

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Mauricio Beuchot
UNAM, México, D.F.

Resumen

En este trabajo pretendo reflexionar sobre la aplicación de la hermenéutica analógica a la educación multicultural. Se trata de una hermenéutica que evita los excesos de rigor de la hermenéutica unívoca y el extremo relativismo de la hermenéutica equívoca. La interpretación de los textos, se encuentra tensionada en la actualidad entre esas dos hermenéuticas: la unívoca y la equívoca. Por eso es conveniente añadir como otra opción una hermenéutica analógica, que tenga la seriedad de la unívoca y la apertura que pretende la equívoca, pero sin las exageraciones de una y otra.

Abstract

In this paper I will discuss the implementation of analogical hermeneutic to multicultural education. It is a hermeneutic that avoids the excesses of rigor of the univocal hermeneutics and relativism end of the equivocal hermeneutics. The interpretation of the texts is stressed today between these two hermeneutics: the univocal and equivocal. Therefore it is desirable to add as another option analog hermeneutics, taking the seriousness of the univocal and equivocal opening intended but without carrying to an extreme.

Palabras clave: Educación - Interculturalidad - Hemenéutica - Analogía

Keywords: Education - Intercultural - Hermeneutics - Analogy

Introducción

En este trabajo pretendo reflexionar sobre la aplicación de la hermenéutica a la educación multicultural. Sobre todo una hermenéutica analógica, que evite los excesos de rigor de la hermenéutica unívoca y el extremo relativismo de la hermenéutica equívoca. Si la hermenéutica es el instrumento conceptual de la interpretación de los textos, se encuentra tensionada en la actualidad entre esas dos hermenéuticas: la unívoca y la equívoca. Por eso es conveniente añadir como otra opción una hermenéutica analógica, que tenga la seriedad de la unívoca y la apertura que pretende la equívoca, pero sin las exageraciones de una y otra.

Eso apoyará la pedagogía intercultural. Por eso comenzaré con la noción de cultura, luego pasaré a la relación que con ésta puede tener la hermenéutica. Después accederé a la manera en que es

posible plantear el diálogo intercultural, que es ya el modelo de la educación en esta línea. Por eso pasaré a la educación intercultural y, en seguida, a la educación intercultural en derechos humanos, para concluir que en todo eso puede ser de utilidad la hermenéutica y, más concretamente, una hermenéutica analógica.

La cultura

Partamos de una noción de cultura, que puede ser muy simple, pero útil, y que nos servirá de definición para enmarcar nuestro estudio. Hay muchas definiciones de la cultura, desde la que la hace surgir de la noción latina de cultivo, hasta la que la coloca como el sistema de los símbolos del hombre. Pero vayamos a una que nos puede servir y es la de Clifford Geertz. Él define la cultura como un sistema compartido de significaciones y, sobre todo, de símbolos.⁷ Aquí cabe señalar la distinción entre signo y símbolo. Los signos son directos, nos llevan a sus significados más o menos precisos. Los símbolos son signos muy ricos, nos llevan a múltiples significados, más o menos imprecisos. Así, los signos culturales pueden ser las instituciones, y los símbolos culturales pueden ser los mitos y ritos que acompañan a las instituciones. Así se combinan la ciencia y el mito en la cultura. Tiene, pues, la cultura un aspecto que tiende a la univocidad, que es la de los signos, las ciencias; y otro que tiende a la equívocidad, que es la de los símbolos, los mitos. Mas, para que no se quede en la sola univocidad de las ciencias ni en la sola equívocidad de los mitos, se requiere una postura analógica, que les dé mediación y equilibrio.

