

Dialogismo, cultura y educación. Algunas consideraciones metodológicas

Rodrigo García de la Sienna Pérez

Universidad Veracruzana, México

rgarciadelasienra@uv.mx

Resumen

Este artículo presenta la revisión de algunos temas centrales del pensamiento dialógico, con el afán de esbozar una propuesta teórico-metodológica en la que los hallazgos de la estética y la hermenéutica literarias sirvan como vértice para investigaciones historiográficas relacionadas con cultura y educación en contextos coloniales e interculturales, en particular de América Latina.

Palabras clave: dialogismo, hermenéutica literaria, historia de las funciones pregunta/respuesta, educación intercultural.

Abstract

This article is a result of reviewing some central themes in dialogical thinking, and it pretends to outline a theoretical methodological proposal in which the findings of literary aesthetics and hermeneutics can be used to provide an axis for some eventual historiographic investigations concerning culture and education in colonial and intercultural contexts, mostly in Latin America.

Keywords: dialogism, literary hermeneutics, history of the functions of question and answer, intercultural education.

La noción de diálogo, que está en la raíz de la de *dialogismo*, tiene una muy larga historia dentro del pensamiento filosófico y de las prácticas discursivas de ese complejo conglomerado cultural llamado Occidente. Baste con señalar, en ese sentido, que la palabra *diálogo* remite de inmediato a las figuras fundacionales de Sócrates y de Platón, y a una larga lista de nombres de innegable importancia dentro de la historia de la filosofía.

Recientemente —me atrevo a decir que en los últimos 30 años—, en el ámbito mexicano, esta noción fue asimilada por la esfera del discurso político-mediático como una respuesta a las reivindicaciones políticas de múltiples grupos sociales que han pugnado por modificar las estructuras profundamente autoritarias que a todas luces resultan constitutivas de nuestro sistema político y que, indudablemente, prevalecen desde hace largo tiempo en la cultura de nuestro país.¹ No me detendré en la desviación perversa de la que ha sido objeto este término por parte de los productores del discurso hegemónico en nuestra sociedad; baste con aludir a ella para hacer hincapié en el hecho de que, en tanto fenómeno, el dialogismo conlleva una dimensión cultural, ética y política muy específica que, considero, amerita ser delineada conceptualmente y recuperada dentro de una perspectiva metodológica lo más rigurosa posible. Y ése es precisamente el objetivo de las consideraciones que expongo a continuación.

Iniciaré entonces este comentario refiriéndome a una de las figuras más emblemáticas del pensamiento dialógico, el ruso Mijaíl Bajtín, quien sin duda fue uno de los filósofos del lenguaje más importantes del siglo xx, si bien su influencia ha resultado relativamente tardía en relación con la fecha de producción de sus obras. La explicación fundamental de esta demora radica en el hecho de que la difusión de su pensamiento en los países de Europa occidental —no se diga en su propio país y por supuesto en América— enfrentó varios obstáculos, entre los que

¹ El momento más emblemático de la implementación de la palabra dentro de la esfera política mexicana sucedió en 1995, cuando tuvieron lugar los Diálogos de San Andrés Larráinzar entre el EZLN y una representación del Estado mexicano. Sin duda, ahí se cristalizaron las esperanzas democratizadoras de buena parte de la sociedad mexicana, que se habían expresado de múltiples maneras y a través de diversos movimientos sociales desde décadas atrás. No obstante, también es emblemático cómo los acuerdos que de ahí emanaron no fueron respetados, con lo que se inauguró una nueva etapa de la vida política mexicana, en la que la aspiración democrática fue defraudada y sustituida por un discurso de control social militarizado, vigente en la actualidad.

destaca la censura del régimen soviético, correlativo del exilio siberiano que el filósofo sufrió alrededor de los años treinta. Este factor lo llevó, según señalan los especialistas bajtinianos, a firmar varios de sus textos con los nombres de colegas y amigos suyos, miembros de lo que ahora se denomina el “círculo Bajtín”; por ejemplo, Valentín Voloshinov o Pável Medvedev, quienes figuran respectivamente como autores de obras tan relevantes como *El marxismo y la filosofía del lenguaje* y *El método formal en los estudios literarios*.²

