



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Castro Gómez, César David

Diálogo como fusión de horizontes y democracia en la relación Hans Georg Gadamer- Charles Taylor.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Castro Gómez, C. D. (2024). *Diálogo como fusión de horizontes y democracia en la relación Hans Georg Gadamer- Charles Taylor. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4441>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Diálogo como fusión de horizontes y democracia en la relación Hans Georg Gadamer- Charles Taylor.

TESIS DE MAESTRÍA

César David Castro Gómez

cdcastrog1@gmail.com

Resumen

El presente trabajo indaga al interior de las obras de Gadamer y Taylor con el fin de preguntar por los fundamentos de la hermenéutica necesarios dentro de una democracia viable. La influencia de la hermenéutica gadameriana en la obra de Charles Taylor permite mostrar la posibilidad de una filosofía hermenéutica dentro de los fundamentos de su propuesta para una democracia pluricultural basada en el reconocimiento. Allí se ahonda en el entramado conceptual que une a los dos autores para mostrar la necesidad del diálogo, entendido en su profundidad hermenéutica, dentro de la constitución del espacio público dentro de nuestras sociedades caracterizadas por la convivencia de distintas identidades. Allí se ahonda, previamente, en la idea ontológica y antropológica subyacente a esta propuesta.

Se revisa, fundamentalmente, la idea de fusión de horizontes gadameriana y la dificultad de la relación política-hermenéutica anunciada por el autor de Verdad y método en algunos escritos menores y dentro de discusiones con otros pensadores como Habermas. Luego, al interior de la obra de Taylor, se indaga por las implicaciones de Estado y ciudadano para el canadiense pasando por su idea de identidad, libertad, reconocimiento y diálogo multicultural. Finalmente se propone desde distintas aristas una propuesta en común de Filosofía hermenéutica en Taylor y Gadamer.

Palabras clave: Gadamer, Taylor, hermenéutica, democracia, reconocimiento.

**Diálogo como fusión de horizontes y democracia en la relación
Hans Georg Gadamer- Charles Taylor.**

Tesis para optar al título de Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes

Tesista: César David Castro Gómez

Director: Daniel Busdygan

Codirectora: Liliana Guzmán Muñoz

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

2023

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. LA FUSIÓN DE HORIZONTES EN GADAMER.....	9
1. Consideraciones iniciales sobre la idea de fusión de horizontes	9
2.La fusión de horizontes en la segunda parte de <i>Verdad y método</i>	12
2.1. La estructura de la precomprensión y la rehabilitación de los prejuicios y la autoridad	14
2.2. Conciencia histórica y horizonte, la distancia y diferencia como fundamentales para la comprensión	21
2.3. Historia efectual y fusión de horizontes	25
2.4. Diálogo	31
3. La hermenéutica gadameriana y la política	35
3.1. La negación de la relación política y filosofía.....	36
3. 2. El debate con Habermas	38
3. 2.1. La crítica de Habermas	39
3. 2.2. La respuesta de Gadamer	40
3. 3. La hermenéutica crítica de Ricoeur	45
3. 4. Gadamer y el nacional-conservadurismo.....	46
3. 5. El diálogo hermenéutico para la política	49
CAPÍTULO II. CHARLES TAYLOR.	54
1. Modelo epistemológico dialógico de Gadamer y Taylor	54
2. La identidad en Taylor.....	60
2.1. La identidad como construcción individual	60
2.2. La identidad como construcción social	67
2.2.1. El lenguaje como medio de articulación.....	67
2.2.2. Lenguaje y espacio público	69
3. La filosofía política de Taylor y su oposición al liberalismo	72
3.1. Derecho vs Bien, en contra del atomismo.	73
3.2. Libertad como ejercicio vs libertad como elección.....	78

3.3. Fusión de horizontes y reconocimiento	86
3.3.1. ¿Qué es el reconocimiento para la identidad auténtica?.....	86
3.3.2. Reconocimiento y liberalismo en Taylor.....	89
3.4. Una Propuesta política de Taylor para la democracia viable	93
3.4.1. Hacia una recuperación de la razón práctica	93
3.4.2 Liberalismo, diferencia y consenso	96
3.5. El Estado multicultural como respuesta a las exigencias de la democracia	98
CAPÍTULO III. TAYLOR Y GADAMER	101
1. Ontología	102
2. Ética y antropología	109
3. Política	116
3.1. El reconocimiento y el anticipo de la perfección.....	119
3.2. El etnocentrismo y el malentendido.....	121
3.3. La ley como tradición y como depósito de la dignidad humana	124
CONCLUSIONES	130
BIBLIOGRAFÍA	133

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se enfoca en analizar las implicaciones filosófico-políticas de la categoría del diálogo, especialmente en su concepción como fusión de horizontes, dentro de las propuestas de Taylor y Gadamer. Partimos de la premisa de que Charles Taylor, continúa y desarrolla algunos de los planteamientos de Gadamer, incorporándolos de manera autónoma en su propio enfoque sin perder la influencia de la filosofía hermenéutica. Para Taylor la hermenéutica gadameriana representa un cambio epistemológico fundamental y un trasfondo conceptual desde el cual aborda cuestiones centrales en su obra como la construcción intersubjetiva de la identidad y el reconocimiento. Estos conceptos suponen una incidencia en la forma en la que concebimos la organización socio-política y la democracia.

En consecuencia, se vuelve imperativo someter a un análisis exhaustivo las categorías de fusión de horizontes, marcos de referencia y la misma concepción de democracia, entre otros conceptos. La pregunta central de esta investigación se adentra en las profundidades de las implicaciones de este entramado conceptual en la fundamentación y práctica de la democracia. Lo que se busca sostener es que el pensamiento de estos dos filósofos plantea ideas necesarias para la construcción de cualquier democracia, yendo más allá de la idea de fusión de horizontes como exclusiva del diálogo entre culturas distintas.

El presente trabajo nace a partir del tema: el vínculo entre el pensamiento de Gadamer y el pensamiento de Taylor. Dentro de este tema, podemos distinguir dos momentos clave en los que se hace explícita la influencia del primero sobre el segundo: uno epistemológico, en el que Taylor ratifica la importancia de la hermenéutica gadameriana dentro del giro de un modelo de razón individualista a uno dialógico o intersubjetivo; y uno filosófico-político, donde el pensador canadiense toma conceptos de Gadamer, como fusión de horizontes, para desarrollar nociones propias como marcos de referencia dentro de problemas centrales de su obra como la construcción de la identidad y el diálogo entre culturas. Es en este segundo punto donde el presente escrito busca ahondar. Se parte de la posibilidad de entender la propuesta de Taylor como una extensión de la hermenéutica de Gadamer desde su propia empresa filosófica; es decir, no se busca explorar una posible discrepancia entre los autores

sino, al contrario, ahondar en la complementariedad de sus propuestas para abarcar el objeto de la investigación.

Es importante plantear un norte hacia el cual apunta la aproximación que se pretende de los autores. Dicho norte es la categoría de diálogo entendido como fusión de horizontes. Desde la hermenéutica de Gadamer el diálogo se entiende de varias formas (dialéctica de pregunta-respuesta, fusión de horizontes y como práctica análoga al juego) estas reposan en la idea amplia de “diálogo que somos”. Esta idea presenta implicaciones ontológicas fuertes, al mostrarnos que nosotros mismos hacemos parte del lenguaje y que este nos antecede y posibilita la racionalidad y el desenvolvimiento de horizontes que nos preceden y constituyen. Es desde esta idea profunda que Taylor se reconoce influenciado por la hermenéutica de Gadamer en obras como *Fuentes del yo* y *La política del reconocimiento*. Taylor, desarrolla conceptos propios como marco de referencia y reconocimiento desde esta misma línea. Lo que se busca con el desarrollo de la tesis no es solo enunciar esa influencia sino también ahondar en este entramado conceptual desde el presupuesto de una complementariedad de la filosofía de los pensadores. Allí se examinarán las implicaciones “filosófico-políticas” sobre la constitución de una democracia sobre este pensamiento hermenéutico.

En la ponencia *Algunas condiciones para una democracia viable* del año 1986, Taylor (2012) describe algunas exigencias en la necesidad de fundar una democracia. Inicialmente, el filósofo define dos modelos democráticos (las teorías de grupo de intereses y la concepción de la voluntad general de Rousseau) para optar por un tercer modelo alternativo. Para el autor, la democracia debe partir de la rivalidad (a diferencia del segundo modelo) y mantener la unidad en la participación (a diferencia del primer modelo), esto manteniendo como centro la ley como depósito de la dignidad humana:

Es una concepción que toma en cuenta el lugar central que la rivalidad y la lucha ocupan en una sociedad libre, con lo que se diferencia de la teoría de la voluntad general, pero que al mismo tiempo considera que sus miembros están unidos en torno a un polo central de identificación, con lo que se diferencia de la teoría económica. (Taylor, 2012)

Allí ve Taylor como condiciones:

1. Unidad en la empresa común de proteger el derecho ciudadano.

2. Participación. Contra el peligro de la era burocrática ya que allí se debilita el sentimiento de que la ley y las instituciones son depósito de la dignidad humana. “la democracia vive pues, de la participación directa.” Respeto por la existencia del desacuerdo y la rivalidad.

3. Igual respeto. Contra los sentimientos de discriminación o negligencia que puedan llegar a sentir determinados grupos.

Como podemos observar, estas mismas ideas se encuentran en la dinámica de diálogo hermenéutico como fusión de horizontes, especialmente en la exigencia del comprender al otro otorgando el valor propio a sus expresiones. Desde esta observación se encuentra la idea que se busca problematizar en el trabajo.

La controversia, o carencia, en la que reside el problema de investigación a tratar en el trabajo se debe a dos puntos. Primero, las implicaciones del entramado conceptual de los dos pensadores desde un lente filosófico-político no se reducen a una consulta literal de los textos al ser en su mayoría supuestos implícitos. Y segundo, las investigaciones sobre la relación Gadamer-Taylor apuntan, en su mayoría (a partir de la bibliografía secundaria relacionada), a la forma en la que el filósofo canadiense se sirve de Gadamer para hablar de diálogo entre culturas dejando a un lado las implicaciones generales que puede suponer la relación entre los filósofos desde una concepción más amplia de diálogo teniendo en cuenta las implicaciones ontológicas del mismo.

Gadamer no entiende la fusión de horizontes desde su aplicación para el diálogo multicultural sino en un sentido más amplio ya que acontece en la experiencia del momento de la comprensión. Es esta la necesidad de volver a su pensamiento para examinar el supuesto de cara a un entendimiento más amplio de la fusión de horizontes como posibilidad para el diálogo desde condiciones de apertura. Allí reposa el fondo problemático del trabajo, ¿Existen y cuáles son las consecuencias o implicaciones de la fusión de horizontes para la democracia desde lo planteado por Taylor y Gadamer? La hipótesis que se busca sostener es que efectivamente existen dichas implicaciones que impactan en necesidades reales del ejercicio de la ciudadanía en democracia como la apertura y la puesta en escena de un fondo intersubjetivo desde el cual se desenvuelven nuestras interacciones en el mundo práctico.

A partir de este planteamiento, el presente trabajo tiene como objetivo general: examinar el concepto del diálogo como fusión de horizontes en su dimensión filosófico-política al interior de las propuestas de Gadamer y Taylor. Como objetivos específicos: (i) identificar el potencial político de la propuesta hermenéutica de Gadamer, en su propia obra y en distintas interpretaciones de la misma; (ii) analizar el concepto de diálogo en la filosofía de Taylor en consonancia con las implicaciones de la hermenéutica gadameriana para ampliar la significación de la fusión de horizontes; y (iii) demostrar la complementariedad de las concepciones de los dos pensadores desde la categoría de “fusión de horizontes” a partir de la idea de la construcción democrática

Con el fin de abordar los objetivos presentados, el trabajo presenta tres capítulos. En el primero, abordaremos la idea de fusión de horizontes al interior de la segunda parte de *Verdad y método* y por medio de distintas interpretaciones revisaremos el potencial político de la hermenéutica gadameriana. En el segundo, nos centraremos en la obra de Charles Taylor con el fin de mostrar las influencias y afinidades de la filosofía del canadiense en relación con Gadamer, allí pasaremos por sus concepciones de identidad y sociedad que desembocan en la noción de reconocimiento deudora del concepto de fusión de horizontes. En el tercero, afianzaremos las relaciones trazadas entre los pensadores y complementaremos lo mostrado con el objetivo de proponer la posibilidad de una filosofía hermenéutico-política necesaria para la democracia en la que se tejen las reflexiones de los dos autores.

CAPÍTULO I. LA FUSIÓN DE HORIZONTES EN GADAMER

1. Consideraciones iniciales sobre la idea de fusión de horizontes

La hermenéutica filosófica de Gadamer ha sido una de las más influyentes en el siglo XX y hasta nuestros días encuentra eco en distintos campos. El presente capítulo presenta dos objetivos centrales; el primero, abordar algunas de las ideas de *Verdad y método* (1993) entendiendo que la noción de fusión de horizontes hace parte de un desarrollo sistemático llevado a cabo por el filósofo alemán a lo largo de esta obra; y el segundo, mostrar la discusión en torno a la relación de la hermenéutica gadameriana y la política para identificar el potencial de la conceptualización de *Verdad y método* en discusiones o problemas propios de una filosofía política. Principalmente nos centraremos en la segunda parte de esta obra en la que Gadamer desarrolla la idea de conciencia histórica efectual.

La posición de Gadamer respecto a la relación de su filosofía, y la filosofía en general, con la política, parece ser un camino espinoso. En un par de textos, acaso los únicos en los que se refiere directamente al tema, *¿De vuelta a Siracusa?* (1989) y *Sobre la incompetencia política de la Filosofía* (2002), el pensador deja claro que la pregunta por la responsabilidad política hacia el filósofo es la misma que se dirige hacia cualquier otra persona de cualquier campo del saber o a la que nos hacemos desde nuestra naturaleza humana en torno a preguntas como: ¿Cómo llegar a la felicidad? O ¿Cómo convivir?; es decir, para Gadamer el juicio del filósofo sobre la política no debe ser tomado por encima del de otros especialistas de distintas áreas o del ciudadano comprometido con estas grandes preguntas. Allí podemos entrever una dificultad que será motivo de discusión en el apartado final de este capítulo donde veremos la tesis central de los textos mencionados (3.1. La negación de la relación política y filosofía).

Pese a esto, no son pocos los intentos conciliadores entre hermenéutica y política, de los que nos ocuparemos más adelante, por parte de otros pensadores, en los que se destacan algunos como Habermas y Ricoeur o el mismo Charles Taylor. Al problema de la poca bibliografía de Gadamer sobre la política, los dos textos mencionados muy poco comentados incluso en sus deficiencias, se añade la posibilidad de lecturas en las que se desestima

completamente a la hermenéutica o se la ve como obstáculo para la crítica y, en consecuencia, para la libertad.

¿Es posible identificar o sugerir un proyecto filosófico-político desde los conceptos fundamentales de *Verdad y Método*? Aunque la respuesta inicial puede ser una negación drástica debido a lo ya dicho y a la poca referencia al tema por parte de nuestro autor sobre el tema, la influencia de la obra de Gadamer en este campo abre la sospecha sobre una lectura desde problemas de la filosofía política de *Verdad y método*. Francisco Díez Fischer (2022) nos muestra en su artículo que, precisamente, hay una ambivalencia en la relación de Gadamer con la filosofía política que hace de esto un campo que se debe explorar. Por un lado, las alusiones directas a lo político en la obra de Gadamer son casi que nulas y; por otro lado, ha tenido una recepción fecunda en autores interesados en la reflexión política.

Investigadores como Teresa Orozco, Andrés Parra Ayala y el ya mencionado Díez Fischer, muestran en su exploración de esta relación que puede acarrear toda su obra y que, de hecho, es más visible en los trabajos tempranos de Gadamer en los que, sobre todo, se ocupaba de nuevas interpretaciones de pensadores clásicos como Aristóteles y, en especial, Platón. Estos mismos investigadores señalan que en conceptos centrales de *Verdad y método*, tales como tradición o fusión de horizontes, se encuentra prefigurada cierta vocación política de la hermenéutica. Sobre este último presupuesto es que encuentra suelo el primer capítulo del presente trabajo. En este apartado intentaremos ir contra la idea de una negación total entre hermenéutica filosófica y filosofía política, por medio de la revisión de la categoría de fusión de horizontes como marco de posibilidad de prácticas democráticas de base como el diálogo.

Aunque se trata de un concepto central en la hermenéutica de Gadamer, la noción de fusión de horizontes no presenta un apartado especial en el que sea centro, como bien afirma Grondin:

A pesar de que a menudo se suele identificar a Gadamer con la fusión de horizontes, se trata de una fórmula que su creador emplea y discute con poca frecuencia. No hay en su obra, o en su libro *Verdad y método*, ninguna sección consagrada expresamente a esta noción. (Grondin, 2007, pág. 24)

Más bien la encontramos de múltiples maneras dentro de la obra, lo que permite mostrar una serie de significados asociados a la misma. En este punto coinciden expertos como el citado Grondin y Tugendat. De allí que la revisión de su significado no se deba limitar a una reconstrucción lineal de la obra, sino que obliga a una lectura en la que se enfatice en el concepto que, aunque propio del planteamiento gadameriano, debe influencia de pensadores como Dilthey, Heidegger o Husserl.

De ningún modo lo anterior supone la imposibilidad de estudiar la fusión de horizontes gadameriana, más bien, supone un reto que implica una lectura atenta del desarrollo de esta idea en la obra. En específico, nos centraremos en la parte dos de *Verdad y Método*, ya que allí, se encuentra lo más cercano a un desarrollo sistemático del concepto por parte del filósofo alemán.

Cabe agregar que también en la primera parte de *Verdad y Método*, se destaca la idea de obra de arte como experiencia de verdad, esto es, como una forma en la que el sujeto interpelado accede a la verdad de la obra. Así pues, fundamentalmente la experiencia del diálogo se convierte en una especie de conversación entre el espectador y la obra misma que es completada por el mismo. En otras palabras, la experiencia del diálogo no se limita a la comunicación entre individuos, sino que se extiende a una interacción profunda entre el espectador y la obra en sí. Esta interacción es única en su naturaleza, ya que implica una especie de diálogo entre el espectador y la obra de arte. La obra no se presenta simplemente como un objeto pasivo; más bien, se convierte en un catalizador activo que invita al espectador a participar y completar su significado. En este proceso, los horizontes de comprensión del espectador y la obra se fusionan de manera significativa. Allí se produce una fusión de horizontes. En esencia, la experiencia de la obra de arte se convierte en un acto de diálogo enriquecedor, donde el espectador no solo contempla pasivamente, sino que también contribuye activamente a la creación de significado. Este diálogo entre el sujeto y la obra es un ejemplo poderoso de cómo la hermenéutica gadameriana trasciende los límites de la comunicación verbal para abrazar una comprensión más profunda y rica de la verdad. Es en este encuentro entre el espectador y la obra de arte que se produce una fusión de horizontes, donde la verdad se revela de manera única y transformadora.

La elección de tomar como fuente principal la segunda parte de *Verdad y Método*, se debe a las observaciones de Grondin (2003) en su texto *La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus?* El autor, estudia la noción de fusión de horizontes en Gadamer con el fin de resaltar su carácter de correspondencia con la verdad. En el texto se deja claro que la fusión de horizontes es evocada en dos secciones principales de la obra: en el desarrollo de la historia efectual como respuesta al enfoque historicista que exige el abandono del horizonte propio para comprender el pasado y en la idea de que la fusión de horizontes definitiva se produce en el lenguaje. Ambas ideas hacen parte de la segunda parte de la obra consagradoria de Gadamer, según Grondin (2003).

Nos centraremos en la reconstrucción de esta parte de la obra en las líneas inmediatamente siguientes. Luego, avanzaremos gradualmente hacia una lectura que permita un acercamiento desde problemas como el lugar e importancia del diálogo en la política. Finalmente, volveremos a poner el foco en el problema de la relación entre hermenéutica y filosofía política con el fin de mostrar los alcances de la hermenéutica dentro de la dimensión política, allí entenderemos la centralidad de conceptos como el de fusión de horizontes y la necesidad de complementar con otros pensadores como lo puede ser, en el caso de nuestra propuesta, Charles Taylor.

2. La fusión de horizontes en la segunda parte de *Verdad y método*

Definir el concepto de diálogo al interior de la hermenéutica de Gadamer es una tarea compleja. Esto se debe a que la práctica del diálogo presenta distintos abordajes por parte del mismo autor y, en cada uno, reviste de un significado especial. Dentro de *Verdad y método*, este concepto aparece a lo largo de la obra de tres maneras distinguibles: como juego, como relación pregunta-respuesta y como fusión de horizontes. La primera, se evidencia en la idea de obra de arte como cosa a la que se sale al encuentro y debe ser completada por el intérprete a través de entrar al lenguaje único que esta propone; la segunda, en la recuperación de la dialéctica, especialmente platónica, hacia el final de la segunda parte; y la tercera, a lo largo de la segunda parte de la obra como desembocadura de la conciencia hermenéutica efectual, es este desarrollo en el que se centra el presente trabajo. Así como también su propia vida y

obra es ejemplo de la práctica del diálogo, como afirma Grondin (2003) en su *Introducción a Gadamer*.

Cabe añadir que la idea de fusión de horizontes se encuentra siempre presente al momento de tratar la comprensión, esto incluye la experiencia artística analizada por Gadamer. Por ejemplo, nos dice Grondin (2007) que comprender una obra de arte no es posible sin una fusión de horizontes, y además añade:

comprender una obra de arte quiere decir ser parte del sentido que nos colma, que nos llena y transforma. No se puede realmente contemplar un cuadro sin ver a través de éste de manera diferente; no se puede leer un libro sin lectura interior, sin leerse ahí; no se puede escuchar música sin seguir su ritmo y cantar con ésta. (Grondin, 2007, pág. 30)

La fusión de horizontes es para Gadamer constitutiva de la comprensión en general; es decir, no es solo exclusiva de esta suerte de convergencia entre la obra de arte y el espectador en la que la obra interpele al sujeto por medio de la verdad que conlleva, sino que también encierra la posibilidad de la comprensión de la historia y el lenguaje que somos, por eso no solo se limita a la ciencia “Comprender es una experiencia que trasciende la verificación y es extensiva a la experiencia del arte: comprender es una experiencia con la verdad que tiene la forma del filosofar y de hacer preguntas” (Guzmán Muñoz, 2022, pág. 37).

Ahora bien, nos centraremos en analizar la categoría de fusión de horizontes a partir de *Verdad y Método*. Allí, esta aparece, como hemos mencionado, especialmente trabajada en la segunda parte de la obra (“Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”) cuando el filósofo se ocupa del desarrollo de los fundamentos de la conciencia histórica. Por lo tanto, en este apartado nos dedicaremos a hacer una reconstrucción de a lo que esto concierne.

Gadamer, desarrolla en este apartado un recorrido desde el rescate de la estructura circular de la comprensión desde el *ser ahí* por Heidegger hasta el análisis de la conciencia histórico-efectual manifiesta en la forma de la conversación, pasando por la rehabilitación de los prejuicios y la autoridad para enlazar en el siguiente capítulo con la idea del lenguaje como medio de desarrollo de la experiencia hermenéutica. Cabe recalcar que la noción de horizonte, y en consecuencia la de fusión de horizontes, atraviesa todo su pensamiento en

este apartado. La comprensión misma, encuentra su realización en la fusión de horizontes, en palabras del propio autor: “La forma de la realización de la comprensión es la fusión de horizontes.” (Gadamer, 1993, pág. 494)

Así pues, esta parte del capítulo, orientada a la reconstrucción de la fusión de horizontes, se divide en tres partes: la estructura precomprensiva, la conciencia histórica y la fusión de horizontes como posibilidad de la comprensión de la historia efectual. Se pretende ser fiel al desarrollo argumentativo de Gadamer en su *magnum opus*.

2.1. La estructura de la precomprensión y la rehabilitación de los prejuicios y la autoridad

Habría que empezar hablando de la importancia que le da Gadamer al círculo hermenéutico tal cual lo concibe Heidegger. Este paso de Heidegger supone un nuevo camino para la hermenéutica. Mientras que en autores anteriores como Schleiermacher (1805) y Dilthey (1883) el comprender se tornaba limitado a algún participante dentro del acontecer hermenéutico (en el primero como reconstrucción de los puntos de vista y motivaciones del autor, y en el segundo como reconstrucción del espíritu de una época determinada), en Heidegger y Gadamer adquiere un sentido ontológico como la forma de la interpretación comprensiva.

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del “previo” peculiar al “ser ahí” mismo. (Heidegger, 1971, pág. 171)

De esta manera, el círculo hermenéutico y la comprensión quedan ligados a la expresión del ser. La hermenéutica en su dimensión más profunda adquiere un carácter ontológico. Gadamer hace eco de esta universalidad en la idea de la comprensión como comprensión de la cosa en sí que se manifiesta como el ser del lenguaje. Gadamer reinterpreta esta idea hacia el texto, por lo que vuelve a la hermenéutica romántica.

Gadamer en su recepción de Schleiermacher revaloriza completamente la empresa hermenéutica. Para el autor de *Verdad y método* la hermenéutica no debe aspirar a reconstruir las condiciones originales del autor de un texto para poder comprenderlo, ya que “Lo que debe ser entendido no es un pensamiento como un momento de la vida (*Lebensmoment*) sino una verdad.” (Ibarra, 2023, pág. 123). Así mismo, la idea de la circularidad en la hermenéutica ya aparece planteada en Schleiermacher como “interpretación/comprensión de un determinado discurso no tiene lugar sin el anteceder de una mirada de conjunto y de cierta actitud dialéctica” (Ibarra, 2023, pág. 121); sin embargo, dentro de la hermenéutica filosófica va a tomar otras dimensiones

Se presenta aquí el conocido problema analizado por Heidegger bajo el título de círculo hermenéutico, esa sorprendente ingenuidad de la conciencia subjetiva que, cuando cree haber comprendido un texto, tiene la impresión de hallar en él algo que ya sabía (Gadamer, 2001, pág. 104)

Tanto para Heidegger como para Gadamer, toda interpretación debe tender hacia lo que ellos llaman la cosa misma. Esto es, en el comprender lo que se comprende es la cosa misma, ya que

En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender (...) sino un cómo del existir mismo (Guzmán Muñoz, 2022, pág. 16)

Para que esto se cumpla debemos dejar que la cosa que se busca comprender nos interpele, inicialmente. Este proceso es iniciado y constituido por las anticipaciones que hago para comprender “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar.” (Gadamer, 1993, pág. 333) es decir, quien comprende entra en un movimiento circular entre lo que comprende y sus proyecciones previas. Este proceso va siendo constantemente revisado. Este proyectar y re proyectar es el proceso mismo de comprensión e interpretación. En el momento en el que buscamos comprender proyectamos en la cosa nuestros presupuestos, por lo que se vuelve tarea hermenéutica de primer orden el examen de la validez y origen de los prejuicios con los que vamos al encuentro del texto o la cosa.

pues todo en cuanto se dice y todo lo que existe en el texto existen sólo en cuanto han sido anticipados. Positivamente, eso significa que solamente aquello que es anticipado puede ser comprendido, mientras que no se lo puede comprender si se lo petrifica sencillamente en su extraneidad. (Gadamer, 2001, págs. 104-105)

Debemos tener en cuenta que el comprender se enfrenta a distintos inconvenientes. Dentro del proceso de la comprensión, la hermenéutica nos señala un inconveniente central: el malentendido. Así pues, como arte de la comprensión, la hermenéutica tiene por objetivo el evitar el malentendido. Este se produce cuando pasamos de largo o imponemos nuestra perspectiva por encima de la del otro del objeto de comprensión, esto no significa que “se

pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro.” (Gadamer, 1993, pág. 336). Agrega que no es que se tenga que olvidar todo el acervo previo, esto sería más parecido al enfoque historicista de Dilthey que Gadamer critica, sino que la exigencia consiste en “estar abierto a la posición del otro o a la del texto.” (Gadamer, 1993, pág. 336) Esto se resume en el principio hermenéutico de dejarse decir algo por el texto, el otro o la cosa a comprender.

La hermenéutica gadameriana hunde sus raíces en la idea de la comprensión como un encuentro con el otro a partir de la conciencia de la estructura precomprensiva. Esta conciencia y apertura es una “matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios.” (Gadamer, 1993, pág. 336) Es decir, nos enfrentamos a la cosa desde una conciencia metódica, que no es lo mismo que una metodología fija tal cual se defiende en concepciones como el positivismo, conciencia caracterizada por la interacción adecuada entre las anticipaciones o proyecciones y la cosa misma. En consecuencia, los prejuicios forman parte fundamental en la comprensión, de allí el interés de Gadamer en ellos. No vamos como papel blanco a lo que comprendemos, sino que ya contamos con todo un marco previo.

Gadamer desarrolla así la rehabilitación de nociones como autoridad y prejuicio, relegadas por la ilustración. En su afán de llevar las banderas del pensamiento libre, el movimiento ilustrado lleva a una depreciación del prejuicio injusta, según Gadamer. Por esto,

el autor de *Verdad y método* hace una distinción entre dos clases de prejuicio: por precipitación y por respeto humano. “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos” (Gadamer, 1993, pág. 344)

Por eso la pregunta de una hermenéutica verdaderamente histórica es: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica? El prejuicio hace parte de la realidad histórica misma. Gadamer, en consecuencia, se dedica a examinar el sentido positivo de los prejuicios.

Para poder entender la afirmación de los prejuicios es necesario reconstruir la argumentación que lleva el filósofo. Inicialmente, arguye que la depreciación de los prejuicios por parte de la ilustración se debe a un malentendido sobre los mismos como producto de una fe ciega en el uso metódico de la razón. Así pues, la premisa fundamental de la postura ilustrada versa de la siguiente manera según Gadamer (1993): todo error se puede evitar por medio del uso metódico y disciplinado de la razón. Este prejuicio, lo ve el autor como herencia de la filosofía cartesiana.

Para sostener lo anterior, Gadamer va a distinguir, desde el tratamiento ilustrado, entre dos tipos de prejuicios: por autoridad y por precipitación.

La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. La distinción se basa por lo tanto en una oposición excluyente de autoridad y razón (Gadamer, 1993, pág. 345)

La autoridad, según la ilustración, es negativa y supone un error ya que es origen de inclinación hacia lo antiguo; es decir, se basa en juzgar a partir de ideas previas adquiridas por la tradición y la autoridad haciendo que estas resulten privilegiadas y por lo tanto terminen por ser reproducidas. Así pues, la autoridad es tomada por la ilustración como la culpable de la pasividad absoluta de la capacidad crítica de la persona y del letargo de la razón.

Gadamer no considera del todo incorrecta la distinción ilustrada entre uso de la razón y fe en la autoridad, ya que esta segunda es sin duda fuente de prejuicios; sin embargo, el error está en desconocer que la autoridad también puede ser fuente de verdad “cosa que la ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad” (Gadamer, 1993, pág. 346). Como hemos dicho líneas atrás, Gadamer rastrea esta concepción de autoridad en uno de los precursores del pensamiento ilustrado: Descartes. Allí el concepto de autoridad se pervirtió al punto de ser considerado lo contrario a la razón y a la autoridad, a saber, obediencia ciega. Contra esto Gadamer apunta:

Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene un fundamento último en un acto de sumisión o de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. (Gadamer, 1993, pág. 347)

Y agrega que “la autoridad no se otorga, sino que se adquiere y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella.” (Gadamer, 1993, pág. 347) Es así, como el pensador enlaza autoridad al reconocimiento y no a la obediencia ciega o condescendencia, como lo sostiene la ilustración según él. De allí que reconocer una autoridad sea una actividad racional de un sujeto libre. La autoridad que ordena es solo la de las personas, la verdadera autoridad aparece en esa interacción intersubjetiva en la que se reconoce la visión del otro como más amplia “básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado, esto es, porque sabe más” (Gadamer, 1993, pág. 348). Aunque es innegable la primacía de la autoridad sobre los prejuicios, esto no quiere decir que la dinámica de la comprensión hermenéutica sea meramente acrítica. Podemos advertir ahora que, desde la misma raíz del pensamiento hermenéutico, podemos encontrar influencia en conceptos como el de reconocimiento, tan importantes en la recepción política de su pensamiento en pensadores como Charles Taylor. Sobre esta relación ampliaremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, ya entendida la posición de Gadamer frente a los prejuicios en la concepción ilustrada, habría que enfatizar en una diferenciación fundamental que hace el pensador alemán sobre el concepto de razón que enlaza a la idea de autoridad y prejuicios.