El propio Geertz llama a los análisis culturales que privilegian en la cultura la parte institucional de la ciencia, el enfoque ilustrado; también lo podríamos llamar positivista. Y al que privilegia la parte simbólica, de los mitos, lo llama el enfoque romántico, al que ahora podríamos llamar posmoderno. En efecto, fueron los ilustrados y, sobre todo, los positivistas, los que quisieron reducir a la cultura a su parte racional, la de la ciencia. Y fueron los románticos (y ahora los posmodernos) los que quisieron reducir a la cultura a su parte irracional, la de los mitos. Unos representaban la parte de la conciencia de la cultura, y los otros la parte de su inconsciente. Por eso tenemos que unirlos, sin confundirlos, en una parte mediadora, intermedia, que es la de la visión analógica de la cultura.

Ella nos permitirá tener un pluralismo cultural, ya sea entendido como multiculturalismo, como interculturalidad o transculturalidad que convenga. En efecto, la relación entre culturas ha sido vista a veces como multiculturalismo, el cual se considera superado, ya que considera las varias culturas como agregado, como

⁷ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1989, p. 20.

respeto a los demás, pero sin considerar casi la interacción que siempre se da entre las culturas y que urge al diálogo intercultural. Ahora ha predominado la noción de interculturalidad, ya que se tiene más conciencia de que las culturas interactúan inevitablemente, y por ello se requiere atender a las condiciones del diálogo intercultural. Algunos, en la línea de Edgar Morin, hablan de transculturalidad, pero creo que es una modalidad de la interculturalidad.⁸

La hermenéutica ha sido utilizada para los estudios de la cultura. El propio Geertz lo ha hecho, pero tenemos también el ejemplo de Paul Ricoeur. Este gran hermeneuta siempre prefirió hacer el recorrido por los productos culturales del ser humano para estudiar su naturaleza. Son los testimonios que nos conducen a la comprensión de su esencia.⁹

Pues bien, es que la hermenéutica se ha colocado como el instrumento conceptual de la actualidad, sobre todo en la filosofía y, por lo mismo, en la antropología filosófica, en la comprensión del hombre. La hermenéutica es el instrumento para la comprensión de los textos. Y podemos ver al hombre como un texto, para llegar a la comprensión del mismo. Pero el hombre es hacedor de textos, y esos textos que hace son sus constructos culturales, que va desplegando a lo largo de su historia. Por eso no se trata de interpretar al hombre como tal, en una especie de vía rápida o vía corta, sino de atravesar lo más posible por la selva de sus creaciones culturales, interpretar sobre todo sus símbolos, y de ese modo llegar a la comprensión de sí mismo y de su cultura.

De alguna manera comprender al hombre es comprender su creación o producción cultural, y por eso ha cobrado tanta importancia el estudio de la cultura. Y él nos lleva, también, a la comprensión de la interacción entre culturas y al diálogo intercultural. Ellos son las bases para comprender, después, las condiciones de posibilidad de la educación multicultural, intercultural o transcultural.

Todo depende de cómo concibamos el pluralismo cultural. Pero ahora hemos de detenernos aquí, para volver a la situación de la hermenéutica, instrumento que deseamos aplicar al estudio de la cultura.

Hermenéutica y cultura

La hermenéutica que, como he dicho, es el instrumento conceptual para la comprensión de los textos, se ha vuelto la *episteme*

⁸ M. Beuchot, "Interculturalidad", en A. Ortiz-Osés y p. Lanceros (Dir.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376 ss.

⁹ M. Foessel, "Pensar lo social: entre fenomenología y hermenéutica", en C. Delacroix - F. Dosse - P. García (dirs.), *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008, pp. 29 ss.

de nuestro tiempo, de nuestra cultura. Pero también se ha vuelto objeto de rapiña, despojo de muchas tendencias. Tensionada sobre todo por dos extremos viciosos, que son la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca, la teoría de la interpretación ha llegado a un impasse, a una especie de callejón sin salida. Por eso conviene plantear una tercera posibilidad, más sutil, y por lo mismo más difícil, que nos haga salir de ese lamentable estado. Por eso pienso en una hermenéutica analógica.¹⁰

Una hermenéutica unívoca tenderá a interpretar la cultura en términos cientificistas, incluso los símbolos, con lo cual los mata, los oprime. Una hermenéutica equívoca tenderá a interpretar la cultura en términos irracionales, exagerando la ambivalencia de los símbolos, con lo cual también los mata, los disuelve. En cambio, una hermenéutica analógica tratará de recoger lo que de científico se pueda conocer del ser humano, a través de sus productos culturales, y sobre todo cuidará sus símbolos, que tienen muchas veces un sustrato irracional, o por lo menos imaginario y hasta inconsciente.