En el primero de estos dos textos, Bajtín-Voloshinov desarrolla explícitamente su teoría del signo como una entidad esencialmente dialógica que se opone, sobre todo, a las concepciones de la lingüística predominantes en esa época, las cuales el filósofo agrupa en torno a dos polaridades epistemológicas denominadas por él mismo *subjetivismo individualista* y *objetivismo abstracto*. Siendo sumamente esquemáticos, podemos decir que el primero de estos polos está vinculado con una corriente heredera del romanticismo alemán, en particular del filósofo Wilhelm von Humboldt, dentro de la cual se inscriben lingüistas y filólogos tan importantes como Karl Vossler o Leo Spitzer. Frente a la masa de estructuras y hechos normativos que conforman una lengua, el subjetivismo individualista concede prioridad a las desviaciones características de los individuos e intenta, por ese medio, describir la singularidad del acto creativo e innovador que separa al individuo del cuerpo histórico-social al que pertenece. No obstante, al mismo tiempo esta singularidad permite captar, en su génesis misma, tendencias ideológicas que más tarde se convertirán en hechos culturales generalizados y documentables por una historia de la cultura. No es de extrañar que, en esa medida, el subjetivismo individualista sea ampliamente subsidiario de la noción romántica de genio creador ni que su ámbito privilegiado de estudio sea la estilística, es decir, el análisis de la especificidad expresiva de los grandes artistas y de las obras que han terminado por convertirse en los hitos más notables de una cultura determinada.

² Desde hace ya varios años, se ha desarrollado un debate en torno a la autoría de estos textos, insertos dentro de un conjunto de obras denominadas deuterocanónicas. Pero la discusión se orienta principalmente hacia el análisis de las modalidades bajo las cuales se presenta este fenómeno de heteronimia (ventrilocuismo, para algunos), sin que ello desemboque en una negación de la participación efectiva de Bajtín en esas obras. Al respecto, ver la serie de textos contenidos en Zavala.

Por su parte, el objetivismo abstracto privilegia al sistema lingüístico, en tanto totalidad lógicamente coherente y solidaria, frente a los actos de habla individuales. Éstos parecen así estar desprovistos de creatividad, puesto que, según esta óptica, la innovación corresponde a la lógica puramente interna del sistema lingüístico. En este caso, el sistema de la lengua y la palabra viva, el discurso, pertenecen a distintos niveles y su distinción marca una separación tajante entre el carácter colectivo y abstracto de la primera (de la norma) y la naturaleza individual y concreta de la segunda (de la desviación que provoca la innovación).

Así, el subjetivismo individualista se enfrenta con el problema que plantea el vínculo entre la interioridad psicológica y la exterioridad expresiva, lingüística. Por su parte, el objetivismo abstracto adolece de elementos suficientes para trascender la abrupta separación, derivada de sus planteamientos, entre el plano sincrónico y el diacrónico, o —lo que es lo mismo— entre los estados internamente coherentes del sistema y el cambio, es decir, el devenir de la lengua y de la cultura. Además de lo anterior, esta visión inmanentista plantea innumerables dificultades para hacer de los sujetos agentes de los procesos histórico-sociales con los que, sin duda, el lenguaje está íntimamente vinculado.³

Esta breve explicación sólo tiene por objeto llevarnos hacia el planteamiento de Bajtín, para quien la lengua no puede ser concebida a partir de la separación entre un interior psicológico y una exterioridad social, ni entre el inmanentismo de la racionalidad lingüística y el acontecer vivo de la lengua y el discurso en su dimensión social, histórica e ideológica. Por el contrario, para Bajtín el signo siempre es palabra, es decir, siempre está en una situación evenemencial, cargada de valoraciones afectivas, históricas, ideológicas, etcétera. La lengua no es un sistema cerrado sobre sí mismo, sino que es el espacio de una confrontación

³ En su famoso ensayo “La palabra en la novela”, Bajtín señala que tradicionalmente el pensamiento lingüístico privilegió las tendencias “centrípetas” de la lengua, es decir, aquellas que buscan mantener la unificación y contener las fuerzas disgregadoras e individualizantes de las que dan testimonio los fenómenos de plurilingüismo que el autor ruso distingue con tanta fineza. Esta tendencia conservadora del pensamiento lingüístico sería un correlato del proceso centralizador que históricamente se asoció con la consolidación de los Estados nación (Bajtín, *Teoría* 88). En el caso de Hispanoamérica, el ejemplo más claro de esta vocación del pensamiento lingüístico sería sin duda la *Gramática de Nebrija*.

permanente entre determinadas posiciones, juicios, deseos, aspiraciones; y en esa medida, el signo, la palabra, siempre es respuesta o previsión de una respuesta. Hasta el más interior de los discursos es siempre una toma de posición en relación con el discurso ajeno, pues, para Bajtín, incluso el acceso a la conciencia íntima tiene lugar a través del lenguaje, el cual es siempre *ajeno*, en tanto que siempre es *dado* como algo externo, cargado de una historia, de ecos, de otras voces. Como lo prueba la propia palabra *diálogo*, cada signo conlleva en sí mismo la resonancia de diversas connotaciones, la historia de múltiples conflictos, la anticipación de incalculables respuestas.