Si bien, el reconocimiento de la autoridad es una actividad razonada, Gadamer admite que su apropiación se debe a influjos que no se limitan a la acción completamente intencionada.

En esta valoración, Gadamer retoma las ideas del romanticismo como punto de inflexión en el pensamiento al tornarse en contra de los postulados ilustrados y la tiranía de la razón como la única forma de ser sujetos. Así pues, existen factores que nos determinan previos al mismo acto racional: “nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.” (Gadamer, 1993, pág. 348).

Estas determinaciones se encuentran cimentadas en el lenguaje que, como forma en la que habitamos el mundo, se nos aparece indisponible. En esta distinción entre los prejuicios que hacen parte de la experiencia hermenéutica de la comprensión y los que conducen al malentendido no hay una claridad o un método que nos permite llegar a este discernimiento. De allí que Catoggio defina a los prejuicios como indisponibles: “Existe una indisponibilidad esencial del lenguaje que hace que, en la iluminación de las condiciones de comprensión, siempre haya un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios” (Catoggio, 2008, pág. 118)

Es decir que los prejuicios y la autoridad son condición anterior y conforman una estructura previa condicionante de nuestras acciones. Sin embargo, esto no quiere decir que seamos presos de lo previo (como en gran parte señalaron críticos de la hermenéutica en su momento, tales como Habermas) para Gadamer “La tradición es también un momento de la libertad y de la historia” (Gadamer, 1993, pág. 349) al ser la tradición fundamentalmente conservación es también actividad de la razón “La tradición es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón. Aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.” (Gadamer, 1993, pág. 349). En este sentido, Gadamer reafirma la relación con la tradición como una actividad consciente en la que el intérprete va de la mano con ella posibilitando su afirmación o negación. No se trata a la tradición como un mero objeto fuera del sujeto mismo, sino que lo involucra.

(...) Nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta

es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición (Gadamer, 1993, pág. 350)

Así pues, la tradición nos determina y condiciona de manera anticipada. Habitamos en la tradición misma, por lo que no es una posibilidad el conocer fuera de la misma. Es con la tradición misma que vamos comprendiendo, comprendemos lo otro, nos vamos comprendiendo a nosotros y ella misma se va transformando con nosotros “la tradición es el conjunto discursivo inseparable del acto de comprensión. Por ello menciona que la tradición “es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú”” (Catoggio, 2008, pág. 119). Al estar inmersos en la tradición, Gadamer sospecha frente a las actitudes científicas que se proclaman como liberadoras de prejuicio desde una posición que pretende escapar de las mismas.

En términos de investigación histórica, esto implica que no se tomen como opuestas la tradición y el conocimiento de la historia. Es decir, no ver en la tradición una mera apropiación pasiva de las ideas previas o un objeto de investigación externo al sujeto sino la posibilidad para el investigador de estudiar el momento histórico a partir de la tradición como fundamento de la interacción misma. En este proceso, la tradición nos interpela y pueden ser reconocidas las ideas desde su autoridad racional misma. Sólo así es posible que se dé la comprensión, es decir, se va mostrando la cosa misma.

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua medición. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método. (Gadamer, 1993, pág. 360)

Hasta ahora, la propuesta gadameriana del comprender se basa en la necesidad del reconocimiento de la tradición como fondo ineludible en el que se desarrolla la comprensión. Esto hace que el pensador se deba dedicar especialmente a la pregunta por la distancia entre la tradición propia y lo que se busca comprender ¿Supone esto un obstáculo o una posibilidad?

2.2. Conciencia histórica y horizonte, la distancia y diferencia como fundamentales para la comprensión

Recordemos que la estructura propuesta para el proceso de la comprensión es circular, esto es un movimiento del todo a la parte y de la parte al todo. Este, se refiere a la interrelación continua entre las anticipaciones o proyecciones y la cosa misma que se busca comprender. “La anticipación de sentido que hace referencia al todo solo lleva a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo.” (Gadamer, 1993, pág. 360)

Este proceso de construcción de sentido se evidencia en el modelo de la traducción, en especial en el aprendizaje de las lenguas antiguas. Allí “el movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo.” (Gadamer, 1993, pág. 361) Ya que se busca continuamente la congruencia de la palabra con el todo o sentido anticipado. Por ejemplo, si queremos comprender en literatura, inicialmente entendemos a la obra a partir del género al que corresponde y sus temas mismos, y luego entendemos eso como referencia a toda la literatura en general. Esta idea de comprensión circular ya está en Dilthey; sin embargo, va a tomar un giro diferente en la hermenéutica gadameriana donde

... el círculo hermenéutico no es metodológico sino un momento estructural ontológico de la comprensión en el cual el intérprete anticipa el contenido en relación con la cosa o aquello de lo que trata el texto y con ese otro que interpela desde el texto al lector. (Guzmán Muñoz, 2022, pág. 41)

Dentro de la comprensión de los textos, Gadamer va más allá de la hermenéutica romántica y la hermenéutica historicista de Dilthey. Mientras que en el romanticismo el sentido que se comprende reposa fundamentalmente en el mundo psíquico del autor y en el historicismo en una pretendida objetividad de los acontecimientos o del texto; la hermenéutica gadameriana supone la posibilidad de superar estas ideas:

Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual

el otro ha ganado su propia opinión. Y esto no quiere decir, sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. (Gadamer, 1993, pág. 361)

Es decir que, a diferencia del romanticismo, el movimiento hermenéutico descrito por Gadamer concibe el comprender a partir de recuperar el contexto o las condiciones que hicieron posible la obra del autor por medio del reconocimiento de la validez de esta, la comprensión radica en este movimiento mismo. En desentrañar en qué consiste esta posibilidad de entendernos los unos a los otros, se encuentra la tarea principal de la hermenéutica: “Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario.” (Gadamer, 1993, pág. 362). Es en el círculo hermenéutico, de la manera en la que lo entendió Heidegger, según Gadamer, que es posible entender esto.

Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. (Gadamer, 1993, pág. 363)

Por esto el círculo no es formal ni subjetivo, sino que “describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del interprete” (Gadamer, 1993, pág. 3636) y complementa esta idea afirmando que “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición.” (Gadamer, 1993, pág. 363) Nosotros mismos vamos construyendo la comunidad en la misma relación con la tradición. Por lo tanto, el círculo no es metodológico, sino que corresponde a un momento estructural ontológico de la comprensión. Este círculo subyace a toda comprensión.

Gadamer agrega un presupuesto fundamental a considerar en torno al círculo hermenéutico para que se dé la comprensión, a saber, la presuposición de la perfección, tomamos como presupuesto que aquello que se pretende comprender tiene una unidad de sentido. Esta está determinada por algún contenido “El prejuicio de la perfección contiene pues no solo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (Gadamer, 1993, pág. 364). La

comprensión como anticipación, parte de la idea de que hay un sentido en el juicio que se busca comprender.

Es desde allí, presuposición de perfección e inserción a una comunidad o tradición que va deviniendo, que la comprensión toma sentido y posibilidad. Ahora bien, este énfasis en la tradición acarrea también el problema de la distancia temporal con ésta. Aunque estamos en ella, no siempre nos encontramos en la actualidad pura de un acontecimiento para su comprensión. Este es el punto álgido en el que el pensador se enfrenta al problema del conocimiento de la historia ¿Cómo poder comprender la historia si hacemos parte de la misma? ¿En qué consiste la dualidad pertenencia/distancia desde la que se da necesariamente el movimiento comprensivo?, Gadamer entra así en la discusión sobre la idea de tiempo en la comprensión, allí reivindica la importancia del concepto de tradición.

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 este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.* (Gadamer, 1993, pág. 365)

En consecuencia, la tarea de la hermenéutica no es proporcionar un procedimiento mediante el cual se llegue a la comprensión, “sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende.” (Gadamer, 1993, pág. 365) En este sentido se posiciona Gadamer en contra respecto a las posturas defensoras de un método nomológico como única vía de acceso a la verdad, esto se debe a que “el método moderno falla porque es un hacer forzado, impuesto externamente, sobre las cosas y no expresión de las cosas mismas.” (Gama, 2021, pág. 19)

Ahora bien, este descubrimiento hermenéutico no es exclusivo del pensamiento gadameriano; de hecho, él mismo lo remonta a la hermenéutica romántica. Allí se plantea la idea de comprender al autor en su contexto y motivaciones con el fin de comprenderlo mejor de lo que él se entendió a sí mismo; es decir, reconstruir el proceso original de producción del texto.

También en el historicismo hay una primera forma de entender esta distancia. En este enfoque se pretende romper el subjetivismo romántico al situar el centro de la comprensión en los procesos históricos que rodean al texto, se busca entender la esencia de la época, tomando la distancia temporal como una dificultad para poder entender al texto como producto de la misma, como hemos visto en el apartado anterior en lo referido a las

pretensiones del historicismo por comprender la época desde ella misma. Por lo tanto, encontramos una diferencia fundamental con la idea positiva de distancia que concibe Gadamer. La hermenéutica de Gadamer pretende ir más allá de estas dos concepciones previas.

El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente (Gadamer, 1993, pág. 367)

Es decir, esta distancia en el tiempo no debe ser superada como creía el historicismo que proclama que se debe llegar al espíritu de la época, y solo así se puede llegar a una comprensión objetiva. Al contrario, para Gadamer, se debe reafirmar positivamente la distancia en el tiempo como posibilidad para la comprensión ya que esta en sus palabras “está cubierto por la luz de la procedencia y continuidad de la tradición.” (Gadamer, 1993, pág. 367) Y solo esta distancia posibilita el conocimiento, “un conocimiento objetivo solo puede ser alcanzado desde cierta distancia histórica” (Gadamer, 1993, pág. 368). Dicha afirmación se da en la fusión de horizontes:

En la perspectiva de Dilthey, la comprensión consiste en salir del horizonte del presente a fin de desplazarse hacia el horizonte del pasado; mientras que Gadamer plantea que la comprensión se debe entender como una fusión de horizontes entre el pasado y el presente. (Cárdenas Guenel, 2020, pág. 244)

En otras palabras, desde esta idea, se presupone (o se anticipa) una red de sentidos ya concluida que separa a quien desea comprender de la época o texto que busca comprender y a su vez esta conclusión es la que permite que se pueda comprender el sentido de un hecho. Esta idea, mantiene la línea contraria al historicismo en el que solo es posible comprender un acontecimiento una vez haya pasado tiempo de finalizado ya que este se comprende como parte de una lógica más amplia que asume su absoluta realización, y por lo tanto terminación, en dicho acontecimiento. Allí hay una concepción negativa de la distancia que Gadamer se propone refutar.

Si interpreto el pasado a partir del presente, puedo entonces sucumbir a eso que es posible llamar una mala fusión de horizontes, en el sentido según el cual no entiendo que el texto o el otro me dice, sino solamente aquello que quiero entender. De ese modo, la fusión de

horizontes se transforma en algo así como una confusión de horizontes (Grondin, 2007, pág. 29)

Para el autor de *Verdad y Método*, de lo que se trata es de afirmar la importancia de esta distancia y entenderla como condición de posibilidad de la comprensión: “Solo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos.” (Gadamer, 1993, pág. 369); es decir, no se reemplazan los prejuicios, el historicismo ingenuo comete el error de creer que se debe reemplazar un prejuicio cuestionable inmediatamente y dejarlo de lado.

En cambio, un historicismo verdadero debe pensar, también, primero, en su propia historicidad. Para Gadamer, el objeto de la historia es la unidad de lo uno y de lo otro, la realidad de la historia está a la par de la realidad del comprender histórico, a esto se refiere la idea de historia efectual. “Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría “historia efectual” (Gadamer, 1993, pág. 370) y añade: “Entender es esencialmente, un proceso de historia efectual.” (Gadamer, 1993, pág. 370)

2.3. Historia efectual y fusión de horizontes

Para concluir con este recorrido de la segunda parte de *Verdad y método*, vamos a revisar cómo el contenido de la historia efectual es precisamente la fusión de horizontes. Es, sobre todo, a partir de esta tesis de Gadamer que podremos articular en siguientes apartados con un pensamiento hermenéutico cercano a dinámicas constitutivas de la esfera política y civil.

Gadamer (1993) afirma que la conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica; es decir, nunca se puede dar una iluminación entera sobre esta, ya que solo estamos en ella.

El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en

una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender (Gadamer, 1993, pág. 372)

Esto hace parte de la esencia de seres históricos que somos: “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.” (Gadamer, 1993, pág. 372) Y agrega:

Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel sustancia, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. (Gadamer, 1993, pág. 372)

Es decir, pertenecer a una situación hermenéutica no es otra cosa que pertenecer a un horizonte determinado: “Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte” (Gadamer, 1993, pág. 372). Recordemos que Gadamer define situación hermenéutica como el fondo que constituye la comprensión misma y que se encuentra ligado a la tradición, esto encaja también con lo referido por el autor como horizonte: “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 1993, pág. 372).

Si bien el concepto de horizonte no es original ni exclusivo de la hermenéutica de Gadamer, este toma un tono único dentro de su pensamiento. Como el mismo Gadamer lo reconoce, este concepto lo podemos rastrear en las filosofías de Nietzsche y Husserl, en quienes se apoya para su visión del horizonte refiriéndose al término como “la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual. El que no tiene horizonte es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca” (Gadamer, 1993, pág. 373) por eso tener horizonte es sinónimo de no estar limitado a lo más cercano sino poder ver encima de ello.

Podemos observar que el término horizonte designa, sobre todo en francés como también en otras lenguas, aquello que se encuentra delante nuestro y en un cierto sentido es exterior a nosotros cuando circunscribe la amplitud de aquello que podemos ver en derredor. (Grondin, 2007, pág. 26)

Y especifica Grondin frente a la acepción de Gadamer: “Es más acertado decir que el horizonte es aquello que vemos desde un punto de vista. El horizonte mismo no es el punto

de vista.” (Grondin, 2007, pág. 26). Grondin, hace explícita con esta observación una ambivalencia propia del término horizonte concebido de esta manera: hablar de horizonte es ya hablar de fusión de horizontes. No corresponde a un punto de vista fijo sino siempre a una construcción permanente. Es poder valorar los sentidos que pertenecen a dicho horizonte. “La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición” (Gadamer, 1993, pág. 373) El comprender histórico implica la idea de ganar el horizonte histórico. Esto se extiende a la idea misma de comprender ya que siempre implica: “...un proceso de fusión horizontal donde texto y presente se tensionan y fusionan en el proyecto de comprensión del pasado y del presente.” (Guzmán Muñoz, 2022, pág. 101)

Por lo tanto, el horizonte designa una realidad más amplia que el mundo subjetivo o el contexto inmediato que condiciona las opiniones y acciones del individuo. “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 1993, pág. 375). La conciencia histórica efectiva es donde este movimiento se hace consciente a sí mismo.

Ganar un horizonte no significa que nos desplazemos hacia mundos extraños, estamos dentro del horizonte y este lo determinamos y nos determina. “En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica” (Gadamer, 1993, pág. 376) No se gana abandonando el propio para desplazarse a una situación histórica; por el contrario, uno siempre tiene su horizonte como posibilidad para poder desplazarse. Este desplazarse no implica solo apartar la mirada de sí mismo sino “traerse a sí mismo hasta esa otra situación” (Gadamer, 1993, pág. 376). Es solo desde nuestro propio horizonte que nos es posible este desplazamiento.

Es por esto que Grondin habla en términos cercanos a una fundición de horizontes. Creer que existen horizontes radicalmente diferentes es una ilusión, más bien están siempre fusionados.

El término alemán proviene de un verbo que significa fundir, *schmelzen* (esto me llevó a hablar de una fundición de horizontes en mi Introducción a Gadamer). Cuando algo se funde (la nieve, la cera o un metal) desaparece o cambia de forma para hacerse líquido. ¿Es eso lo que sucede con la fusión de horizontes? El término que emplea Gadamer no es precisamente

el de una fundición (Schmelze o Schmelzung es una palabra que existe, pero su uso es poco común), sino el de Verschmelzung (fusión). El prefijo ver- añade una connotación más activa, más procesual al verbo schmelzen (fundir) y muy a menudo implica dos cosas que se fusionan en una sola. (Grondin, 2007, pág. 27)

Así pues, en este sentido, aunque como dice Grondin no es lo afirmado literalmente por Gadamer, es más preciso hablar de fundición o de metamorfosis: se crea un nuevo horizonte cuando se fusiona con otro. Esto representa, también, la idea más pura del comprender como un acontecimiento. Fusión del pasado y del presente, del uno y lo otro y del lenguaje y el ser.

Este es el más profundo sentido de la fusión de horizontes en Gadamer: no solamente hay una fusión del pensamiento y del lenguaje (que ya otros pensadores habían visto antes que él), sino que hay una fusión todavía más originaria del ser y del lenguaje. Mas uno se da cuenta de que estas dos fusiones terminan ellas mismas por fusionarse en una tercera fusión, si se quiere, que sería la de la cosa, la del pensamiento y la del lenguaje. (Grondin, 2007, pág. 41)

Ahora bien, el medio en el que se da la fusión de horizontes es el lenguaje. Según Grondin (2003), una de las tesis fuertes de Gadamer es que lenguaje y pensamiento son uno solo. Esto se ve en el hecho de que el proceso de la comprensión requiere de una realización formal íntima que es la interpretación, que se expresa por medios lingüísticos. Es así como el mundo se nos presenta solo en el lenguaje. Allí el lenguaje no es solo un medio, es el lenguaje de las cosas mismas. Lo expresa bien Cárdenas cuando afirma: “Reconsiderar que el fenómeno hermenéutico posee como fundamento la finitud de la experiencia histórica del ser, es también considerar el lenguaje humano como centro de desarrollo de la propia experiencia del mundo.” (Cárdenas Guenel, 2020, pág. 247)

Es en este campo desde el que me entiendo con el otro. De allí que comprender es hacerse consciente de la alteridad e individualidad irreductible del otro, al darnos cuenta de que uno debe desplazarse hacia la situación del otro para poder comprenderlo.

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro (Gadamer, 1993, pág. 375)

Cuando comprendo al otro sobre algo no me adhiero de manera pasiva ante sus ideas, sino que voy comprendiendo ese algo más general la cosa misma que quiero comprender se va manifestando. Es esto lo que entiende Gadamer como la exigencia hermenéutica de ponerse en el lugar del otro. “En este sentido parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle.” (Gadamer, 1993, pág. 373). No olvidemos que esta exigencia implica la alteridad del otro, lo que es igual a no reducir su postura a la mía como si fuese un objeto aislado o instrumento a mi beneficio, lo que se encuentran en la situación de diálogo son dos formas de sentido: “Su énfasis está en que el otro o el texto no son objeto de conocimiento, sino que son o un tú o una situación a ser interpretada” (Viveros, 2019, pág. 344)

Podemos enunciar con esto una relación evidente con el pensamiento de Charles Taylor, que será desarrollada mejor más adelante. La idea de comprensión así concebida está lejos de la condescendencia, tiene que ver con el reconocimiento como lo concibe Taylor y otros autores comunitaristas como MacIntyre en el sentido de hacer partícipe al otro, en principio dispar, como interlocutor válido con el que construyo un sentido más amplio de lo referido en el encuentro.

Esta relación con el otro, y con nosotros mismos, requiere de una idea de comprensión práctica que implique la acción humana. Por esta razón, Gadamer ve la necesidad de reivindicar una idea distinta de la razón que tenga en cuenta la acción.

Instead, Gadamer thinks we require an ethics that can accomodate a human nature and reason that is also historical or, as Gadamer puts it, a form of “reason and... knowledge, not detached from a being thtat is becoming, but determined by it and determinative of it”” [En cambio, Gadamer piensa que necesitamos una ética que pueda acomodar una naturaleza humana y una razón que también sea histórica o, como dice Gadamer, una forma de “razón y... conocimiento, no separado de un ser que se está convirtiendo, sino determinado por él y determinante de ello] (Warnke, 2002b)

Y agrega Warnke que

Ethical knowledge is not knowledge that a specialist or theoretician can discover for others once and for all; it is not the same as a theory f the good ora n account of a separate and unchanging universal, a charge Aristotle sometimes levels at Plato [El conocimiento ético

no es un conocimiento que un especialista o un teórico pueda descubrir para otros de una vez por todas; no es lo mismo que una teoría del bien o una explicación de un universal separado e inmutable, una acusación que Aristóteles a veces lanza contra Platón.] (Warnke, 2002b)

Es necesario un modelo de razón que implique la acción y no solo el conocimiento por el conocimiento mismo, por lo menos en cuestiones concernientes a la praxis humana como la moral y la política. Es más, no aceptamos consejo de alguien sin que exista una confianza previa cimentada en una preocupación genuina por el otro. “Where ethical advice is involved, however, one needs to rely on those one understands to be involve with one, to be concerned for one, and sympathetic to one.” (Warnke, 2002a) [Sin embargo, cuando se trata de consejos éticos, uno necesita confiar en aquellos que uno entiende que están involucrados con uno, que se preocupan por uno y simpatizan con uno (por ejemplo, un amigo)]. También desde alguien que esté involucrado dentro de la misma situación o contexto y no alejado como si fuese un observador objetivo. En esta última idea se refiere específicamente a la inmersión en un mismo contexto o tradición.

Para Warnke, la relación verdadera con el otro, o con el tú, solo es posible dentro de las condiciones de apertura enunciadas por Gadamer:

This moral relationship to the Thuy is based on openness. We neither instrumentalize the other nor claim to speak for hi mor her but are rather open to the other, as someone who has his or her own autonomous position and claims. Gadamer sees this relationship as a dialogic one. [Esta relación moral con el tú se basa en la apertura. No instrumentalizamos al otro ni pretendemos hablar por él, sino que estamos abiertos al otro, como alguien que tiene su propia posición autónoma y reclama. Gadamer ve esta relación como una dialógica. Esto implica, como dice Gadamer, aceptar cosas que están en contra de las mías. Esta tercera forma tiene que ver con enfocarse en la tradición.] (Warnke, 2002b)

Además, esta idea de diálogo solo es posible si presuponemos en el juicio del otro un sentido. Lo que Gadamer llamo, como vimos anteriormente, el presupuesto o anticipo de perfección. De esta manera nos acercamos al otro y a lo fundamental de su punto de vista. Para Warnke es necesaria la recuperación de esta apertura dentro de los debates sobre asuntos como la eutanasia o el aborto y afirma que: “One might argue that what impedes resolution of debates over euthanasia, abortion, and the like is a lack of hermeneutic sensivity and openness.” [Se podría argumentar que lo que impide la resolución de los debates sobre la

eutanasia, el aborto y similares es la falta de sensibilidad y apertura hermenéutica.] (Warnke, 2002a)

Gadamer es consciente de este movimiento de la comprensión hacia la acción y en este sentido nos habla de la aplicación. El momento final de la comprensión implica la aplicación, el conocimiento se concreta en la aplicación en asuntos morales, religiosos o jurídicos. Por ejemplo, solo se entiende la ley cuando soy capaz de actuar acorde a ella. El comprender debe implicar el pathos para que lleve a la acción que permita el encuentro:

Así, el conocimiento epistémico (filosófico o científico) no retumba en nuestros sentimientos, no involucra nuestro pathos, y por eso no tiene “efectos” en nuestra existencia. El antídoto frente a esta posibilidad es la “aplicación” (o “apropiación”). “Hacer propio” lo que antes era “extraño” (Blanco Ilari, 2023, pág. 5)

En este sentido el conocimiento redundante en la acción, reivindica así el concepto de razón práctica aristotélica donde se comprende el bien no solamente para saber lo que éste es sino para ser buenos “Nuevamente: el conocer redundante en el ser. Se trata de lograr un determinado modo de ser, y no la adquisición y la destreza para manejar conceptos, distinciones, razonamientos, etc. Hay que ser virtuoso.” (Blanco Ilari, 2023, pág. 6). En torno a este planteamiento vital de la hermenéutica, encuentra Taylor la posibilidad para el diálogo multicultural.

2.4. Diálogo

Se comprende siempre desde lo que ya se es. Es absurdo pensar, como en la manera positivista, que debemos escapar de nuestras ideas y trasladarnos completamente hacia lo que se busca comprender saliéndonos de nosotros mismos.

Comprender, sostiene Gadamer, es más bien entrar en el juego de lo dicho, de lo que hay que comprender. De ahí que su concepción de la comprensión sea como una respuesta a una interpelación que es a la vez la del texto y la nuestra (los dos aspectos también se fusionan) (Grondin, 2003)

Esto, en una conversación o diálogo, tiene como consecuencia que el contenido o los temas de los que se trata sean un medio para conocer el horizonte del otro. Eso es diferente

a la condescendencia y a la búsqueda del consenso como fin último de la conversación. La primera entendida como la subestimación del otro y la segunda como el acuerdo definitivo en el que quedan superadas las dos posturas iniciales. Se aspira con la hermenéutica a un diálogo como fusión de horizontes en el que se encuentren posturas distintas:

Es decir, el saber hermenéutico que se gana con el diálogo es dialéctico, implica la contrariedad de la afirmación y la negación y, en efecto, aceptar que un problema puede ser estudiado de un modo y de otro. Dialogar es entonces pensar desde los opuestos. Además, dialogar no quiere decir usar la dialéctica con la intención de ganar una contienda competitiva por tener la razón. (Viveros, 2019, pág. 351)

Por esto, decimos con Gadamer (1993), ganar un horizonte es siempre ir más allá de lo cercano por medio de integrarlo a un todo más amplio. “Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones.” (Gadamer, 1993, pág. 376)

Cabe señalar que en este acontecer hermenéutico es importante evitar o impedir una asimilación precipitada del pasado mediante las propias expectativas de sentido, este es el prejuicio por precipitación, uno de los que conduce al malentendido como señalamos en apartados anteriores. Es decir, que la idea misma de condescendencia como presupuesto de diálogo en el que una de las partes subestima al otro es también una forma del prejuicio por precipitación.

Gadamer, debe enfrentarse a un problema bastante complejo: ¿Cómo poder orientar la actividad hermenéutica cuando esta misma, en su carácter de acontecimiento, se resiste a cualquier método? Como respuesta definitiva de Gadamer, debemos tener presente la idea del rechazo rotundo a un método que reduzca la comprensión a una actividad meramente cognitiva. Esto se pone de manifiesto en el mismo título de la obra: el método no es la vía hacia la verdad y precisamente está dentro de los objetivos del pensador el liberar a las ciencias del método.

A Gadamer le interesa la hermenéutica en su sentido ordinario, es decir, como interpretación de textos y no tanto como método filosófico. Él no quiere enseñar un nuevo método sino liberar a las ciencias históricas de la presión del mismo. El lector comprende el título de su obra en el sentido de verdad contra método. (Tugendhat, 1998)

Al intentar controlar la experiencia es inevitable la precipitación o anticipación falsa, por lo tanto, la idea de confusión de horizontes o mala fusión de horizontes continúa latente. Cuando se habla de control de la experiencia hermenéutica se refiere a la consciencia del propio horizonte o la situación de quien desea comprender:

Habla de un control, según él, para reconocer la situación específica de la comprensión científica, así como la de las ciencias del espíritu en las que aquel que interpreta debe esbozar una idea del horizonte del texto a interpretar. En esta particular situación, es del todo sensato distinguir el horizonte del pasado de aquel del presente. (Tugendhat, 1998)

Es decir que la experiencia del “control” debe ser entendida como una expresión de los presupuestos propios del horizonte de quien pretende comprender, esto es, parcialmente entendiendo que dentro de nuestra situación hermenéutica se pueden presentar factores que no podemos hacer explícitos ya que solo nos influyen.

En la reconstrucción del pensamiento de *Verdad y método*, realizada hasta ahora, hemos ganado una comprensión más amplia de la fusión de horizontes. En suma, la fusión de horizontes se refiere al fondo ontológico y condición de posibilidad del acto de la comprensión. Ahora bien, como hemos podido observar, el análisis de Gadamer se centra en la posibilidad de comprender la historia. Sin embargo, podríamos preguntar a la obra ¿Qué implicaciones tiene la idea de fusión de horizontes aplicada a la necesidad del diálogo con el otro?

Si bien la idea de fusión de horizontes está pensada como la afirmación positiva del escollo de la distancia espacio temporal, el mismo obstáculo aparece en el diálogo dentro de nuestras sociedades pluriculturales ¿Acaso no deben participar distintas cosmovisiones dentro de los debates públicos sin importar que se comparta ciudadanía? Por lo tanto, es menester el rescate de la fusión de horizontes en la práctica del diálogo, solo así es posible la garantía de deliberaciones democráticas.

Una de las lecciones importantes que nos deja la hermenéutica gadameriana consiste en la idea de “diálogo que somos”. A partir de esta, entendemos la conversación misma como un fin y no como un medio. Esto es, no se reduce a la búsqueda del consenso como acontecimiento en el que tiene su meta sino a la idea de apertura constante. La idea del

diálogo, concebido de esta manera, profundiza en las posturas de los interlocutores y las amplía sin que esto implique abandonarlas por consensos absolutos. Allí siempre está latente el peligro de la precipitación.

Solo desde la dinámica de la conversación o diálogo se puede dar la fusión de horizontes: “La fusión de horizontes sólo es posible en cuanto la dialéctica de la pregunta y respuesta es puesta en práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad” (Catoggio, 2008, pág. 127)

La fusión entre lenguaje y ser puede ser entendida como un obstáculo, ya que la pretendida universalidad hermenéutica termina por privilegiar a las ideas previas producto de la tradición y la autoridad. Sin embargo, la idea contrapuesta del comprender como un reconocimiento permite dar cabida a un rol activo por parte de los interlocutores; ya que implica la necesidad de que se discierna el contenido de autoridades evitando el anquilosamiento de opiniones. Pese a lo anterior, no se puede negar el claro tinte conservador de la dinámica de diálogo así concebida, el mismo Gadamer considera que la tradición y la autoridad poseen una primacía absoluta que condiciona los mismos juicios a los que se puedan llegar. Es en la idea de Taylor en la que podemos aproximarnos más certeramente a una idea de diálogo como fusión de horizontes en la que el reconocimiento pase a primar.

No es claro en Gadamer, tampoco, la extrapolación de la fusión de horizontes a campos como el diálogo entre ciudadanos. Para ello habría que estudiar lo que entendemos por ciudadano. De esta manera, en el próximo capítulo profundizaremos en algunas ideas de Charles Taylor que nos permitan hacer una mejor lectura de Gadamer en la idea de construcción de una democracia. Antes de ello, en las siguientes líneas volveremos al planteamiento inicial sobre la relación conflictiva entre Gadamer y filosofía política.

¿Cómo encontrar una directriz para el diálogo sin renunciar a las implicaciones fuertes de la fusión de horizontes? Somos uno con la tradición, no hay un sujeto fuera que permita el comprender. ¿Cómo dialogar sin ser arrastrados por la reproducción de la tradición sin que esto implique la precipitación o el afán crítico?

