

TRADICIÓN, HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ*

INTRODUCCIÓN

En la modernidad se ha defendido a la ciencia y a la tecnología como el paradigma de la racionalidad humana. La filosofía moderna, desde Bacon y Descartes hasta Karl R. Popper, se ha esforzado por ofrecernos una imagen de la racionalidad científica basada en métodos rigurosos y algorítmicos con poder para demostrar la verdad o falsedad de hipótesis y teorías, más allá de toda duda o discusión. Este recurso al método científico se ha convertido en la prueba de fuego a la que debe someterse toda hipótesis o teoría científica. Así, la racionalidad científica metódicamente fundada elimina toda otra fuente de autoridad epistémica, incluyendo desde luego a la tradición. Y es precisamente este concepto el que varios críticos agudos de la modernidad han tratado de revalorar. Entre ellos cabe mencionar a Michael Oakshott, Eduard Shills, Alasdair MacIntyre y, desde luego, a Hans George Gadamer.

Así pues, la crítica contemporánea a la racionalidad moderna parte de la reivindicación de la tradición y de los procesos intersubjetivos que la constituyen. Esta reivindicación epistémica de la tradición tiene implicaciones políticas de gran importancia que se han expresado en debates tan importantes como se puso de manifiesto en el debate de Habermas con Gadamer en los años sesentas. En este trabajo exploraremos tanto los aspectos epistémicos de la reivindicación gadameriana de la tradición, como sus implicaciones políticas.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

TRADICIÓN, HISTORICIDAD Y RACIONALIDAD

Gadamer es quizá uno de los filósofos contemporáneos que más ha contribuido a la discusión del concepto de tradición y más explícitamente se ha propuesto revalorar su función en el campo de las humanidades. La hermenéutica filosófica de Gadamer no se centra solamente en el estudio de la ciencia, sino que pretende dar cuenta de lo que sucede en toda comprensión humana, incluyendo de manera especial a la ciencia.¹ Gadamer deplora el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en la Ilustración. Esta oposición entre tradición y razón también es sustentada por las corrientes románticas del siglo pasado, pero a diferencia de la Ilustración, valoran la tradición por el mero hecho de ser antigua y desconfían de la razón, adoptando una actitud "tradicionalista". En contra de la Ilustración y el romanticismo, Gadamer defiende el carácter racional de las tradiciones² y en oposición a la Ilustración, el carácter tradicional de toda racionalidad.³

La tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo transmitido por la tradición puede ser cuestionado, corregido y suplantado. Recíprocamente, "en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez".⁴

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición "es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado".⁵ Esta idea de las múltiples voces implica que la tradición, lejos de ser un objeto o estructu-

¹ Cf. Hans-George Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994.

² "No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...] Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [...] la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí". (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 349.)

³ "la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce". (*Ibid.*, p. 343.)

⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁵ *Ibid.*, p. 353.

ra con poderes causales sobre las creencias y acciones de los hombres es algo semejante a un interlocutor que únicamente puede hacerse presente si el intérprete está dispuesto a escuchar.⁶

La comprensión de la tradición es una conversación entre el intérprete y los elementos significativos de la tradición (textos, obras de arte, vestigios, monumentos, etcétera) a través de la cual sus voces se actualizan, se hacen presentes. Este traer al presente las voces del pasado que se transmiten en la tradición es para Gadamer una fusión de horizontes hermenéuticos: el horizonte del pasado que la tradición transmite y el del presente, definido por los prejuicios propios de la situación hermenéutica del intérprete. Si bien los prejuicios condicionan la comprensión de la tradición, el diálogo que se establece, si se trata de un auténtico diálogo, pone en juego los prejuicios que el intérprete había heredado, posibilitando su cuestionamiento y crítica, sea para reafirmarlos o para rechazarlos:

una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Éstos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver [...] el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presentes "horizontes existentes para sí mismo".*⁷

La comprensión no es sólo la interpretación del pasado, sino también el proceso mismo a través del cual la tradición se transmite y evoluciona históricamente. Junto con la tradición el intérprete cambia su situación y horizonte hermenéuticos.

El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era.⁸

⁶ "La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos [...] la tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú". (*Ibid.*, p. 434.)

⁷ *Ibid.*, pp. 376-377.

⁸ *Ibid.*, p. 458.