Si la conciencia aparece como un fenómeno inseparable del lenguaje, y si éste siempre lleva sobre sí la marca de su exterioridad, o mejor dicho, de la pluralidad de voces y de valoraciones histórica e ideológicamente marcadas que le son constitutivas, entonces la propia conciencia aparece como un lugar de cruce inter-subjetivo, es decir, como el lugar mismo en el que puedo observar la presencia inevitable del *otro en mí*.

Extraña presencia ésta, que no implica que la conciencia del otro se reduzca a un correlato de la mía, ni siquiera que me sea directamente cognoscible, sino que, por el contrario, implica que el propio yo sólo resulta cognoscible a través del difícil ejercicio de confrontación con la dimensión irreductible de la alteridad.

Se delinear así con mayor claridad los contornos éticos que esta concepción dialógica del lenguaje dibuja: con base en ella, es claro que el conocimiento, tanto de sí mismo como del mundo histórico-social, pasa necesariamente por el problema de la difícil *cognoscibilidad del otro*.

Este planteamiento de Bajtín-Voloshinov de 1929 es complementario, desde un punto de vista epistemológico, con las tesis desarrolladas en otro trabajo de los años veinte que se encuentra recopilado en el libro *Estética de la creación verbal*. En “Autor y personaje en la actividad estética”, Bajtín explora las modalidades de relación que existen entre, por así decirlo, el sujeto y el objeto del discurso literario. En realidad, este planteamiento va más allá del discurso literario, pues no sólo se refiere a la relación entre autor y héroe en la estética en general, sino que la propia dimensión estética adquiere allí un estatuto cognoscitivo que, como se verá, la vincula íntimamente con la ética y con otras esferas del discurso y de la praxis humanos.

De entrada, es importante señalar que hablar de autor y héroe no implica hablar de la figura de un autor literario según la acepción banal, es decir la de una entidad biográfica que da sustento y unidad interna a una secuencia de textos organizados como una *obra*; y mucho menos significa hablar de una figura literaria heroica en el sentido tradicional del término, es decir el actor de alguna empresa mítica legada por una tradición literaria determinada. En este contexto, hablar de la relación entre autor y héroe implica más bien plantear la compleja relación entre la instancia que enuncia y la criatura verbal que es personificada mediante su discurso. En el caso de una autobiografía, por ejemplo, el autor y el héroe tienden a coincidir, si bien esta coincidencia no puede ser total, en razón de la naturaleza de la propia construcción lingüística que Bajtín intenta describir y que es, precisamente, la que me interesa destacar aquí.

Hablar de alguien, así sea en una situación coloquial, en principio perfectamente extraliteraria y extraartística, implica, si se atiende a la connotación que Bajtín atribuye a estos términos, una relación entre autor y héroe cuyos fundamentos son, no obstante, de orden estético. Aun en el caso banal en el que yo contara a un amigo una anécdota cualquiera, la coincidencia entre la persona gramatical y el agente de la acción narrada (yo hice, fui, dije, etcétera) no debe ocultar el hecho de que en esta narración, la naturaleza misma de la creación verbal implique una partición del yo en una entidad doble, a saber, aquella que, aquí y ahora, construye el relato, y la otra, que es más bien el agente de la narración, cuyas características, a fin de cuentas, corresponden a las de un personaje separado, ajeno a la instancia organizadora del discurso. Se trata de una distancia fundamental, constitutiva, que separa al enunciador y al objeto de la enunciación y que lleva a Bajtín a hablar, precisamente en el caso de un relato en el que coinciden autor y héroe, de auto-objetivación. Aquí lo importante es, sobre todo, tener en cuenta que esta distancia, esta objetivación, implica que el autor está siempre y necesariamente en situación de exterioridad en relación con su personaje o, por decirlo en los términos más adecuados, que el autor y el personaje, al igual que el yo y el tú de la vida cotidiana, no pueden, bajo ninguna circunstancia, *compartir el mismo horizonte*.

