, instrumento, oprimido, en una palabra, "salvaje". Es decir, se solidifica la certeza histórica de que mientras unos pueblos nacen para ser libres, otros lo hacen para ser esclavos. La historia de la explotación occidental del "otro" adopta su forma acabada de una colonización del "mundo-de-la vida" en un sentido real y material como acción concreta dotada de sentido colonial. Se subsume al "otro" bajo lo Mismo; pero ahora como praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, en síntesis, el dominio machista de los cuerpos, la doma de los universos simbólicos "encontrados", el control del trabajo, la imposición de nuevas instituciones de gobierno, etc.: «es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana» (Dussell, 1994: 49-50).

El resultado final es una “conquista espiritual” paralela a la mitología ideológicamente legitimadora del “encuentro de dos mundos”. El dominio ejercido sobre las estructuras del imaginario colectivo indígena es consistente con la falsa idea del Nuevo Mundo como cultura elaborada desde la armoniosa identidad de dos culturas. Es el argumento engañosamente intercultural, practicado por las élites dominantes criollas y mestizas actuales, que “encubre”, en una palabra, por establecerse mediante la ocultación de la hegemonía incontestable de un mundo, el del “yo-occidental”, sobre el “mundo-del-otro”, el del indio salvaje. En efecto, «fue a partir del Renacimiento, y de la conquista de América, que el racismo se articuló como un sistema de absolución moral al servicio de la glotonería europea. Desde entonces, el racismo impera en el mundo: en el mundo colonizado, descalifica a las mayorías; en el mundo colonizador, margina a la minorías» (Galeano, 2009: 46).

En conclusión, esta hermenéutica, basada en una dialogía transcultural, comprometida con la afección y la exclusión de la alteridad colonizada material –en un sentido marxiano, aludo a lo material como acción concreta- y culturalmente, en el marco simbólico general de la vida, debe comenzar por una descomposición de las categorías hegemónicas de pensamiento que siguen penetrando incluso a las que se suponen emancipadoras alternativas académicas como las falaces teorías multiculturalistas, de peligroso contenido conservador. En realidad, éstas son “encubridoras”, pedagógica e intelectualmente, de una dominación cada vez más sutil, en cuanto se basan, en el fondo, primero, en una “tolerancia” que “deja ser al otro” sólo desde la condición unilateral de la afirmación de los mismos criterios de superioridad-inferioridad; y, segundo, en una “exotización” de la diferencia, convertida en diversidad, consumista y comercialmente rentable, en la acepción fuerte del concepto.

Este mundo totalizado, donde los mapas ecológicos, económico-sociales y políticos se corresponden con los nuevos mapas mentales-raciales, requiere una reconfiguración “a-disciplinaria” del conocimiento científico (Maigret, 2005). Ir “más allá” de los estériles –o quizá, más bien, re-dogmatizadores- debates académicos “occidentalistas” que tienen lugar a uno y “otro” lado de los focos de irradiación (post)-modernos, es poner de manifiesto la colonialidad del poder y, por ende, del saber. La idea dialógica de “red”, o sea, de relaciones entre realidades intersectantes –en su ir siendo como posibilidad contra-identitaria- conlleva la necesidad de prac-

ticar rupturas epistémicas “fuera” de la tradición desde la que se dice lo que se dice acerca de sí mismo y del “otro”. Hablo de la configuración de un nuevo tipo de subjetividades complejas ajenas al presente-futuro enunciativo de la Geografía e Historia Occidental.

La gran tarea pendiente es la de desemplazar y reemplazar indefinidamente nuestros *loci* espaciales y temporales de enunciación. Como ruptura epistemológica, la discusión sobre los lugares (y los tiempos) enunciativos-nominadores y las categorías geoculturales es el espacio práctico-discursivo en que las herencias coloniales y las teorías postcoloniales fueron objeto de discusión en el pasado. Nociones nucleares como Primer y Tercer Mundo, Occidente y Oriente, centro y periferia, colonialismo español o británico, etc., son, en verdad, estructuras de pensamiento-acción geoculturales. Como asevera Walter Mignolo, «uno de los motivos principales de la teorización postcolonial es el lugar geocultural de la producción y la distribución del conocimiento. La política y la sensibilidad del lugar geocultural son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. En todos estos casos, la producción del conocimiento y la necesidad de teorías ya no son guiadas por un deseo abstracto y racional de decir la verdad, sino (tal vez, principalmente) por preocupaciones éticas y políticas sobre la emancipación humana» (Mignolo, 1996: 22).