Para Gadamer, la interpretación que resulta de la comprensión de la tradición no es un conocimiento impersonal y demostrable, se trata más bien de un acuerdo entre los interlocutores de la conversación hermenéutica.

En síntesis, para Gadamer la tradición no es un conocimiento teóricamente formulable sino un conjunto de expresiones (textos, obras de arte, etcétera) en nuestro propio lenguaje y en lenguajes diferentes al nuestro, que requiere de interpretación y comprensión. En cuanto expresión, la tradición no es un objeto que pueda ser descrito con precisión, ni estructuras causales que puedan explicar comportamientos o creencias). La tradición se manifiesta y desarrolla dialógicamente. Sus presupuestos y significados no son fijos ni invariables, sino que siempre están en continua formación, a través de un proceso circular: transmite al intérprete los prejuicios de los que parte toda comprensión y, por lo tanto, contribuye a la formación de la identidad histórica y cultural del intérprete.⁹ Recíprocamente, el intérprete, a través de la comprensión, trae al presente voces de la tradición que no han sido recuperadas y transmitidas hasta entonces. Se establece así una conversación entre los puntos de vista de los prejuicios del intérprete y los significados que se recuperan del pasado. Como resultado de esta conversación o fusión de horizontes, se cuestionan y eventualmente cambian y se renuevan los prejuicios, dando lugar a otro ciclo del "círculo hermenéutico". A través de los ciclos del círculo hermenéutico la tradición acontece y se desarrolla en la historia. En este sentido, la comprensión no es el proceso de apropiación de la tradición, sino más bien, "es un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición".¹⁰ El saber que resulta de la comprensión de la tradición afecta la identidad de las personas y orienta sus acciones en situaciones concretas, por ello, es un saber moral, no teórico, ni técnico.¹¹

⁹ "Los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser". (*Ibid.*, p. 344.)

¹⁰ *Ibid.*, p. 360.

¹¹ "Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja [...] En consecuencia, el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí". (*Ibid.*, p. 387.)

LOS LÍMITES DE LA TRADICIÓN Y DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En su ya famosa polémica con Gadamer, Habermas comienza por reconocer importantes avances de la hermenéutica gadameriana en relación a concepciones anteriores del lenguaje y la comunicación. En particular, en relación a Wittgenstein, Habermas considera un avance notable, en cuanto que Gadamer ya no concibe a los lenguajes particulares como aislados de otros. Por el contrario, gracias al reconocimiento de la "porosidad interna" (tradición) y "externa" (traducción) Gadamer reconoce la posibilidad de comunicación y fusión entre aspectos distintos de la tradición. También reconoce Habermas que este pluralismo abre la posibilidad de cuestionar y criticar los prejuicios que la tradición transmite y promueve así su desarrollo racional.¹² Sin embargo, Habermas señala que la insistencia de Gadamer en la autoridad de los prejuicios de la tradición, significativamente limita la capacidad crítica de la reflexión hermenéutica ante la pluralidad de interpretaciones. Debido al énfasis en la autoridad de la tradición, hay en Gadamer una tendencia a privilegiar los prejuicios de la propia tradición y a rechazar los puntos de vista de otras tradiciones.¹³

Además, Habermas señala que Gadamer no toma en cuenta que en el lenguaje también pueden atrincherarse mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que ocultan y protegen ciertos prejuicios, que quedan fuera de la crítica hermenéutica. Esta limitación es grave, ya que la hermenéutica por sí misma no es capaz en todos los casos de realizar la función crítica que pretende. En particular, en los casos en que operan mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, la reflexión hermenéutica no podría distinguir entre prejuicios legítimos y prejuicios falsos.¹⁴

¹² Cf. J. Habermas, "A Review of Gadamer's truth and Method", traducido al español en su libro *La lógica de las ciencias sociales*. México, Rei, 1994, pp. 228-275.

¹³ "El prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por la tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recurrir a la pretensión de las tradiciones". (*Ibid.*, p. 255.)

¹⁴ "La hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática". (J. Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" en *op. cit.*, p. 287.)

En lugar de la hermenéutica filosófica basada en la reflexión lingüística, Habermas propone una hermenéutica profunda que integra teorías causales de los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación (patologías psíquicas y estructuras ideológicas). Con base en teorías críticas de este tipo, como el psicoanálisis y el materialismo histórico, es posible identificar y desarticular mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación y, por decirlo así, limpiar los obstáculos para que la reflexión hermenéutica pueda efectivamente realizar su trabajo en condiciones ideales, libres de toda coacción y obcecación.