La metáfora de horizonte nos permite vislumbrar entonces el lazo que une al carácter siempre exterior, o mejor dicho intersubjetivo, que la alteridad del lenguaje

imprime a la experiencia humana, con la cualidad plástica, es decir estética, de la relación dialógica entre autor y héroe, entre el yo y el tú.⁴ El yo está inserto dentro de un horizonte, dentro de una coordenada espacio-temporal a partir de la cual puede conocer el mundo y a los otros en tanto entidades finitas, espacial y temporalmente cerradas; pero el sujeto no se puede concebir a sí mismo sin hacerse otro, sin convertirse en un otro-para-sí. Y es que el horizonte es una estructura abierta, inconclusa, que sólo la mirada de un tú puede delimitar y concluir.

Dicho llanamente: yo no me puedo ver como una entidad plásticamente conclusa, cerrada, por la simple razón de que mis ojos se proyectan hacia un horizonte poblado de objetos y de otros que, en el mejor de los casos, intuyo análogamente como estructuras abiertas, similares a mí, y porque incluso en el caso de que me posicionara frente a un espejo, la imagen que allí aparece no sería tanto la de ese conjunto de sensaciones que denominamos yo, como la de un extraño al que, de cualquier manera, jamás podré ver por la espalda con mis propios ojos. Al otro, quien quiera que sea, yo lo concluyo con mi mirada y con atribuciones narrativas y valorativas de carácter eminentemente estético. Yo puedo intentar, como dice la sabiduría del refrán, “ponerme en los zapatos del otro”, intentar recrear su horizonte de sentido, valores y experiencia. Pero esta búsqueda nunca tendrá un carácter efectivo, sino simplemente intencional; siempre será, en el mejor de los casos, una intentona mediante la cual yo me erijo como el autor de ese personaje que es el tú, a quien atribuyo una forma y un contorno espacio-temporales que tienen su asiento en mi propia apertura, y esto aun cuando dicha construcción narrativa, valorativa, en suma estética, pretenda acceder a la figuración de la alteridad en tanto experiencia de la apertura y de la no-conclusión. De esta forma, la estética aparece como esa serie de operaciones de configuración narrativa y espacio-temporal mediante la cual el yo pretende sortear el abismo que lo separa del otro, es decir colmar, mediante un trabajo

⁴ Como cualquier acto ontológico afirmativo de la otredad, el acto estético es una relación intersubjetiva, y su producto es resultado de esa intersubjetividad. A caballo entre el análisis de las artes plásticas y el de la creación verbal, la concepción estética bajtiniana recorre el trayecto de la metáfora visual del “excedente de visión” como condición necesaria para construir el objeto estético, hacia la metáfora de la voz derivada de los modelos comunicativos que sirvieron de base para pasar de la fase intersubjetiva a la del diálogo social en la idea del “acontecimiento del ser” dialógico (Bubnova 28-29).

sobre la forma, la infranqueable distancia que separa su horizonte del de ese tú que se le enfrenta —esa misma distancia que aparece incluso en los momentos en los que el yo pretende asirse y captarse a sí mismo mediante el ejercicio de la auto-objetivación—.

En el ámbito verbal, particularmente, esta interacción entre autor y héroe, entre yo y tú, se hace manifiesta sobre todo a través de las múltiples modalidades de apropiación y reacentuación de la palabra ajena al interior del propio discurso. No obstante, aunque resulte evidente que la literatura permite observar con detenimiento y con minucia estos fenómenos de apropiación y reacentuación, este tipo de interacción dialógica no se restringe al ámbito literario, sino que es constitutiva de prácticamente todas las esferas del discurso.

Dado que la noción de horizonte no sólo se refiere a la estructura que define los límites cognoscitivos del sujeto sino, sobre todo, al universo de valores que subyace a su discurso, podemos decir que la construcción del otro como personaje —es decir como imagen plástica y temporal— representa una operación ética, a través de la cual yo imprimo, a partir de mi propia posición existencial, un sesgo particular al otro y a su discurso, pero también, y principalmente, al horizonte valorativo con el que éste está asociado. Es aquí donde la metáfora de horizonte, que en el caso de Bajtín tiene un notable parentesco con la fenomenología, posibilita un engarce con los problemas a los que se enfrenta la hermenéutica, la ciencia general de la interpretación.