Abordar la generación y aplicación de conocimiento desde objetivos emancipadores va unido al hecho de que las categorías postcoloniales promueven la misma resistencia contra las categorías de conocimiento elaboradas e impuestas en Europa, como legitimación mixtificante de la modernidad colonial, patriarcal, cristiana y etnicista. Pero esta descomposición “trans-epistemológica” no debe reducirse al único tratamiento de lo “geocultural”, en sentido estricto. Como vengo destacando, debe tender puentes liberadores a la aplicación aquí y allá, antes y después, de cualquier tipo de relaciones asimétricas de poder como las laborales, las religiosas, las políticas, las de género, las de generación, las pedagógicas, etc. La colonialidad es manejada en mi trabajo como toda formulación segmentadora, clasificadora y excluyente, afirmadora de una Identidad reaccionaria, la cual se autojustifica y retroalimenta sistémicamente desde sus propios juegos normalizadores de las diferencias criminalizadas en los “afueras-adentros” de un mundo, en realidad, transfronterizo y transtemporal.

Ahí es donde parece pertinente la inserción como praxis reflexiva de la noción, recogida por Mignolo (1996) de la obra de Homi Bhabha, de “dilación temporal”. Una vez desentologizada, la actitud hermenéutica no sólo debe responder al post-moderno olvido metafísico del ser-como-diferencia, sino también al olvido colonial practicado desde la hermenéutica post-moderna. Dicho concepto responde a la disolución de los lugares discursivos coloniales por su falta de contemporaneidad. Esta negación de coetaneidad se produce en el momento en que mientras los espacios coloniales generan cultura, las metrópolis engendran discursos intelectuales interpretadores de esa producción cultural colonial, redefiniéndose a sí mismos como exclusivo *locus* enunciativo, e impidiendo cualquier enunciado del derecho a la intervención político-cultural. La institución del pensamiento occidental al interior de su propia historia condiciona el rol y el tipo de relación que el resto de sociedades puedan establecer con aquél. El mundo colonizado, en tanto es desprovisto de su propio presente enunciativo en la condición histórica-intelectual occidental, adolece de toda posibilidad histórica de atestiguar históricamente en sentido conflictivo con el dominador. El tiempo occidental destemporaliza ahistóricamente la historia propia colonial. Fenómeno que, extrapolándolo al nivel espacial, provoca, en mi opinión, un concurrente “desacoplamiento geográfico”, fortaleciéndose la razón de ser del interrogante sociológico-epistemológico sobre el hablar “desde” y “de”, de un lado, y sobre el “ser de” y “no ser de”, de otro, en la actividad intelectual institucionalizada.

De cualquier modo, he de advertir que, con todas las ambigüedades, peligros, confusiones, limitaciones y postulados inconscientes que lo marcan, este “saber postcolonial” conlleva el peligro de des-ontologizar re-ontologizando, des-esencializar re-esencializando, a la hora de re-centralizar un nuevo lugar de enunciación que haga de las diferencias -mal llamadas “tercermundistas” (o “subdesarrolladas”), al pertenecer dichos términos al Discurso Occidental Hegemónico- un nuevo referente epistemológico tan reactivo como unívoco. A esa cuestión responde esta aclaración: «deseo insistir en el hecho de que no estoy presentando el argumento en términos deterministas, sino en el campo abierto de las posibilidades lógicas, de circunstancias históricas y de sensibilidad personal. En otras palabras, estoy sugiriendo que aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (es decir, les duelen) están más (lógica, histórica y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales. También estoy sugiriendo que la teorización postcolonial restablece los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto y el sujeto cognoscente (y ésta es mi

razón para acentuar las complicidades entre las teorías postcoloniales y “las minorías”). Mientras que, por una parte, percibo el lugar del sujeto cognoscente en la economía social del conocimiento y del entendimiento como la contribución principal de las teorías postcoloniales, siento, por otra parte, que la descripción o explicación de lo conocido es la contribución principal de las teorías postmodernas» (Mignolo, 1996: 13).

Estamos, pues, ante el problema de la autorreferencialidad de la crítica ideológica, al ser esta misma ideológica –hago alusión a la “Paradoja de Mannheim”- ya que no se puede enunciar sino desde un lugar enunciativamente afectado (Ricoeur, 1999; Vidal, 2007b). Por eso, operar aquí y ahora un pensamiento problematizado implica un trastocamiento nómada y auto-reflexivo de los conceptos y de las prácticas articuladoras de nuestro conocimiento y entendimiento, hecho *habitus*. Practicar la crítica de nuestros momentos enunciativos, afianzando un saber (post)-racional en tanto trans-cultural, y digámoslo ya, “trans-histórico” y “trans-geográfico”, significa, como ya adelanté, una doble labor amplificadora de las desviaciones con respecto a esa Norma continuamente re-investida en las infinitas formas que pueda adoptar toda modalidad de control social. Primero, ya entré en ello, practicar un “anti-método” arqueológico, un saber estratigráfico deslocalizador de todo universalismo determinista. Segundo, ejercer una crítica genealógica, contraria al problema metafísico de los orígenes, y consagrada a la posibilidad analéctica de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos en nuestra confusa realidad presente.