Así pues, Habermas considera que la reflexión hermenéutica que siempre opera en lenguajes y situaciones específicas requiere del apoyo y fundamentación de teorías críticas y explicaciones causales de alcance universal, que identifiquen y desarticulen los mecanismos causales de la falsa conciencia.

Esta crítica de Habermas es muy parecida a la que hace MacIntyre sobre Winch.¹⁵ El punto de coincidencia de estas críticas reside en que, según MacIntyre y Habermas, la comprensión hermenéutica puede pasar por alto y legitimar casos de falsa conciencia, de formas ideológicas de dominación. Ambos autores consideran que la explicación causal externa es necesaria para garantizar la comprensión objetiva.

La respuesta de Gadamer a Habermas es también análoga a la de Winch a MacIntyre. La réplica se basa en cuestionar la posibilidad de un punto de vista externo a la tradición, sin adoptar un punto de vista etnocentrista o tecnocrático cuya legitimidad se presume de antemano y está fuera de discusión y consenso. Apelar desde fuera de la tradición a una teoría causal que explique y evalúe las interpretaciones que acontecen dentro de la tradición, "implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción".¹⁶ Al introducir al experto, al ingeniero social que se pretende poseedor de una verdad absoluta, se le otorga un monopolio sobre la opinión pública. Con ello, según Gadamer, se eliminan las bases mismas de la racionalidad: la pluralidad, el diálogo y el consenso. Al defender estas bases en contra de criterios universalistas, Gadamer reconoce que no puede ofrecer un criterio de verdad y afirma que la reflexión hermenéutica tan

¹⁵ Cf. Alasdair MacIntyre, "La idea de la ciencia social", en A. Ryan, ed., *La filosofía de la explicación social*. México, FCE, 1976, pp. 27-53.

¹⁶ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" (1971), en *Verdad y método II*, p. 264.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 254.

sólo mantiene abiertas posibilidades para el desarrollo del conocimiento que de otra manera se cerrarían.¹⁷

En suma, Gadamer sostiene la tesis de la autonomía racional del acontecer y desarrollo de la tradición, mientras que Habermas considera necesaria una teoría causal que explique, elucide y fundamente la relación entre tradiciones e interpretaciones y acciones. Las tradiciones no son para él autónomas ni pueden justificar por sí mismas la racionalidad del conocimiento a ellas integrado.

Tomando en cuenta la discusión entre Habermas y Gadamer, la pregunta puede plantearse así: ¿puede el saber hermenéutico de las tradiciones que constituye las formas de vida de una comunidad contribuir a la evaluación y, eventualmente, a la transformación de esas formas de vida de manera racional y legítima? O bien: ¿es indispensable, como sostiene Habermas, complementar la hermenéutica filosófica con una teoría crítica de la sociedad?

HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Paul Ricoeur ha planteado este problema con mucha claridad: “¿es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de sus propias exigencias?”¹⁸ Esto es: “¿bajo qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma de la demanda de una crítica de las ideologías? ¿Es al precio de su reivindicación de universalidad y de una reestructuración suficientemente profunda de su programa y de su proyecto?”¹⁹ Por otra parte, refiriéndose a Habermas, agrega: “¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías ¿Puede, en última instancia, estar desprovista de presupuestos hermenéuticos?”²⁰ Lo que Ricoeur está sugiriendo es una necesaria complementación entre crítica y tradición, sin presupuesto alguno de universalidad, ni de la teoría crítica (Habermas), ni de la reflexión hermenéutica (Gadamer); así lo sostuvo en un artículo publicado originalmente en la revista *Philosophy Today* en 1973.

¹⁸ Paul Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 2002, p. 306.

¹⁹ *Ibid.*, p. 307.

²⁰ *Ibid.*, p. 309.

La relativa esterilidad de este debate me lleva a examinar más de cerca nuestra propia época, para encontrar una forma de antinomia más terminada, más auténtica y dramática: encuentro esta forma más completa en el debate que en estos últimos años ha puesto la filosofía hermenéutica surgida de Heidegger y representada en forma notable por Gadamer en su *Verdad y método*, y la crítica de las ideologías proveniente de la Escuela de Frankfurt, y detrás de ésta del marxismo, tal y como lo ilustra Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés*.²¹

Así pues, el problema que nos planteamos es: ¿cómo es posible la crítica racional de la tradición sin criterios o teorías de validez universal?, o, dicho de otra manera, ¿cómo es posible la crítica de la tradición desde la tradición misma?