3. La hermenéutica gadameriana y la política

Nos ocuparemos en este apartado de revisar algunas de las lecturas que se han hecho sobre la relación entre hermenéutica gadameriana y política. A menudo se tiende a pensar que la hermenéutica, tal cual la concibe Gadamer, es nociva dentro del campo público; esto se debe a lecturas críticas tan difundidas como la de Habermas. Este último señala limitaciones dentro de la hermenéutica debido, a su juicio, a que presenta una incapacidad para la crítica y da privilegio a la tradición y a los prejuicios. Otras críticas ponen el foco en la trayectoria de Gadamer y en cómo sus intentos de rehabilitación de Platón tienen un germen nacional-conservador. Sin duda, esto supone un campo de investigación marcado por la carencia de referencias directas en su obra y que debe ser completada desde distintas interpretaciones. Esto nos dice Francisco Díez Fischer sobre la relación de Gadamer con la filosofía política:

En el caso de Gadamer, la conjunción es conflictiva porque a lo largo de su extensa vida (1900-2002) se ocupó tan poco de este tema que difícilmente pueda ser considerado un filósofo político. Casi no hay obras suyas dedicadas a un análisis sistemático de esta cuestión. (Díez Fischer, 2022, pág. 291)

Pese a lo anterior, también encontramos lecturas que argumentan el valor de la hermenéutica para la vida política. Ricoeur argumenta que se deben complementar la hermenéutica y la crítica de las ideologías de Habermas. Algunos investigadores, muestran el potencial y necesidad de la dinámica de diálogo postulada en *Verdad y Método* para la construcción del debate público. Aquí encontraríamos al mismo Charles Taylor, quien ve en ideas como la fusión de horizontes una importante oportunidad para la democracia de nuestros tiempos caracterizada por la multiplicidad de cosmovisiones. En este apartado entraremos en cada de estas perspectivas, salvo a la de Taylor que tendrá su desarrollo en el siguiente capítulo, esto con el fin de comprender la intrincada relación entre la hermenéutica de Gadamer y la política. Además, de allí encontraremos la necesidad de ampliar este vínculo a través de otros pensadores como lo puede ser Charles Taylor.

3.1. La negación de la relación política y filosofía.

Como hemos dicho en las líneas iniciales de este capítulo, son dos los textos en los que Gadamer presenta su sospecha ante los reclamos o exigencias que se le hacen a la hermenéutica, y a la filosofía en general, sobre su vocación política. Estos textos son *De vuelta a Siracusa (1989)* y *Sobre la incompetencia política de la Filosofía (2002)*. En el inicio del capítulo abrimos la discusión repasando la tesis del autor en el segundo texto, a saber, que el filósofo no tiene un lugar especial respecto a los grandes temas humanos como los relacionados con el bien común. En este apartado veremos algunos de los argumentos de Gadamer en este texto.

En este texto, *Sobre la incompetencia política de la filosofía*, Gadamer se enfrenta a la pregunta sobre el compromiso fuerte que tiene la filosofía con la política. La tesis del autor es claramente una negativa sobre dicho compromiso. Su posición es la extensión de dicho problema ético-político para la humanidad en general, quitándole la exclusividad al compromiso del filósofo académico. Ante los cuestionamientos sobre la hermenéutica y su relación con la política, Gadamer contesta sosteniendo la poca conexión entre las dos y se remite a la filosofía en general. Gadamer recusa a los críticos de las ideas hermenéuticas que argumentan que se debe comprometer con el pensamiento político y que al no hacerlo terminan por validar ideas conservadoras.

Gadamer cita a Bourdieu, quien afirmó que la filosofía de Heidegger es la consecuencia de las tradiciones conservadoras de la derecha en la República de Weimar, esto acarrea el supuesto de que la filosofía es solo una institución más y que, como tal, debe ser analizada y criticada desde una teoría social (esto también confluye con puntos de vista como el de Habermas). El inconveniente que ve Gadamer en esta idea es la simplificación o reducción de la tarea filosófica y del filósofo “parece como si se afirmara que en el mundo existe, y tal vez tiene que existir, un tipo especial de gente que se dedica a hacer filosofía. Y esto no es verdad” (Gadamer, 2002, pág. 50)

Para Gadamer todo el mundo hace Filosofía, sin negar que dentro del mundo de la organización científica existe una organización de catedráticos. Prueba de ello es que los hombres se plantean siempre preguntas filosóficas: sobre el origen, el sentido de la vida, la

muerte, la felicidad, etc. Tal vez por una pasión especial inherente al mismo preguntar. Este supuesto fundamental no quiere decir adherirse a una filosofía particular, nos dice Gadamer. Dentro de estas preguntas fundamentales también está la pregunta por

...el futuro de las propias condiciones sociales y la de la preocupación por la felicidad de la vida personal, individual. Preguntarse por la forma correcta de vivir es algo que ya hizo Sócrates, que no era ningún catedrático de filosofía. (Gadamer, 2002, pág. 51)

Se cree que el filósofo académico tiene gran responsabilidad y se le cuestiona, pero no pasa lo mismo con el cura, el médico, el maestro de escuela, el juez o el periodista. No es tarea del filósofo enseñarle a alguien un *ethos* (modo de vida), “esto es, proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de acuñación de las convicciones públicas” (Gadamer, 2002, pág. 52)

El filósofo tiene una influencia, pero esta no es mayor a la de cualquier otro catedrático. El filósofo como todo ciudadano se pregunta por el bien y por la moral. Dichas cuestiones son de tal importancia que no pueden quedar relegadas solo a su dominio, para Gadamer hay allí un signo alarmante para nuestros tiempos:

Me parece que es una señal de alarma o de pobreza moral de la sociedad actual, el hecho de que tenga que preguntar a otro qué es lo honorable, qué es lo decente y qué es lo humano. Y qué se espera la respuesta de otro, del llamado filósofo (Gadamer, 2002, pág. 55)

La condición para hacerse esa pregunta es hacerla por sí mismo, pero no pensar solo en uno. “el imperativo de ser inteligente se le plantea a toda la humanidad” (Gadamer, 2002, pág. 55). Este afán de subordinación nos sume en una inmadurez peligrosa en términos políticos. De allí la importancia de ampliar esta posibilidad del pensamiento político a la ciudadanía en general.

La responsabilidad de preguntar(se) y responder, inherente a todos los hombres, es en cierto modo como la virtud hermenéutica —y política— fundamental de la *phronesis*: la experimenta uno mismo, la ejerce en la particularidad de cada situación y también es uno quien la oculta si no la soporta. (Díez Fischer, 2022, pág. 309)

Aunque esta es la postura de Gadamer presente en su texto, allí no se reduce su pensamiento frente a las posibles implicaciones de la hermenéutica en la construcción de un orden social o bien común. Críticos como Habermas y Apel, han espoleado al autor de *Verdad y método* a contestar sobre el presupuesto básico del que lo critican ¿Es la hermenéutica filosófica una forma de comprensión que fomenta la reproducción de la autoridad ciega? ¿Debe la hermenéutica ser criticada para así aspirar a una comunicación libre de coacciones? A continuación, veremos los puntos de vista de Gadamer frente a los cuestionamientos de Habermas. Esto nos servirá como complemento para entender mejor y ampliar la posición de Gadamer frente a temas sociopolíticos.

3. 2. El debate con Habermas

En trabajos tempranos de Jürgen Habermas encontramos menciones críticas a la hermenéutica de Gadamer. En *Conocimiento e interés* y en *La lógica de las ciencias sociales*, Habermas relega a la hermenéutica filosófica a un plano inferior a la crítica de las ideologías. En el primer libro, el autor arguye que la hermenéutica solamente está en un interés práctico, orientado a la comprensión social, histórica y simbólica, pero sin la posibilidad emancipatoria de los significados que se comprenden. Desconoce así un potencial crítico en la hermenéutica, ya que esta facultad solo hace parte de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis como disciplinas en las que es posible la labor emancipatoria frente a los poderes tácitos de las relaciones sociales y comunicativas.

Gadamer responde a estas críticas en escritos recopilados en *Verdad y Método II*, en especial los titulados: “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I” de 1967 y “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología” de 1971, ambos los encontramos en *Verdad y Método II*. A continuación, reconstruiremos brevemente los cuestionamientos de Jürgen Habermas y luego nos detendremos en la contestación de Gadamer recurriendo a los textos mencionados.

3. 2.1. La crítica de Habermas

Habermas argumenta que la hermenéutica es incapaz de reflexionar sobre su propia tarea al plantear al lenguaje como fondo último e ineludible de la comprensión. Esto conllevaría, para Habermas el no poder escapar de las coacciones propias del lenguaje natural:

¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje? (Habermas, 2002, pág. 285)

De esta manera Habermas busca mostrar la necesidad de un momento superior a la comprensión hermenéutica, ejemplificado en la crítica de la ideología y el psicoanálisis. Según García Guadarrama (2006) podemos encontrar cinco motivos de divergencia de Habermas hacia Gadamer:

1) Se interpreta a partir de prejuicios, pero éstos no pueden ser criticados por el que interpreta a partir de ellos.

2) Nuestros prejuicios u horizontes de comprensión pueden ser el resultado de la falsa conciencia y pseudocomunicación impuesta por el poder.

3) El consenso alcanzado por medio del lenguaje puede ser producido por coacción autoritaria.

4) La hermenéutica supondría una situación ideal de habla: A) Comunicación exenta de dominio. B) Convivencia exenta de coacción. C) Humanidad emancipada. D) Vida moralmente correcta.

5) A diferencia de la Ilustración, Gadamer no ve oposición entre autoridad y razón.

Para Habermas, la solución a la comunicación distorsionada propuesta por la hermenéutica se encuentra al introducir una reflexión sobre la misma. Esta reflexión puede tener las formas del psicoanálisis donde hay un tercer participante capaz de reflexionar sobre la situación comunicativa.

En el psicoanálisis, el investigador por medio de una comprensión escénica basada en los enlaces entre: escena cotidiana, escena de transferencia y escena original, se propone llegar a una explicación, sin ésta sería imposible entender una manifestación sistemática distorsionada de la comunicación; no sólo se debe tener en cuenta el qué, sino también el porqué, por lo tanto a la comprensión plena sólo se llegaría aceptando presupuestos teóricos por encima de la experiencia hermenéutica cotidiana

En el plano de las discusiones públicas, los sujetos van a las mismas a través de sus prejuicios y distorsiones. De esto proviene que para Habermas sea de vital importancia establecer un proceso racional en el que se cuestionen y erradiquen las injusticias plasmadas en el orden comunicativo ordinario. La interacción hermenéutica reproduce las injusticias y duelos de poder presentes y no puede cuestionarlos al privilegiar la tradición y autoridad porque estos constituyen el horizonte ineludible desde el que se comprende.

La defensa de Gadamer se centra en mostrar que Habermas pretende reducir la hermenéutica a una concepción metodológica; es decir, pretende que se aplique un método (crítico) que rebase los límites de la hermenéutica y permita acceder a una comprensión no distorsionada del mundo. Y en afianzar la universalidad de la hermenéutica.

3. 2.2. La respuesta de Gadamer

Ante los juicios negativos de Habermas sobre la hermenéutica gadameriana referidos a su imposibilidad de explicar todos los fenómenos del lenguaje, el hermeneuta reafirma su postura, ya que considera que Habermas parte de un prejuicio no explícito por él: asume que la comprensión del mundo cotidiano está distorsionada. Además, no encuentra sentido en la separación de un lenguaje cotidiano y un lenguaje científico, apelando a que esta distinción ha existido desde la Antigüedad. En términos de Gadamer, hay una reivindicación de la universalidad por parte de la hermenéutica.

Entendidas las reservas y críticas de Habermas hacia la hermenéutica filosófica, dispondremos ahora este apartado para visitar las ideas de los textos ya mencionados y recuperados en *Verdad y método II*. En ambos, encontramos un Gadamer que confirma la amplitud o universalidad de la hermenéutica, que es la misma del lenguaje, y explica por qué

no es posible que esta sea subsumida o tratada por un enfoque crítico fuera del lenguaje mismo.

Y así como el progreso del conocimiento hace que los *mirabilia* pierdan su condición extraña una vez que se han comprendido, también la apropiación de la tradición se resuelve en una nueva evidencia en la que ella nos pertenece y nosotros pertenecemos a ella. Ambas cosas confluyen en el único mundo propio y compartido, que abarca la historia y el presente y que encuentra su articulación lingüística en el discurso de unos seres humanos con otros. También desde el ángulo de la comprensión aparece, pues, la universalidad de la lingüística humana como un elemento sin fronteras que todo lo sustenta, no solo la cultura transmitida por el lenguaje, sino absolutamente todo, porque todo se inserta en la comprensibilidad de las relaciones mutuas. (Gadamer, 1971, pág. 230)

De esta manera, Gadamer arranca por reafirmar la universalidad hermenéutica. La tradición, la comunidad, el lenguaje, la historia y la cultura conforman un todo indivisible desde el cual comprendemos e interactuamos. Por lo tanto, es impensable la idea de una crítica que pretenda tomar un papel aislado de este conjunto o pretenda objetivarlo. Gadamer va a tildar de dogmáticas a este tipo de concepciones: “Mi tesis es (...) que la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva “natural” y la apropiación reflexiva de la misma” (232). Además, estas ideas terminan por arrojar un concepto de reflexión erróneo ya que no se puede pretender escapar de lo que se comprende “el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso.” (Gadamer, 1971, pág. 233).

Esta pretensión de universalidad de hermenéutica se eleva hacia una ontología del lenguaje, por lo tanto, la experiencia hermenéutica no puede ser un objeto de estudio aislado de nosotros mismos:

Habermas dice en un pasaje: “la hermenéutica choca desde dentro con los muros de la tradición». Hay en eso algo de verdad si se refiere al contraste con el «desde fuera», que no entra en nuestro mundo como objeto de comprensión, comprensible o incomprensible, sino que se detiene en la observación verificadora de los cambios (en lugar de las acciones). Lo que procede es tratar de entender todo lo que se puede entender. En este sentido vale el principio: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1971, págs. 234-235)

Todos estamos dentro de este juego de lenguaje “nadie es antes que los otros.” Esto pasa también con los prejuicios y coacciones que pueden desfigurar la realidad. Los comprendemos una vez en el lenguaje y podemos entenderlos como tal solo desde la interpretación. Gadamer afirma una relación entre autoridad y razón, no una oposición como lo quería mostrar la ilustración:

se trata en todo caso de la pretensión de ver algo perceptible y no de una «Creencia básica» cuando yo descarto entre la autoridad y la razón la antítesis abstracta de la ilustración emancipatoria y afirmo su relación esencialmente ambivalente (Gadamer, 1971, pág. 236)

Aquí Gadamer pone el foco en la fuente del reconocimiento, para él reconocimiento y razón van de la mano. Gadamer no desconoce que puedan existir momentos e interacciones sociales en las que el reconocimiento pueda quedar ligado a la obediencia a un poder, pero no lo reduce solo a este acto, en ese caso ya no debería ser tomado como tal:

Me parece indudable que el reconocimiento es decisivo para las relaciones reales con la autoridad. La cuestión puede ser simplemente en qué se basa este reconocimiento. Puede expresar a menudo, más que nada, un doblegamiento impotente ante el poder, pero eso no es un reconocimiento ni se basa en la autoridad. Basta estudiar fenómenos como la pérdida de autoridad y de qué vive. No del poder dogmático, sino del reconocimiento dogmático. (Gadamer, 1971, pág. 236)

Es decir que hay espacio para una autoridad libre que se basa en el reconocimiento de un conocimiento superior del otro donde “La autoridad descansa en el conocimiento” (Gadamer, 1971, pág. 237). Se abre así la posibilidad de mostrar que lo que se asume tiene que ver con un proceso del comprender y no con una mera obediencia. El mismo Habermas es consciente de que la interacción humana va más allá y esto lo deja claro con ideas como la emancipación o la racionalidad comunicativa, así pues, su reclamo se basa en una atribución errónea, según Gadamer, de poder a la autoridad desconociendo que esta puede darse racionalmente.

En “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” Gadamer nos brinda una idea más concreta sobre su visión de la tradición y cómo ha sido malinterpretada:

Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional,

sometiéndose ciegamente a su poder. La expresión «adhesión a la tradición» significa que ésta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición está en un constante cambio. (Gadamer, 1967, págs. 258-259)

Ahora bien, frente a la idea en contra de los enfoques que buscan analizar la interacción hermenéutica como el psicoanálisis, para Gadamer esto no es posible ya que pertenecen al mismo horizonte, pretender una objetividad sería una ingenuidad:

La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe. (Gadamer, 1971, pág. 241)

Es decir, aquel escenario en el que encontramos un observador objetivo capaz de analizar de manera fría e imparcial a la sociedad liberándola de sus coacciones más profundas no es posible. La comunidad condiciona ya dicho proceso y sus miembros, sin excepción, y constituye el marco de significados en el que se da.

En el segundo artículo “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología” Gadamer muestra la amplitud de la hermenéutica y su potencial crítico, además de resaltar en el rechazo a posiciones epistemológicas en las que se abogue por un método como único medio de alcance de la verdad:

Se trata siempre de rectificar una auto-comprensión. En este sentido esa reflexión hermenéutica es «filosófica», no porque reivindique una determinada legitimación filosófica, sino al contrario, porque rehúsa una determinada pretensión «filosófica». Lo que ella critica no es un método científico como tal, por ejemplo, el de la investigación de la naturaleza o el del análisis lógico, sino la justificación de métodos deficientes en aplicaciones como las arriba descritas. (Gadamer, 1971, pág. 247)

Afianza el carácter de universalidad de la hermenéutica que se caracteriza por rechazar intentos dogmáticos de objetivación. Encontramos allí su vocación crítica y reflexiva. Esto mismo es lo que da pie a Habermas de mostrar la manera en la que la

hermenéutica y las ciencias del espíritu rompen con la pretensión monológica del positivismo.

Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica. (Gadamer, 1971, pág. 247)

No se puede ir más allá del diálogo que somos, esta es la postura con la que contrapone las pretensiones de críticos como Habermas. Las únicas condiciones previas son las impuestas por los valores de la comunidad misma “Pero estoy de acuerdo con él en que la posibilidad de entendimiento comunicativo supone unas condiciones que no puede crear el diálogo mismo, sino que forman una solidaridad previa.” (Gadamer, 1971, pág. 258). La experiencia hermenéutica está siempre enlazada con la praxis humana, para Gadamer aquí se introduce un imperativo para la política:

La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social y política dependen de las creencias comunes basadas en la retórica. Esto implica -y yo creo que ello pertenece al concepto de razón- que se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social. (Gadamer, 1971, pág. 265)

Así pues, se desprende de la hermenéutica filosófica un principio fértil en torno a la construcción de las dinámicas propias de la esfera pública. Encontramos una especie de imperativo que consiste en la valoración del punto de vista del otro, esto es, la posibilidad de encontrar las ideas del otro como cercanas a la cosa que en cuestión desde su alteridad. La realización de esta idea se enlaza con la fusión de horizontes analizada a lo largo de este capítulo y que veremos al interior de la filosofía de Charles Taylor.

3. 3. La hermenéutica crítica de Ricoeur

Como mediación al debate encontramos el consenso al que llega Ricoeur luego de su revisión del debate. Para él, es posible un complemento de las dos ideas siguiendo dos vías: una hermenéutica crítica y una crítica hermenéutica. Recogiendo así ideas necesarias para la fundamentación de las ciencias sociales. Para el filósofo francés los dos enfoques se necesitan en el paso de la hermenéutica del texto a la praxis.

Primero el autor introduce el concepto de hermenéutica crítica para referirse a la posibilidad de una hermenéutica más receptiva con un estadio crítico como la propuesta por Gadamer. Esto pasa en el paso del texto a la praxis. Ricoeur (2010) aporta cuatro argumentos para sostener esta idea. El primero consiste en recuperar la noción hermenéutica de la comprensión más allá del mismo texto, esto da pie a mostrar que se debe ir más allá del autor y su contexto. El segundo es entender que el texto es producto de procesos estructurales que deben ser entendidos y para esto se debe estar por encima de la lógica dialéctica de la conversación. El tercero se deriva de la actividad del preguntar como una actitud que supera y abre horizontes y, por lo tanto, a juicio de Ricoeur, pertenece a un momento crítico. El cuarto argumento es la posibilidad de distanciamiento que existe en la comprensión del texto como posibilidad de criticar las ilusiones y coacciones de la comprensión, exigencia principal de la crítica de las ideologías.

Como segunda propuesta el autor nos habla ahora de una crítica hermenéutica. De manera análoga, el filósofo francés muestra varios puntos sobre los que reposa el pensamiento hermenéutico sobre lo propuesto por la crítica de las ideologías concebida por Habermas. El interés emancipatorio reclamado por Habermas, también se puede ver en la hermenéutica en la medida en que esta genera conciencia sobre el origen del conocimiento desde la cultura y de esta manera “sólo se crítica a las distorsiones a partir de un consenso que no podemos anticipar simplemente en el vacío” (Ricoeur, 2010, pág. 344), así se hace necesario un análisis desde la cultura propia para poder entender los posibles puntos en los que habría una distorsión. Finalmente, Ricoeur (2010) afirma la universalidad hermenéutica respecto a la crítica ya que esta última termina haciendo parte de una tradición. Así entendemos con el pensador francés que los objetivos que comparten los dos enfoques son

complementarios y se encuentran puntos en común inmersos al interior de la propuesta de Habermas y de Gadamer.

3. 4. Gadamer y el nacional-conservadurismo

Uno de los puntos más controvertidos dentro de la relación de Gadamer con la política, lo encontramos en las investigaciones de la profesora Teresa Orozco Martínez (2004) quien argumenta que el autor de *Verdad y Método* hace parte de la agenda nacional-conservadora asociada fuertemente con las ideas del partido nazi.

La autora pretende mostrar que la recepción de Platón y Herder por parte de Gadamer, así como otros trabajos en los años de 1933 a 1945, revisten elementos altamente políticos en los que se encuentra un tono sugestivo de apoyo al régimen. Además, la autora entra en el debate, desde un punto de vista que recuerda el ya visto en Habermas, sobre la imposibilidad crítica de la hermenéutica.

La autora también pone su sospecha en la ascendente carrera académica de Gadamer. Aunque no fue tildado como nazi, ya que como él mismo lo expresó nunca estuvo de acuerdo con el antisemitismo por su círculo de amigos judíos, sin embargo, nunca se opuso y terminó por ocupar sus puestos, a eso se refiere Orozco cuando etiqueta a Gadamer como alguien que “hace carrera como sustituto ario implicaba un alto tacto político”. Esta etiqueta, a nuestro juicio, es demasiado radical acorde a los hechos que la misma autora muestra. Orozco muestra que Gadamer se mantuvo al margen pese a que sus tareas académicas rondaran reflexiones sobre problemas que, desde una interpretación póstuma, puedan asociarse con los intereses del partido. Por lo tanto, preferimos adherirnos a la postura de “tibieza” o de prudencia que el mismo autor plasma en su texto “Sobre la incompetencia política de la Filosofía” (2002)

Gadamer era miembro de la Asociación Nacionalista de Profesores (NSLB). La autora señala una conferencia en específico: “Pueblo e historia en el pensamiento de Herder” de 1941. “Aquí presentaba Gadamer una interpretación de Herder en concordancia con la doctrina del pueblo del nazismo que después de 1945 quiso entender como un estudio puramente científico.” (Orozco Martínez, 2004, pág. 70). En nombre de una calidad científica

se legitimaron ideas favorables al régimen nazi. Orozco (2004) es consciente de que la etiqueta de nazi no se le puede dar directamente a Gadamer, prueba de ello, es que fue nombrado rector por las fuerzas de ocupación soviéticas en 1947. El argumento de la autora apela a la “colaboración intelectual de aquellos filósofos que pertenecían al nacional-conservadurismo, lo que se denominó la Fracción negra del nacionalsocialismo.” (Orozco Martínez, 2004, pág. 71)

La autora tiene como uno de sus argumentos la transformación de la imagen humanista de Platón. Orozco (2004) muestra que se empieza a hacer una lectura política de Platón en lugar de la de poeta y metafísico, que era la tradicional. Prueba de esto es que se enfatizó en otros textos como *La república*, *Las leyes* y *la Carta séptima*.

La paideia platónica sería «un contrapeso frente a la corriente de disolución de la esencia del Estado, atrapada por el poder de la Ilustración». Con el discurso acerca del ‘poder disgregador de la Ilustración’ se adhiere también Gadamer al discurso oficial fascista que se refleja tanto en la filosofía como en la política (Orozco Martínez, 2004, pág. 81)

Frente a esta misma idea encontramos también citas como la siguiente:

Leyendo a Platón, Gadamer, conscientemente, parece querer dirigir una palabra de amonestación al presente. Bajo el título de «Platón y el estado de la educación» trata Gadamer el tema del conocido ya de antiguo y, en principio, poco sospechoso postulado del ‘rey filósofo’, a saber, «que los filósofos guían al poder y que los dirigentes son educados para gobernar a través de la filosofía»; un tema que entraña cierta actualidad (Orozco Martínez, 2004, pág. 83)

Para la autora, esta recepción de Platón es altamente peligrosa ya que tiende a legitimar un estado autoritario: “El sistema de gobierno que se desarrolla siguiendo a Platón es el Estado autoritario de mayor concentración de poder pensable.” (Orozco Martínez, 2004, pág. 84). La autora concluye con lo siguiente:

Según Ross, el «secreto de Gadamer», e igualmente «su legado más comprometido», es el de «haber introducido de contrabando en la hacienda de la prosaica República Federal Alemana la gran tradición filosófica, de Platón a Heidegger». Eso exige una nueva lectura de *Verdad y método* que analice minuciosamente semejante alijo, ya que es en esa obra donde consigue el rango de una teoría de la interpretación con pretensión de universalidad la experiencia

adquirida por Gadamer en el nacionalsocialismo con relación a cuestiones de aplicación y utilidad hermenéuticas. (Orozco Martínez, 2004, pág. 88)

Francisco Díez revisa esta investigación de Orozco y concluye que para esta autora Gadamer: “tenía en su juventud la pretensión de fundar una forma hermenéutica de hacer política. Ella la interpretó como una insinuación conservadora de intención acomodaticia; Gadamer como una alusión crítica a la capacidad de sus compatriotas para la democracia.” (Díez Fischer, 2022, pág. 297). El autor señala que esta etapa de su juventud constituye en buena parte las bases de lo que llegaría a ser *Verdad y método*, por lo que conceptos recuperados en la obra magna, sobre todo los referentes a las ideas de filosofía práctica como *phronesis*, ya se encontraban preconcebidos allí. De esta manera se abre la sospecha sobre si es posible que existan vestigios en *Verdad y método* de aquellas pretensiones políticas conservadoras.

Para la autora, hay todo un debate abierto posible a partir de una nueva lectura de *Verdad y Método* desde esta perspectiva. Sin embargo, desde nuestra indagación, se trata de una posibilidad no desarrollada hasta ahora. En lo tocante al presente trabajo, nos delimitamos a las ideas de Gadamer en *Verdad y Método*, aunque sabemos que son producto de su trayectoria anterior, realizar un enlace con las tesis de esta autora implicaría una labor que está afuera de los límites y objetivos de este escrito. Podemos concluir con el análisis de Francisco Díez, que de allí se desprende una vocación por la recuperación del diálogo como práctica política fundamental:

Siguiendo su lectura de la filosofía política de Platón, es posible pensar que tal vez, más que abandonar su tratamiento, lo transformó en esa alusión en la ambigüedad que es la hermenéutica. Con ella la conversación filosófica y la fuerza socrática del preguntar, acalladas por la política ateniense y por la política alemana de su tiempo, continuaron formando la vida comunitaria hasta convertirse en la lengua común de la cultura contemporánea. (Díez Fischer, 2022, pág. 306)

De esta manera, entendemos los posibles peligros de ciertas interpretaciones en la construcción de un marco de pensamiento político que puede acarrear el pensamiento de Gadamer. Estos peligros vuelven sobre la idea de la rehabilitación de los prejuicios y la tradición, dichos puntos los hemos tratado en la reconstrucción de este apartado de *Verdad y*

Método, también en las ideas que revisamos de Gadamer en distintos escritos como contestación a Habermas.

3. 5. El diálogo hermenéutico para la política

Aunque Gadamer, como hemos visto, parece querer mantener su hermenéutica filosófica alejada de una lectura política; eso no ha sido impedimento para que se realicen intentos de lectura por parte de otros autores en los que se intente mostrar o sugerir el potencial político de las ideas de *Verdad y método*. Dentro de estos autores entrarían los mismos Taylor, Habermas y Ricoeur. En este apartado, revisaremos los puntos de la lectura que hace en este sentido el profesor Andrés Felipe Parra Ayala en su artículo *El disenso hermenéutico*, ya que esta nos permitirá entender al diálogo político desde una perspectiva hermenéutica centrada en el concepto de fusión de horizontes.

Parra Ayala comienza haciendo mención de los prejuicios que acompañan a la hermenéutica cuando se le intenta vincular con la política: “las imágenes icónicas de un Heidegger nazi y de Gadamer como un pensador conservador han creado la distancia y la imposibilidad de un diálogo entre la filosofía hermenéutica y la teoría política” (Parra Ayala, 2014, pág. 61). Ante estas ideas, el investigador propone la idea de disenso hermenéutico como un aporte fecundo a la hora de concebir el diálogo político.

(...) el concepto de fusión de horizontes, aplicado al diálogo político, permite observar los problemas y limitaciones de las concepciones consensualistas de la política, además de trazar los rasgos ontológicos de una política anudada a la contingencia, la incertidumbre y la apertura. (Parra Ayala, 2014)

Esta idea del autor la podemos ver reflejada en las contestaciones de Gadamer a Habermas, donde reafirma la pluralidad y la universalidad del diálogo como una oportunidad para la apertura hacia el otro y entender que todos somos partícipes de “la verdad” o la cosa en sí en discusión. Parra Ayala, nos habla de una especie de olvido del diálogo hermenéutico debido a la dominancia de la idea de administración o gestión dentro de la política:

El agudo diagnóstico de Gadamer muestra, entonces, cómo la planificación se transforma en incertidumbre. La incertidumbre proviene de la administración por la administración y del

progreso por el progreso, es consecuencia de la trayectoria que absorbe dentro de un problema administrativo las preguntas por el futuro y los fines de la sociedad. (Parra Ayala, 2014, págs. 65-66)

A esta idea de la administración se debe oponer el planteamiento de un diálogo hermenéutico entendido como fusión de horizontes. Así se puede escapar de la autorreferencia al progreso como idea orientadora. Esta idea de diálogo implica necesariamente el presupuesto de entender al mundo desde el lenguaje. El lenguaje es el medio desde el cual habitamos el mundo y este mismo constituye este habitar. El lenguaje es lo que hace que se tenga una vida en el sentido de significatividad. “Comprender es, en cambio, poder moverse y poder actuar dentro de las tramas de sentido que constituyen el mundo. El andar por una calle buscando una dirección, mirando a lado y lado para cruzar, etc., es comprender.” (Parra Ayala, 2014, pág. 67)

Esto implica también, ser consecuentes con la idea de la tradición como una forma de la comunidad de diálogo dentro de la que nos constituimos. Como veíamos anteriormente, esto no supone que la tradición sea algo fijo de lo que no podemos escapar, recordemos que la comunidad o la tradición están siempre en constante formación. “Es en este sentido que la tradición es una comunidad de diálogo: hay un horizonte común y compartido en el que comprendemos. Pero es el carácter interpretativo de toda comprensión lo que la hace dialógica.” (Parra Ayala, 2014, págs. 69-70)

Esta experiencia de diálogo, no puede ser la búsqueda de un acuerdo o consenso como fin último de la comunicación (tal como lo veía Habermas en su idea de racionalidad comunicativa); al contrario, la política debe apuntar hacia el disenso en el que puedan aparecer diversas posturas sin ser aniquiladas por un acuerdo final. Hay una experiencia auténtica de la alteridad, el otro reclama su diferencia, lo que implica cualquier negación al intento de que su punto de vista quede vanamente subsumido por otro.

La política, como situación de diálogo, comporta siempre una experiencia de la alteridad y, por ende, un disenso. Porque el disenso es la base y el proceso mismo de la experiencia hermenéutica del diálogo, por lo tanto, es la base y el proceso mismo de la política desde un punto de vista hermenéutico. (Parra Ayala, 2014, pág. 73)

Es importante la idea del lenguaje como fondo de la conversación ya que esta permite fundamentar la experiencia del diálogo sin caer en ideas más allá del mismo como ciertos razonamientos procedimentales:

Por el contrario, el diálogo hermenéutico tiene la virtud teórica de fundar el diálogo a partir de una reflexión del lenguaje como diálogo, como conversación, de modo que se evita con esto caer en una metafísica del habla que recurre a elementos trascendentes con respecto a la procesualidad misma del lenguaje para explicar su desarrollo y sus características teóricas fundamentales. (Parra Ayala, 2014, pág. 75)

Y agrega: “pues la razón y la verdad solo tienen fuerza y acontecen dentro de la comprensión y el lenguaje, por lo que están subordinadas ontológicamente a su proceso.” (Parra Ayala, 2014, pág. 75). El diálogo nunca se reduce a consenso, ni tampoco en la mera simpatía. La experiencia que busca el consenso no puede ser dialógica.