El dialogismo aparece así como una postura cognoscitiva que, a través del estudio de estrategias y relaciones discursivas específicas, pretende construir un andamiaje conceptual para encarar el problema ético que plantea la inaccesibilidad esencial del horizonte del otro —es decir el ineludible problema de la alteridad en la que nos inserta el *logos*—. A su vez, la hermenéutica, en tanto ciencia general de la interpretación, se ha tenido que confrontar precisamente con la dificultad de apropiarse del horizonte de sentido de textos y culturas que le resultan distantes o incluso totalmente ajenas. En esa medida, la hermenéutica no sólo ha incorporado el dialogismo como un principio constitutivo del fenómeno que pretende estudiar (el lenguaje), sino que lo ha erigido también en un principio rector de su propia actitud cognoscitiva, es decir, en un principio deontológico —un *deber ser*— que ha de regir el ejercicio interpretativo, la

comprensión misma. Quizás pudiéramos aclarar este punto diciendo que, a partir de la conciencia que la hermenéutica ha cobrado acerca del hecho de que la comprensión siempre implica una negociación compleja con la alteridad —o lo que es lo mismo, del problema ético que plantea toda interpretación—, esta disciplina ha enarbolado al diálogo como una aspiración, como la figura que tiene que regir y orientar al intérprete en su intento por comprender aquello que le resulta ajeno, oscuro, angustiante inclusive, y que en esa medida corre el riesgo de ser negado, encubierto o deformado. Y aquí, me parece, se asoma con más claridad la dimensión estrictamente política del diálogo.

En ese sentido, resulta inevitable referirse a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, cuyo libro *Verdad y método* ha tenido un notable impacto en los debates y en las elaboraciones teórico-metodológicas de las ciencias humanas desde hace ya un considerable número de años. Como es bien sabido, uno de los principales planteamientos de este filósofo es el relativo a la imposibilidad de deshacerse de los propios prejuicios o, lo que es lo mismo, a la imposibilidad de acercarse a cualquier fenómeno de comprensión despojándose del propio horizonte, es decir, de la propia situación histórica y de los propios fundamentos cognoscitivos. Lo importante es, más bien, realizar una operación de apertura dialéctica, gracias a la cual mis propios prejuicios se vean modificados por el esfuerzo de trasponer la distancia que me separa del otro. Es la frecuentación del otro, el intento por escucharlo y comprenderlo o, una vez más, por “ponerme en sus zapatos”, lo que me hace consciente de mis propios prejuicios y límites histórico-cognoscitivos; y, en esa medida, la experiencia hermenéutica es precisamente el saber que se deriva de esta negatividad: yo no soy más que uno entre otros, y todos esos otros que somos nosotros padecemos la limitación intrínseca de nuestro horizonte, de nuestros prejuicios. En ese sentido, la comprensión auténtica implica siempre la ampliación de mis horizontes. Esta apertura quedaría garantizada, desde el punto de vista metodológico, por la primacía de la pregunta frente a la respuesta; es decir, por la conciencia de nuestro carácter finito, limitado, y de que, en realidad, todo auténtico aprendizaje representa una modificación estructural derivada de la decepción de las propias expectativas mediante la confrontación con la alteridad. Se trata, en suma, de una restitución de la “docta ignorancia”, por la cual la apertura del horizonte se convierte en un rasgo estructural, en una disposición

para acercarse a la alteridad mediante un genuino preguntar que no puede sino modificar definitivamente las opiniones adquiridas, es decir la *doxa*, la respuesta transformada en dogma.