Una hermenéutica analógica integrará la comprensión de la cultura y la crítica de la misma. Algunos se van a la sola comprensión de lo cultural, y dan por válido todo, en un equivocismo desmedido. Otros se van a la sola crítica de las instituciones culturales, exagerando lo que pretendían pensadores como Nietzsche y Foucault. Hay que comprender y criticar; se necesita primero comprender para después criticar, y ambas cosas se necesitan para hacer cambiar positivamente la cultura, en el diálogo intercultural.

En una hermenéutica analógica predomina la diferencia sobre la identidad, pues así es la analogía o semejanza, más diferente que idéntica. Por eso, una hermenéutica analógica es capaz de privilegiar las diferencias culturales cuanto sea posible, sin perder la capacidad de universalizar, de esa universalidad atada al hombre que nos asegura la posesión de los derechos humanos. De otra manera se nos pierden estos derechos tan importantes y todo se vale, en un relativismo sin fin.

Ese privilegiar las diferencias lo comparte la hermenéutica analógica con la hermenéutica diatópica de Raimon Panikar y Boaventura de Souza Santos. En esta hermenéutica diatópica se privilegia lo tópico o local, pero también se asegura lo universal, por ese carácter diatópico de la interpretación, es decir, por ir a través de los tópicos o lugares particulares extrayendo lo que pueden tener de universalidad.

Es una especie de dialéctica entre lo particular y lo universal, entre la cultura concreta y el ideal o modelo o paradigma de

¹⁰ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

culturalidad, o, si se prefiere, una dialéctica entre la cultura y la natura, entre la consideración del hombre en sus productos culturales e históricos y la comprensión de lo que podemos llamar naturaleza humana.

Foucault, que fue tan crítico con cualquier tipo de abstracción, rescató la noción de naturaleza humana, aquello que está detrás de las manifestaciones del hombre en la cultura y en la historia. Hay algo que permanece, que contiene las capacidades o facultades del hombre para hacer lo que hace. Y a eso podemos llamar su naturaleza, la cual, por supuesto, se da de manera concreta, encarnada en la cultura y en la historia. Dice Foucault: "Es cierto que desconfío un poco de la noción de naturaleza humana, y es por el siguiente motivo: creo que entre los conceptos o nociones que una ciencia puede utilizar no todos tienen el mismo grado de elaboración, y que en general no poseen la misma función ni el mismo tipo de uso posible en el discurso científico. [...] Afirmaría que el concepto de vida no es un *concepto científico*; ha sido un *indicador epistemológico* del efecto que las funciones de clasificación, delimitación y otras tuvieron sobre las discusiones científicas, y no sobre su contenido. En mi opinión, el concepto de naturaleza humana es similar".¹¹ Pero, en todo caso, aun cuando Foucault no considera el concepto de naturaleza humana un concepto científico, lo acepta como indicador epistemológico de lo que se ha alcanzado a conocer al hombre en la biología, la antropología y la sociología; así que nos resulta suficiente.

Y es que siempre en la cultura realizamos alguna idea de hombre, alguna antropología filosófica o filosofía del ser humano. Y es también lo que plasmamos en la educación. Educamos conforme a una idea de ser humano, y más vale que seamos conscientes de ella, para no reproducirla inconscientemente. Si la tenemos presente, y la comprendemos, podremos criticarla, conservar lo que nos parezca valioso y rechazar lo que consideremos negativo.