En nuestro “Mundo Global de Redes”, la cuestión sigue siendo: ¿quién está hablando, de qué, desde dónde y por qué? Este es el gran problema que subyace en la alternativa que se han propuesto en torno a la apertura dialógica, y, por tanto, hermenéutica, hacia las “geografía” y las “historias” (Vidal, 2007a). Ello convierte el mismo problema de la verdad histórica y geográfica, como herencia en proceso “efectual” de ilimitada actualización, en una compleja cuestión cultural, ético-política y comunicacional; una cuestión acerca de la liberación humana en todas las esferas vitales y existenciales en las que nos vamos (des)-constituyendo y (des)-objetivando como sujetos-hermenéuticos, no en la desesperación, sino en la urgencia. Con todas la oportunidades que nuestra entidad hermenéutica-dialógica nos da, tenemos que decir y recordarnos a nosotros mismos, en y a través de la alteridad desde la que realizarnos: «es tarde, pero no demasiado» (Maalouf, 2009: 281).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2003): *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- APPLEBY, Joyce, HUNT, Lynn y JACOB, Margaret (1998): *La verdad sobre la historia*. Barcelona: Andrés Bello.
- AUSTIN, Tomás R. (2003): “Comunicación intercultural”, *Cholonautas. Sitio Web Orientado al Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*. Disponible en www.angelfire.com/emo/tomaustin/intercult/comintuno.htm. Consultado el 27-01-2003.
- BAJTIN, Mijail (2003): *Estética de la comunicación verbal*. México: Siglo XXI.
- BARTHES, Roland (1987): *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- BUBNOVA, Tatiana (1996): “Bajtín en la encrucijada dialógica (datos y comentarios para contribuir a la confusión general)”, en ZAVALA, Iris M. (coord.): *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos, pp. 13-72.
- CASTRO, Santiago (2002): “La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. Temas y motivos para una ‘Crítica de la razón latinoamericana’”, *Revista Dissens*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana, n° 4. Disponible en www.insumisos.com/lecturasinsumisas/LA%20FILOSOFIA%20LATINOAMERICANA%20COMO%20ONTOLOGIA%20CRITICA%20DEL%20PRES.pdf. Consultado el 03-11-2010.
- CEBERIO, Marcelo R. y WATZLAWICK, Paul (1998): *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.
- CERUTI, Mauro (1998): “El mito de la omnisciencia y el ojo del observador”, en WATZLAWICK, Paul y KRIEG, Peter (comps.): *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, pp. 32-59.
- DUSSEL, Enrique (1994): 1942. *El Encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural.
- DUSSEL, Enrique (2002): *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana Puebla / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

DUSSEL, Enrique (2006): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

FONTANA, Josep (2000): *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.

FOUCAULT, Michel (1991): *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (1994): “¿Qué es la Ilustración?”, *Actual. Revista arbitrada de la Dirección de Cultura*, Universidad de los Andes, n° 28. Disponible en www.ramwan.net/restrepo/modernidad/que-es-la-ilustracion.pdf. Consultado el 04-10-2010.

FREIRE, Paulo (2005): *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

GADAMER, Hans-Georg (1997): “Histórica y lenguaje: una respuesta”, en KOSE-LLECK, Reinhart y GADAMER, Hans-George: *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 95-106.

GADAMER, Hans-Georg (2002): *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

GALEANO, Eduardo (2005): “Los diablos del Diablo”, *Cono Sur*, n° 74, pp. 12-13. Disponible en www.insumisos.com/diplo/NODE/661.HTM. Consultado el 05-09-2010.

GALEANO, Eduardo (2009): *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique (2007): “Analogía, dialéctica y hermenéutica. Filosofía de la liberación y hermenéutica analógica”, en HERNÁNDEZ, Gabriela (coord.): *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*. México: Facultad de Filosofía, UNAM, pp. 39-58.

GRÜNER, Eduardo (2002): “Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad”, *Cholonautas. Sitio web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*. Disponible en www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0063. Consultado el 23-05-2010.

HEIDEGGER, Martin (2000a): *El Ser y el tiempo*. Madrid: FCE.

HEIDEGGER, Martin (2000b): *Nietzsche* (2 vols.). Barcelona: Destino.

HELLER, Ágnes (1991): *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península.

MAALOUF, Amin (2002): *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

MAALOUF, Amin (2009): *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid: Alianza.

MAIGRET, Éric (2005): *Sociología de la comunicación y de los medios*. Bogotá: FCE.

MIGNOLO, Walter (1996): "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", *Cholonautas. Sitio web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*. Disponible en www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0064. Consultado el 15-05-2010.