Ahora bien, en el dialogismo gadameriano, la impronta ética de la apertura, que allí se expresa en los términos de una “*exigencia del otro*”, reposa sobre la metáfora del llamado y de la escucha de la voz. Esta metáfora sin duda proviene de la tradición bíblica, pero para mí más bien se traduce, en clave metafísica, en la experiencia histórica de la modernidad, en la que una cultura dominante se acerca a otras, las des-conoce sistemáticamente a través de sus propios saberes y técnicas, y después, al cabo de un largo proceso, se ve en la necesidad de escuchar la reivindicación, por no decir el grito —la auténtica exigencia— de los grupos a los que este saber monológico ha sojuzgado y relegado a las sombras de una alteridad supuestamente improductiva y estéril. Dicho llanamente: la necesidad de la hermenéutica contemporánea de recuperar la dialéctica de la apertura —la productividad de la docta ignorancia— mediante la escucha del otro, ya sea éste una persona, un texto o una tradición, no se deriva tanto de la vigencia de las metáforas judeocristianas del llamado, como de la huella histórica del proceso mediante el cual las voces provenientes de las culturas consideradas “periféricas” han terminado por *abrir* una incisión, así sea muy somera, en el edificio del *logos* occidental.⁵ Pero mi interés aquí no es desarrollar o defender esta hipótesis, a fin de cuentas discutible. Mi interés apunta hacia una muy concreta valoración del dialogismo, entendido en su doble vertiente, ética y metodológica, dentro del ámbito educativo, para esbozar líneas teórico-metodológicas que permitan eventuales aproximaciones a algunos de los momentos fuertes de la historia de la educación y la cultura en América.⁶

⁵ Refiriéndose a las importantes obras de corte ilustrado que durante el siglo XVIII inauguraron el estudio empírico de la realidad americana, Beatriz González-Stéphan anota:

Tanto la reivindicación del mundo indígena como la atención y el estudio científico de las realidades naturales, sociales e históricas de la América hispana no fueron manifestaciones gratuitas. Amplios y agresivos movimientos de indios y mestizos sacudieron el continente entre 1749 y 1782 portando consignas que, si bien distaban de ser revolucionarias o independentistas, buscaban mejorar las condiciones de vida para estas comunidades (González-Stéphan 93).

⁶ Las convergencias que aquí se plantean entre autores distantes en lo referente a sus respectivos contextos históricos no deben sorprender, pues de lo que se trata es de la manera en la que las grandes matrices conceptuales del pensamiento dialógico son objeto de apropiaciones y adaptaciones particulares. Ciertamente dichos contextos deben ser estudiados, pero en este espacio

Lo analizo por partes. Dentro de los desarrollos de la hermenéutica contemporánea, los trabajos de Hans-Robert Jauss representan un importante eslabón para encadenar la reflexión acerca de la recuperación metodológica del dialogismo con la educación, en tanto fenómeno histórico y cultural.

Uno de los libros más importantes de este teórico lleva por título *Experiencia estética y hermenéutica literaria* y fue traducido al español por la editorial Taurus en 1986. La edición española es, al igual que la francesa y la estadounidense, una selección de algunos capítulos de la voluminosa obra original en alemán. Ahora bien, en la edición española no aparecen algunos capítulos que sí figuran en las otras dos (Jauss, *Pour une herméneutique*; Jauss, *Question and Answer*) entre los cuales se cuenta aquel que Jauss consagra a la denominada historia de las funciones pregunta/respuesta. Allí, Jauss retoma el planteamiento relativo a la primacía de la pregunta frente a la respuesta como vehículo para lograr una hermenéutica estética, que se diferenciaría de otras disciplinas interpretativas, como las hermenéuticas jurídica, teológica e incluso filosófica. El rasgo específico de la hermenéutica estética proviene, precisamente, de la manera en la que, a imagen de la literatura y el arte en general, el problema ético de la comprensión del otro es abordado desde una perspectiva multipolar, en la que siempre habrá posibilidad de variar las perspectivas mediante la elaboración de nuevas preguntas, incluso si se trata de un mismo problema. Pero más interesante aún resulta la idea específica de la historia de las funciones pregunta/respuesta. Es decir, el estudio detallado de la manera en la que una época o texto determinados plantean la relación entre preguntas y respuestas y, en ese sentido, suponen una relación de poder y autoridad —que una hermenéutica estética vendría eventualmente a subvertir, al menos en lo que concierne a su influjo en un contexto actual—.

Basta con evocar las ideas de Paulo Freire acerca de la educación para la libertad y de la pedagogía del oprimido, para darnos cuenta de que los temas con los que la estética y la hermenéutica se han visto confrontados desde hace décadas no están tan alejados como podría parecer de las problemáticas, no sólo de la pedagogía, sino de la educación popular y, por supuesto, de la historia de la educación.

sólo se pretende plantear una línea teórico-metodológica que eventualmente sea corroborada o desechada mediante ulteriores estudios historiográficos específicos.