En efecto, siempre conocemos y valoramos. Enjuicamos las culturas, las criticamos. Hay que practicar lo que Ricoeur llamaba la estima social y lo que Charles Taylor denominaba el reconocimiento. Es decir, tenemos que aprender a ser comprensivos, al mismo tiempo que aprendemos a ser críticos. Ambos aspectos son las caras de una hermenéutica analógica, que nos permite comprender y criticar, en un equilibrio proporcional; porque no podemos aceptar todo lo de una cultura, pero tampoco rechazar todo; hay cosas que, desde nuestra cultura y educación, vamos a considerar aceptables y otras que no lo serán.

¹¹ N. Chomsky – M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 12 y 14.

Por ejemplo, en el caso de Ricoeur, se habla de una memoria histórica que tiene un pueblo. Ese pueblo tiene derecho a reconstruir su historia, a construir su memoria colectiva, pero también existe el derecho a juzgarla.¹² Hay que evitar el extremo univocista de que los vencedores hacen la historia y el extremo equivocista de que cada pueblo hace su historia como le viene en gana.

El diálogo intercultural

Antes de llegar a la educación intercultural, tenemos que atender al problema del diálogo intercultural, que es como una condición previa de dicha educación. En efecto, el diálogo entre culturas ha sido abordado de muchas maneras, desde muchas vertientes, y resulta muy distinto según el enfoque desde el que se lo vea.

En primer lugar, el diálogo tiene sus características y sus requisitos. Tiene que ser un diálogo simétrico, es decir, igualitario, en el que no tengan privilegios algunos de los dialogantes, como una especie de voto de calidad, que vale más que los otros. En esto insistieron mucho Apel y Habermas, quienes sostenían que lo único que valía era el argumento, y que, en todo caso, tenía prevalencia el que diera el mejor argumento en la discusión. Por eso la llamaban ética del discurso, pero es difícil decir quién ofrece el mejor argumento, e incluso estos autores pensaban en hablantes ideales, los cuales no pasan de ser una utopía. Lo que hay son hablantes muy concretos, poco ideales, y que tienen muchas dificultades para entenderse. Además hay que añadir, como hace Foucault, las posturas de poder, las relaciones de violencia discursiva, que no están ausentes del diálogo.

Así, pues, el diálogo tiene requisitos, presupuestos. No se va a acordar todo en el diálogo, hay supuestos previos. Principios y valores o normas. Principios lógicos, que no se pueden transgredir, so pena de que se valga contradecirse y sacar la verdad de cualquier parte. Corresponden a las pretensiones de corrección, verdad y validez de Habermas. También hay normas éticas, como la de no mentir, ni engañar, ni sesgar el debate. Levinas insistía en que no se puede dialogar si no hay una postura moral de respeto por el otro dialogante.

Estos supuestos han sido tocados de alguna manera por Charles Taylor, quien ha hablado del reconocimiento del otro. Y que, para el diálogo entre culturas, insta a ir más allá de la tolerancia y llegar al respeto, a la aceptación del otro. Para ello sostiene que hay que conocer la otra cultura como conocemos la nuestra. Eso me

¹² Roger Chartier, "Memoria y olvido: leer con Ricoeur", en C. Delacroix – F. Dosse – P. García (dirs.), *op. cit.*, pp. 171 ss.

parece muy difícil, pero al menos Taylor insiste en la apertura y la capacidad de aprender de la otra cultura, y no endiosar la nuestra.

Una hermenéutica analógica evita el etnocentrismo en el diálogo, el chauvinismo de que mi cultura es la única válida, así como el malinchismo de que solamente lo es la otra cultura, el extranjero. Parte y parte, partes en proporción, que eso es la analogía. Es la dinámica o dialéctica de la comprensión y la crítica, de la que hemos hablado para nuestra postura analógica. Ni un univocismo etnocentrista ni un equivocismo relativista. Ni mi cultura es la única válida ni todas las demás lo son, sino que hay que aprender a criticar las unas y las otras, y esto lo adquirimos precisamente en el diálogo.