MORIN, Edgar (1994): *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.

MORIN, Edgar (2000): "Antropología de la libertad", *Gazeta de Antropología*, nº 16. Disponible en www.ugr.es/~pwlac/G16_01Edgar_Morin.html. Consultado el 15-12-2010.

OLABUENAGA, Alicia (1996): "Deleuze-Foucault: como no enamorarse del poder", *Ré. Gaceta nietzscheana de creación*, nº 2, pp. 6-13.

ORTIZ-OSÉS, Andrés (2001): "Obertura. Ensayo general de interpretación", en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (dir.): *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 11-13.

PEÑALVER, Mariano (1991): "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", en CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona: Anthropos, pp. 333-358.

PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (1983): *La nueva alianza*. Madrid: Alianza.

PUTNAM, Hilary (1988): *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.

RICOEUR, Paul (1991): "Respuesta a Mariano Peñalver", en CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona: Anthropos, pp. 363-366.

RICOEUR, Paul (1999): *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

RICOEUR, Paul (2001): "Identidad", en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (dir.): *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 325-329.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1997): "Elementos para una comunicación intercultural", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 36. Disponible en www.bantaba.ehu.es/sociedad/scont/com/txts/alsina/. Consultado el 10-08-2010.

VAIHINGER, Hans (1994): "La voluntad de ilusión en Nietzsche", en NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, pp. 39-90.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel A. (1996): "Presentación. El poder del mito/el mito del poder", en HUICI, Adrián: *Estrategias de la persuasión. Mito y propaganda política*. Sevilla: Alfar, pp. 9-19.

VATTIMO, Gianni (1987): *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

VATTIMO, Gianni (1991): *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

VATTIMO, Gianni (1996): "Hermenéutica, democracia y emancipación", en ÁLVAREZ, Luis (ed.): *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo: Nobel, pp. 47-64.

VIDAL, Rafael (2007a): *Espacialidad, Temporalidad y Comunicación-Red*. Buenos Aires-México: Ediciones del Signo / Universidad Autónoma de San Luís Potosí.

VIDAL, Rafael (2007b): "La utopía después del fin de las utopías", *Telos. Cuadernos de Tecnología, Comunicación y Sociedad*, n° 70, pp. 28-37.

VIDAL, Rafael (2008): *Comunicación, (Post)-Ciencia y Resistencia (In)-Disciplinaria*. Sevilla: Alfar.

VILLORIA, Cesáreo (1996): "Hermenéutica y reconstrucción de la razón", en ÁLVAREZ, Lluís (ed.): *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel, pp. 173-212.

VON FOERSTER, Heinz (1996): *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Barcelona: Gedisa.

WATZLAWICK, Paul, BAVELAS, Janet Beavin y JACKSON, Don D. (1997): *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.

ZORRILLA, Anayence (2009): "Experiencia y docencia: un ejercicio de comunicación humana", InveCom 2009. 2º Congreso de Investigadores Venezolanos de la Comunicación. Comunicación, ciudadanía y complejidad en clave latinoamericana. Disponible en www.invecom.org/eventos/2009/pdf/zorrilla_a.pdf. Consultado el 26-05-2010.

PARA CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

VIDAL JIMÉNEZ, Rafael (2010): “Hermenéutica, comunicación y dialogía contra-colonial”, *Mediaciones Sociales. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, nº 7, segundo semestre de 2010, pp. 21-54. ISSN electrónico: 1989-0494. Universidad Complutense de Madrid.

Disponible en: <http://www.ucm.es/info/mediars>

(*)El autor

Rafael Vidal Jiménez nació en Córdoba (España). Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada. Doctor por la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla. Investigador-Doctor del Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación de la Universidad de Sevilla (Plan Andaluz de Investigación). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (CONACYT). Junto a sus colaboraciones en la Universidad de Sevilla, ha sido investigador y profesor-visitante en el Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile y profesor-investigador de la Escuela de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de San Luís Potosí (México). En su perfil marcadamente transdisciplinario, posee un número muy amplio de publicaciones internacionales en torno a la Teoría de la Comunicación; Estudios Culturales; Sociología de la Comunicación de Masas; Epistemología de las Ciencias Sociales; y Filosofía Política. Algunos títulos son “Identidad, poder y conocimiento en la «sociedad de la información»”; “El consumo de la memoria. Las alteraciones mediocráticas de la experiencia (a)-temporal”; “Comunicación y Sociedad de Redes. Nuevas Cartografías del Desarrollo y de la Dominación Social”; “Multiculturalismo(s), Miedo y Capitalismo de Control (en Red)”; o “Comunicación, (Post)-Ciencia y Resistencia (In)-Disciplinaria”.

RECIBIDO: 11 de agosto de 2010.

ACEPTADO: 12 de noviembre de 2010.