Tampoco es un litigio jurídico, en esta situación las condiciones e intereses ya han sido dados “mientras que en las situaciones que competen a un esfuerzo hermenéutico ese ámbito común que permite el diálogo entre las partes debe ser construido y encontrado por la tarea de la comprensión” (Parra Ayala, 2014, pág. 76). El diálogo exige su propio juego dentro de lo que se comparte con el otro. A lo ya dicho sobre el carácter de alteridad del diálogo se debe añadir:

Puesto de otra forma, la alteridad es lo que escapa al propio horizonte y exige no ser zanjado ni comprendido como la simple continuidad de lo propio. Es por ello que el diálogo hermenéutico exige siempre un esfuerzo dado por la presencia de la alteridad. Pero una definición de la alteridad en sentido hermenéutico no basta para hablar de la alteridad del diálogo político: una alteridad en sentido político siempre debe ser comprendida bajo el significado hermenéutico de la alteridad, pero no toda alteridad es de por sí política. (Parra Ayala, 2014, pág. 77)

La alteridad política es solo la que es en sentido radical; es decir, “cuando no puede ser zanjada ni reducida a los horizontes de sentido que rigen nuestras formas sociales de vida y que organizan nuestra vida en común.” (Parra Ayala, 2014, pág. 77). Nos encontramos ante puntos de vista que se aproximan hacia un objeto en común y que amplían los horizontes de lo que se desea comprender. En este sentido la visión de mundo queda ampliada. El diálogo

solo puede ser entendido como una fusión de horizontes ya que se refieren a algo más general que comparten y construyen.

El cambio de horizonte solo puede ser pensado como apertura del horizonte y no como la implantación de un horizonte totalmente distinto, ya que la alteridad interpela a la tradición y hay una continua mediación entre ambas partes en el proceso dialógico. (Parra Ayala, 2014, pág. 78)

Para Parra, esto está ligado a la institucionalización de los espacios para que pueda acontecer el diálogo donde se encuentren las alteridades en el marco de la comprensión ya que solo allí “se construye el tema o el asunto sobre el que dialogan las partes; el acceso a este tema o al asunto común de discusión política descansa siempre en la inauguración de un diálogo político.” (Parra Ayala, 2014, pág. 79). El autor nos aporta un ejemplo sobre lo que puede ser esta práctica:

Un diálogo político, en este orden de ideas, no surge allí cuando una feminista y un sacerdote llegan a un acuerdo sobre el aborto bajo procedimientos de argumentación comunes y aceptados, cuando ninguno argumente desde una simple perspectiva particular y respete los procedimientos hipotéticos de la equidad para construir su postura al respecto incluyendo sus presupuestos doctrinarios en la trama de la justicia y el consenso entrecruzado, tal y como lo ha sostenido Rawls (Parra Ayala, 2014, pág. 80)

El diálogo se refiere a algo más fundamental que a los puntos de vista en discusión. Ese algo es el horizonte que posibilita la opinión y que se refiere directamente a la cosa en cuestión ya que hace parte de la constitución misma del asunto. Ambos puntos se están refiriendo a algo que es más común. Ese escenario de lo común es la política. Surge el asunto común cuando las partes reconocen que se habla de una misma pregunta.

Lo que hay en común entre el sacerdote y la feminista es que están hablando del asunto común dado por la pregunta de la vida en nuestro contexto social (o cualquier otra que se haya instituido por medio del diálogo), pero nunca la misma opinión sobre este asunto. (Parra Ayala, 2014, pág. 81)

El espacio político está determinado por un dejarse hablar más que por un abstraer a través de categorías superiores. En este espacio siempre va la pregunta por delante. Nos encontramos frente a una dinámica que reúne de manera compleja estos tres conceptos,

alteridad, fusión de horizontes y primacía de la pregunta, donde “No es que haya primero pretensión de alteridad, luego fusión de horizontes y finalmente una pregunta instituida. Los tres momentos siempre se presentan de forma dinámica e interrelacionada.” (Parra Ayala, 2014, pág. 82). La pregunta orienta ya que solo esta abre el sentido, recordemos la importancia en términos de apertura que le da Gadamer a la pregunta.

En consecuencia, lo que hermenéuticamente puede ser llamado un asunto común en sentido político es una pregunta por nuestros horizontes de sentido sociales. Si decíamos que llegar a esta pregunta es politizar un asunto, es porque este asunto ha sido cuestionado, al convertirse en una pregunta, y al hacerlo admitimos su contingencia, su poder ser de otro modo. (Parra Ayala, 2014, pág. 83)

Encontramos así una vocación política dentro de la hermenéutica que consiste en la posibilidad de amplitud de los asuntos que consideramos públicos, por lo tanto, hay una necesidad crítica de enfatizar en su importancia.

Ahora bien, entran en cuestión otros asuntos por los que la hermenéutica tal cual la concibe Gadamer debe ser “complementada” por otras perspectivas y marcos de pensamiento. Esta idea de horizonte como fondo para el debate público implica una determinada idea moral de ciudadano y la institucionalización de un espacio para el reconocimiento, en este punto entra a la discusión Charles Taylor. En nuestro siguiente capítulo revisaremos las ideas del pensador canadiense en concordancia con la hermenéutica de Gadamer con el fin de acercarnos a una idea más amplia de lo que podría suponer una concepción social y política de la hermenéutica filosófica.

CAPÍTULO II. CHARLES TAYLOR

En el presente capítulo, nos centraremos en la filosofía de Charles Taylor. La intención principal es rastrear dentro de su obra los fundamentos hermenéuticos que constituyen su propuesta política, pasando por la concepción social de identidad del pensador canadiense, su crítica al liberalismo y su propuesta de Estado multicultural acorde a las exigencias de reconocimiento. De esta manera, hay un propósito doble al volver a Taylor, el primero entender la manera en la que en el desarrollo mismo de su obra se sirve de la hermenéutica gadameriana y, a través de esta, la posibilidad de afirmar un compromiso hermenéutico dentro de las ideas políticas tales como el Estado multicultural y la necesidad de diálogo y reconocimiento.

Así pues, para abordar lo dicho se propone el siguiente recorrido. En primer lugar, iniciaremos por el análisis e influencia de Taylor del modelo epistemológico dialógico de Gadamer. En segundo lugar, revisaremos la noción de identidad dialógica y ser humano (o ciudadano). En tercer lugar, nos adentraremos en algunos aspectos de la crítica del canadiense a algunos modelos liberales o atomistas. En cuarto lugar, veremos la afirmación del reconocimiento y la propuesta de fundamentación política centrada en un modelo de razón práctica sustantiva para la construcción de un Estado multicultural. Además, acorde al objetivo del trabajo, argumentaremos a favor de la idea de ampliación de los conceptos vistos como necesidad para una democracia en general.

1. Modelo epistemológico dialógico de Gadamer y Taylor

Taylor ha hecho explícito en su obra el vínculo estrecho con la hermenéutica de Gadamer. Sin embargo, son pocos los textos de su autoría dedicados exclusivamente a la figura del filósofo alemán. Allí podemos señalar uno realizado a manera de homenaje en el marco del centenario de Gadamer, se trata del texto titulado “Understanding the Other a Gadamerian View on Conceptual Schemes” el cual podemos encontrar en *Gadamer’s century, essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, así como también en *The Cambridge*

Gadamer companion con el título “Gadamer on the Human Sciences”. En este escrito, en el que rinde tributo a la figura de Gadamer, Taylor (2002) se centra en lo que, a su juicio, es uno de los desafíos más importantes para la ciencia social y para la política: el entendimiento del otro. Esta idea que parece deslizarse entre el relativismo y el etnocentrismo es tratada por la hermenéutica gadameriana de tal manera que permite escapar ante estos errores acechantes. El gran mérito de Gadamer, según Taylor, es el de proponer un nuevo modelo epistemológico en el que se evadan estos errores, este es el modelo de la conversación o diálogo.

Taylor simpatiza con la argumentación de Gadamer en contra de la idea de un sujeto cognoscente separado de manera radical de la realidad que busca comprender, dicha idea es cuestionada por la hermenéutica. Como vimos en nuestra revisión de Gadamer, no es posible comprender la historia como un objeto de conocimiento aislado al que no pertenecemos. Gadamer nos muestra que no comprendemos la historia a partir de un modelo fijo o un criterio científico unívoco determinado. Esta, según Taylor (2002) es una de las grandes contribuciones del pensamiento.

La imposición de un método científico análogo al de las ciencias duras a los objetos de las ciencias sociales o del espíritu ha sido ampliamente debatida, sobre todo por pensadores como Dilthey. También, Gadamer ha tomado postura sobre esta discusión, afirmando el error que supone concebir al conocimiento simplemente como producto de un método. Taylor se detiene en esta postura y admira la posibilidad abierta por Gadamer. Mientras en una explicación científica, típica de las ciencias naturales, se busca encontrar la explicación definitiva de un fenómeno que abarque completamente al objeto y que su lenguaje no dé lugar a dudas (tal es, por ejemplo, la idea que permite catalogar un periodo como ciencia normal, recordando a Kuhn); en estas ciencias entiendo los objetos, pero estos no se la tienen que ver conmigo.

Taylor, siguiendo a Gadamer, afirma que el entendimiento depende del interlocutor, hay una correspondencia entre sujeto y objeto que no se puede escindir. Tal es el caso de la mencionada historia, donde el objeto no permanece inmóvil allí: “The end is being able in some way to function together with the partner, and this means listening as well as talking, and hence may require that I redefine what I am aiming at” [La finalidad es ser capaces en

alguna manera de funcionar juntos con el par, y esto significa tanto escuchar como hablar, y por lo tanto puede requerir que yo redefina mi objetivo] (Taylor, 2002, pág. 281) Es decir, debo ser capaz de construir mi visión con el otro.

En asuntos humanos, según Gadamer, es imposible e indeseable, en principio, aspirar o alcanzar el tipo de conocimiento en el que puedo dominar o conocer de manera absoluta el objeto. Esto puede funcionar si quiero comprender partículas físicas, pero no al hombre, parafraseando a Taylor (2002). De allí su rechazo al método, al menos, como forma unívoca de búsqueda de la verdad. Este rechazo se debe a que los objetos de conocimiento son diferentes y, por lo tanto, la manera de acceder a la cosa misma que ha de tratarse también debe ser diferente.

Entender al otro, requiere la exigencia de salvaguardar su propia diferencia. Esto implica vérmelas con la opinión del otro entendiendo que su formulación apela a formas distintas de vida y que, por lo tanto, debe ser tenida en cuenta desde esta diferencia. “Whatever we might identify as a fundamental common human nature, the possible object of an ultimate experience-transcending science is always and everywhere mediated inhuman life through culture, self-understanding and language.” [Lo que sea que identifiquemos como fundamento común en la naturaleza humana, el posible objeto de la experiencia trascendente definitiva es siempre y donde sea mediado en la vida humana a través de la cultura, el autoentendimiento y el lenguaje] (Taylor, 2002, pág. 282) Según Taylor esta idea supone un momento decisivo para el mundo intelectual.

Ahora bien, teniendo en cuenta que variamos nosotros como estudiantes con lo estudiado ¿Es por eso el pensamiento de Gadamer relativista? Taylor contesta tajantemente con una negativa. Respecto a esto, Taylor recupera la idea de Gadamer de horizonte donde nos encontramos con la cosa de la que se habla a partir de nuestras valoraciones fuertes mediatizadas por un marco previo, allí estamos comprometidos con una idea desde la cual nos desplazamos para encontrar una comprensión más amplia del fenómeno.

Taylor, siguiendo a Gadamer, señala la dificultad para entendernos sobre asuntos humanos, ya que hay todo un marco de presupuestos a los que no podemos aproximarnos objetivamente y que precisamente hacen difícil entendernos, en especial cuando se trata de gente de otro tiempo o lugar. Damos por sentados valores al hablar con otras culturas, “but

these background understandings may be completely absent in our societies.” [Pero estos entendimientos previos pueden ser completamente ausentes en nuestras sociedades] (Taylor, 2002, 284). Tampoco estamos presos de nuestra propia perspectiva, ya que: “the road to understanding other passes through the patient identification and undoing of those facets of our implicit understanding that distort the reality of other” [El camino para entender al otro pasa a través de la identificación paciente y no hecha de esas facetas de nuestro entendimiento implícito que distorsiona la realidad del otro] (Taylor, 2002, pág. 285)

A lo que Taylor se refiere es a la estructura precomprensiva develada por Gadamer. Cuando entendemos al otro, lo que se enfrentan no son simplemente dos opiniones, sino que encierra el potencial del encuentro entre dos marcos de creencias subyacentes a las opiniones divergentes. Esto solo es posible, cuando nos dejamos decir algo por el otro, esto permite que

We will see our peculiarity for the first time, as a formulated fact about us and not simply taken for granted feature of the human condition as such; and at the same time, we Will perceive the corresponding feature of their life-form undistorted. [Podemos ver nuestra peculiaridad por primera vez, como un hecho formulado sobre nosotros y no simplemente como una característica dada por sentado de la condición humana; y a la misma vez, podamos percibir la correspondiente característica de su forma de vida sin distorsionar] (Taylor, 2002, págs. 285-286)

Este encuentro, implica una primacía de la apertura. Es allí, en ese lenguaje que conecta al intérprete con el objeto, o con el otro, donde se produce la fusión de horizontes para Taylor. Aquel fondo incuestionado aparece como condición de posibilidad del pensamiento mismo; por ejemplo, entendemos que hay maneras distintas de creer, se extiende mi horizonte. No es relativismo, ya que nos movemos con el horizonte, pero no lo cambiamos, no cambia su verdad o falsedad por la perspectiva. Al enfrentarnos a un suceso histórico desde diferentes puntos, lo que implica es llegar a distintas características de este. Lo más comprensivo es lo que más horizontes abarca. Se inaugura así un nuevo ideal de comprensión “For human affairs, the model of scientific theory that is adequate to an object is replaced by that of understanding, seen as a fusion of horizons” [Para los asuntos humanos, el modelo de teoría científica que se adecúa a un objeto es reemplazado por el del entendimiento visto como una fusión de horizontes.] (Taylor, 2002, pág. 289).

Taylor considera fundamental volver al concepto gadameriano de horizonte. Por una parte, *los horizontes se captan*, por ejemplo, podemos identificar o buscar lo que distorsiona la comprensión e impide la comunicación clara. Por otro lado, *los horizontes cambian y evolucionan*. “in this way horizon functions somewhat like language.” [de esta manera el horizonte funciona como un lenguaje] (Gadamer, 2002, pág. 290) Esto contrasta con el modelo epistemológico que toma al mundo como producto de nuestras representaciones a través de la conciencia, dominante en la filosofía moderna. De esta manera, Taylor reconoce como un avance la concepción dinámica de horizonte de Gadamer. Para Taylor (2002) esta noción permite la aproximación a otra cultura sin cosificarla.

Si se quiere comprender al otro, surge el imperativo hermenéutico de tener conciencia de mi propio lenguaje, esto con el fin de no incurrir en simplemente traducir al mío lo que dice otra cultura. En este caso nos encontraríamos en el error del etnocentrismo, que también se produce por prejuicios por precipitación, nos diría Gadamer. Taylor (2002) ejemplifica este punto con el caso de los conquistadores de América, quienes entendieron los rituales de los nativos en contraposición con sus propias creencias y las tomaron como primitivas desconociendo su valor cultural. El pensador canadiense afirma en su texto que emerge una nueva lengua o lenguaje cuando intento entender al otro, esta es la fusión de horizontes. Hay que reconocer que tanto la idea cristiana como la azteca hacen parte de la condición humana.

De esta manera, el conocimiento se concibe dentro de una dimensión cambiante, en la que cambia el horizonte del intérprete y el del objeto histórico que se busca comprender en el camino. “If understanding the other is to be construed as fusion of horizons and not as possessing a science of the object, then the slogan might be: no understanding the other without a changed understanding of self” [Si entender al otro se construye como una fusión de horizontes y no como la posesión de un objeto científico, entonces el lema debe ser: no comprendemos al otro sin un cambio del entendimiento de uno mismo.] (Taylor, 2002, pág. 295). De allí que el momento crucial en la comprensión sea cuando nos dejamos ser interpelados por el otro. El reto de comprender mientras se vive.

De allí el marcado carácter dialógico del proyecto de Taylor, en el que la construcción de la identidad solo es posible por medio de la sociedad en la que me encuentro

con el otro a través de la conversación donde me es posible compartir significados. “La génesis de la mente humana es en este sentido no monológica y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica.” (Taylor, 1994, págs. 68-69). Sobre esto volveremos con detenimiento más adelante.

Todo su sustrato teórico, Aristóteles, Mead, Herder, von Humboldt y Wittgenstein conforman una concepción dialógica de la identidad y de la vida social. “que se consolida alrededor de la filosofía de Gadamer, especialmente en relación con la dialéctica de la conversación.” (Ospina Muñoz, 2017, pág. 306)

La autora afirma que Taylor es un pensador de la intersubjetividad “...en el marco de un modelo conversacional y dialéctico, al estilo gadameriano, que revela su potencial en las dinámicas de la vida cotidiana y social, capaz de trascender al ámbito político.” (Ospina Muñoz, 2017, pág. 306). Además, para consolidar esta idea del pensamiento de Taylor como dialógico, es importante señalar la influencia de Hegel como lo menciona Mercado:

Un progreso de capital importancia está representado por la filosofía de Hegel. De él, Taylor recupera algunos elementos importantes, especialmente la visión del mundo como complejo de relaciones, y no de fenómenos aislados, y la concepción del conocimiento como una actividad y no como una acumulación de datos. (Mercado, 2003, pág. 448)

Este giro epistemológico que Taylor atribuye a Gadamer va a ser determinante para su proyecto filosófico. La noción de fusión de horizontes es central tanto para el entendimiento de la construcción de la identidad como para la idea de política y de sociedad del pensador. Dicho carácter dialógico es una constante en buena parte de su obra. A continuación, mostraremos esta influencia profunda, a la par que nos aproximamos a conceptos centrales del filósofo canadiense.

2. La identidad en Taylor

Una de las ideas de Taylor que más eco ha tenido es su tratamiento de la idea de sujeto o, más bien, de persona. El canadiense ha ahondado en las implicaciones y fundamentos morales del ser humano. Es de suma importancia para el presente trabajo reconstruir la noción de persona de Taylor con el fin de entender cómo se circunscribe dentro de la sociedad y en qué sentido las ideas hermenéuticas fundamentan la argumentación de Taylor. Con el fin de ordenar la siguiente exposición trabajaremos en dos partes; primero, revisaremos en los primeros capítulos de *Fuentes del yo* (2006) el punto de partida desde el cual el individuo construye su identidad, y segundo, veremos la necesidad social y dialógica para la construcción de la identidad.

2.1. La identidad como construcción individual

Charles Taylor (2006) liga, desde el inicio, su concepción del ser humano a la idea de bien, entre las primeras líneas de *Fuentes del yo* nos dice: “La identidad personal (selfhood) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos” (Taylor, 2006, pág. 19)

Taylor se propone así volver a la reflexión sobre qué significa la vida buena y no solamente en entender qué y cuál es la acción correcta, como lo ha hecho gran parte de la tradición hegemónica de la filosofía moderna. “Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos” (Taylor, 2006, pág. 20) La pregunta es, básicamente, por el trasfondo de la moralidad, que a su vez corresponde a la fuente de la identidad entendida desde un compromiso fuerte. Taylor, se distancia de otros pensadores en el sentido de que no solo toma como presupuesto la dignidad dentro del edificio moral, sino que busca entender “lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias.” (Taylor, 2006, pág. 20). En suma, se trata de la pregunta: ¿Qué hace que valga

la pena vivir? Así pues, Taylor es un pensador sustantivo en debido a que le importa el contenido de la dignidad y de la obligación moral.

Como punto de partida, Taylor considera la idea de una moral arraigada al propio instinto animal. Instintiva o irracionalmente podemos sentir ternura o repugnancia por ciertos actos sin cuestionarnos dicha emoción, simplemente la padecemos. Sin embargo, Taylor no se queda ahí, esto sería propio de las nociones naturalistas que él mismo rechaza “nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos “viscerales” sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos.” (Taylor, 2006, pág. 25). En este sentido, para que las reacciones morales devengan en sentimientos plenamente humanos requieren de un reconocimiento dentro de una red de significados compartida. Esto es lo que hace que nociones como dignidad se complejicen al no ser solo formales.

Taylor no se conforma con la idea de dignidad imperante, heredada de Kant. El filósofo canadiense no se limita a definir lo moral sólo como obligaciones universales para con los demás “nuestro sentido de respeto y la obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad” (Taylor, 2006, pág. 35). Para Taylor, el respeto no se reduce a la no infracción o respeto activo, sino “al pensar bien de alguien, incluso admirar a alguien que es lo que implicamos cuando en el lenguaje corriente decimos que ese alguien tiene nuestro respeto” (Taylor, 2006, pág. 35) a esto lo llama respeto actitudinal. Esto también se asocia con la idea hermenéutica del presupuesto de la anticipación de perfección en el sentido de que reconozco en el otro una idea de sentido completa y valiosa, por lo tanto, estoy dispuesto a dejarme decir algo por el otro.

De este modo, la idea de respeto por la vida requiere de un contenido constituido por el respeto actitudinal. Esto implica, comprender el concepto de dignidad dentro de un marco de significados compartidos. Charles Taylor, acuña el concepto de marco de referencia ineludible que recuerda al de horizonte gadameriano.

Pero en cada uno de esos casos permanece algún marco referencial no cuestionado que les ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así decirlo, su plenitud o vacuidad: el espacio de la fama en la memoria y en los cantos de la tribu, o la llamada de

Dios, iluminada por la revelación, o, por poner otro ejemplo, el orden jerárquico del ser en el universo (Taylor, 2006, pág. 37-38)

Son los marcos referenciales los que permiten jerarquizar y definir lo que se considera como bueno o malo. Taylor (2006) relaciona la idea de marcos de referencia con los análisis de Weber y Nietzsche sobre el desencanto o la pérdida de sentido. De allí que Taylor afirme que los marcos referenciales son problemáticos, uno de los síntomas de nuestro tiempo es la falta de significado en nuestras vidas y el temor al sinsentido, según el filósofo canadiense, esto se debe

En parte porque un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido. (Taylor, 2006, pág. 39)

No nos interesa en este espacio ahondar en la idea de la pérdida de sentido de la vida moderna en el sentido espiritual. Sin embargo, sí debemos destacar ahora la idea de marco de referencia como fondo de sentido que posibilita el acontecer humano. Con la noción de marco referencial, Taylor se refiere a la posibilidad compartida de participar en un sentido.

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. (Taylor, 2006, pág. 42)

Allí, reposan las preferencias dentro de los distintos modos de vida que permiten orientar la vida de los individuos. “Los bienes que merecen nuestra reverencia también funcionan en algún sentido como parámetros.” (Taylor, 2006, pág. 42). A partir de este consenso tácito sobre lo que se considera mejor, las personas pueden realizar valoraciones fuertes.

Taylor, usa como ejemplo la ética del honor como marco referencial. Desde este baremo ético, un verdadero hombre se distinguía por alcanzar la gloria a expensas de su bienestar y el de su familia. Existe una idea arraigada sobre lo que se considera una vida valiosa y las personas obran de acuerdo con la misma y definen el prestigio y el fracaso, hay así una serie de valores y discriminaciones que se comparten. Otros ejemplos que encontramos

posteriormente en la historia se refieren a la idea del control racional iniciada con Platón, ya no es el *agon* guerrero sino la razón o el control del yo donde reside lo que se considera una existencia deseable “la vida mejor es aquella que la razón -la pureza, el orden, el límite y lo constante- gobierna los deseos y su tendencia al exceso, a la insaciabilidad, la veleidad y el conflicto.” (Taylor, 2006, pág. 43). De esta idea de la razón sobre el cuerpo, devienen más tarde el auge del estoicismo y luego la ciencia como forma de objetivación del mundo, afirma Taylor (2006). El canadiense analiza la evolución del ideal platónico como estructura de la vida moderna desde el problema de la ética del altruismo y el egoísmo. También, ve hoy en día a la admiración por el poder expresivo o al artista como forma de valoración positiva “una vida dedicada a la expresión o a la representación artísticas es eminentemente valiosa” (Taylor, 2006, pág. 45). Y en este sentido nos dice un par de páginas atrás: “Esta es la razón que me ha llevado antes a hablar de un marco referencial dentro del que actuamos como si funcionásemos con un sentido de una distinción cualitativa” (Taylor, 2006, pág. 43).

De alguna manera dentro de nuestro actuar ya hay una orientación implícita, ya que no siempre hay una formulación explícita del marco de referencia. No siempre se carece del marco de referencia y no siempre tiene que estar formulado o definido filosóficamente, muchas veces la gente tiene completamente estructurada su vida dentro de valores “de acuerdo con las cuales literalmente viven y mueren.” (Taylor, 2006, pág. 44). Sin siquiera saberlo o una formulación explícita.

La noción de marcos de referencia es plural y Taylor, por lo tanto, se posiciona en contra de las ideas que pretenden explicar los objetivos humanos solo desde una visión. Lo que hemos tomado como significativo ha sido variable temporal y espacialmente. Ahora bien, como seres humanos no actuamos de manera pasiva aceptando las valoraciones sociales, allí surge un problema hermenéutico basado en la tensión entre las ideas preconcebidas de la cultura a la que pertenezco y mi necesidad de autenticidad o idea de vivir mi propia vida.

El profesor Gracia Calandín recupera los términos *Background, framework*, horizonte de sentido, cultura y ontología moral para referirse al tercer elemento de la noción de significado. Con trasfondo o *background* se refiere a todo aquello que queda implícito en nuestro modo de concebir el mundo. “El trasfondo en Taylor equivale al haber previo y

presupuesto en las prácticas humanas.” (Gracia, 2009b, pág. 76) Además, añade el mismo autor que es un término que prioriza el contexto práctico y no tanto el teórico.

La nueva expresión “marcos de referencia” atiende, a mi modo de ver, a un nuevo matiz. Este nuevo matiz es que en este caso la dimensión significativa está explícitamente enmarcada y por lo tanto el agente en su auto-comprensión es consciente y sabedor de los elementos constitutivos del significado de su mundo. (Gracia, 2009b, pág. 76)

De allí que también afirme que “El hallazgo de un marco referencial constituye un hallazgo de significación de la vida.” (Gracia, 2009b, pág. 77). Para acentuar este carácter significativo del horizonte, es importante entender que está ligado a una cultura donde reposan los bienes sociales o valores, prácticas y costumbres. “el horizonte de sentido que abre la cultura es a su vez un horizonte de humanización, una fuente (source) y una reserva (resource) de la humanidad.” (Gracia, 2009b, pág. 78) Es en definitiva parte fundamental de lo que nos hace humanos.

En este sentido, autores como Georgia Warnke (2002) y el mismo Gracia Calandín (2009) resumen la idea de la construcción de la identidad en Taylor como animal que se autointerpreta. Según Gracia (2009) es esta la idea antropológica que subyace a la hermenéutica. La idea de animalidad hace referencia a las reacciones viscerales que trazaba Taylor como punto de partida; sin embargo, como apuntábamos líneas arriba, solo pueden ser sentimientos humanos al incorporarse a una valoración fuerte.

A partir de ciertos sentimientos propiamente humanos, en tanto que incorporan valoraciones fuertes, el razonamiento cobra vida y sentido, adquiere una dirección. Por ello resulta pertinente trazar la distinción, siguiendo a Taylor, entre un tipo de sentimientos inmediatos sin ningún cariz ni posibilidad de valoraciones y sentimientos que incorporan la atribución de un significado para el sujeto. A diferencia de los primeros, los del segundo tipo constituyen el tipo de experiencia que distintivamente podemos caracterizar como propiamente humana. Sin éstos el hombre no pasaría de ser un animal más entre otros. Merced a ese elemento valorativo intrínsecamente referido al sujeto, estos sentimientos le abren a una experiencia propiamente humana. (Gracia, 2009b, pág. 39)

Es todo el carácter significativo lo que hace que el sentimiento sea comprendido como humano. Dichas emociones se definen en un marco referencial u horizonte de significatividad que permite reconocer como tal dentro de una determinada cultura. Solo

desde el pensamiento se permite el acceso a los significados. Gracia Calandín asocia esta idea con una aproximación de Taylor a la noción de ser humano como ser sentiente, en el sentido en el que razón y sentimiento conforman un conjunto desde el cual el hombre piensa y experimenta el mundo.

Esta idea, toma valor dentro de la moral, ya que no actuamos solamente de acuerdo con una razón que consideremos buena en un plano meramente racional o intelectual separado de nuestras emociones. La norma está entrañada en los sentimientos. “Un razonamiento basado en consideraciones ajenas al sentimiento es espurio en la medida que no ha calado en la conducta del agente.” (Gracia, 2009b, pág. 43) Actuar conforme al respeto, requiere más del sentimiento que nos mueva hacia ese actuar y no tanto del saber o conocimiento sobre el concepto de respeto. Este es el caso del racista, no cambiará su postura por más que conozca argumentaciones universales válidas sobre el sinsentido de su práctica. Por lo tanto “es necesario que nuestro razonamiento parta de los compromisos de nuestro interlocutor donde ya existen motivaciones y por lo tanto sentimientos que nos mueven a actuar en esa dirección.” (Gracia, 2009b, pág. 43) *No existe distinción entre el lo sé y el lo siento*. Esto nos recuerda también al problema hermenéutico de la aplicación trabajado por Gadamer. La aplicación como fase última de la comprensión y obligatoria en casos prácticos como el del cura.

Para Gracia (2009), en el hecho de ir reconstruyendo a Taylor, hay una primacía de la visión o comprensión que tenemos sobre nosotros mismos respecto a la realidad. Entendernos es entender cómo se articulan nuestros sentimientos. “Nuestra autocomprensión o nuestra errónea auto-comprensión conforma lo que nosotros sentimos.” (Gracia, 2009b, pág. 46) El sentimiento se transforma al explorar significados más acordes al mismo, en lo que parece una tarea continua de interpretarnos a nosotros mismos.

La influencia del modelo epistemológico hermenéutico se pone de manifiesto acá también. En este sentido, se rechaza la concepción representacional que afirma que la conciencia es el rasgo fundamental del ser humano. Para Taylor, no es posible separar nuestros sentimientos y objetivarlos a tal punto de convertirlos en meras representaciones de

la conciencia. De nuevo, la conciencia que tengamos del sentimiento no puede y no está separada del fenómeno, nos encontramos en el mismo y nos comprendemos a través de éste.

En este sentido Taylor afirma que necesitamos “sentimientos casi-epistémicos” al concebir la interpretación de sentimiento y comprensión. Para Taylor el carácter interpretativo del ser humano no deriva en la aplicación arbitraria de algún término descriptivo, sino que, de modo análogo a la interpretación de textos enigmáticos, así también ha de descifrar el animal que se interpreta (la persona) como son las cosas con nosotros. (Gracia, 2009b, pág. 48)

Lo que se nos presenta acá es la forma de la aplicación hermenéutica para la experiencia humana. Aunque históricamente la hermenéutica se ha ocupado de la comprensión de textos, principalmente escritos, ahora, la persona tiene el reto hermenéutico de comprender las cosas y comprenderse a sí misma.

La experiencia recoge, por lo tanto, los tres elementos: la emoción, la situación y el modo peculiar de reaccionar, vinculándolos entre sí y remitiéndolos en última instancia al modo de vida en el que dicho comportamiento, dicho modo de experimentar ese sentimiento determinado se torna inteligible en esa situación concreta. (Gracia, 2009b, pág. 50)

Nos encontramos ante una experiencia circular entre los sentimientos, las experiencias y los significados que constituye la manera de comprendernos a nosotros mismos. Los sentimientos están conformados por el significado mismo en conjunto con el objeto que motiva al mismo.