Es cierto lo que dice Taylor, que en el diálogo intercultural tenemos que comprender al otro, si no, no hay posible entendimiento ni consenso. Pero también es cierto que tenemos que poder criticar al otro, al modo como igualmente hemos de ser capaces de recibir y aceptar críticas de la otra cultura. Hay que comprender, porque en toda conducta cultural hay ideas y valores, que a veces no conocemos o no entendemos. Pero también hay que poder criticar, porque posiblemente encontremos entre esas conductas culturales algunas que se opongan a los derechos humanos, y no podemos transigir en ese punto. Como se ve, no todo es relativo, no todo es cultural, hay elementos universales que son necesarios, como en este caso los derechos humanos, que sirven de límite ético a nuestras conductas, por más culturales que sean.

De este modo, el diálogo cultural, como hemos visto, no puede ser un diálogo totalmente abierto, en el que todo se va a acordar; eso es una ficción, una falsedad. Hay presupuestos lógicos o metodológicos, que son los principios lógicos que nos permiten argumentar, y que tendremos que exigir al menos en los casos más directamente concernidos con los derechos humanos. No es lo mismo aceptar que se nos cuente una leyenda o mito en el que haya contradicciones, en el que el protagonista aparezca y desaparezca, o sea varias personas a la vez, y una discusión en la que se ponga en tela de juicio la dignidad humana o el derecho a la vida, etc. Si en el primer caso podemos practicar nuestra comprensión cultural, en el segundo no podemos permitir que se cuestione el valor de la vida humana, por más que lo haga la otra cultura.

La educación intercultural

La educación intercultural es un hecho, al que solamente se le están buscando modelos o paradigmas que le sean adecuados. Ya hay varios de ellos. Uno de éstos corresponde a la utilización de la hermenéutica, la cual se ha mostrado fructífera en estas labores, porque mueve a interpretar a las culturas, y a tratar de hacerlas que se comprendan.

También la hermenéutica ha sido usada en la educación. Porque la interacción en el aula de hecho es un texto, y se tiene que interpretar de esa manera. Los alumnos interpretan al maestro, y el maestro tiene que interpretar a los alumnos, para saber qué les puede resultar benéfico. Habrá cosas que sean indispensables, sin las cuales no se puede decir que se ha cumplido el temario o programa de curso, pero habrá otras que simplemente serán convenientes, y el maestro tiene que descubrirlas, y satisfacerlas.

Asimismo, una hermenéutica analógica trae consigo un modelo o paradigma de educación. Es una educación entendida no como mera información, sino como formación de virtudes. Se forma el juicio del educando, para que sea capaz de comprender y de criticar, ya que la comprensión se establece como juicio, y el juicio es donde se deposita la crítica. Es el juzgar, el enjuiciar, que es el aprendizaje más rico.

Pues bien, en el mismo diálogo cultural se aprende a juzgar. Es el juicio lo que allí campea, y es lo que se fomenta, para que seamos capaces de comprender y de criticar la otra cultura, al mismo tiempo que con ello aprendemos a comprendernos y a criticarnos a nosotros mismos, a nuestra cultura, siempre al trasluz de la otra, gracias a lo que nos comparten y que es diferente de lo nuestro. Por eso se tiene tanto miedo a lo diferente, porque nos cuestiona, nos hace reflexionar y nos problematiza.

En una educación planteada desde la hermenéutica analógica trata de formar ciertas virtudes en los educandos. Una de ellas es la prudencia, la *phrónesis* de los griegos, que es la capacidad de encontrar la proporción o el término medio de las acciones, así como la de buscar los medios que conducen a un fin. Se centra en la capacidad de deliberación, es decir, en la capacidad de diálogo, un diálogo racional y argumentativo. Precisamente por eso en la educación clásica se consideraba que se formaba ciudadanos al formar en la *phrónesis*, ya que el prudente era el capaz de deliberar, y la deliberación consiste en sopesar los pros y los contras de una acción. Y en esto se cifra la argumentación, el alegar a favor de una cosa y en contra de otra, con argumentos sobre todo prácticos. Así, a través de la deliberación o diálogo argumentativo, se llegaba a un consejo, o juicio prudencial. Siempre un juicio es el centro de la educación, la capacitación de los educandos para el juicio.