Siguiendo con Freire, cabe recordar que uno de los capítulos de su *Pedagogía del oprimido* lleva por título “La dialogicidad: esencia de la educación como práctica de la libertad”, y que allí el pedagogo brasileño hilvana una serie de ideas que remiten inmediatamente a las temáticas bajtinianas relativas a la accesibilidad (o inaccesibilidad) del horizonte del otro mediante el ejercicio dialógico. Así, al hablar de los modos por los cuales la educación liberadora debe proceder para generar una “concienciación” entre los oprimidos —es decir inducir un ejercicio discursivo, reflexivo, acerca de la propia situación—, Freire advierte:

Dicha práctica implica, por lo tanto, el que el acercamiento a las masas populares se haga, no para llevar un mensaje “salvador”, en forma de contenido que ha de ser depositado, sino para conocer, dialogando con ellas, no sólo la objetividad en que se encuentran, sino la conciencia que de esta objetividad estén teniendo, vale decir, los varios niveles de percepción que tengan de sí mismos y del mundo en el que y con el que están.

Es por esto por lo que no podemos, a menos que sea ingenuamente, esperar resultados positivos de un programa, sea éste educativo o en un sentido más técnico de acción política, que no respete la visión particular del mundo que tenga o esté teniendo el pueblo. Sin ésta el programa se constituye en una especie de invasión cultural, realizada quizá con la mejor de las intenciones, pero invasión cultural al fin [...]

En verdad, lo que debemos hacer es plantear al pueblo, a través de ciertas contradicciones básicas, su situación existencial, concreta, presente, como problema que, a su vez, lo desafía, y haciéndolo le exige una respuesta, no a un nivel intelectual, sino al nivel de la acción (110-111).

Aquí podemos detectar con facilidad los ejes temáticos desarrollados anteriormente, aunque en una terminología un tanto diferente a la que emplean Bajtín, Gadamer y Jauss. Para Freire, como para otros pensadores del dialogismo, el diálogo auténtico implica la confrontación con el horizonte de valores y expectativas del otro, lo cual en su discurso se expresa mediante la metáfora de “visión de mundo”. Asimismo, en esta cita de Freire se puede observar que el componente subversivo, o en todo caso antiautoritario, de la práctica dialógica está fundado en la posibilidad de elaborar problemas para los cuales la praxis de

la liberación vendría a ser una respuesta; o lo que es lo mismo, que el proceso de concienciación popular inducida por la pedagogía del oprimido, que sin duda aspira a ser dialógica, implica que el interventor pedagógico parta de un conocimiento del horizonte ajeno *en los términos y según la propia estructura de este último*, para ensancharlo mediante la transformación conjunta de la situación existencial del oprimido en una *nueva pregunta*, para la cual la acción consciente —es decir la praxis— será una respuesta. Esta respuesta, a su vez, será susceptible de modificación por un devenir histórico abierto y en constante reformulación, es decir dialógico.

Por esta vía, el propio Freire llega a la conclusión de que una situación de diálogo intercultural —como la que a fin de cuentas implica la idea de *educación popular*— requiere de un impulso ético que cristalice en una forma específica de intersubjetividad, a saber, la *empatía*. Lo anterior nos conduce nuevamente hacia el ámbito de debate de la *Estética de la creación verbal* de Bajtín, para quien el vínculo con el horizonte del otro no se puede dar mediante la empatía, es decir mediante una *participación efectiva* en su estructura emotiva, volitiva y axiológica (valorativa), sino que necesariamente tiene que darse a través de una elaboración segunda, que es un trabajo formal sobre la representación. Se trata, por así decir, de una *construcción* del otro, la cual opera necesariamente con elementos propios de la estética, entendida no tanto como una estricta práctica artística, sino como un ámbito cognoscitivo derivado de ésta, pero cuyos hallazgos y generalizaciones se pueden trasponer a cualquier otra área del conocimiento y la praxis humanos.

Más allá de los motivos filosóficos de esta coincidencia, quizás explicable por un sustrato fenomenológico compartido y, en última instancia, por una lejana —o no tanto— raigambre en el idealismo alemán, lo que me interesa resaltar aquí es cómo en Freire el planteamiento dialógico, que implica la reconstitución del horizonte ajeno, así como su apertura mediante una problematización del tipo dialéctica pregunta/respuesta, refiere específicamente a una situación de tipo colonial, que en el texto citado se transcribe en términos de una “invasión cultural”.