La experiencia del sujeto no transcurre paralela al objeto. El significado de un deseo, lo que constituye, podríamos decir, su base o fundamento, está constituido por la situación dada. Así, por ejemplo, la situación terrorífica es constitutiva del sentimiento de terror. Sin ésta aquel sentimiento permanecería ininteligible. (Gracia, 2009b, pág. 53)

Gracia Calandín (2009) toma de Taylor el término *import* con su significado múltiple para entender mejor esta idea del significado experiencial. Esta palabra puede tener tres acepciones indisolubles, primero como referencia a lo que es importante, segundo a lo que significa, y tercero, a lo que se adquiere de afuera. Hay algo significativo afuera que aporta al significado y que el sujeto importa. Además del significado como *import*, es necesario destacar que debe haber sujetos con propósitos para que se dé el significado:

Que determinadas emociones se refieren al sujeto significa que, sin seres humanos, sin sujetos de experiencia, no existirían dichas emociones. Éstas requieren que en ciertas circunstancias suceda algo que sea importante para un sujeto. Decir que existe algo significativo, nos remite a un sujeto de experiencia que lo sienta de modo significativo. (Gracia, 2009b, pág.

54)

Por ello afirma que “no nos es posible escapar del significado de las cosas para nosotros, porque éste es constitutivo de ellas.” (Gracia, 2009b, pág. 55) Y que el significado de los sentimientos solo es posible porque están vinculados esencialmente con la vida del sujeto. Este giro de los sentimientos hacia la referencia del sujeto no conduce necesariamente al ego o al subjetivismo. No se concibe la experiencia humana sin el otro y un medio en el que esta se desenvuelva, de allí que afirmemos con Taylor y Gadamer que la identidad solo puede ser concebida de manera dialógica, esto es con el otro, la comunidad y el lenguaje.

2.2. La identidad como construcción social

2.2.1. El lenguaje como medio de articulación

Como hemos visto, la definición de la identidad implica, necesariamente, un fuerte componente social. En *Fuentes del yo*: “la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales sino también en referencia a una comunidad definidora” (Taylor, 2006, pág. 64). En este sentido, Taylor recupera una noción que encuentra en Humboldt: *urdimbre de interlocución*. Con este concepto se refiere al ámbito semántico al que pertenecemos y que está presente en todas las relaciones sociales. “Uno es un sí mismo solo entre otros sí mismos.”

La pertenencia a una comunidad lingüística en una condición de posibilidad del propio lenguaje, del pensamiento y de la identidad misma. No somos seres desvinculados, sin esta idea se cae en el peligro del etnocentrismo ya que es esta dimensión del lenguaje la que se refiere a la articulación de nuestro mundo interno con la sociedad con la que compartimos y definimos o valoramos sentimientos. Es en lo lingüístico y su característica

expresiva donde cobra vida la dimensión evaluativa en el sentido de poder realizar valoraciones o discriminaciones fuertes.

Pero además la dimensión moral y la lingüística se entrecruzan en virtud de la función expresiva. En efecto, el lenguaje también sirve para expresar lo más importante y significativo para el ser humano. Pensamientos y sentimientos que no podrían atribuirse a ningún ser no lingüístico. (Gracia, 2009b, pág. 55)

Taylor critica una concepción del lenguaje particular que devalúa la capacidad expresiva y concibe al lenguaje sólo como un instrumento del ser humano “un hablante no adquiere la conciencia reflexiva de las cosas, si no es a través del lenguaje. El lenguaje hace posible adquirir esa conciencia.” (Gracia, 2009b, pág. 60). Para Taylor, la idea de lenguaje como desvinculado concibe la mente humana como un simple ordenador. Este modelo criticado por el canadiense elimina la referencia al contexto y desconoce que el lenguaje configura la realidad. El lenguaje no es, ni puede ser un fenómeno objetivo. Así, Taylor se mantiene fiel al modelo epistemológico visto que él atribuye a Gadamer.

En este sentido la dimensión expresiva requiere siempre el vínculo con el lenguaje y la referencia externa a un estado de cosas en el mundo como unidas. Como decíamos, esta relación intrínseca entre comunidad, lenguaje y expresión se debe a la idea de Humboldt de lenguaje como actividad y urdimbre en el sentido de una totalidad “el lenguaje no se fragmenta, sino que al ejercer como hablantes traemos a colación el lenguaje como un todo” (Gracia, 2009b, pág. 67). Es decir que no existen signos lingüísticos o palabras fragmentadas o dispersas la una de la otra. Taylor apela a un *holismo del lenguaje* para argumentar la necesidad semántica de una pretensión de sentido que tiene el lenguaje. Cuando encontramos el significado, este a su vez carga con todo el lenguaje.

Aquí Gracia Calandín hace referencia a la idea de conjunto del lenguaje de Taylor, que este a su vez trae de Mead “una palabra solo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término están incrustadas en un modo de vida” (Taylor, 2006, pág. 133). Frente a esta importancia del lenguaje, afirma: “El lenguaje sirve para articular, el lenguaje sirve para expresar lo más significativo para el ser humano como son sentimientos que no se podrían atribuir a ningún ser no-humano y el lenguaje abre el espacio público.” (Gracia, 2009b, pág. 62)

Por ejemplo, las prácticas culturales se configuran a partir del lenguaje, incorporan un horizonte de valor. El lenguaje media las relaciones humanas y crea el espacio en el que las relaciones son posibles; así como el mundo de significados compartidos que constituyen lo que entendemos como lo humano, esto es la cultura.

2.2.2. Lenguaje y espacio público

Inicialmente podemos decir, de manera bastante somera, que algo está en la esfera pública cuando es un objeto en común. “La conversación es, por lo tanto, el lugar donde las cosas tienen un significado común y donde se abre el “espacio común”. El intercambio con los otros hablantes es imprescindible para definir mi identidad” (Gracia, 2009b, pág. 68) Por lo tanto, la conversación o diálogo es siempre protagonista en la configuración del espacio común.

Taylor da un privilegio a la aproximación de los vínculos comunicativos sobre la idea del estado de cosas en común, aunque no desconoce que para que algo haga parte de la esfera pública debe ser un objeto en común. Allí es importante el modelo de la conversación:

En primer lugar, encontramos las acciones comunes. Taylor incide que además de las acciones que atienden a un propósito común hay otro tipo “mucho más importante y persuasivo” de acciones donde diferentes roles son distribuidos entre los participantes. A este segundo tipo de acciones individuales corresponde el modelo paradigmático de la “conversación”. Efectivamente en la conversación los roles se complementan constituyendo una “unidad diádica”. (Gracia, 2009b, pág. 70)

El lenguaje es el auténtico fondo ontológico de nuestras relaciones sociales. Está previamente, y nos sumergimos en éste. Gracia Calandín (2009) afirma que el lenguaje es el mejor modo de referirse al espíritu objetivo “Vemos que el lenguaje no lo hemos inventado nosotros, sino que nos preexiste. No es algo que dominemos completamente, sino que “dominar” una lengua es en parte sumergirse en los usos, contextos y normas que lo conforman.” (Gracia, 2009b, pág. 71) El lenguaje no es solo acción, pero no puede relegarse a otro campo.

La comunidad de habla nos constituye, nos reconoce como interlocutores y nos da un nombre con el que nos podemos dirigir en una conversación. “Estos lazos con la comunidad son los que Taylor, entroncando con la tradición hermenéutica de Herder y Humboldt, considera constitutivos del sí mismo y en los que siempre se encuentra como yo hablante.” (Gracia, 2009b, pág. 72) Para que la autenticidad no degenera en relativismo blando tiene unas exigencias que se conectan con el trasfondo compartido con los demás. Es decir, la forma de ser auténtico está siempre en contacto con la comunidad.

Taylor define trasfondo como “lo que hace inteligible aquello de lo que soy indiscutiblemente consciente”. En base a esta formulación, nos dice Gracia (2009) podríamos decir que se trata de la condición de inteligibilidad de todo tipo de pensamiento. Por ello el trasfondo es previo a una comprensión explícita y articulada, pero la posibilita y de alguna forma late ya en la articulación.

En *Ética de la autenticidad* (1994) Taylor expone la tesis a favor del carácter dialógico de la identidad:

El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. (Taylor, 1994, pág. 68)

Taylor toma lenguaje en un sentido amplio; es decir, no solo como un sistema simbólico o verbal sino como expresión creadora, en este sentido habla de lenguaje del arte, del amor del gesto y otros. El hecho de poder hablar de lenguajes en este sentido se debe al intercambio con los otros; es decir, gracias a otros podemos aspirar a autodefinirnos. “se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a los que George Herbert Mead llamaba los otros significativos” (Taylor, 1994, pág. 68). Así la mente humana es dialógica y no monológica.

Taylor no cree que solo aprendamos el o los lenguajes y nos olvidemos luego de ellos, como si fuesen simples medios o instrumentos para llevar a cabo nuestros fines. Al contrario, en aspectos como nuestra identidad: “Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros.” (Taylor, 1994, pág. 69). Taylor, trae a la memoria ideas como la de Bajtín en las que se nos

dice que seguimos siendo un diálogo continuo con los otros significativos, por ejemplo, nuestros padres, por el resto de nuestras vidas. El diálogo y lo social no se reducen a la simple interacción inmediata, sino que también hacen parte de nuestra definición identitaria continua.

Las personas hacen parte integral de lo que valoramos, muchas de nuestras valoraciones, experiencias y sentimientos solo son considerados como valiosos en relación con otro; es decir, siempre tenemos una referencia a otro con el que dialogamos de alguna manera. Taylor (1994) afirma que ni siquiera escapan a ello el eremita o el artista solitario, que parecieran querer forjar su vida al margen de toda comunidad. Para Taylor siguen teniendo un carácter dialógico y, por lo tanto, un interlocutor; en el caso del eremita que se entrega absorto a su contemplación, el interlocutor es Dios; en el caso del artista solitario, la obra se dirige a un público futuro, pensado o sospechado por el artista para que pueda completar el sentido de su creación. Para Taylor (1994) son inadecuadas otras formas de realización por tener un carácter egocéntrico y narcisista

quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma. (Taylor, 1994, pág. 70)

Y añade que “definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás” (Taylor, 1994, pág.70). Por lo tanto, siempre hay un diálogo tácito desde el que se desarrolla la auto interpretación individual.

Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros. (Taylor, 1994, pág. 72)

Una elección no es solo valiosa en virtud de que es fruto de una libre elección. Debe tener una base material o experiencial, no puede ser solo a priori recurriendo al pseudoargumento que versa que todo lo que escojamos es correcto. “la autenticidad no pueda defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado” (Taylor, 1994, pág.74) y añade que “independientemente de mi voluntad, existe algo noble, valeroso y por

tanto significativo en la configuración de mi propia vida” (Taylor, 1994, pág.74) Los horizontes constituyen algo dado. No elegimos por elegir sino siempre lo que consideramos más significativo o, como veíamos anteriormente, lo *import*. “Dicho de otro modo, solo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia.” (Taylor, 1994, pág. 75)

Solo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene una importancia que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias (Taylor, 1994, págs. 75-76)

Acorde a esta idea, acertadamente afirma Gracia Calandín:

Pero, por otro lado, también los propios individuos se autodefinen por sus relaciones con el grupo. Sin ese horizonte de significado dado por el grupo que resuenan en su interior sería imposible que el propio individuo forjara su propia identidad. Este horizonte de significado es el presupuesto hermenéutico de la identidad individual. Y es este horizonte o trasfondo de significado el que permite alimentar y sostener la identidad colectiva, es decir, que dicha identidad del grupo encarnaría el trasfondo u horizonte (al menos alguno de ellos, dependiendo del grupo), a partir del cual auto-definirse. (Gracia, 2009b, pág. 345)

3. La filosofía política de Taylor y su oposición al liberalismo

Llegados a este punto, es importante delinear los puntos de la propuesta filosófico-política de Taylor y cuáles son las ideas y fundamentos que defiende. Para esto, es importante recordar las críticas que ha hecho este filósofo a cierto tipo de liberalismo. En el interior de este debate, entenderemos lo que defiende el pensador canadiense y las necesidades a las que debe responder una política democrática. Nos centraremos principalmente en dos aristas de este debate que se ha enmarcado en las etiquetas de liberalismo vs. comunitarismo, donde se ubica a Charles Taylor en este segundo grupo.

En primer lugar, entenderemos la primacía de la idea de bien sobre la de derecho y; en segundo lugar, la idea de libertad sustantiva en contraste con la idea de libertad como

posibilidad de libre elección. Veremos que se acentúa el compromiso fuerte por la construcción dialógica colectiva de la identidad y, en consecuencia, un compromiso ciudadano resultante del arraigamiento a la sociedad.

3.1. Derecho vs Bien, en contra del atomismo.

Entendido el modelo dialógico propuesto por Gadamer y Taylor, salta a la vista una primera implicación filosófico-política tratada ampliamente en la Filosofía política del siglo XX hasta nuestros días, a saber, el contenido de la idea de ciudadano. A menudo, Taylor ha sido catalogado dentro de los pensadores comunitaristas y como un crítico del pensamiento liberal, aunque esta idea es bastante cuestionable, para efectos de este apartado veremos al Taylor crítico de algunas ideas fundamentales de la democracia liberal. El objetivo ahora es entender la propuesta de ciudadano del filósofo canadiense, en oposición con la liberal.

Según Chantal Mouffe (1988), una de las consecuencias principales del liberalismo, sobre todo en la versión de Rawls, y a su vez foco de crítica, ha sido el individualismo de esta línea de pensamiento:

A través de Rawls y el nuevo paradigma que instauró, lo que esta crítica ataca es la filosofía misma del liberalismo en razón de su individualismo. Denuncia la concepción ahistórica, asocial y desencarnada del sujeto, que implica la idea de un individuo dotado de derechos naturales anteriores a la sociedad, y rechaza la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien. (Mouffe, 1988, pág. 101)

Si por el lado de Rawls tenemos la inspiración de Kant, por el lado de los autores comunitaristas encontramos la influencia de autores como Aristóteles y Hegel, y, aunque, señalado menos frecuentemente, en consonancia con este trabajo, Gadamer. En esta línea, se enmarcan críticas como la de Taylor. Para el filósofo canadiense "...la visión liberal del sujeto es atomística, pues afirma el carácter autosuficiente del individuo: constituye un real empobrecimiento en relación con la noción aristotélica del hombre como animal fundamentalmente político" (Mouffe, 1988, pág. 102). Desde el liberalismo existe una lectura del hombre que privilegia la idea individualista, lo cual, como hemos visto, es completamente contraria a la idea de Taylor de hombre como construcción social.

Nos dice la autora que, según Taylor, este es el germen de la destrucción de la vida pública "...a través del desarrollo del individualismo burocrático." (Mouffe, 1988, pág. 102). Taylor argumenta que solo a través de una comunidad discursiva se puede desarrollar la racionalidad y la moral; es decir, existe en primer momento una concepción o preconcepción de lo bueno que condiciona la formulación del derecho, por eso se prioriza la idea de bien sobre la idea de derecho. Lo que concebimos como bueno antecede necesariamente el marco institucional sobre el que reposa la vida social moderna. Según Mouffe, el liberalismo argumenta a favor de la prioridad del bien solo como pluralidad de elección:

Este es el principio del liberalismo según el cual no puede existir una sola concepción de la eudaimonia, del bienestar, que puede imponerse a todos, sino que cada uno debe tener la posibilidad de buscar su felicidad como le parezca, fijarse a sí mismo sus propios objetivos y tratar de realizarlos a su manera. (Mouffe, 1988, pág. 105)

El principal peligro de las nociones comunitaristas, desde la perspectiva del liberalismo, es la vulneración a la libertad de elegir el modo de vida que a cada uno le parezca mejor. Ante esto volveremos mejor en el siguiente apartado con la crítica que hace Amartya Sen. Pero cabe resaltar aquí que Mouffe, rescatando la idea del comunitarismo, afirma que se debe especificar que se trata de una comunidad política, por lo tanto, es imposible para el liberalismo estar completamente al margen de la idea de bien.

De este modo, si un régimen liberal democrático debe ser agnóstico en términos de moral, en cambio, no lo es -y no puede serlo- en lo concerniente al bien político, puesto que afirma los principios políticos de la libertad y de la igualdad. (Mouffe, 1988, pág. 106)

Otros críticos como Sandel y McIntyre, nos dice Mouffe, creen que, para gobernar orientados por el bien común, se debe promover una sola visión moral y, por lo tanto, oponerse al pluralismo liberal. Estos autores afirman que

Sólo en el contexto de una tradición que dé realmente un lugar a la dimensión política de la existencia humana y que permita pensar la ciudadanía de otra manera que como simple posesión de derechos se pueden explicar los valores democráticos. (Mouffe, 1988, pág. 108)

Además, agrega la pensadora "la crítica del liberalismo y la crítica del individualismo no implica ni el abandono de la noción de "derechos" ni la del pluralismo" (Mouffe, 1988) es decir, no se trata de una oposición tajante entre los derechos y el bien, sino, más bien,

entendemos con Taylor, que debemos entender que el contenido de los derechos va más allá de fundamentaciones universales ¿Cómo resolver esta tensión? Allí, la filósofa belga aboga por el concepto de igualdad tal como lo ha entendido Walzer, esto es como igualdad compleja. No se trata de una uniformidad generalizada, en cambio se deben tener en cuenta la pluralidad de criterios y significados, por lo tanto, una democracia “...requiere que diferentes bienes sociales sean distribuidos, no de manera uniforme, sino en función de una diversidad de criterios que refleje la diversidad de esos bienes sociales y de las significaciones que le son atribuidas.” (Mouffe, 1988, pág. 109)

Lo que se manifiesta acá es la imagen del republicanismo cívico, ya que permite pensar la política de una manera no instrumental. “se tratará entonces de revivificarla y devolver de esta manera a los norteamericanos la capacidad de articular sus experiencias y concebir su identidad en términos de su participación activa en una comunidad política.” (Mouffe, 1988) Se busca con esto una rehabilitación de la virtud política como respuesta a la crisis de legitimidad. Dichos ideales republicanos conectan con Tocqueville:

¿De dónde viene que, en los Estados Unidos, donde los habitantes llegaron ayer al suelo que ocupan, sin haber llevado ni usos ni recuerdos, donde se encuentran por primera vez sin conocerse, donde, por decirlo así, el instinto de patria puede apenas existir; de dónde viene que cada uno se interese en los asuntos de su comuna, de su cantón y del Estado como si fueran propios? Es que cada uno, en su esfera, toma parte activa en el gobierno de la sociedad. (Tocqueville, 2015, pág. 246)

El pensador francés destaca continuamente el vínculo del ciudadano norteamericano con su país, el cual se concreta con el compromiso por su comunidad. Allí existe una idea fuerte de bien que caracteriza al pensamiento republicano. Sin embargo, una concepción republicana también puede reconocer las contribuciones o conquistas del liberalismo

Pero eso exige concebir la ciudadanía de manera democrática, es decir, sin renunciar a la libertad individual. Ahora bien, una tarea semejante solo es posible si se logra conceptualizar la libertad de otra manera que no sea la defensa de los derechos individuales contra el Estado, cuidándose al mismo tiempo de no sacrificar al individuo en nombre del ciudadano. (Mouffe, 1988, pág. 112)

En medio de estos retos se desenvuelve la filosofía política de Taylor, entre las dicotomías individuo-ciudadano, Derecho-Bien y Libertad positiva- Libertad negativa. Charles Taylor dedica un texto específico a la crítica a esta noción individualista o atomista de sujeto, se trata de un artículo del año 1979 titulado *El Atomismo*. Taylor (1979) caracteriza con el término, inicialmente, a las concepciones sociales en las que se cree que la sociedad es producto de la asociación de los individuos con el objetivo de desarrollar sus bienes individuales. Con el concepto que da título a su texto, Taylor (1979) identifica a toda teoría que argumente en contra de la prioridad del individuo sobre la sociedad o tenga una visión instrumental de ésta.

El primer caso es el de las teorías contractuales clásicas, en ellas se atribuyen derechos a los individuos y se niega un principio de pertinencia moral y de obligación política. Este punto de partida es un rasgo fundamental del atomismo. Esta representa una idea de la condición humana que hace posible la doctrina de los derechos “...es una visión cuya ausencia convierte a esa doctrina en sospechosa, al extremo de hacerla virtualmente insostenible” (Taylor, 1979, pág. 228). De esta manera, el individuo legitima al Estado en la medida en que este le suponga un bien para él.

A esta idea de individualidad, Taylor opone la idea aristotélica de hombre como animal social. El atomismo, aunque tiene como característica la exaltación de la autosuficiencia, no se reduce a la misma. En ese caso su refutación sería sencilla ya que la idea de un individuo aislado, solipsista y autosuficiente es insostenible. Sin embargo, sí se destaca la prioridad del individuo cuando, en cambio, de lo que se trata para Taylor es:

La idea es que la vida en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, o una condición necesaria para transformarse en un agente moral en el pleno sentido de la expresión, o convertirse en un ser plenamente autónomo y responsable. (Taylor, 1979, pág. 230)

Taylor, explora las razones por las cuales el hombre es merecedor de derecho y no solo presupone que debe tenerlos. Como hemos señalado, Taylor defiende una idea sustantiva de sujeto; es decir, por ejemplo, el valor de la dignidad reside en virtudes y facultades que reconocemos como valiosas y no simplemente a la formulación del principio

universal del hombre como ser racional. Por ahora, es importante esta idea como contraargumentación a la idea atomista de la presuposición de los derechos sobre el bien.

Taylor en *Fuentes del yo* desarrolla una idea que atiende a la dignidad humana sin desconocer el carácter animal del hombre. Ciertas conductas nos repugnan o las encontramos dignas de ser repetidas, incluso antes de que razonemos sobre las mismas y debemos vérnoslas con ese sentir, es a partir de esa emoción inicial que se van construyendo como significativas en el sentido de que pueden ser valoradas fuertemente, los comportamientos, modelos y aspiraciones del ser humano.

En este sentido, el pensador canadiense afirma que el derecho se atribuye y tiene su razón de ser en la idea significativa del sentir. Un ejemplo que da son los animales, la posibilidad de atribuirle derechos se debe a su capacidad sensible, que no se limita simplemente al sentir dolor, también está dotada de un contenido: reconocemos en el animal su “capacidad de disfrutar de la vida y de sus propias y diversas capacidades” (Taylor, 1979, pág. 232) donde disfrutar tiene en parte su sentido anticuado o jurídico, la sensibilidad implica autoconciencia de las sensaciones de sí. De esta manera los seres animales muestran una capacidad que exige respeto.

Esto implica que la intuición del goce de derechos no es un imperativo formal vacío, sino que encuentra su raíz en un entramado de significación compartido. “En otras palabras, nuestra concepción de lo específicamente humano no es en modo alguno irrelevante para nuestra atribución de derechos a la gente.” (Taylor, 1979, pág. 234)

Parfraseando a Taylor (1979), su tesis la podemos resumir de la siguiente manera:

1) Cuando atribuimos un derecho a alguien esto va más allá de la formulación negativa de una orden, por ejemplo: no hagas daño a algún individuo.

2) El sentido de esta orden se debe a que hay factores esenciales que se refieren a las capacidades humanas que dan sentido a la misma.

3) Dichos factores esenciales poseen un valor moral que se debe fomentar y desarrollar en lugar de entorpecer u obstaculizar.

De allí que Taylor vea la afirmación de un derecho como más que una imposición u orden vacía o universal. Para conocer mejor este problema, Taylor ve necesario centrarse en la idea de qué es lo propio del ser humano o la naturaleza del sujeto.

...sería incoherente tratar de afirmar los derechos y negar a la vez la obligación o asignarle la jerarquía de complemento opcional que podemos o no adoptar; esa afirmación es la que hace la doctrina de la primacía. (Taylor, 1979, pág. 239)

Es claro que Taylor rechaza la primacía del derecho sobre el bien y, además, hace un llamado para salvaguardar una obligación moral sobre el mismo ya que se trata de salvar lo que en la humanidad queda de valioso.

No es sensato, entonces, sostener la moralidad de una forma truncada de vida para algunas personas con el argumento de la defensa de sus derechos. Afirmamos el derecho a la vida porque la vida humana tiene cierto valor. (Taylor, 1979, pág. 241)

No es comprensible, ejemplifica Taylor (1979), afirmar que el derecho a la vida está constituido exclusivamente como la simple no muerte. Esto solo sirve en términos de medicina forense pero no en el derecho a la vida. “Y esto se debe a que la aserción del derecho es también una afirmación de valor, y esta sería incomprensible en nombre de esa sombra de vida.” (Taylor, 1979, pág. 242). En esto se resume la primacía del bien sobre el derecho, hay valoraciones subyacentes que no se pueden obviar y que, de hecho, constituyen la base fundamental de la afirmación de los derechos.

3.2. Libertad como ejercicio vs libertad como elección

Como veíamos, una de las críticas más comunes hacia las ideas comunitaristas versa de tal manera: las ideas de este tipo traen consigo el peligro de la imposición de una forma única de vida buena, por lo tanto, vulneran la libertad moderna ya que el individuo no tiene la posibilidad de escoger desde su razón la idea de realización de vida que éste tenga por conveniente. Entre estos críticos encontramos a Amartya Sen, quien afirma que la idea de libertad de los comunitaristas vulnera a la libertad como tal. Para él y algunos pensadores liberales, la identidad libre solo es la que parte de una elección completamente personal. Allí

encontramos una oposición clara, que, aunque ligada íntimamente a lo analizado en el apartado anterior, merece detenimiento. Para tratar esta confrontación de ideas, nos basaremos principalmente en la reconstrucción de José Francisco Zárate en su artículo “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, del año 2015. Este autor resume la idea de identidad social en Taylor así:

Charles Taylor enfoca su análisis, reflexión y discusión acerca de la identidad moderna en términos de una construcción social desde los vínculos con las otras personas y a partir de una narración que hacemos de lo que somos y de quiénes somos. De aquí que podríamos considerar la identidad como una narración social, en la que Taylor coincide con las posturas filosóficas de Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur. Además, la teoría de la identidad personal desde Taylor sustenta que el sujeto no decide o no elige las fuentes de su identidad, sino que la construye a partir de la relación social y política con los otros significantes. (Zárate Ortiz, 2015, pág. 118)

Esta idea de identidad como narración social es diametralmente opuesta a la idea de libertad sostenida por buena parte del liberalismo. Mientras que para Taylor solo se es libre dentro de un marco de significados compartidos donde nuestras elecciones revisten un valor dentro de la vida social, para autores como Amartya Sen solo se puede hablar de libertad cuando las decisiones parten del individuo sin ningún tipo de coacción o influencia por algo externo a la propia consciencia del sujeto.

Amartya Sen discrepa porque para él la identidad solo está en la libertad de elegir y en el uso de la facultad de la razón del propio sujeto. El problema de Sen con las escuelas comunitaristas es que él se posiciona en contra de formulaciones sustantivas sobre la identidad, ya que se encuentra en contra de la concepción de una identidad única, el peligro radica en que estas concepciones

no permita la elección ni la crítica que la persona misma pueda hacer a su propia comunidad como fuente de identidad, y señala el riesgo que esto representa, tanto en la supresión de la capacidad de elección de las identificaciones que la persona quiera tener, así como la de ser fuente de una gran cantidad de conflictos potenciales en el mundo contemporáneo vinculados con la categorización de la gente en identidades únicas, como la religión, la etnia o la cultura. (Zárate Ortiz, 2015, págs. 118-119)

Es decir, que el disentimiento por parte de Amartya Sen radica en el potencial peligro de imposición y perpetuación de una cultura, ideología o cosmovisión sobre el individuo anulando así su capacidad de discrepar y transformar ideas previas para crear nuevas propias.

Como podemos observar, este contraargumento posee vestigios de la idea ilustrada contra la que argumenta Gadamer en *Verdad y método*. En el capítulo anterior reconstruimos la argumentación de Gadamer (1993) donde concluimos que el reconocimiento de posturas distintas a la mía, ya sean previas dadas por una autoridad o tradición, no necesariamente devienen en el detrimento del pensamiento propio. Al contrario, solo desde la consciencia de la pertenencia al horizonte es posible un encuentro verdadero con el fenómeno mismo que está en juego y, por lo tanto, la verdadera actividad comprensiva y crítica como posibilidad de reafirmación. El argumento de Taylor, reconstruido por Zárate (2015), posee la misma forma.

Según Sen “razonar como sentido crítico para juzgar los rasgos de la cultura y de los grupos a los que pertenecemos” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 119) es la gran carencia en el comunitarismo. Aquí podemos observar una dificultad a la que, de nuevo, ya se enfrentó Gadamer: ¿la afirmación del horizonte aniquila la posibilidad de libertad o, al contrario, es condición de posibilidad de la comprensión misma? Con Taylor y Gadamer afirmamos la segunda alternativa. La concepción de Taylor, nos dice Zárate, tiene unas bases ontológica, social y cultural. La primera

...está en la consideración de que los seres humanos somos animales que se autointerpretan; y la base social o cultural de la identidad corresponde a la participación innegable de los otros y del contexto de la comunidad en lo que cada uno es. Es decir, que los marcos de referencia culturales son los que permiten la inteligibilidad de qué y quiénes somos. De esto se puede decir que ambas bases, la ontológica y la social, están determinadas y articuladas en el lenguaje. (Zárate Ortiz, 2015, pág. 120)

Para Sen, la idea de ser humano e identidad de Taylor caería en lo que él llama identidad atribuida, esto es dada por otros o por una comunidad. La consecuencia de esto es que “...la identidad atribuida es ciega a las otras identidades de la persona. En cambio, propone la elección racional y la concepción de que las personas pueden tener múltiples identidades y, por lo tanto, múltiples lealtades” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 122) la identidad

atribuida comunitariamente reduce el espectro de elecciones del sujeto a tal punto de encasillarlo en una identidad única. Así pues, Sen identifica que la libertad se reduce a la asunción de una herencia de valores e ideas, una suerte de destino, y no a una elección.

En este punto nos encontramos explícitamente con la diferencia fundamental en la forma de entender la libertad. Sen critica la idea de la identidad como descubrimiento personal ya que él prefiere la idea de libertad como elección racional “Sostiene que aunque la persona descubre que pertenece a una comunidad, se tiene que enfrentar a su propia libertad de elección y al uso del razonamiento crítico hacia su propia comunidad” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 122). Para él son independientes la razón y la comunidad. Es evidente el desacuerdo en todo sentido, en profundidad con el presupuesto epistemológico de Gadamer y Taylor donde el razonamiento solo es posible dentro de una tradición “que aporta el lenguaje y los marcos referenciales y de significado que hacen posible el razonamiento e inteligibles los elementos conceptuales de la identidad” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 123). Sen afirma contundentemente la posibilidad constante de elegir y del cambio de elecciones como definición de libertad.

Charles Taylor no pone el acento en la libertad de elección como definición de identidad. Se remite a la Ilustración para mostrar que la idea de libertad plena, como un pensarse a sí mismo, concluye en formas de individualismo egoísta “...en las que se afirma la posición del yo sin vínculos con los otros, con la naturaleza o la comunidad.” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 124). Como vimos anteriormente, dichas formas desligadas de la comunidad y el lenguaje suponen formas de vida vacías y caen en el egoísmo de pensar en la elección solo para el sí mismo.

Por consiguiente, no es difícil concebir que una libertad plena sin contexto social no tiene sentido, es una libertad vacía que no se puede ejercer, ya que la libertad no es en sí un valor absoluto, ni un fin en sí mismo, tal como lo concibe Sen. Desde la perspectiva de Charles Taylor, la libertad tiene sentido solamente en lo que la persona puede ser o hacer como realización de sí misma en un contexto social o cultural. (Zárate Ortiz, 2015, pág. 125)

Sin embargo, Sen sigue viendo una vulneración de la libertad ya que esta, para él, no es nunca autorrealización sino elección. El énfasis social del pensamiento de Taylor es visto como amenaza porque las perspectivas comunitarias no permiten a la persona plantearse puntos de vista diferentes a la misma sociedad, según Amartya Sen.

considera que, desde la perspectiva de una identidad comunitaria, la persona no tiene acceso a otras concepciones de identidad independientes de la comunidad, puesto que la comunidad dota a la persona de los patrones de pensamiento que tiene a su disposición para ser. Y por el otro lado, en la afirmación de que la identidad sea una cuestión de descubrimiento como algo que ya está dado para la persona y que debe descubrir como destino o autorrealización. (Zárate Ortíz, 2015, pág. 125)

Aquí el autor del artículo citado objeta a Sen sobre el olvido del lenguaje. Aunque podemos decidir qué lengua podemos hablar, en un momento de madurez en nuestras vidas, previamente la lengua es dada “...y asumida desde la comunidad a la que se pertenece” (Zárate Ortíz, 2015, pág. 126). *El lenguaje es fuente de identificación e inteligibilidad de la propia identidad, habitamos en él y nos permite que las cosas sean cognoscibles*. Por lo tanto, siempre existen estructuras previas al acto de la elección, en este caso el lenguaje o la lengua materna. Desde un punto de vista hermenéutico, por un lado, esta es una condición de posibilidad de la razón misma. Sen, por otro lado, lo reconoce, pero para él estas condiciones no configuran por completo el razonamiento.