Ya ha habido un filósofo que ha centrado su filosofar en la *phrónesis*. Se trata del italiano Alessandro Ferrara, quien ha estudiado la *phrónesis* aristotélica y ha adoptado la tesis de Hannah Arendt de que ésta se corresponde con el juicio reflexionante de Kant. Es decir, esto nos enseña a juzgar sin conceptos claros ni principios firmes, sino en la inestabilidad que tiene la vida de la praxis, la vida práctica.

Precisamente Ferrara encuentra, a través del uso de la *phrónesis*, un pluralismo cultural que no renuncia a la universalidad, a

la universalización en medio de la particularidad, universalización que se necesita para tener esos preciados derechos humanos que todos defendemos tanto. Habla del universalismo y lo defiende, para no caer en un particularismo que conduzca a un relativismo excesivo, disolvente y atroz. Y menciona varios tipos de universalismo, en concreto tres: uno procedimental, esto es, fiado al procedimiento, como es el caso de la ética del discurso, de Apel y Habermas, para quienes el método o el procedimiento es el que asegura la universalidad a los derechos. Otro es el contextualista, que coincide con el de la hermenéutica, pero corre el peligro de la demasiada contextualización, hasta el punto de perder esa capacidad de universalidad y caer en el particularismo de las culturas en el que todo se diluye. Y, finalmente, alude a un universalismo pluralista, el cual, aunque suene contradictorio, porque se piensa que el universalismo rechaza la pluralidad, se trata de un universalismo no unívoco, tampoco equívoco, por supuesto, sino un universalismo particularizado, es decir, matizado, que tiene la capacidad de dar cuenta de las diferencias culturales particulares, pero sin perder la otra capacidad de la universalización, para contrastar como con una medida con los aludidos derechos humanos. Y este universalismo pluralista es justamente el que se basa en la *phrónesis*, pues la prudencia nos hará ver qué proporción se le puede dar a cada cultura, qué porción de aceptación y de crítica.¹³

Y en este tipo de educación lo que más cuenta es el paradigma, el modelo o ejemplo. Ya de suyo en la antigua retórica la analogía era el *exemplum* o *parádeigma*, es decir, el argumento en el que se empleaba un ejemplo, y que no constituía una inducción completa, sino incompleta, válida sólo con límites. Al igual que el entimema era la deducción abreviada, un silogismo trunco o abreviado. Así, el ejemplo es una inducción abreviada, una argumentación breve, en compendio, pero suficiente para dar la comprensión de lo que se quiere enseñar.¹⁴ Así también el maestro es un paradigma, modelo o ejemplo que los alumnos imitan y realizan en ellos mismos, con una mimesis o imitación que nunca es unívoca, por supuesto que tampoco equívoca, sino analógica.

Esto es lo que nos granjea la hermenéutica analógica en la educación. Una educación en virtudes, llevada a cabo como siempre se han aprendido las virtudes, con buenos modelos y mucho ejercicio. De modo que más allá de los contenidos que transmite el maestro, más allá de las técnicas didácticas que usa, está el ejemplo que él

¹³ A. Ferrara, "Universalisms: Procedural, Contextualist and Pluralist", en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995 (2a. ed.), pp. 11 ss.

¹⁴ El mismo, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 21 ss.

mismo proporciona a sus alumnos, el modelo o paradigma que él mismo es para los que estudian con él. Y esto se cumple de manera principal en la enseñanza del diálogo intercultural, que es el núcleo de la educación multicultural misma.