Una prueba de la contribución cognoscitiva de la estética al dialogismo radica en la capacidad de figuración que este último ha tenido en sus expresiones teóricas más recientes. Se trata de una cualidad estética que permite a ese tipo

de propuestas organizar su estructura dialéctica con la ayuda de imágenes, históricamente motivadas, de entidades abstractas pero personificadas, como podrían ser el Juez, el Teólogo o el Inquisidor, en el caso de la hermenéutica europea, y como el Oprimido o el Misionero, en el caso del dialogismo freiriano —y también en el caso de la que podría ser una hermenéutica histórica americana, fundada en la historia de la educación como proceso cultural y en el estudio de las diferentes interacciones dialógicas que en él han cobrado cuerpo—. Pero, sobre todo, esta capacidad figurativa es una cualidad estética que debe impulsar a esta vertiente hermenéutica a someter sus propias figuras, es decir su propio imaginario, a una crítica dialógica, que multiplique las perspectivas y le permita escapar a la trampa del maniqueísmo y sus simplificaciones éticas y valorativas.

Además de probar la importancia y la validez del imaginario en este tipo de construcción, los ejemplos de Gadamer, Jauss o Freire indican que la propia hermenéutica dialógica encuentra, en la historia de las funciones pregunta/respuesta, el material de sus formulaciones a manera de indicios que le señalan la trama de una continuidad histórica que ha de ser recobrada en el presente y reabierta por la doble cualidad del dialogismo, en tanto órgano de comprensión histórica de los discursos y en tanto cuestionamiento acerca de las condiciones éticas que la forma de los mismos nos revela.

Considero que aquí el interés de la historia de las funciones pregunta/respuesta radica en que ésta no sólo se propone elaborar marcos históricos descriptivos de relaciones concretas (como, por ejemplo, las que se observan en los procesos inquisitoriales o en las crónicas y otros documentos históricos de los misioneros franciscanos de la Nueva España), sino que también pretende que dichas reconstrucciones generen una problematización del presente: la apertura del horizonte actual a través de la formulación de nuevas preguntas como, por ejemplo, el cuestionamiento acerca de cómo hemos llegado a ser lo que somos y de cómo podemos soñar nuevos sueños que no sean la reactualización de las pesadillas de nuestros ancestros.

Es claro que para la hermenéutica el vínculo con el presente y el propio horizonte es ya una premisa; pero, a diferencia de Gadamer, para quien la principal fuerza del vínculo proviene de las propias obras del pasado (de lo clásico), creo necesario seguir a Jauss poniendo el énfasis en la idea de que la productividad del estudio

de la historia no sólo viene del presente sino, especialmente, de la acuciante necesidad de crear nuevos horizontes de expectativas; de la necesidad de contrarrestar el agobio del mundo descubriendo futuros posibles, las esperanzas que abortaron en el pasado y, correlativamente, cuáles y cómo son las que están siendo asfixiadas en el presente.

En ese sentido, considero que una hermenéutica histórica americana tiene que tornarse hacia la comprensión de las derrotas éticas e históricas de la aspiración dialógica y antiautoritaria de nuestras sociedades, para que la búsqueda de orígenes y vínculos primigenios, es decir el programa de una metafísica de la autenticidad, no la distraiga más del hecho fundamental que ha de animar su transformación en praxis, como deseaba el propio Freire: del hecho de que la fuerza que la vincula con el pasado no le vendrá del museo de los ídolos de los padres fundadores, sino de la necesidad de hacer de su futuro un presentimiento menos angustiante y sombrío.

OBRAS CITADAS

- Bajtín, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra. Madrid: Taurus, 1989.
- Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. Trad. Tatiana Bubnova. 6ª ed. México: Siglo XXI, 1995.
- Bubnova, Tatiana. “Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general)”, en Iris Zavala (coord.). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos/EDURP, 1996: 13-72.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Trad. Jorge Mellado. 36ª ed. México: Siglo XXI, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trads. Ana Agud y Rafael Aparicio. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 1977.
- González-Stéphan, Beatriz. *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana, 2002.
- Jauss, Hans-Robert. *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Trads. Jaime Siles y Ela Ma. Fernández-Palacios. Madrid: Taurus, 1986.
- Jauss, Hans-Robert. *Pour une herméneutique littéraire*. Trad. Maurice Jacob. París: Gallimard, 1988.
- Jauss, Hans-Robert. *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding*. Trad. Michael Hays. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989.
- Zavala, Iris (coord.). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos/EDURP, 1996.