Ante este punto, Taylor reafirma la autorrealización como ejercicio de libertad positiva. Solo la libertad entendida en términos positivos permite la posibilidad de realizar la vida que uno quiere vivir dentro del marco cultural y de significados posibles. Es más, solo de esta manera es posible hablar de libertad: “...las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre” (Berlin, 2017, págs. 17-18)

Para Taylor las personas en las sociedades modernas tienen la posibilidad de ser lo que quieran ser según sus capacidades siempre mediado por el otro, *la autorrealización solo se da con los demás en un marco cultural “con base en el lenguaje que permite la inteligibilidad de uno mismo y de los otros.”* (Zárate Ortíz, 2015, pág. 128). Esto implica que la libre elección se encuentra también ligada a los significados que compartimos socialmente.

En este punto, entendemos que la identidad con el otro está constituida por el reconocimiento. El reconocimiento es fundamental para formar la imagen de nosotros mismos y, como afirma Taylor (2009) en *La política del reconocimiento*, en el sentido negativo puede ser un gran mal para el otro.

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestra, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido. (Taylor, 2009, págs. 53-54)

De allí que algunas feministas afirmen, pese a que en algunos casos no existan obstáculos institucionales, por ejemplo, el deterioro en la autoestima y la falta para aprovechar oportunidades por parte de las mujeres. Hay una identidad impuesta que las oprime. Lo mismo con los negros y con los aborígenes de los pueblos americanos en la conquista. Es doloroso porque las víctimas del falso reconocimiento tienden a “lacerarse u odiarse a sí mismas.” Por lo tanto, Taylor afirma que “el reconocimiento debido no solo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital” (Taylor, 2009, págs. 54-55). El asumir al otro de una manera negativa causa que “la relación con ese otro rechazado, presenta dos características a saber: por un lado, es constitutivamente asimétrica en la nominación unidireccional y, por otro lado, traza una dicotomía subalternante en la que se presume un orden jerárquico.” (Busdygan, 2021, pág. 142)

En consecuencia “Existe por ello una interdependencia sustancial entre la formación de la identidad y el reconocimiento social o político dado.” (Zárate Ortiz, 2015, pág. 128) *La identidad siempre se da en una relación de diálogo, esto implica la pertenencia a un marco de referencia y horizonte*, es allí donde cada uno encuentra el sentido de su vida. Comunidad no se entiende como una autoridad que impone su posición unívoca a los miembros de esta, sino como comunidad de diálogo o basada en el lenguaje en constante cambio y revisión permanente. Es en este ámbito que entendemos con Taylor la idea de libertad como valiosa.

Entendida desde el lenguaje previo que habitamos, nuestra identidad toma un carácter narrativo. Zárate (2015) enfatiza en este carácter de la identidad descrito por Taylor y afirma que nuestra identidad es la narración social atravesada por la experiencia del lenguaje. Es solo desde el punto de vista social que se entiende que el sujeto pueda realizar elecciones que valoren en un sentido fuerte. McIntyre coincide con Taylor en esta concepción narrativa de la

identidad enraizada en una tradición, solo así nuestras vidas pueden aparecer inteligibles. “un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración” (McIntyre, 1984, pág. 254). Y más adelante encontramos:

Va quedando claro que esto nos sirve para hacernos inteligibles las acciones de otros, teniendo en cuenta que la acción en sí misma tiene carácter básicamente histórico. Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones. (McIntyre, 1984, pág. 261)

En esta concepción narrativa de la vida se supone una unidad en la que participa el concepto de tradición como mediador de las acciones particulares y la totalidad que les da sentido. La historia es el componente retrospectivo que encuadra los acontecimientos dentro de un orden póstumo a la vivencia. El carácter impredecible de la vida y la presuposición de un *telos* o bien conforman la esencia de la vida como narración. Es importante destacar que la vida se encuentra marcada por unas dinámicas sociales heredadas en las que se desenvuelven las prácticas y las virtudes, como argumenta el mismo McIntyre (1984).

Así pues, *se nutren y retroalimentan la sociedad misma y la persona, de manera análoga a como lo hace el intérprete dentro del horizonte al que pertenece*. Los ideales de autonomía y libre elección defendidos por liberales como Sen desconocen esta dimensión sustancial de la vida humana

Dado que la identidad es algo diferencial, es decir, define a la persona respecto a otras, esta diferencia asemeja a unos y diferencia a otros. Cuando una persona apela a la diferenciación como parte de su identidad, esta particularización no es algo absoluto, sino que sigue siendo una identificación con algún grupo de personas de los múltiples grupos a los que la persona puede pertenecer. (Zárate Ortiz, 2015, pág. 132)

Es imposible apelar a un escenario de elección cero o primero, dentro de nuestra sociedad, toda elección que consideremos significativa parte de la valoración realizada por la sociedad o miembros de esta. De allí que se rechace la idea expuesta por Amartya Sen.

Hasta ahora, hemos avanzado en entender la crítica fuerte que realiza Taylor hacia ciertas ideas de liberalismo, atomismo, mediante el examen de disyuntivas como derecho vs. bien o libertad como elección vs. libertad como autorrealización. Contra esta idea de individualismo también hace referencia en *Ética de la autenticidad* (1994). Allí se refiere al individualismo, llevado radicalmente por ciertos liberalismos, como uno de los malestares de la modernidad, ya que puede ser percibido como un declive de la sociedad:

La igualdad democrática, dice Tocqueville, lleva lo individual hacia sí mismo, «et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur». En otras palabras, el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad. (Taylor, 1994, págs. 39-40)

De esta manera, entendemos que el individualismo puede devenir en un solipsismo al negar la riqueza de la vida entendida desde un horizonte. Vemos también, que la libertad negativa se basa en el concepto de oportunidad y la positiva en el de ejercicio.

Ser libre en Taylor no se reduce a hacer lo que uno quiere de manera no problemática, sino que existen elementos que dependen del sujeto, como la autocomprensión o el autocontrol, sin los cuales no existiría ni tan siquiera la posibilidad de ser libres. (Gracia, 2009b, pág. 369)

Existen motivos internos sobre las valoraciones que hacemos de la realización y de la felicidad que son necesarios para el ejercicio de la libertad. De esta manera, entendemos que hay factores condicionantes previos a la misma idea de sopesar las oportunidades para su elección; además del vínculo social a través del lenguaje, enfatizado permanentemente a lo largo de este capítulo. ¿Significa, acaso, la idea de libertad como autorrealización la confirmación de la imposición de una manera de vida?

Taylor afirma que la teoría positiva no avala necesariamente la imposición de una determinada forma social que permita el autocontrol colectivo en los asuntos comunes. Antes bien, cabe diferenciar las valiosas intuiciones que encontramos en el concepto de libertad como ejercicio, porque sin dar el paso hacia la configuración social, centrándonos en el sujeto, es posible considerar que éste mismo no es libre, en la medida que existen barreras internas que le permiten hacer lo que realmente quiere hacer. (Gracia, 2009b, pág. 369)

La libertad humana no se limita simplemente a hacer lo que el sujeto quiera. Para llegar a ese ejercicio de lo que el sujeto quiera hay una serie de condicionantes. Es decir, subyacen allí valoraciones fuertes al ejercicio de la elección.

Podemos extraer las primeras conclusiones, afirmando que la libertad no se reduce a puro subjetivismo, sino que se entiende enmarcada en un horizonte de significatividad. Efectivamente el subjetivismo moral es uno de los principales males que acechan a la modernidad. Sin embargo, el concepto de valoración fuerte de Taylor permite recuperar el grado de objetividad necesario para concebir las coordenadas de significación en las que la libertad cobra significación y significatividad. (Gracia, 2009b, pág. 373)

3.3. Fusión de horizontes y reconocimiento

3.3.1. ¿Qué es el reconocimiento para la identidad auténtica?

La modernidad, impone consigo una orientación de vida atravesada por un criterio fundamental: esto es el ideal de autenticidad. Se trata de la auto imposición de llevar a cabo una vida única. Entendido de manera radical, Taylor considera que “alienta la comprensión puramente personal de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en las que entra el individuo en puramente instrumentales en su significado” (Taylor, 1994, pág. 77) y añade que esto convierte a la ciudadanía política en algo más marginal en el sentido de que pasa a un segundo plano desplazada por la realización personal.

La autenticidad surge en el siglo XVIII como forma de individualismo, con Descartes “cuya exigencia consiste en que cada persona piense por sí misma de forma autorresponsable o el individualismo político de Locke, que trataba de hacer a la persona y a su voluntad anteriores a la obligación social.” (Taylor, 1994, pág. 61) Parte de una idea de que los individuos tienen un sentido intuitivo del bien y del mal “...algo anclado en nuestros sentimientos. En cierto sentido la moralidad posee una voz interior.” (Taylor, 1994, pág. 61) De lo que nos habla Taylor es de la posibilidad, con el desplazamiento de esta voz como imposición, de alcanzar el fin de ser verdadero y pleno ser humano.

Si antes la existencia plena tenía que ver con estar en contacto con una fuente plena como dios o el bien, ahora la fuente está en nosotros mismos. Esto no excluye a ideas como dios, de hecho, puede ser visto como una evolución, como lo vio ya San Agustín, quien reconoció que el camino hacia dios pasa por nuestra conciencia reflexiva. En esta línea encontramos a Rousseau, su noción de libertad autodeterminada “se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas” (Taylor, 1994, pág. 63). La forma política de esta libertad la encontramos en el estado de contrato social “fundado sobre la voluntad general.”

Taylor para retomar el concepto de autenticidad recurre a Herder y allí sostiene que “Herder adelantó la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Su forma de expresarlo fue que cada persona tiene su propia medida.” (Taylor, 1994, pág. 64). Es nueva porque introduce un significado moral a las diferencias entre los seres humanos.

Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí (Taylor, 1994, págs. 64-65)

La autenticidad así entendida, por más individualista que suene, puede proponer modelos de sociedad. Por ejemplo, el individualismo sí ofrece una ética social pero no hay que confundirlo con “el individualismo de la anomia y de la descomposición.” (Taylor, 1994) Esto queda ejemplificado en filosofías individualistas como la de Locke, ella nos dio la teoría de la sociedad como contrato. También pasa por la idea de derecho universal subyacente al relativismo blando que versa que “nadie tiene derecho a criticar los valores de los demás” (Taylor, 1994, págs. 77-78)

También surge en la autenticidad la identidad en diálogo y la lucha por el reconocimiento, como otro ejemplo de modelo de sociedad auténtico. Taylor (1994) señala un cambio fundamental que ha hecho inevitable esta preocupación, a saber, el “derrumbamiento de las jerarquías sociales que solía constituir la base del honor.” (Taylor, 1994, pág. 79) donde para que unos gocen de honor es indispensable que otros no gocen de dicho honor, es decir, la discriminación fuerte está basada en *preferences*. El paradigma del

honor es reemplazado por el de la dignidad, la cual equipara a todos por la pretensión universalista de su igualitarismo; sin embargo, Taylor señala que no hay una renuncia completa del reconocimiento o de las formas que denotan prestigio, por ejemplo, señor o señorita en lugar de usar el nombre de pila. Así pues “la democracia ha introducido una política de reconocimiento en un plano de igualdad” (Taylor, 1994, págs. 80-81)

En este sentido, Taylor observa que, antes de la democracia, la identidad quedaba fijada en la posición social, allí ya estaba determinado el trasfondo de lo que el sujeto reconocía como importante. Sin embargo, lo que termina de acabar con esto no es la democracia sino el ideal de autenticidad, es decir, un cambio interno.

Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente, sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros. (Taylor, 1994, pág. 81)

La pregunta ahora es: ¿cómo incluir la necesidad de reconocimiento, dentro de las instituciones democráticas? Esto parece, en principio, compatible con la idea de una justicia procedimental en el marco de un liberalismo de la neutralidad donde se tome el principio desde su fórmula universal. Pero esto no es tan sencillo nos dice Taylor “hemos de preguntarnos lo que entraña reconocer la diferencia. Esto significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser.” (Taylor, 1994, pág. 85) Esto no puede ser en virtud de una mera diferencia. Siempre se requiere compartir algo más al simple principio de la igualdad o diferencia (valor igual de identidades diferentes), cuando decimos que hombres y mujeres son iguales es porque, pese a la diferencia, existen valores compartidos como la razón, el amor, la memoria o el reconocimiento dialógico. Hay un acuerdo fundamental sobre el valor que antecede a la idea del reconocer todas las formas de vida como válidas.

podemos alabar el reconocimiento en un plano de igualdad de puertas afuera, pero no compartiremos la comprensión de la igualdad a menos que compartamos algo más. Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido. (Taylor, 1994, pág. 86)

Esto quiere decir que el reconocimiento no puede ser formulado solo desde la igualdad, necesita un contenido que tiene que ver, según Taylor (1994) con compartir una vida política participativa. Esto con el fin de preservar los valores comunes del horizonte de significatividad. Una exigencia de este tipo va más allá de la justicia procedimental, requiere de una idea de Estado en la que se entienda el marco dialógico como forma de salvaguardar las diferencias. Se debe entender que lo que define mi identidad no es pasajero o prescindible y, por lo tanto, no puede ser subsumido dentro de un gran consenso.

3.3.2. Reconocimiento y liberalismo en Taylor

Como hemos visto, hablar de identidad es necesariamente hablar de identidad colectiva. En este sentido, la filosofía de Taylor presenta una apuesta política que, como dijimos líneas arriba, está centrada en la idea de reconocimiento. Al igual que Taylor, sostenemos la necesidad del reconocimiento para una democracia y para la autenticidad. Gracia Calandín (2009) repasa la tesis de Taylor sobre la identidad colectiva fuerte en una democracia, ya que solo así se puede comprometer el pueblo en un proyecto político fuerte común, esto se debe a que:

La legitimidad de las decisiones comunes en tanto que democráticas radican en este sentimiento de pertenencia que establece vínculos y “compromisos recíprocos” por el que cobra sentido el principio de soberanía popular, sobre el cual se fundan los Estados democráticos. (Gracia, 2009b, pág. 350)

Hay que diferenciar, como lo hemos visto en el debate con Sen, este ideal colectivo con la idea de imposición de un modelo único de ciudadanía o bien a la persona. Al contrario, la propuesta de Taylor está más cerca de las identidades complejas y dinámicas que propuestas exclusivamente liberales. Gracia Calandín (2009b) nos recuerda que los análisis de Taylor parten del contexto de la situación canadiense en Québec.

Taylor no plantea el problema del reconocimiento de la identidad solo ni principalmente como una cuestión teórica. Su reflexión está directamente motivada por los problemas (¡y posibilidades!) de la “sociedad diferente”; de la convivencia de distintas identidades en Québec y Canadá. El discurso sobre la identidad de Taylor no sólo comporta el carácter genealógico de recuperar su origen histórico, sino que aterriza de modo muy significativo

(como no hacen otras reflexiones filosóficas) en un contexto socio-político prototipo como es Canadá y Québec (y éste último dentro de aquél) (Gracia, 2009b, pág. 356)

Por lo tanto, su propuesta está inclinada hacia “una complementariedad de grupos culturalmente diferenciados que se saben en esta diversidad y son movidos a colaborar mutuamente” (Gracia, 2009b, pág. 352), donde se remarca el carácter de colaboración entre comunidades. Así pues, se debe reconocer que vivimos en democracias multinacionales donde la creación de la identidad se encuentra inmersa en redes complejas.

Según este modelo de pensamiento, la identidad es constitutivamente compleja. En un primer sentido más conceptual porque, como vimos, el concepto mismo de identidad constituye la encrucijada entre igualdad y diferencia. Pero también porque, en segundo lugar, a la luz de la hermenéutica la moral no se define si no es en un horizonte de significado concreto. Lo cual introduce la necesidad definitoria de pluralidad de identidades. “Hace falta que me particularice” para descubrir mi complejidad constitutiva. (Gracia, 2009b, pág. 353)

Así pues, la idea de Taylor se aleja de las identidades conservadoras o anquilosadas, dista, como vimos con Gadamer, de la etiqueta de la hermenéutica como promotora de ideas conservadoras, dada por críticos como Habermas. Al contrario, las formas de vida propuestas son complejas y dialógicas.

Pero creo que Taylor pone sobradamente de relevancia que la defensa de una identidad étnica es “reconocimiento de la diferencia”, es decir, intercambio fecundo entre identidades diversas que plasman el pluralismo de la realidad moral del ser humano. (Gracia, 2009b, pág. 357)

Significa que, ¿debido al énfasis en el reconocimiento y en la construcción compleja de la identidad, Taylor niega absolutamente el liberalismo?:

Al invocar otras tradiciones como el humanismo cívico o el republicanismo creo realmente que Taylor no niega ni soslaya los aportes necesarios de la tradición liberal procedimental, pero sí que señala las insuficiencias del “puro autointerés ilustrado” y busca dar cabida a una nueva dimensión de la realidad social y política (bienes comunes) que permitan articular la capacidad ciudadana de responder ante los abusos e injusticias. (Gracia, 2009b, pág. 362)

Taylor no se separa de las conquistas liberales, pero considera que debe recordarse siempre el valor histórico y la aplicación social de las mismas, además de su relación con las capacidades humanas. Se torna necesario fortalecer los vínculos sociales y significativos. Esto se logra, según Gracia, con la recuperación del debate público sobre cuestiones morales. En conclusión, la propuesta de Taylor puede ser considerada como liberal en un sentido muy peculiar y específico, un liberalismo que reconoce las diferencias culturales e identitarias de los distintos grupos sociales, que se aparta de concepciones atomistas, individualistas, que sostienen la primacía de la concepción negativa de libertad, solo por nombrar algunos puntos.

La denuncia de Taylor a este liberalismo uniformador, que desconfía de metas colectivas y que en definitiva da una visión restrictiva de los derechos, le lleva a considerar la posibilidad de un liberalismo que “se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas”. (Gracia, 2009a, pág. 496)

Como hemos visto, Taylor remarca el cambio del paradigma del honor al de la dignidad como uno de los giros definitorios de la vida moderna. Surge así la política del universalismo como consecuencia del centro del concepto de dignidad. “subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos” (Taylor, 2009, pág. 69). Este principio de ciudadanía igualitaria se ha aceptado casi que universalmente. El otro cambio que identifica Taylor es el desarrollo del concepto moderno de la identidad como surgimiento de la política de la diferencia. “con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás.” (Taylor, 2009, pág. 71). En este se presupone un principio de igualdad universal que consiste en gozar de la presuposición de que mi forma de identidad es valiosa siempre y cuando sea producto de un compromiso social.

En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos por igual. (Taylor, 2009, pág. 75)

A partir de esta idea surge la necesidad del respeto igual ante todas las culturas, en contra de la arrogancia europea. Así pues, Taylor nos propone el reto de la política de la igualdad y la diferencia. La igualdad, según Taylor (2009), la remontamos a ideas de Kant y de Rousseau, en este segundo al abandono de ideas como el orgullo y, más bien, “Podríamos decir (aun cuando Rousseau no lo diga) que en este contexto republicano ideal cada quien dependía de todos los demás, pero con la misma igualdad.” (Taylor, 2009, pág. 82)

Lo característico de la época de la igualdad y la dignidad es el acrecentamiento de la voluntad general y el abandono de la competencia “bajo la égida de la voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos serán honrados por igual. Ha nacido la época de la dignidad” (Taylor, 2009, pág. 85). Sin embargo, esta presuposición de perfección o reconocimiento que encuentro en el discurso o actividad del otro, no se reduce a un principio vacío. De hecho, exige vérnoslas con el otro para entender y valorar su forma de vida desde esta misma en una fusión de horizontes; esto implica que entendamos que responde al desarrollo de ciertas capacidades humanas. En esta dinámica de reconocimiento es donde entra Hegel

Al combatir el viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. (Taylor, 2009, pág. 86)

Así pues, el reconocimiento se convierte en una necesidad constitutiva del hombre. Alcanzar nuestra plenitud implica la presencia y reconocimiento de otra conciencia distinta a la mía. Taylor añade lo siguiente unas líneas adelante:

La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que "el 'yo' es 'nosotros' y 'nosotros' el 'yo'" (Taylor, 2009, pág. 86)

3.4. Una propuesta política de Taylor para la democracia viable

A continuación, proponemos revisar la propuesta política, democrática, de Taylor basada en todos los presupuestos hermenéuticos vistos hasta ahora. Uno de los objetivos es ver cómo Taylor lleva ideas centrales de la hermenéutica gadameriana a la lógica de la organización social, como el caso de la fusión de horizontes. Veremos que la propuesta de Taylor está centrada en la condición de multiculturalidad subyacente a la vida contemporánea y que, por lo tanto, se debe hacer de esta uno de los pilares sobre los que concebimos la democracia en la actualidad. Veremos su propuesta en dos momentos: primero, nos centraremos en la recuperación de la razón práctica que hace el filósofo canadiense y, segundo, iremos a la idea de Estado multicultural como depósito de la dignidad humana que debemos conservar. Luego de dicha exposición, dedicaremos un apartado a uno de los principales objetivos del presente trabajo; a saber, mostrar la posibilidad de los presupuestos hermenéutico-políticos como fundamentales para la vida democrática en general y no solo dentro del diálogo con otra cultura.

3.4.1. Hacia una recuperación de la razón práctica

Una de las primeras apuestas que debemos destacar sobre las ideas políticas de Taylor es la necesidad de una nueva razón práctica diferente a la procedimental. Para Taylor, se debe optar por una racionalidad práctica sustantiva para el multiculturalismo y la democracia en general. Esto quiere decir, como hemos visto, dotar de un contenido en el que las ideas de bien primen o se discutan sobre la idea de derecho. Solo así se entiende la dignidad de los derechos como producto de la valoración de las capacidades humanas.

Como hemos visto, Taylor aboga por una idea del sujeto sustantiva, distante de la que se propone en ideales de justicia procedimental que, como bien menciona Juan Andrés Mercado (2003), ignoran el bien o lo subordinan a la corrección de acuerdos dentro de códigos de acción establecidos. Así pues, Taylor apela a una idea de razón práctica enraizada

en urdimbres de interlocución. Ante el imperativo moderno de autenticidad, ser fiel a mí mismo, el filósofo canadiense resalta la importancia de la participación política.

Este espíritu de agonismo ininterrumpido se conecta directamente con la base de la propuesta política de Taylor: de manera análoga a cómo la persona está siempre haciéndose, la sociedad está siempre en proceso, no hay un término fijo, y las propuestas tienen que encontrar cada vez las bases mejores para desarrollarse, y un empeño serio por llevarlas adelante (Mercado, 2003, pág. 452)

Dentro de estas bases del desarrollo social y personal, Taylor rehabilita conceptos de la ética aristotélica como la *phronesis*, ya que:

"es una certera capacidad de discernimiento moral", que lleva al sujeto a determinar su acción hacia un bien, dentro de la orientación general de su vida: a esta concepción de la racionalidad práctica la llama Taylor "sustantiva", para distinguirla de la "procedimental", en la que el bien es ignorado, o por lo menos subordinado a la "corrección" de acuerdo con los códigos de acción establecidos. (Mercado, 2003, pág. 443)

La razón práctica es una manera en la que el individuo le da sentido a su vida. A partir de la razón práctica, en su concepción sustantiva, se posibilita la fusión de horizontes como vía hacia las concepciones de bien en marcos de referencia, lo cual "capacita a la persona para entender otros trasfondos culturales en los que se pueda ver implicado." (Mercado, 2003, pág. 445)

Por su parte Gracia Calandín (2009b) categoriza la ética de Taylor "dentro de las éticas teleológicas o perfeccionistas, y se enmarca en un proceso de reconstrucción de la moral pública que relaciona ética y política." (pág. 91) Lazo Briones vuelve al carácter aristotélico de la razón práctica de Taylor y desarrolla la idea de la ética del canadiense como una ética articulada en la que la idea de bienes pueda ser discutida. Se desprende de la ética procedimental por una ética sustantiva, ya que solo esta se centra en el bien que se persigue con la acción.

Se trata, tanto en Aristóteles como en Taylor, de hábitos o prácticas reiteradas, pues su mero conocimiento teórico no daría el mismo resultado; se requiere, por tanto, y en esto también coinciden ambos pensadores, de lo que hemos visto llamar a Taylor una inclinación disposicional de actuar, en donde el sujeto quiere libremente el motivo de su acción y además

tiene la habilidad de poner en obra los medios para lograr el fin propuesto. (Lazo Briones, 2016, pág. 225)

En este punto, se recuerda al problema de la aplicación, ya visto en la hermenéutica de Gadamer, en el cual la comprensión solo llega a su fin en el momento de la acción. Esto se hace patente en el caso del jurista o del sacerdote, donde su comprensión se traduce en una interpretación que debe culminar en la práctica. Solo se entiende cuando en la acción se refleja el comprender. Comprender es un proceso insertado en un acontecer de la tradición, por lo tanto, se comprende siempre desde una situación determinada. Allí aparece una premisa importante para el posible tratamiento de problemas morales en las sociedades multiculturales.

...la única posible vía de una elección no arbitraria, apunta Taylor, es la de una razón práctica que busque la unidad en la diversidad. Una razón práctica que se oriente por la unidad de la acción según un modelo de vida que se sigue en el medio de la diversidad y el antagonismo irremediable de los bienes, sin verse obligado a optar por una de las soluciones unilaterales que tradicionalmente se han dado en la ética contemporánea (Lazo Briones, 2016, pág. 238)

Pero esto no se puede desde una razón universal o apodíctica. Se requiere un modelo comprometido con la construcción narrativa de los distintos puntos de vista “la razón práctica que llamará *ad hominem* no corre el mismo peligro, y de hecho es el modelo a seguirse cuando de conflictos interculturales se trata, pero también cuando dentro de un mismo entorno cultural hay duda o confusión sobre qué estilo de vida moral hay que seguir” (Lazo Briones, 2016, pág. 243)

Nos dice Lazo Briones, que este tipo de argumentación funciona de manera transicional, lo que permite ir de una parcial a una mejor explicación posible. Transicional significa que siempre establece juicios comparativos. “Siempre se podrá construir una argumentación a partir de las evaluaciones fuertes de quienes tienen que ver con tales hechos” (Lazo Briones, 2016, pág. 245). Este movimiento se da a través de los significados y valoraciones que hacemos del mundo, por lo que permite el desplazamiento hacia el horizonte del otro. “Siempre en la lógica de la fusión de horizontes que ya hemos revisado, la razón práctica se esfuerza por concretar una comprensión que siempre va más allá de una

razón aislada, encapsulada en sus propios criterios de juicio” (Lazo Briones, 2016, pág. 254). Por lo tanto, esta razón práctica se convierte en la vía para evitar caer en el etnocentrismo.

3.4.2 Liberalismo, diferencia y consenso

Vista la idea de la razón práctica como fundamentada en la diversidad del diálogo, ¿significa esto que Taylor abandona completamente la idea de un consenso universal? A propósito de eso, es importante que veamos algunos de los aportes de la profesora Doris Ospina en torno a la lectura de Taylor como un pensador inclinado hacia el acuerdo, de ahí preguntémosnos ¿en qué consistiría dicho acuerdo? ¿Niega ideas como el procedimentalismo de Habermas orientado hacia el consenso? Taylor es un defensor de la intersubjetividad “...como eje rector del ordenamiento social, cuyo contenido normativo se obtiene, bajo la forma de la mejor explicación posible, por medio de prácticas deliberativas y de razonamiento práctico” (Ospina Muñoz, 2017, pág. 316) y también de un modelo conversacional gadameriano en el que el ideal es la fusión de horizontes, que permite también superar posiciones morales erradas o confusas y así generar autocomprensión.

La propuesta de Taylor es entonces según la autora “Un consenso mundial voluntario sobre los valores profundos que sustentan los derechos humanos. Un consenso que se desarrolla a partir de la diferenciación entre normas de conducta, formas legales y justificaciones subyacentes a las normas.” (Ospina Muñoz, 2017, págs. 318-319). No quiere decir que los afirme como valores o principios universales, más bien “en términos de descubrimiento y articulación de lo que puedan ser esos valores en las sociedades contemporáneas” (Ospina Muñoz, 2017, pág. 319), es decir, como conceptos que se definen de manera distinta según la cultura, tomando como referencia la tríada de los valores liberales: libertad, igualdad y fraternidad.

Según Taylor se fundió la distinción entre las normas de conducta, las formas legales y las bases filosóficas de justificación. Solamente se tienen en cuenta las formas legales, su reconocimiento puede ser universal.

Para Taylor, los problemas más importantes son: el sesgo individualista en la concepción de los derechos en Occidente que socaba directamente las bases filosóficas de su fundamentación, la particular concepción de ser humano en la que se sustentan, y la noción de sociedad. Estos asuntos están recogidos en su crítica al liberalismo en general. (Ospina Muñoz, 2017, pág. 319)

Y agrega que el lenguaje moral no alcanza a ser reflejado por el lenguaje jurídico. Hay que ir a los fundamentos para encontrar las justificaciones desde las cuales se lleva una conversación. Esta vuelta hacia los fundamentos supone un reto para las democracias contemporáneas, a menudo ignorado debido a la poca importancia hacia los movimientos de la sociedad civil. De esta manera, Taylor pretende visibilizar elementos culturales distintos que contribuyan al debate sobre la construcción de la dignidad. “Desde esta perspectiva, los derechos ya no permanecen afuera como algo que se debe buscar y hacer valer, sino que se incorporan a la visión del mundo y las relaciones dentro de él” (Ospina Muñoz, 2017, pág. 321)

Así las cosas, Taylor (2014d) parece que quiere llevar la forma básica del consenso traslapado a otro nivel, diferente también del consenso pleno descrito por Rawls (1995). Esta fase superior del consenso solo puede ser alcanzada como una forma elevada de comprensión mutua: la fusión de horizontes. (Ospina Muñoz, 2017, pág. 321)

La idea de un consenso de Taylor no se basa solo en las normas compartidas sino en “un profundo sentido de la diferencia”. *El consenso fundamental al que apunta Taylor, como fusión de horizontes, se basa en el ideal de la comprensión mutua dentro de las diferencias. La dinámica de la fusión de horizontes consiste en el conocimiento mutuo y ampliación de mi propia visión a través de escuchar al otro desde su diferencia. Nos desplazamos o nos movemos dentro del horizonte. Permite, además, salir del error etnocentrista de creer que mi cultura es la única válida.*

3.5. El Estado multicultural como respuesta a las exigencias de la democracia

Autores como Gracia, Ospina Muñoz y Chucumbé ven como conclusión del pensamiento de Taylor la propuesta de un Estado multicultural. El mismo Taylor, reconoce esta idea en la ponencia titulada *Algunas condiciones para una democracia viable* del año 1986. El filósofo canadiense analiza allí tres modelos democráticos para argumentar a favor de un Estado multicultural, respetuoso de las diferencias, en sentido activo y que entienda la conservación de las instituciones como depósito de la dignidad humana.

A juicio de Taylor —al cual nos unimos en esto— este liberalismo atento a las diferencias es hoy más urgente que nunca dado que estamos en sociedades progresivamente multiculturales en el sentido de que cada día hay más sociedades culturales que quieren sobrevivir²⁹ y el liberalismo restrictivo es insuficiente por desatender las demandas de éstos. (Gracia, 2009a, pág. 496)

Y añade un poco más adelante que:

Los planteamientos liberales ciegos a la diferencia adolecen de un déficit hermenéutico. Para establecer parámetros de validez o ejercer una crítica; para aplicar un modelo democrático en el horizonte de la modernidad es necesario no perder de vista la identidad concreta de las sociedades modernas. (Gracia, 2009a, pág. 496)

La crítica fundamental al liberalismo en este punto es su insuficiencia ante las exigencias de una sociedad multicultural. Al posicionarse desde su universalismo como ciego a la diferencia, o por lo menos tratarla desde un segundo orden, omite condiciones clave para una democracia funcional como el ideal de igual respeto.