La educación multicultural en derechos humanos

En lo anterior he resumido lo que expongo en un libro que surgió de la inquietud por la enseñanza multicultural. Se llama *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, publicado por la Universidad Pedagógica Nacional en 2009.¹⁵ También he abordado el problema de la enseñanza de los derechos humanos en un ámbito multicultural o intercultural, ya que muchas veces encontraremos que las diversas culturas que entran en contacto no conciben los derechos humanos de modo igual. Tal vez tampoco son tan grandes las divergencias de su interpretación, pero sí tenemos que dilucidar hasta qué punto, con qué margen vamos a permitir que la idea de derechos humanos se estire y cambie sin que se pierda su esencia, su propia vocación a la universalidad. Así surgió mi libro *Interculturalidad y derechos humanos*, publicado por la Editorial Siglo XXI el año de 2005.¹⁶

Era necesario explorar cómo se pueden proteger los derechos humanos a pesar de que dos culturas los entiendan de modo diferente, dos culturas que convivan y, por lo mismo, estiren la comprensión de los derechos humanos. Había que ver hasta dónde se podía permitir ese estiramiento, esa apertura a la diversa comprensión.

Pues es posible permitir una interpretación tópica, local, cultural, de los derechos humanos, pero protegiendo su carácter universal o transcultural, y esto exige una interpretación diatópica, que trascienda lo puramente regional o cultural, y les asegure su validez universal, que es la misma que tiene la dignidad humana.

Por eso no se pueden permitir usos y costumbres que vayan, por ejemplo, en contra de los derechos humanos de las mujeres y los niños. Y esto se logra con el diálogo intercultural, en el que se pueden enseñar los derechos humanos. Las más de las veces la otra cultura no diluye los derechos humanos, sino que sólo les da un matiz incluso más atractivo, por ejemplo el matiz comunitario o solidario que les dan nuestros pueblos indígenas, a diferencia de nuestra cultura, llamada occidental, que los ve más individualistas, por obra del liberalismo.

¹⁵ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México: CONACyT – UPN – Plaza y Valdés, 2009, pp. 35 ss.

¹⁶ El mismo, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: UNAM – Siglo XXI, 2005, pp. 57 ss.

En todo caso, una hermenéutica unívoca hará de la educación intercultural en derechos humanos que se dé una imposición de una de las culturas a la otra, ordinariamente por parte de la cultura predominante o más fuerte, que suele ser la occidental, enfrente de la cultura originaria. Hay que esforzarse por conservar lo más que se pueda de la diferencia propia de la cultura en la que se reciben y se encarnan los derechos humanos, conservándoles su universalidad, esto es, evitando que se regionalicen tanto que pierdan ese valor que tienen para todos los pueblos y todos los hombres.

Se trata de educar en los derechos humanos, que conocemos desde la perspectiva occidental, pero no han estado ausentes de las perspectivas de otras culturas. El caso extremo es el de encontrar una cultura que los niegue. No es el caso de nuestros pueblos originarios, que tienen tanto respeto por la persona humana, sólo que la colocan más en un ambiente comunitarista más que neoliberal. El caso más frecuente es que, aceptando los derechos humanos, los interpretan de manera diferente. Y no hay que dejar que se los interprete de modo distinto hasta el punto que se les haga perder su propia especificidad, pues allí ya se nos perdieron tan importantes derechos.

Siempre vemos que se trata de la lucha o la dialéctica entre lo particular y lo universal, entre lo regional y lo mundial, entre el individuo humano y la naturaleza humana. Los derechos humanos encarnan la naturaleza humana, la dignidad del ser humano, y las diversas culturas los realizan y concretizan de diferentes maneras, las más de las veces válidas; pues, como he dicho, suelen añadirles un matiz, una especificidad, que en el caso de nuestros pueblos originarios es una modalidad más comunitaria. Y hay que ser decididos para que, cuando en alguna de esas culturas originarias se lesione la dignidad del ser humano en alguna forma, sepamos frenar esa lesión y oponernos a ella.