Considero que para responder a estas preguntas tenemos que partir de la posición de Gadamer y no de la de Habermas, pues como señala acertadamente el autor de *Verdad y método*: “¿Se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos?, ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de ‘consenso latente’?”²² Esto es, tenemos que reconocer que el *sensus communis* de una colectividad determinada es el único ámbito donde puede analizarse y debatirse la legitimidad de los prejuicios y la validez de las interpretaciones. Aceptar lo contrario, esto es, el punto de vista de Habermas, implica someterse a la pretensión de superioridad epistémica de una supuesta teoría científica ajena a la tradición misma de la comunidad. En este sentido, aceptar la supuesta superioridad epistémica de las teorías críticas de la sociedad implica doblegarse a un punto de vista extraño a la comunidad misma, doblegarse a la “tiranía de la verdad” o, como dice Gadamer, a “la figura del ingeniero social” que decide y actúa fuera de todo debate o consenso, sin dejar alternativa:

Las ciencias modernas guardan con su objeto, la realidad social, una relación especialmente tensa que necesita de la reflexión hermenéutica [...] El ingeniero social que cuida el funcionamiento de la máquina de la sociedad parece disociado de la misma sociedad a la que pertenece.²³

²¹ Cf. P. Ricoeur, “Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue”, en *Philosophy Today*, xvii (1973), núms. 2-4. (Cito su versión castellana: “Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo”, en P. Ricoeur. *Ética y cultura*. Buenos Aires, Docencia 1986, p. 22.)

²² H.-G. Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, p. 216.

²³ H.-G. Gadamer. “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a *Verdad y método I*”, en *Verdad y método II*, p. 240.

Pero, si bien Gadamer no ofrece teorías verdaderas o criterios últimos para evaluar los prejuicios de la tradición, sí nos ofrece abrir posibilidades de conocimiento nuevo para evaluar crítica y racionalmente nuestra tradición y formas de vida, siempre y cuando estemos abiertos a aprender otras formas de vida, a comprender lo distinto y distante, y fusionarlo con lo propio. Al fin de cuentas, éste es el lugar propio de la hermenéutica, la mediación entre lo propio y lo extraño:

Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.²⁴

Gracias a la confrontación dialógica entre el presente familiar y lo extraño y distante en el tiempo se hace posible para Gadamer resolver “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos de los prejuicios falsos que producen malentendidos”.²⁵

Sin embargo, me parece que esta propuesta gadameriana es muy vaga y general, y deja sin respuesta los cuestionamientos de Habermas. Se requiere, para responder a Habermas, especificar las condiciones sociales que hacen posible la elaboración crítica y racional de los prejuicios no tanto a partir de criterios epistemológicos, sino a partir del *sensus communis* de cada sociedad particular, excluyendo los mecanismos coercitivos, económicos y políticos que señala Habermas. Al respecto, indica Albrecht Wellmer, representante de la última generación de la Escuela de Frankfurt:

La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el “diálogo” que, según Gadamer, “somos”, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno [...] la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de la verdad posible y de acuerdo fáctico es también el no-lugar de verdad posible y de perpetuación de poder.²⁶

²⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método 1*, p. 365.

²⁵ *Ibid.*, p. 369.

²⁶ Albrecht Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona Ariel, 1979, p. 51.

DIÁLOGO HERMENÉUTICO Y SOCIEDAD CIVIL

Considero que las condiciones sociales y políticas para el diálogo hermenéutico libre de coerción han sido desarrolladas por los teóricos contemporáneos de la sociedad civil, incluyendo desde luego y de manera destacada a Habermas. A partir de la concepción gramsciana, Habermas y sus discípulos Cohen y Arato han desarrollado una teoría del espacio público y de la sociedad civil que responde a los requerimientos sociales y políticos del diálogo plural planteado por la hermenéutica gadameriana como vía para la reflexión y transformación crítica de las tradiciones específicas de una comunidad determinada.