Al modelo de Estado que tiene en mente Taylor, subyace la recuperación de una razón práctica, ya que se necesita una concepción moral y política, como hemos dicho anteriormente. Esto también parte de las críticas de Taylor al liberalismo, visto en *La política del reconocimiento* y en *Ética de la autenticidad* sobre el pretendido lugar que este pensamiento se daba como neutral. “El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros.” (Taylor, 2009, pág. 102). En el islam saben que

el liberalismo no es secular sino “un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del islam.” (Taylor, 2009, pág. 102) El propio término secular tiene origen cristiano. La tesis de Taylor es que no puede atribuirse neutralidad cultural al liberalismo procedimental.

Para Taylor se debe “denunciar la rigidez y aparente neutralidad política del liberalismo procedimental que no permite reconocer las diferencias culturales y suscita un trato uniforme en la cultura moderna.” (Chucumbé, 2012, pág. 105). Taylor no deshecha el liberalismo, pero sí considera urgente una variante sustantiva del mismo: “el liberalismo sustantivo anuncia la reivindicación del reconocimiento de la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades solicitadas por las identidades culturales” (Chucumbé, 2012, pág. 106)

Es por ello que se necesita un Estado multicultural que cobije todas estas demandas. “La tarea fundamental del Estado multicultural sería, entonces, garantizar condiciones especiales que posibiliten la preservación de las tradiciones culturales. Este tipo de Estado tiene como supuesto filosófico el modelo del liberalismo sustantivo.” (Chucumbé, 2012, pág. 106). De esta manera se encaran las diferencias sin necesidad de abandonar los derechos individuales. Esta visión de sociedad tiene como centro la identidad cultural desde una ética material. Volver a la idea de lo que es bueno ser y no tanto a la de qué es bueno hacer. La idea liberal desconoce la riqueza de los lenguajes de trasfondo, la pertenencia a un mundo cultural y el reconocimiento de la diversidad.

No es una moral centralizada en la definición de las obligaciones que los individuos se dan entre sí para lograr un orden que garantice las libertades individuales; se trata, más bien, de una ética que rehabilita el acuerdo con un sentido de vida potenciando en su narrativa. (Chucumbé, 2012, pág. 109)

Este tipo de ética recoge la necesidad del individuo de realizarse a través de valoraciones fuertes, solo posible dentro de un horizonte. Así pues, el llamado es a dotar de sentido nuestro actuar. Taylor “formula un modelo de liberalismo sustantivo a partir del cual sería posible resolver el conflicto del reconocimiento político del modo de vida de las minorías culturales (comunidades) en el Estado democrático.” (Chucumbé, 2012, pág. 109).

Por último, Chucumbé recupera la crítica de Taylor a Dworkin, este último como exponente de la idea del liberalismo. Allí se reafirma la idea de Taylor en tanto que “el modelo de la política de la diferencia afirma, más bien, que cada individuo y cada grupo humano poseen una identidad y particularidad, las cuales ameritan el igual respeto” (Chucumbé, 2012, pág. 111). Por eso para Taylor el Estado debe ser protector de las prácticas, valores e instituciones en los que se ha importado una idea de lo que se considera vida buena.

En suma, se trata de un modelo de orden sociopolítico que exige asegurar las tradiciones culturales y los modos de organización de los grupos humanos minoritarios a través de un Estado que asume la tarea de instaurar derechos colectivos o libertades especiales por encima de los derechos individuales (Chucumbé, 2012, pág. 113)

Solo desde esta tarea es posible para el ser humano entender que el orden político está en función del desarrollo de sus propias capacidades. “Así, conforme con esta explicación, el derecho no está relacionado con la atribución, sino con el reconocimiento del valor de las capacidades humanas en la configuración de un modo de ser auténtico” (Chucumbé, 2012, pág. 116). Por eso el Estado no se puede limitar a la atribución de un derecho, la tarea va más allá de acatar la orden moral de no convertirse en obstáculo para que el otro disfrute de sus libertades. “Un individuo disfruta de un derecho únicamente si es, en esencia, la afirmación de sus capacidades” (Chucumbé, 2012, pág. 117). De esta manera el ser humano logra su autenticidad.

Dentro de esta propuesta, se torna fundamental el desarrollo de instrumentos y mecanismos de participación para decisiones comunes. “Sociedad y cultura son condiciones para que el individuo desarrolle de forma plena sus capacidades humanas.” (Chucumbé, 2012, pág. 120). Los derechos se deben afirmar desde “el valor de las múltiples concepciones de lo humano, expresado en manifestaciones religiosas, convicciones políticas y tradiciones culturales.” (Chucumbé, 2012, pág. 121)

CAPÍTULO III. TAYLOR Y GADAMER

En el primer capítulo examinamos la concepción epistemológica compartida por parte de los dos pensadores desde el texto homenaje de Taylor a Gadamer. Este fue nuestro punto de partida en el camino de trazar la relación entre los dos filósofos. En el segundo capítulo vimos la influencia de las ideas de la hermenéutica gadameriana en varios momentos de la producción filosófica de Charles Taylor. Ahora bien, de lo que se trata este tercer capítulo es de llegar a un puerto desde distintos niveles, consolidando lo ya planteado. En el presente capítulo mostraremos la convergencia de manera explícita desde varias dimensiones, ontológica, antropológica, ética y, finalmente, sociopolítica. Con ello se busca dar cuenta de una unión profunda entre las dos filosofías.

En los dos capítulos anteriores, nos ocupamos de los dos pensadores por separado adoptando el principio hermenéutico de dejar que su pensamiento nos saliera al encuentro en su propia alteridad. Esto es, ir desde la obra misma y desde los comentaristas hacia lo que cada filósofo tenía para decir en torno a nuestro problema: los fundamentos hermenéuticos de una filosofía sociopolítica. Nos interesa ahora, centrar nuestros esfuerzos en la síntesis entre los dos pensadores en torno a este problema. Si bien, a lo largo del presente trabajo hemos sugerido y abarcado algunos de estos puntos, y a riesgo de caer en la repetición, ahora ahondaremos en dichos aspectos en los que se entrevé una filosofía hermenéutico-política.

Para finalizar nuestro recorrido nos proponemos en este capítulo final mostrar en distintos niveles esta articulación con el fin de concluir su valor en torno a la construcción de la democracia. La categoría clave que atraviesa esta filosofía es la de fusión de horizontes. El orden de la presentación de los aspectos a articular es el siguiente: en primer lugar, volveremos al concepto de lenguaje como concepción ontológica y base para el pensamiento dialógico; en segundo lugar, mostraremos la identidad como autointerpretación social como punto de convergencia en la concepción de individuo y ciudadano de la hermenéutica de los autores, y, finalmente; en tercer lugar, reafianzaremos la idea de esfera sociopolítica derivada del pensamiento hermenéutico.

1. Ontología

A lo largo de la historia de la filosofía la pregunta por el ser ha sido una de las más tratadas y enigmáticas. Entender la realidad ha sido una preocupación fundamental para la humanidad que subyace en buena parte de lo que pensamos y decimos. Esta cuestión clásica ha sido reavivada en el siglo pasado por Heidegger, por lo que Gadamer la hereda directamente de él, lo que hace que su hermenéutica sea una ontología también. Recordemos sentencias famosas de Gadamer como “el lenguaje es el ser que puede ser comprendido” donde se reafirma un entendimiento del ser por parte de este filósofo. Taylor tampoco es ajeno a esta forma de pensar, ya que en *Fuentes del yo* busca dar cuenta de la realidad fundamental presente en la moralidad analizando el fondo de significados desde el que se desprenden.

Para empezar a definir ontología y su vínculo profundo con la hermenéutica, recordemos las ideas del primer capítulo de la obra de Heidegger *Ontología, hermenéutica de la facticidad*:

“Ontología” significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va a hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende. (Heidegger, 2000, pág. 17)

Se ve el carácter de objeto de un ente en cuanto tal. “Y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región del ser correspondiente” (Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 2000, pág. 18). El ser se entiende como facticidad, el *Dasein* es facticidad de la existencia humana. La vida entendida así supone una idea de la comprensión de la realidad como devenir puro. Allí entra la hermenéutica para Heidegger como una forma de acceder a la facticidad “Facticidad como el aquí, la hermenéutica es el acceso a esta condición “el término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger, 2000, pág. 27). La hermenéutica es sobre el existir fáctico del momento. “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La

hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.” (Heidegger, 2000, pág. 37)

Forero Pineda (2017) muestra el carácter ontológico de la hermenéutica de Gadamer, heredado de Heidegger. El autor contrapone los conceptos de ontología y de metafísica. Esta segunda se caracteriza por la búsqueda de un fundamento inmóvil último que sirva de explicación al devenir constante de las cosas, mientras que la ontología reafirma el movimiento de las cosas y busca una comprensión del mismo sin negar el devenir como realidad constitutiva de las cosas. “La ontología que aquí se perfila, a diferencia de la metafísica, afirma la finitud constitutiva del ser humano.” (Forero Pineda, 2017, pág. 46). Sobre esta facticidad del pensamiento de Gadamer afirma:

Si bien su ontología persigue el ser de nuestra existencia, al remitirlo al acontecer, es decir, al precisar que nuestro vivir en un mundo de sentido es un movilizarnos por una infinitud de posibilidades de significación sin ningún telos ni logos que motiven este movimiento, esta ontología se aparta de la metafísica” (Forero Pineda, 2017, pág. 38)

Este giro implica un entendimiento de las cosas desde su movimiento correspondiente. Es por ello una ontología basada en el devenir desde el devenir mismo, esto excluye a las ideas metafísicas que pretenden comprender el movimiento a partir de criterios y conceptos fijos desde los cuales se entienden las causas y el ser de ese movimiento. Se entiende al ser como acontecer. “Hans-Georg Gadamer también persigue unas coordenadas que podemos llamar ontológicas, porque buscan hacer visible nuestro estar entrelazados con el ser mismo de la realidad.” (Forero Pineda, 2017, pág. 38) y añade:

Su hermenéutica termina siendo ontología, en cuanto se orienta a buscar las fibras últimas de lo real: ese estar nuestro entregados al misterio del ser en general, del devenir del sentido que siempre se abre. Con ello su idea de acontecer se convierte en una verdad en el sentido genuino de la palabra: devela el entramado móvil del que participamos íntimamente, la totalidad en que se dejan articular nuestros nexos de significación, y que resulta ser el fondo más profundo de lo pensable, lo audible y lo decible. (Forero Pineda, 2017, pág. 38)

El ser que habitamos se encuentra en permanente realización, por lo tanto, los significados que comprendemos se encuentran también en permanente movimiento al igual que nuestra actividad comprensiva. Así pues, Gadamer remite el ser “al movimiento del

sentido en el que se despliega el comprender humano” (Forero Pineda, 2017, pág. 38) no hay un fundamento último distinto al devenir de la realidad. *El acontecer mismo se convierte en la realidad última. Esta concepción se traslada a la noción de la tradición en la que nos encontramos inmersos y, más en profundidad, al lenguaje.*

De allí se desprende que la condición humana radica, fundamentalmente, en la capacidad lingüística: “el hombre tiene mundo porque posee lenguaje, y no a la inversa. Y la libertad de su ejercicio de nombrar es lo que nos lleva a una multiplicidad dicente sobre el mundo.” (Catoggio, 2008, pág. 124). Por definición el hombre es un animal de lenguaje y su realidad está limitada dentro del mismo “el lenguaje no funda ontológicamente la inteligibilidad del mundo, pero es condición de posibilidad de comprensión de él.” (Catoggio, 2008, pág. 126). La forma en la que los sentidos se manifiestan es la tradición, de allí su importancia como vimos en el primer capítulo.

Lo que llamamos realidad es lo que se abre para el comprender que solo tiene lugar en medio de una tradición. Ahora, desde la tradición que habitamos se abre el comprender, pero, a la vez, ella solo vive en la efectucción de nuestro comprender, es decir, nosotros en nuestro existir la hacemos efectiva (Forero Pineda, 2017, pág. 39)

Es decir, *la tradición es el ser que habitamos y que solo se abre en el comprender. Existe, para nosotros, solo el ser que podemos comprender, esto es el lenguaje que se manifiesta dentro de la tradición. El comprender, por lo tanto, abre las posibilidades que esta encierra.* Accedemos a los sentidos a través de esta experiencia hermenéutica. “La hermenéutica gadameriana es filosófica, justamente porque responde al carácter ontológico del fenómeno de la comprensión” (Catoggio, 2008, pág. 116). Precisamente esta posibilidad de apertura es la que permite el acceso a distintos horizontes de sentido. Este movimiento lo refleja, según Gadamer, la estructura del preguntar. Sólo la pregunta abre posibilidades, de allí su primacía.

El término sentido “describe el hecho de que una genuina pregunta ofrece una dirección, una orientación; el sentido es casi geográfico, pues nos da unas coordenadas (...) la pregunta real da una pista sobre por dónde debemos buscar su respuesta” (Forero Pineda, 2017, pág. 43). En la pregunta auténtica se encuentra una aproximación a la respuesta de lo preguntado ya que siempre es apertura “ontológicamente, el lenguaje no está cerrado, sino

abierto a entrar en diálogo con el otro, en virtud de este acontecer; no hay nada que se le escape.” (Forero Pineda, 2017, pág. 53)

Es este el sentido definitivo del diálogo que somos. En el cual se cimenta también Taylor. La experiencia dialéctica aquí perfilada es tomada por Taylor como presupuesto en su investigación sobre el bien. La empresa de Taylor en *Fuentes del yo* se basa en esta búsqueda del fundamento ontológico de la moral. Como el mismo lo afirma: “Así, hasta cierto punto la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral” (Taylor, 2006, pág. 28) ¿Cuál es el sentido de esto? Taylor busca entender el fondo, cómo se entiende la realidad, sobre el cual reposan las distintas ideas de bien. En último término, busca desentrañar los sentidos subyacentes en el ethos, su decadencia y la necesidad de volver a este fondo como recuperación del sentido de la vida moderna.

Como hemos revisado en el capítulo anterior, Taylor busca el fundamento de nociones como honor y dignidad. Estas se han manifestado de múltiples maneras históricamente. Así pues, aborda su objetivo ontológico recurriendo a la fenomenología y a la hermenéutica, tal como lo afirma Cincunegui refiriéndose al trabajo de Taylor: “Por lo tanto, la teoría moral no tiene más remedio que comenzar ofreciendo un relato fenomenológico que permita explorar los límites concebibles de la vida humana y una explicación de sus condiciones trascendentales” (Cincunegui, 2014, pág. 270)

El canadiense entiende que la moralidad, como manifestación de lo que somos, implica una dimensión más profunda:

...nuestras reacciones morales (...) parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología de lo humano (Taylor, 2006, pág. 22)

Taylor enfatiza el carácter ontológico de su exploración ya que para él es importante entender que nuestras reacciones escapan al dominio del naturalismo, así afirma que los bienes existen de manera articulada a una red de significativa asociada al objeto mismo que provoca la reacción.

La manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos “visceral”, sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones (Taylor, 2006, pág. 25)

El reconocimiento de estas pretensiones implica entender al individuo inmerso dentro de la propia situación, así como en Gadamer quien pretende entender la historia debe ganar la conciencia de su horizonte y darse cuenta de que el horizonte se mueve con él, aquí entender la moralidad se hace de manera análoga: la situación se encuentra en permanente resignificación, así como las valoraciones del individuo sobre esta. Al igual que con Gadamer, tampoco se trata de generar un método bajo el cual se entienda y explique la existencia sino de aprender la comprensión de la misma:

... la propuesta de Taylor comienza por revalorizar lo obvio, es decir: la experiencia de la moralidad de los propios seres humanos. La moralidad no puede ser aprehendida en abstracción de los agentes morales. (...) Taylor sostiene que aun cuando podamos convenir que lo bueno y lo justo no forman parte del universo tal como lo estudian las ciencias naturales, eso no justifica la afirmación de que lo bueno y lo justo no sean reales, objetivas y no relativas como cualquier otra parte del mundo natural. (Cincunegui, 2014, pág. 280)

Esta ontología moral supone entender el valor de los bienes que están en lo que Taylor llama lenguaje de trasfondo. Esto implica entender:

¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? “dar sentido” significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto; formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo. (Taylor, 2006, pág. 26)

Así, la tarea de Taylor se entiende como ontológica. Este dar sentido, también se entiende en términos hermenéuticos como abrirse a un horizonte por medio de la dialéctica de la pregunta. Entramos por medio de esta al sentido de las cosas y nos dejamos decir algo por las mismas desde su alteridad. De allí que para Gadamer: “Acostumbramos a decir que “llevamos una conversación, pero la verdad es que. Cuanto más auténtica es la conversación,

menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían” (Gadamer, 1993, pág. 461)

Esto se debe a que la finalidad de la conversación no es la de los interlocutores sino la comprensión del sentido de la cosa preguntada. Para Gadamer es más adecuado decir que entramos o nos enredamos en una conversación. Los dialogantes son los dirigidos, no los directores. Como decíamos más arriba, el lenguaje está ontológicamente abierto a entrar en diálogo con el otro.

Este carácter se presenta en la comprensión de textos: “en la interpretación de textos la comprensión se presenta como un acontecimiento de la fusión de horizontes donde el sentido del texto se presenta como una tarea hermenéutica infinita” (Catoggio, 2008, pág. 119). Si bien el sentido se encuentra en permanente realización, esto no degenera en un relativismo debido a la fusión de horizontes:

La fusión de horizontes sólo es posible en cuanto la dialéctica de la pregunta y respuesta es puesta en práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad (Catoggio, 2008, pág. 127)

En esta se expresa el tema del que trata la conversación. La fusión es una especie de medio desde el que se accede a la cosa. Recordemos que, en la rehabilitación de la tradición y la autoridad hecha por Gadamer, se privilegian porque estos resultan ser el fondo que posibilita la comprensión y, por lo tanto, se manifiestan de una manera más fundamental a otros juicios sobre la cosa. Sin embargo, no podemos acceder nunca de manera completa a los prejuicios, de allí que Catoggio los califique como indisponibles. El autor tacha a los prejuicios como indisponibles ya que no hay claridad en la distinción entre los que Gadamer considera como productivos o improductivos. “Existe una indisponibilidad esencial del lenguaje que hace que, en la iluminación de las condiciones de comprensión, siempre haya un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios” (Catoggio, 2008, pág. 118)

Esta manera particular de entender nuestra conciencia histórica determina la afirmación de la distancia temporal. Es con la tradición misma que comprendemos “la tradición es el conjunto discursivo inseparable del acto de comprensión. Por ello menciona que la tradición “es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú”” (Catoggio, 2008, pág. 119). Para Gadamer la hermenéutica no da

un método, sino que clarifica las condiciones bajo las cuales se comprende. Por eso enfatiza luego en el esclarecimiento de los prejuicios inherentes al acto comprensivo. Los prejuicios son indistinguibles e indisponibles.

Este planteamiento ontológico parece dilapidar la posibilidad de un método, ya que de lo que se trata siempre es de entrar en la conversación evitando la precipitación de ir con unas formas que no correspondan a lo discutido. Sin embargo, para el profesor Gama, la negación total de un método no expresa el verdadero planteamiento de la hermenéutica. De lo que se trata es, pues, encontrar un método que permita ir a las cosas:

En este sentido, también para Gadamer el “verdadero método” es un “hacer de las cosas mismas” y no la actividad objetivante de una consciencia científica, pero lo que se entiende por las cosas mismas no remite al concepto hegeliano como idea permea la totalidad de la naturaleza y la historia, sino algo que proviene de una ontología de cuño muy diferente.” (Gama, 2021, pág. 20)

No es *geist* sino lenguaje. Gama coincide con Catogggio y Forero en la lectura que hacen de la dialéctica gadameriana como contraposición de la dialéctica de Hegel. No se trata de alcanzar un punto definitivo como manifestación del espíritu, sino de entender en las condiciones de facticidad la experiencia de sentido como comprensión hermenéutica. Esto se traslada a Taylor como análisis de los lenguajes de trasfondo como redes en las que reposan los significados desde los que valoramos y como comprensión de la apertura de dichos lenguajes “Por lo tanto, la teoría moral no tiene más remedio que comenzar ofreciendo un relato fenomenológico que permita explorar los límites concebibles de la vida humana y una explicación de sus condiciones trascendentales” (Taylor, 2006, pág. 270).

La ontología toma forma hermenéutica y dialéctica desde esta perspectiva. Es en el movimiento dialéctico donde se refleja el movimiento propio de los significados. Hay una especie de unidad entre ser y pensar “Y sin embargo en la experiencia hermenéutica se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es un padecer, un comprender, un acontecer.” (Gadamer, 1993, pág. 557). Gama, sugiere de allí una metodología propiamente hermenéutica fiel a esta idea ontológica apoyada en la dialéctica del preguntar.

En una pregunta siempre hay presupuestos. Esta lógica de la conversación prefigura también el espacio democrático:

La democracia solo se abre como pregunta dentro de un horizonte común. La pregunta tiene lugar desde unas orientaciones compartidas que permiten poner en juego determinados referentes de sentido; si no fuera así, la pregunta no sorprendería, sería un sinsentido (Forero Pineda, 2017, pág. 44)

El espacio público se constituye desde esta apertura a la que se accede desde la pregunta. En este fondo de sentidos compartidos nos entendemos los unos a los otros. Sólo así se puede dar el espacio pleno de la alteridad en la que se abren las posibilidades del devenir en el que nos encontramos. En tal sentido, "...esas orientaciones se modifican sin cesar, pues están sujetas a un acaecer impredecible que las reanima y hacen surgir nuevos puntos de sentido." (Forero Pineda, 2017, pág. 48). Hay un movimiento inacabado de la tradición, una fusión de horizontes entre el pasado y el presente.

2. Ética y antropología

La idea ontológica nos desplaza a su concreción existencial. Allí nos encontramos con una recuperación de la razón práctica por parte de Gadamer y la reflexión sobre los fundamentos de la moral de Taylor. Esto se evidencia en tres aspectos. El primero, la recuperación de la idea de *phrónesis*. El segundo, un compromiso ético-existencial frente a la comunidad a la que se pertenece y me define, sobre todo por parte de Charles Taylor. Y el tercero, una convergencia en este punto en tanto recuperan esta noción narrativa de la identidad como punto central de la construcción de la misma hacia la idea de bien.

Además de la construcción en comunión de la identidad, punto desarrollado en el segundo capítulo en Taylor, reparemos un poco en lo que puede ser el fundamento hermenéutico de dicha concepción. Ya definido el fondo de lo real se propone definir la idea de individuo e identidad. El punto de partida es el fondo de sentido compartido desde el cual el hombre comprende

Por supuesto que el lenguaje comunica y describe, pero esto solo es posible porque previamente él ha instaurado en su acontecer un campo semántico común donde luego se actualizan las significaciones concretas, y por supuesto siempre es posible examinar el lenguaje en su condición formal de estructura de reglas, pero esa es más bien una conducta secundaria y algo artificial, que tiene lugar mucho después de que el lenguaje atrae la atención sobre sí por su simple carácter de ser apertura inmediata de sentido. (Gama, 2021, pág. 22)

La idea de hombre que se desprende del análisis ontológico se presenta en ambos pensadores (Gadamer y Taylor) como la idea de un “animal que se autointerpreta” y en este sentido interpreta a los otros desde los cuales le es posible acceder a su auténtico sentido de identidad. “La identidad personal como la identidad hermenéutica del sujeto que se construye como interpretación de sí, ...” (Zapata, 1995, pág. 52). También, como lo afirma McIntyre, el hombre como un narrador de historias: “el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias” (McIntyre, 1984, pág. 266)

Este habitar narrativo propio del hombre solo es posible desde la conciencia histórica, desde un situarse. Por esta razón para Taylor la pregunta por la identidad no es una pregunta sobre el qué soy sino sobre el dónde estoy. Esto también puede ser advertido como “Temporalidad e historicidad son las coordenadas de la identidad hermenéutica. El gestarse del sujeto, desde su radical historicidad permite desvelarse y desplegarse narrativamente.” (Zapata, 1995, pág. 54)

Georgia Warnke en su trabajo “Social identity as interpretation” (2002b) examina la idea de la identidad desde una perspectiva social; contrasta varios puntos de vista, inicialmente referidos a la cuestión de la identidad femenina, para luego centrarse en dos perspectivas en las que se basan autoras como Butler y Fraser. La perspectiva foucaultiana o lenguaje de la construcción social que entiende la identidad como producto de significaciones en torno al alma, al cuerpo y la acción femenina como producto de relaciones de poder. Y la perspectiva hermenéutica o gadameriana en la que se entiende la identidad como producto de una tradición que debemos entender más que explicar para cambiar, lenguaje de la interpretación. Esta segunda idea es la que adopta también Taylor “Strong preferences or evaluations are connected to the ways we understand ourselves and are two-directional, according to Taylor” (315) [Las evaluaciones y preferencias fuertes están conectadas con las

formas en las que nos entendemos a nosotros mismos y van en dos direcciones, de acuerdo con

Taylor.] (Warnke, 2002b, pág. 315)

Las evaluaciones fuertes funcionan en Taylor como manifestaciones de la realidad del bien. Orientamos nuestras vidas en torno a marcos significativos desde los cuales afirmamos, negamos y descalificamos acciones. Desde estos marcos de referencia construimos nuestra identidad. “las personas se definen por la aspiración a ciertos bienes que constituyen metas hacia la que dirigirse” estos fines son los que al sujeto se le presentan con plena significatividad para considerarlos como propios y orientativos.” (Rodríguez, 2012)

Caber resaltar, que estos marcos siempre responden a nuestro ser social. Los significados no vienen de nuestra actividad solipsista sino de las prácticas sociales que posibilitan entrar a la comprensión continua de lo que se considera bueno, estamos mediados por la cultura.

To be a member of specific culture at a specific times thus means that our attempts to understand our world and ourselves proceed on the basis of pre-judgments and anticipations of meaning that develop from the historical experiences and traditions of interpretation which we inherit. [Ser miembro de una cultura específica en un momento específico significa, por lo tanto, que nuestros intentos de comprender nuestro mundo y a nosotros mismos proceden sobre la base de prejuicios y anticipaciones de significado que se desarrollan a partir de las experiencias históricas y las tradiciones de interpretación que heredamos.] (Warnke, 2002b, pág. 316)

Es por esto por lo que nuestra identidad cambia con el tiempo, Warnke pone como ejemplo la manera de ser homosexual o heterosexual. Pese a que, *a priori*, referirse al mismo fenómeno, implican marcos de significado tan distintos que hace que la definición cambie profundamente. No asumimos las situaciones de la misma manera, estas siempre se desplazan con nosotros junto al horizonte. “Gadamer conceives our identities in terms of traditions of interpretation rather than those of power and in terms of self-understanding rather than those of construction.” [Gadamer concibe nuestra identidad en términos de tradiciones de interpretación más que como poder y en términos de autoentendimiento más que en términos de construcción.] (Warnke, 2002b, pág. 317) Es este el sentido fundamental de la identidad entendida en términos hermenéuticos, al que se adhiere Taylor.

Gadamer seems simply to rephrase this view in arguing that the subject is a product of what he calls “effective history” or in other words, a product of traditions of language, action and practice that compose and delimit the possibilities of identity open to it. [Gadamer parece simplemente reformular este punto de vista al argumentar que el sujeto es un producto de lo que él llama “historia efectiva” o, en otras palabras, un producto de tradiciones de lenguaje, acción y práctica que componen y delimitan las posibilidades de identidad que se le abren.] (Warnke, 2002b, pág. 317)

El sujeto entendido desde su facticidad, esto es desde su historia efectual, se encuentra en la tarea de entender las tradiciones en las que se encuentra inmerso. Estas se manifiestan en las distintas expresiones lingüísticas. La estructura precomprensiva compuesta por los prejuicios da cuenta del carácter de la identidad hermenéutica como continua tarea de comprensión e interpretación. A través de la conciencia de los mismos nos entendemos y se manifiesta lo que se busca entender. De esta manera nos entendemos a nosotros mismos siempre desde las realidades en las que ya estamos, independientes de una actividad cognitiva alejada de las mismas.

Por lo anterior, por ejemplo, primero entendemos un evento y luego si lo pudiéramos explicar o buscar sus posibles causas. “Understanding is primarily a grasp of” content” or the “subject-matter” and only after we have understood what something is can we explain how it came or comes about” (318) [La comprensión es principalmente una comprensión del "contenido" o el "tema" y solo después de haber entendido qué es algo podemos explicar cómo surgió.] (Warnke, Social Identity as interpretation, 2002b, pág. 318). En el momento de tomar un contenido particular ya estamos realizando una proyección del significado. “In articulating the meaning of that which we are trying to understand, we reveal the linguistic and historical nexus within which we understand.” [Al articular el significado de lo que estamos tratando de entender, revelamos el nexo lingüístico e histórico dentro del cual entendemos] (Warnke, Social Identity as interpretation, 2002b, pág. 318)

Esto lo sabe bien Taylor ya que entiende que la posibilidad de comprender distintos fenómenos se debe a que la forma de nombrarlos conlleva unos significados desde los que es posible que nos entendamos sobre los mismos. Como él mismo ejemplifica en *Fuentes del yo*, hoy en día podemos entender una erupción más que como una furia de los dioses o

entender lo que es una victoria electoral gracias a un marco que hace posible o inteligible hablar de elecciones, del voto y de la autonomía.

Para Taylor se debe entender al bien como situado, es decir, perteneciente a un espacio definido por distinciones y jerarquías de valor que conforman el marco de referencia desde el que las personas conciben lo que es la vida buena. El sentido vital, cómo queremos vivir, prefiguran el razonamiento moral ya que, orientados por lo que consideramos como vida deseable, creamos jerarquías y valoraciones fuertes. Así pues “los bienes que reconocemos nos constituyen, nos ordenan” (Rodríguez, 2012, pág. 52)

Valoración fuerte y bien constitutivo son nociones que nos pueden llevar a criterios que no dependen de la instrumentalización y que tienen un “valor incondicionado” esto, según Rodríguez (2012), nos abre a una dimensión más completa de la moralidad. La libertad radica en la moralidad en el sentido en el que escapa a intereses inmediatos, es lo que puede hacer al hombre a vivir una vida plena. Así pues, la libertad consiste en orientar la conducta propia hacia metas que el sujeto considere significativas y deseables. Esto no se entiende como un ejercicio de la voluntad guiada por los deseos sino de una comprensión de sí mismo.

Rodríguez (2012) recupera dos versiones de la exploración moral e identitaria del sujeto moderno en Taylor. Por un lado, la búsqueda de su propia fuente moral como desvinculación y, por otro lado, en la afirmación de la propia naturaleza del sujeto “en sus deseos o sentimientos más verdaderos.” (Rodríguez, 2012, pág. 54) Ya no es el autocontrol como producto de la desvinculación, sino la vinculación a la verdadera naturaleza del ser humano.

El autor señala una posible paradoja con el concepto de autonomía. Para que la autonomía pueda considerarse como un valor universalizable debe enmarcarse en valoraciones independientes del individuo, por lo que no puede ser una libertad desvinculada dado que sus elecciones carecerían de sentido.

Por eso Taylor, nos dice Rodríguez (2012), defiende una ética en la que el individuo sea fiel a sí mismo y escoja su propio modo de vida “la autenticidad es esencial en las personas como que nadie puede ni debe decidir por ellas.” (Rodríguez, 2012, pág. 55). Como

lo veíamos en su rescate de la autenticidad y expresividad de Herder. Sin embargo, esto no implica que el individuo se realice de manera apartada o aislada de los demás.