Ésta será una adecuada educación intercultural, dirigida hacia los derechos humanos, para enseñar a valorar tan importantes derechos desde la perspectiva de la cultura occidental, que es la que se precia de haberlos puesto en la ética y, sobre todo, en el derecho, del lado de la política. Pero también debemos hacerlo al trasluz de la otra cultura, la cultura originaria, la no occidental, pero que es tan importante como ella, y que las más de las veces, en lugar de negar los derechos humanos, les da un sesgo más comunitario, que los hace incluso más convenientes. Y si se los llegara a negar o a distorsionar, entonces sí, mediante el diálogo intercultural, se convencerá de que no es aceptable esa violación a derechos tan fundamentales. En ello vemos un modelo de auténtica educación intercultural, porque está sostenida en un verdadero diálogo intercultural.

Conclusión

En síntesis y conclusión, hemos visto que la educación intercultural tiene como modelo e incluso como supuesto el diálogo intercultural. Es un diálogo igualitario, a base de argumentos, pero en el cual se juegan ideas y valores, por eso es tan importante y no está exento de emotividad. Va más allá de las exigencias de la justicia y alcanza el tema de la buena vida, calidad de vida o realización humana, esto es, los parámetros de plenitud y felicidad que suelen ser diferentes según cada grupo cultural.

Hemos visto que en todo ello es de mucha ayuda la hermenéutica, el instrumento conceptual de la interpretación de textos, y aquí las culturas son textos en interacción. Por eso conviene saber interpretarlos, para comprender las culturas y también criticarlas, lo cual es casi inevitable. Pero por eso mismo una hermenéutica analógica será de gran utilidad, pues moverá a comprender a la otra cultura a partir de la propia, para aprender de la otra y poder criticarla y criticar la propia. Es el mutuo enriquecimiento que hay que ver en la interacción cultural, en la ya imparable interculturalidad.

Por eso es mejor ser conscientes de que tenemos que estudiar la noción de cultura y de multiculturalismo, y examinar la interculturalidad o interacción de las culturas, para apreciar el tipo de pluralismo cultural que conviene, es el que determinará el tipo de diálogo intercultural, el cual, como hemos visto, es el modelo de la educación intercultural, sobre todo la educación intercultural en los derechos humanos, que son los que nos parecen de la mayor importancia.

DOS OBSERVACIONES A LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA CREENCIA RELIGIOSA¹⁷

Federico Castellano

Universidad Nacional de Córdoba – CONICET

Resumen

En "Sobre la creencia religiosa", Wittgenstein desarrolla un profundo análisis sobre la naturaleza única y distintiva de la misma. Allí Wittgenstein afirma que la creencia religiosa no debe ser entendida como la creencia ordinaria, pues, a diferencia de esta última, la creencia religiosa no está sujeta a error, evaluación o interpretación alguna. Ésta, sostiene Wittgenstein, es incommovible. Asimismo, sostiene que el sujeto religioso no puede entrar en contradicción con quien niega la verdad de sus creencias, pues la creencia religiosa es incommensurable. El presente trabajo tiene por objetivos reconstruir sistemáticamente las principales tesis de Wittgenstein sobre la naturaleza de la creencia religiosa y criticar aspectos de la concepción defendida por Wittgenstein.

Abstract

In "On religious belief," Wittgenstein develops a deep analysis of its unique and distinctive nature. There Wittgenstein insures that it should not be understood as ordinary belief because, unlike the latter, religious belief is not subject to error, evaluation, or any interpretation. This, says Wittgenstein, is unbending. He also argues that religious subject can not conflict with those people who deny the truth of their beliefs, because religious belief is immeasurable. The objective of this paper is to systematically reconstruct the main theses of Wittgenstein on the nature of religious belief and criticize bearings of the conception defended by Wittgenstein.

Palabras clave: Religión - Wittgenstein - Fideísmo - Racionalidad - Justificación

Keywords: Religion - Wittgenstein - Fideism - Rationality - Justification

¹⁷ Una versión previa de este trabajo fue discutida en el marco del curso de grado "Filosofía de las religiones" de la Lic. en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Agradezco a Natalia Lorio, Pastor Montoya y Claudio Viale por sus lecturas atentas y comentarios. Agradezco también al referí anónimo por sus valiosas observaciones y al director de la revista, Carlos Gende, por su amabilidad y buena disposición durante el proceso de publicación.