Respecto al concepto de espacio público, Habermas considera que la mejor manera de entenderlo es como una red para la comunicación de contenidos y toma de posiciones, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal manera que se condenan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicas. Al igual que en el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública, se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta dominar el lenguaje natural.²⁷

Así, los procesos comunicativos en el espacio de la formación de opiniones públicas no requieren de un saber científico metodológicamente fundado, sino simplemente del intercambio dialógico de posiciones basado en el uso público de la razón. Esta afirmación representa un punto de vista muy distinto al sustentado por el propio Habermas en los años sesentas, durante su polémica con Gadamer.

Dentro del espacio público, Habermas destaca de manera especial las asociaciones, instituciones y movimientos que constituyen la sociedad civil. Es importante subrayar que Habermas, a diferencia de Hegel y de Marx, no ubican a la sociedad civil en el ámbito privado del mercado, sino precisamente en la esfera pública que media entre el Estado y el mercado. Se trata, por decirlo así, de una esfera social intermedia entre el ámbito de la producción económica y el del poder estatal, que gracias a su autonomía puede permanecer al margen de la relación de explotación económica y de dominación política:

Su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas

²⁷ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998, p. 440.

del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y la personalidad) es la sociedad. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándola, por así decir, el volumen o voz, la transmiten el espacio de la opinión pública política.²⁸

A mi manera de ver, esta concepción habermasiana de la sociedad civil recoge algunas de las ideas insinuadas pero no desarrolladas por Gadamer: que es en la sociedad civil donde se expresan la pluralidad de intereses sociales y concepciones sustantivas del bien y de la justicia, con la intención de formar consensos y opiniones públicamente reconocidas que puedan influir con legitimidad en el ámbito del poder político. En otras palabras, el espacio social e institucional del diálogo hermenéutico es precisamente la sociedad civil. Ya Gadamer había insinuado esta tesis en un texto de 1971:

La hermenéutica filosófica amplía su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formados metodológicamente, sino que son la forma efectiva de la realización de la vida social, que en 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.²⁹

CONCLUSIONES

Si esta idea es correcta, el diálogo hermenéutico —y con él la reflexión crítica sobre la propia tradición y sentido común— podrían desarrollarse de manera adecuada en una situación donde exista un amplio espacio público y una fuerte y plural sociedad civil que al mismo tiempo que exprese y procese en consensos la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes en una sociedad, influya efectivamente en la toma de decisiones

²⁸ *Ibid.*, p. 447.

²⁹ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *op. cit.*, p. 247.

gubernamentales y particularmente en la elaboración del sistema de leyes y normas que rigen a un pueblo.

Los Estados donde existe una fuerte, amplia y activa sociedad civil, cuyas opiniones y consensos son tomados seriamente en cuenta por las instituciones y actores políticos, son Estados donde florece la democracia deliberativa o republicana. Así pues, el diálogo hermenéutico es una condición indispensable para el desarrollo de una sociedad democrática, capaz de integrar y procesar cívicamente la pluralidad de tradiciones, de intereses y puntos de vista existentes entre los ciudadanos. Pero a su vez, tal Estado democrático posibilita y promueve el diálogo hermenéutico, plural y crítico. En este sentido, la formación hermenéutica de los ciudadanos y el desarrollo de la dimensión cívica de la hermenéutica son dos procesos pedagógicos y culturales inseparables que reditúan tanto en el fortalecimiento de nuestra comprensión del mundo como de nuestras libertades republicanas.

Considero que, en el futuro inmediato, el desarrollo del legado filosófico de Gadamer tiene que orientarse en esta dirección política republicana, con el fin no sólo de superar una asignatura de la hermenéutica filosófica que quedó pendiente desde la polémica con Habermas, sino ante todo para mostrar el poder, la verdad efectiva, como diría Maquiavelo, del saber hermenéutico no sólo para transformar moralmente a la persona, sino también para transformar políticamente a las sociedades y a los Estados. Continuar y profundizar los indicios y atisbos que propuso Gadamer en el plano político y de la crítica a la ideología significa impulsar progresivamente el desarrollo de la hermenéutica filosófica, ante retos y problemas que hasta ahora no han tenido solución o respuesta adecuada en esta orientación filosófica. Con ello, se estaría demostrando el potencial heurístico de la hermenéutica filosófica lograda por Gadamer para propiciar la emancipación de las personas y pueblos de la dominación y la explotación. Y seguramente esto sería un digno homenaje al gran humanista del siglo xx y del xxi que fue Hans-Georg Gadamer.