...la autonomía debe complementarse con el reconocimiento de las estructuras intersubjetivas de significación. Así la vida moral auténtica se desarrolla teniendo en cuenta en igual medida dos polos de identificación: "(I) creación y construcción, así como descubrimiento, (II) originalidad, y con frecuencia (III) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad" (Rodríguez, 2012, pág. 56)

A esto se le debe añadir, según el mismo autor, la apertura de horizontes con el fin de no caer en la insignificancia. Este es el carácter dialógico de la identidad que destacamos en el capítulo segundo. *No existen valoraciones sin una comunidad de significado, por lo que no se puede dar la identidad al margen de la sociedad.* "Nuestro filósofo asegura que somos seres dialógicos porque nos convertimos en seres humanos plenos por medio de la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana" (Rodríguez, 2012, pág. 56)

Nos orientamos en el espacio moral a través de redes de la interlocución. Estas formas de comunicación no se generan por sí solas, sino que son generadas entre todos los individuos.

Si la mente humana es dialógica y la identidad se desarrolla en un marco comunitario, aunque la autenticidad entrañe originalidad, esa originalidad debe darse desde la comprensión de lo común, situándose en relación con un lenguaje compartido. (Rodríguez, 2012, pág. 57)

Solo hay identidad auténtica en metas que reflejan bienes, y esos bienes no dependen solo de la propia elección, por lo que solo emanan de la relación con los demás. La autenticidad de la identidad se da en esta vinculación con la comunidad. Nos definimos con el otro. El bien solo se da en las redes de significación compartidas. En esto coincide con McIntyre: "Hacemos valoraciones y diferencias a partir de los valores, de cómo tratamos a las personas en preferencia o discriminación." (McIntyre, 1984, pág. 238). Ciertas virtudes y prácticas solo existen en relación con el otro, solo me puedo definir como x o y a partir del juicio del otro. "Pero todos esos códigos implican el reconocimiento de la virtud de la veracidad. Así sucede también con los diferentes códigos de justicia y de valor" (McIntyre, 1984, pág. 239)

Esta idea de identidad como interpretación compartida por Gadamer, Taylor y Warnke también se ve en McIntyre quien enfatiza en la idea de la narración como unidad de sentido de la identidad. Este carácter dialógico de la identidad se desenvuelve en la práctica de la narración. Esta conversación que somos, con los otros y con la tradición, se desarrolla narrativamente, allí encuentra unidad. “un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración” (McIntyre, 1984, pág. 254). La narración hipotética a la que se refiere McIntyre dota de sentido la vida del hombre.

El acto se hace inteligible cuando encuentra lugar en una narración que es la conversación misma que nos constituye, esta sirve de fondo a los sucesos particulares de la vida “La conversación es un rasgo tan omnipresente en el mundo humano, que suele sustraerse a la consideración filosófica” (McIntyre, 1984, pág. 260).

La conversación, entendida ampliamente, es la forma general de transacción humana. La conducta conversacional no es un tipo o aspecto especial de la conducta humana, aun cuando los usos del lenguaje y las formas de la vida humana sean tales que las acciones de otros hablan por ellos tanto como sus palabras” (McIntyre, 1984, pág. 260)

Para McIntyre todo lo hacemos narrativamente. Es esto lo que permite que conozcamos los acontecimientos. Así, la aparición de las cosas debe ser articulada narrativamente, es una de las maneras en las que un acontecimiento puede ser entendido e integrado a la totalidad a la que pertenece.

Entender la vida en su unidad narrativa nos remite a la idea gadameriana de pertenencia a la tradición y a la idea tayloriana de valoraciones fuertes. La pregunta por el bien sobre el cual debo orientar mi vida presupone la comprensión de esta como aplicación, no sólo comprendo por medio de una operación cognitiva fría, sino que involucra el móvil de mi actuar. Sólo de esta manera nuestras vidas se tornan significativas.

También, se involucra una idea central para el pensamiento político en este sentido, a saber, el reconocimiento. “Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición.” (McIntyre, 1984, pág. 273). El entenderme desde una tradición; es decir, entrar en diálogo con generaciones pasadas a partir de prácticas nos muestra el

papel central del reconocimiento dentro de la comunidad que considero significativa.
¿Se desprende una especie de ethos a partir de esta idea?:

La acción transformadora y creadora del sujeto, configura, refigura, prefigura (triple mimesis) al sujeto y le hace capaz de hacer el mundo más humano y habitable. Un ethos así señalado, está marcado por la preocupación responsable que define una ética de la responsabilidad. (Zapata, 1995, pág. 53)

La alteridad que abre posibilidades y sentidos a través de la pregunta, debe ser motivación hacia la construcción de una idea de bien orientada hacia la importancia del otro.

De acuerdo con esta definición de ethos, podemos afirmar que el sentido originario de la ética es “la casa, el hogar de la acción humana”, en otras palabras, el hacer morada, y del permanecer. El ethos, es pues, el constituir la morada en donde habita el hombre. (Zapata, 1995, pág. 64)

Esta idea de “hacer morada” es, en otros términos, la idea del cuidado sobre la construcción de un espacio de participación público como central. Se aparece como una especie de mandato ético ya que revitaliza la responsabilidad humana sobre su acción.

3. Política

La articulación de un espacio público caracterizado por la pluralidad y el reconocimiento es el punto principal en el que desemboca esta filosofía hermenéutica de Gadamer y Taylor. En el capítulo anterior entendimos las implicaciones de esta propuesta de Taylor. Nos detendremos ahora en la relación respecto a los supuestos hermenéuticos.

Como consecuencia del entendimiento de la complejidad en la construcción narrativa de nuestras identidades, debemos entender la complejidad del diálogo con el otro, que no es necesariamente alguien de una cultura diametralmente distinta a la mía. El otro puede ser alguien cercano, incluso un familiar. Aunque en un sentido más blando que el propuesto desde la tradición el entender al otro exige su radical aparición como otro, aunque su historia pueda ser cercana a la mía. Por eso este diálogo siempre puede ser extendido a la comunidad en general: “El diálogo que mantenemos con otros intérpretes supone siempre la disposición

a considerar opiniones diversas a las nuestras como legítimas y las propias como relativas a nuestra historicidad” (Catoggio, 2009, pág. 86)

Al iniciar a hablar de democracia debemos entender uno de los problemas que se presenta al interior de esta. Tal como lo ve Rancière, al interior de la democracia nos encontramos ante algunas aporías:

La manera en que actualmente se enuncia la “paradoja democrática” es la siguiente: la democracia como forma de gobierno está amenazada por la democracia como forma de vida política y social, así que la primera debe reprimir a la segunda (Rancière, 2019, pág. 74)

Hay un conflicto inherente a la democracia misma. Entendida como poder o soberanía del pueblo, se manifiesta tanto en la participación directa como en las instituciones gubernamentales en las que se encarga el orden. Lo que nos plantea acá Rancière es la desaparición de la democracia al ser subsumida por la democracia misma. El poder debe ser irremediabilmente cercado por las instituciones para que este mismo no perezca. La democracia conduce al caos, más que una forma de gobierno es una forma de vida que parece oponerse a la buena política. “El argumento platónico equivale a decir que la democracia no es un principio de la política, sino una forma de vida, y una que en realidad se opone a la buena política” (Rancière, 2019, pág. 77). El poder democrático debe ser ejercido por el pueblo entendido desde la posibilidad de que ese demos conserve un contenido vacío:

La democracia significa, precisamente, que el “poder del demos” es el poder de aquellos que ninguna arjé les da derecho a ejercer. La democracia no es un conjunto de instituciones definidas, ni el poder de un grupo específico; es un poder suplementario, o fundamenta, que a la vez legitima y deslegitima todo conjunto de instituciones o el poder de cada grupo de personas (Rancière, 2019, pág. 80)

A diferencia de la aristocracia, u otras formas de gobierno, la democracia aparece en su radicalidad vacía. La legitimidad del pueblo reside en la existencia del pueblo mismo y no en una característica o mérito particular. En este sentido, la democracia es siempre ya un otro. En su propia lógica de carecer de fundamento o contenido, mantiene la posibilidad de la aparición del otro. O más bien, no tiene otro porque

la otredad no llega a la política desde el exterior, por la sencilla razón de que ésta ya tiene su propia otredad, su propio principio de heterogeneidad. En realidad, la democracia es este

principio de otredad. Antes que un poder del yo, la democracia es la alteración de tal poder y de la circularidad de la arjé. (Rancière, 2019, pág. 81)

En esta aparición paradójica de la democracia reside también su riqueza. La democracia, por lo tanto, no puede ser simplemente un conjunto de instituciones; ésta vive de la participación directa encarnada en el disentir “(...) la democracia lleva consigo una práctica de disenso que mantiene abierta y que la práctica de gobernar cierra sin descanso.” (Rancière, 2019, pág. 82). Esta tensión debe ser preservada como fundamento de la democracia misma. En la comprensión de este disenso fundamental como apertura reside la importancia de la hermenéutica en torno a la política.

La democracia supone que nunca hay solo un sujeto, dado que los sujetos políticos existen en el espacio entre diferentes identidades, entre hombre y ciudadano. Lejos de ser la materialización del poder del hombre o del ciudadano, un proceso político de subjetivación consiste en construir una forma de conexión y desconexión entre hombre y ciudadano. (Rancière, 2019, pág. 84)

Aparecemos como seres políticos dentro de un espacio caracterizado por la pluralidad. Esta multiplicidad de identidades se debe a nuestras maneras de entender nuestra propia identidad, el duelo entre la autenticidad y el diálogo entre los otros que vimos con Taylor en el capítulo anterior.

Si la conceptualizamos de forma política, entonces el “infinito respeto por la otredad” no puede constituir una espera infinita del acontecimiento o del Mesías, sino la forma democrática de una otredad que tenga una multitud de formas de inscripción y de alteración o de disenso. (Rancière, 2019, pág. 90)

En la democracia el encuentro con el otro no se entiende como la llegada de un elemento externo, constituye la forma de la misma. Esta necesidad del disenso se acentúa en la relación entre la hermenéutica y la política. Por lo anterior, en el final del último capítulo, afirmábamos con Parra Ayala una propuesta de política en la que el lugar central lo tomara el disenso y no el consenso como en algunas propuestas del liberalismo procedimental.

3.1. El reconocimiento y el anticipo de la perfección

Al empezar el trabajo, mostramos que, para Taylor, el mérito de Gadamer reside en plantear y comprender el problema de entendernos los unos a los otros. Este entendimiento se manifiesta en la forma del diálogo. “Escuchar es, en efecto, hacer evidente nuestra pertenencia al entramado de sentido del mundo, como ya lo mostró Heidegger, quien nos recordaba que nunca escuchamos meros ruidos, sino siempre sonidos llenos de significación” (Gama, 2021, pág. 24). La hermenéutica se centra en esta actividad, por lo que cabe lugar al entendimiento del otro desde su significación, la hermenéutica se amplía así superando los límites del texto o, si se quiere, entendiendo al texto de una manera más general.

La hermenéutica se presenta como valiosa en este aspecto porque, como bien cita Gama a Gadamer, permite “hallar salida al círculo de las propias opiniones preconcebidas.” (Gadamer, 1993, pág. 334) y estar abierto a la opinión del otro o, lo que es lo mismo, dejar que “el texto mismo pueda presentarse en su alteridad” (Gadamer, 1993, pág. 336). El ejercicio de escuchar implica siempre salir de mi propio entendimiento de las cosas para abrirme a lo que el otro está dispuesto a decirme. Este salir al encuentro del otro implica siempre una presuposición, a saber, que lo que el otro me dice presenta un sentido pleno desde su propia perspectiva. Esta idea subyacente es llamada por Gadamer como presupuesto o anticipación de perfección el cual “señala el supuesto fundamental de la comprensión de que aquello que queremos comprender representa una unidad completa de sentido” (Gama, 2021, págs. 27-28)

Como vimos en el primer capítulo esta idea es fundamental para entender la circularidad del movimiento comprensivo. También es fundamental para entender la idea de reconocimiento, ya que este se da de manera auténtica cuando doy la oportunidad al otro de aparecer en su radicalidad. Sin embargo, no debe asumirse este principio como vacío, como puede ser el caso de algunas asunciones liberales de libertad donde se asume igual valor dentro del actuar humano, como vimos en la crítica de Taylor al atomismo:

Más que un presupuesto solo formal, se trata aquí de un principio con contenido, pues lo que se asume es que lo otro que me confronta en el curso de la comprensión como una posibilidad

genuina de sentido que afecte sustancialmente el mundo y la situación del que comprende. (Gama, 2021, pág. 28)

Lo otro que busco comprender me interpela al punto de trastocar mis puntos iniciales por lo que los amplía o reafirma de manera renovada. Esto es la fusión de horizontes. El mundo compartido desde el que se debate deja de ser el mismo cuando se da un real encuentro con otra perspectiva.

La hermenéutica entonces más allá de describir el modo en que el ser humano comprende tiene un fin práctico, porque puede dar cuenta de la autocomprensión, pero también de que hay posibilidades diferentes de realización de lo humano que parecen inconmensurables entre sí pero que pueden llegar a algún punto de comprensión mutua. (Uhrig, 2023, pág. 63)

En este sentido, también entra en juego el concepto de la aplicación. La comprensión apunta a una transformación en un sentido más profundo, impacta directamente a la acción. Taylor la resignifica en lo que llama lenguaje de contrastes transparentes o sutiles este se refiere a un “...modo de situarnos frente a otra cultura desarrollando nuevos vocabularios de comparación, que puedan expresar estos contrastes en un horizonte lingüístico que no le pertenece totalmente a uno ni al otro, o como lo llama Vattimo un horizonte tercero” (Uhrig, 2023, pág. 64). En este sentido podemos equiparar la idea de horizonte gadameriana con la idea vista de lenguajes de trasfondo.

La comprensión se orienta hacia la comprensión de las significaciones en relación con el modo de vivenciar la experiencia. Para la comprensión de otra identidad cultural la búsqueda del modo en que las identidades se constituyen a sí mismas se da a través del lenguaje, de las expresiones de diferentes significaciones en una comunidad determinada. (Uhrig, 2023, pág. 63)

En este sentido, la forma en la que concebamos la sociedad debe responder ante esta exigencia que tiene que ver con la realización misma del individuo. Como reconstruye Uhrig, la idea de Taylor apunta a esta experiencia de comprensión:

Entender al otro desde sus deseos y aplicaciones, esto es desde sus emociones. Un lenguaje de contrastes transparentes buscará comprender las prácticas ajenas en relación con las propias. Además, tendrá en cuenta la división de la fusión o segregación de lo cognitivo o manipulativo con lo simbólico que también puede ser integrador, buscando identificar estas

dos posibilidades y apuntando a una explicación de las operaciones de ambos espectros culturales. (Uhrig, 2023, pág. 66)

La idea que se desprende de esta exigencia hermenéutica es expresada por Taylor como la necesidad de reconocimiento. La cual parte de la anticipación de perfección dentro de la dinámica del diálogo como aparición de la alteridad. El reconocimiento es una necesidad porque solo nos construimos desde el diálogo con los otros, negarlo equivale a una forma de agresión. Sólo es posible reconocer el valor de las distintas identidades partiendo del presupuesto de su valía, esto es suponiendo que encierra ya un sentido.

3.2. El etnocentrismo y el malentendido

Nuestros dos pensadores comparten dos escollos a los que se enfrentan que podemos afirmar como dos caras del mismo problema. Gadamer entiende a la hermenéutica como una forma de superar el malentendido y Taylor ve en la fusión de horizontes la posibilidad de superar el etnocentrismo. Estos dos errores se pueden definir como formas del prejuicio de precipitación analizado por Gadamer en *Verdad y método*.

Cuando hablamos de etnocentrismo nos referimos a la pretensión que nos lleva a juzgar nuestra cultura como superior a una distinta. Al respecto se suele citar la frase de Saúl Bellow “cuando los zulús produzcan un Tolstoi nosotros los leeremos”, allí se presupone que la cultura distinta, en este caso los zulús, deben entrar en los cánones de la literatura clásica de cuño europeo para poder ser tomados como valiosos. Este fenómeno se puede remontar a los griegos quienes acuñaron el término bárbaro de manera despectiva para referirse a culturas distintas a la propia.

Tal como analiza Montaigne en su ensayo “De los caníbales”, esta tendencia viene del desconocimiento de otras culturas al juzgar a la propia como más perfecta ya que desde allí hemos experimentado y valorado ética y estéticamente la realidad. Para Montaigne, la cultura europea podría considerarse como más salvaje que otros pueblos.

Y el caso es que estimo, volviendo al tema anterior, que nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no

pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo.” (de Montaigne, 1997, pág. 267)

Afirma el pensador francés contrastando la cultura europea con relatos de expediciones en América. Tendemos a asumir irreflexivamente lo nuestro como lo más perfecto “... cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado nuestras artes, desviándolos del orden común.” (de Montaigne, 1997, pág. 268) ya que la civilización europea tiende a imponer formas a la naturaleza por lo que pervierte su belleza natural, nos dice Montaigne. Otro ejemplo de conducta es la guerra:

Bien podemos por lo tanto llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón mas no si nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie. Su guerra es absolutamente noble y generosa, y tiene tanta justificación y belleza como esta enfermedad humana puede contener; para ellos no tiene otro fundamento que el sólo celo por el valor. (de Montaigne, 1997, pág. 273)

Montaigne afirma que los verdaderos caníbales son sus coetáneos, ya que su guerra destroza culturas enteras y da pie para la ambición, la traición, la crueldad y la tiranía. Ahora bien, ¿en qué sentido el etnocentrismo se presenta como un error hermenéutico? Al juzgar mi cultura como superior cierro la posibilidad de abrirme realmente al otro para que este aparezca en su alteridad. Cuando impongo mis criterios a otro, fallo a este principio de apertura fundamental en el diálogo y al anticipo de perfección, vicio el resultado de la interacción al conocer ya el resultado de ante mano y no dejar que la cosa en cuestión dirija la conversación para alcanzar un conocimiento más completo de lo que se debate, lo cual es el fin de la fusión de horizontes.

La profundidad del razonamiento gadameriano no busca más que determinar estos diferentes modos de relación con la alteridad, en la cual las posibles consecuencias de pretensiones de dominio en la relación llevarían a una ruptura dialogal y a un no reconocimiento de sus pretensiones (Catoggio, 2009, pág. 86)

Al negar al juicio del otro, desconozco que esta encierra su propia pretensión de lo verdadero. Allí se puede dar el falso reconocimiento que Taylor veía como una forma de

violencia ya que condeno a un grupo, o a alguien, a una idea que no le corresponde. “Junto a Grondin dijimos que la fusión posee dos características fundamentales. Por un lado, la transformación de las partes fusionadas y; por otro lado, la conformación de un nuevo sentido” (Catoggio, 2009, pág. 93). Desde el error etnocentrista, esta totalidad de sentido se entiende como cerrada ya que asume que el significado definitivo de las cosas ha sido alcanzado.

La fusión de horizontes sólo es posible en cuanto la dialéctica de la pregunta y respuesta es puesta práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad (Catoggio, 2009, pág. 94)

La aniquilación de la alteridad a causa de la premura de pasar un juicio ajeno al mío por mis criterios heredados contradice la naturaleza fundamental de la pregunta que consiste en la intención genuina de querer conocer. Además de entender de manera incorrecta a la tradición ya que estas tienen un valor intrínseco en tanto nos permiten la apertura desde la conciencia de nuestra experiencia. Veíamos que para Taylor la fusión de horizontes es lo que permite el reconocimiento. De allí que se desprenda la necesidad de la preservación de la alteridad desde las instituciones mismas

La afirmación de las particularidades y de las diferencias, lo que justifica que las instituciones públicas respondan a las exigencias de reconocimiento de los ciudadanos, en lugar de practicar una política de la homogeneización cultural y la asimilación. (Rodríguez, 2012, pág. 58)

Aunque, como veíamos con Rancière, la otredad de la democracia permanece al margen de las instituciones, se debe optar por una idea de gobierno dentro de un marco pluralista en el que se entienda la centralidad del reconocimiento.

Nuestra fragilidad moral se descubre en el hecho de que construimos nuestras opiniones sobre nosotros mismos con la ayuda de los juicios aprobatorios y reprobatorios de nuestros semejantes; de manera que existe una relación genética entre reconocimiento e identidad, o más específicamente, entre el reconocimiento recíproco generado a través de la interacción social y el desarrollo moral de la autoconciencia. (Rodríguez, 2012, pág. 58)

No hay libertad, entendida como posibilidad de desarrollo, sin reconocimiento. De allí que Taylor afirme al reconocimiento como una necesidad vital. Sin embargo “no todas

las demandas identitarias que solicitan reconocimiento deben ser satisfechas por las instituciones jurídicas y políticas” (Rodríguez, 2012, pág. 58) se debe ganar el derecho al reconocimiento mediante razones dentro de marcos sociales y culturales. Este solo se da en un acuerdo previo de valores o un horizonte de significado. En la democracia se debe “descubrir conjunta y recíprocamente el bien que justifica su demanda de reconocimiento.” (Rodríguez, 2012, pág. 59)

Esto no solamente implica a sociedades en las que convivan distintas etnias, en sentido amplio, en la actualidad, todas las sociedades presentan este carácter pluricultural:

No se presta la adecuada atención al hecho de que en las sociedades democráticas actuales las personas se mueven en una multiplicidad de comunidades que influyen y conforman su identidad, resultando que el papel que desempeña la comunidad no es definitorio ni aclaratorio para el bien: cualquiera que sea esa comunidad incluirá una pluralidad de formas posibles de entender la articulación significativa entre bienes. (Rodríguez, 2012, pág. 62)

El ejercicio de mi construcción propia y social dentro de una comunidad de significados es fundamental si se desea hablar de libertad “Más aún, yo soy un ser social en un sentido más profundo que el que significa la interacción con los demás. Pues, ¿en cierta medida, no soy yo lo soy en virtud de lo que los demás piensan y creen que soy?” (Berlin, 2017, pág. 33). Este sentido de libertad es el que encontramos en la hermenéutica de Gadamer y Taylor se presenta en la forma de reconocimiento “La falta de libertad de la que muchos hombres y grupos se quejan, la mayoría de las veces no es más que falta de reconocimiento adecuado.” (Berlin, 2017, pág. 33)

Como muestra Berlin, una de las formas de libertad está en la exigencia por ser reconocido por la comunidad que considero significativa. Se hace necesario gozar del presupuesto de valor por los demás miembros de la sociedad a la que pertenezco.

3.3. La ley como tradición y como depósito de la dignidad humana

En la ponencia ya citada de Taylor *Algunas condiciones para una democracia viable*, el canadiense reflexiona en torno a las exigencias de la democracia dentro de nuestras

sociedades contemporáneas. Taylor sopesa dos tradiciones dentro del pensamiento político y afirma una tercera. Sus reflexiones se emparentan con una tradición cívico humanística fundada en el respeto. En esta tradición, como él mismo lo afirma, encontramos autores como Tocqueville o Arendt.

De acuerdo con Tocqueville, Taylor diseña su modelo democrático pensando en una ciudadanía que no excluye la competencia, la diferencia y el pluralismo. Pero en oposición al neoliberalismo, su modelo concibe a ciudadanos que se unen en las tareas del autogobierno, que son leales a sus propias leyes e instituciones, en las que perciben el “polo central de su identidad” (Cristi & Tranjan, 2012, pág. 36)

Así pues, Taylor evoca a Tocqueville en el sentido de que para este el funcionamiento de la democracia está en la identificación del ciudadano con su comunidad, gobierno, leyes e instituciones en general; lo cual deriva un papel activo del ciudadano dentro de la política

Los norteamericanos han establecido también un gobierno en el seno de las asociaciones; pero es, si puedo expresarme de este modo, un gobierno civil. La independencia individual encuentra en él su parte: como en la sociedad, todos los hombres caminan allí al mismo tiempo hacia el mismo fin; pero no está obligado cada uno a moverse hacia él por el mismo camino. No se hace entonces sacrificio de la voluntad y de la razón; sino que se aplica la voluntad y la razón para hacer triunfar una empresa común. (Tocqueville, 2015, pág. 212)

En una democracia siempre se apunta hacia, por lo menos, un mismo bien común. Este puede ser entendido como su propia conservación. En la sociedad norteamericana analizada por Tocqueville todos entienden la vitalidad de la existencia de este vínculo, aunque sus actividades no apunten directamente a la especialidad jurídica o política. Los norteamericanos se encuentran vinculados los unos a los otros porque, sin importar sus particularidades, son abanderados de su patria desde el entendimiento de la dignidad vital que este fondo de participación proporciona.

No se trata del sometimiento ante la autoridad superior, sino del reconocimiento de ésta como forma de bien común. Desde mi razonamiento reconozco la necesidad del Estado. La ley no debe ser tratada, pues, como una imposición. En la preservación de esta reside una de las formas más genuinas de libertad. Por lo que el gobierno debe cumplir la función de esparcir esta idea a toda la ciudadanía:

El gobierno de la democracia hace llegar la idea de los derechos políticos hasta el menor de los ciudadanos, como la división de los bienes pone la idea del derecho de propiedad en general al alcance de todos los hombres. Ése es uno de sus mayores méritos, a mis ojos. (Tocqueville, 2015, pág. 289)

Esta idea de valorar los derechos debe ser entendida desde el fondo de significado de los mismos. Para Taylor hay una primacía del bien sobre los derechos porque estos últimos esconden siempre una idea de bien por lo tanto no pueden ser nunca absolutos. Al entender el significado del derecho me encuentro con una valoración fuerte, comprender este horizonte puede resultar fructífero para la exigencia de Tocqueville de “hacer llegar la idea de los derechos políticos al menor de los ciudadanos”. Abrir la auténtica conversación sobre los significados resulta en una de las formas más fundamentales de la libertad basada en la razón “Se nos dice que el único método para conseguir la libertad es usar la razón crítica y la comprensión de lo que es necesario y lo que es contingente” (Berlin, 2017, pág. 22)

En este sentido el conocimiento puede ser liberador.

En tanto que eres racional, no puedes querer que sea de otra manera lo que conoces, aquello cuya necesidad-necesidad racional-entiendes. Pues querer que algo sea diferente a lo que tiene que ser es, dadas las premisas-las necesidades que rigen el mundo-, ser pro tanto o bien ignorante o irracional. (Berlin, 2017, pág. 23)

Taylor se identifica con este tipo de definición de libertad: “Taylor retiene el ideal de la realización personal y al hacerlo otorga nueva vida a la concepción republicana clásica de la libertad.” (Cristi & Tranjan, 2012, págs. 41-42). Cuando entendemos a la ley como producto del ejercicio ciudadano, la afirmamos como producto o depósito de la dignidad humana, tal cual afirma Taylor. La importancia de las leyes como bien común es necesaria porque

...se las ve como depósito y baluarte de la dignidad de todos los ciudadanos. Se da por sentado, dentro de esta teoría, que los ciudadanos serán con frecuencia rivales entre sí, que estarán en desacuerdo en torno a la política pública y en torno a las personas que deban ocupar los cargos de gobierno, pero se estima, al mismo tiempo, que una especial dignidad deriva de la capacidad de participar como un igual en esas luchas, y se entiende que las leyes que protegen esa capacidad para todos representan la voluntad general de reconocerse unos a otros

esa capacidad, y representan por tanto un bien común de incalculable valor. (Taylor, 2012, pág. 22)

La voluntad general no apunta a una meta particular en común diferente a la preservación de ese espacio de pluralidad en el que se está en desacuerdo. Se vive así dentro de la aporía propia de la democracia señalada por Rancière “En circunstancias normales, la vida política está marcada por desacuerdos, por visiones divergentes de lo que constituye el bien común.” (Cristi & Tranjan, 2012, pág. 44). Es esta comunión la que identifica de manera más fundamental a los ciudadanos.

Para Taylor esta identificación es una necesidad de todo régimen libre. Siempre hay por lo menos este bien común que es “la existencia del Estado mismo y de sus leyes debe ser algo que se defiende en común.” (Taylor, 2012, pág. 19). Esta es la única base duradera para la democracia según el canadiense. La igual dignidad de los ciudadanos debe ser central. De esta manera Taylor no se opone al liberalismo, más bien entiende que este debe ser alimentado por elementos propios del republicanismo cívico como el sentido de comunidad.

...que sus miembros se vean a sí mismos insertos en la empresa común de proteger su derecho ciudadano. Esto significa no solo que aprueben el régimen democrático en general, sino que se sientan muy particularmente unidos al resto de sus compatriotas en la defensa común de tales derechos. (Taylor, 2012, pág. 24)

Este es el sentido de patriotismo que reivindica Taylor. La unión de la nación se da como reconocimiento del Estado como garante del espacio común en el que se desenvuelve la dignidad humana. Los derechos y la ley se entienden como producto de estar formas de bien y, en últimas, desde el reconocimiento y respeto por el otro desde su pluralidad. De esta manera “las instituciones democráticas son el bien común de un pueblo que desea vivir en armonía pese a su diversidad.” (Cristi & Tranjan, 2012, pág. 47) Allí se despierta un sentimiento de “compromiso general con la democracia, me una estrechamente a esos otros hombres particulares: mis compatriotas” (Taylor, 2012, pág. 24). Esto sin desconocer la pluralidad constitutiva del espacio público:

Si bien el *factum* del pluralismo implica un cierto grado de conflictividad y desacuerdos profundos, las democracias de sociedades plurales deberían poder encontrar en su faceta deliberativa cuáles son los canales propicios para que se dé una adecuada convivencia y

convergencia dentro del espacio público entre grupos de identidades diferentes... (Busdygan, 2021, pág. 146)

El reto de convivir dentro de esta tensión debe ser afrontado por la democracia continuamente. Recordemos acá el sentido de la hermenéutica dentro de la política señalado por Parra Ayala. El diálogo en condiciones hermenéuticas permite salvaguardar ese disenso que somos. Comprendernos dentro del mismo hace parte de la condición humana caracterizada por la apertura infinita. Por eso, la definición de la democracia trasciende al marco institucional ya que

...omite algo esencial; a saber, la naturaleza exacta de las relaciones que se establecen entre los miembros de un régimen democrático. Lo que aquí buscamos es algún grado de comprensión del proceso político real que caracteriza a la democracia y del modo en que relaciona a sus miembros. (Taylor, 2012, pág. 15)

Esta esfera civil debe ocupar el centro en nuestra forma de entender la vida política. Esto indica la recuperación de formas de participación directa:

... será difícil conservar -en una sociedad en gran medida inmóvil y burocrática, en la que el único acto de participación es la votación cada cuatro años -el sentimiento de la dignidad ciudadana, y por lo tanto el sentimiento de que las leyes e instituciones son el depósito común de esa dignidad se debilitará quizás al punto de desaparecer del todo. La democracia vive, pues, de la participación directa. Entiendo por ésta los movimientos ciudadanos en que los ciudadanos se organizan para influir en el proceso político, para modificar la opinión pública, para ejercer presión sobre el gobierno, para elegir a determinadas personas y, ocasionalmente, para hacer por su cuenta algo que el gobierno no haría. (Taylor, 2012, pág. 26)

El sentimiento de dignidad ciudadana se enlaza con esta participación directa. En nuestras democracias limitadas a la representación se suele convivir con el peligro del desinterés total de los ciudadanos con la misma. En cambio, se debe concebir la idea de ciudadanía “como la adquisición de una competencia que permita procurar una identidad democrática abierta al diálogo \neg en el lenguaje de los derechos humanos-.” (Busdygan, 2021, pág. 150). Se presenta casi como un imperativo para Taylor el hecho de recuperar la participación directa, por eso la “pertenencia a una comunidad es una fuente de obligaciones que antecede a cualquier derecho que uno pudiera tener.” (Cristi & Tranjan, 2012, pág. 40)

La propuesta desprendida de Gadamer, política del disenso, y la de Taylor, política de reconocimiento en un Estado multicultural comparte el mismo marco y preocupación:

A lo ancho del mundo, gran número de ciudadanos sufren la exclusión sistemática. Taylor ha sido visionario en detectar las limitaciones de los modelos prevalente de la democracia. Ni el atomismo de la teoría económica, ni la aspiración de homogeneidad social por parte de la democracia rousseauniana permiten entender sociedades que valoran el liberalismo y a la vez perciben la necesidad de mayor cohesión social. (Cristi & Tranjan, 2012, pág. 56)

La exclusión o el malentendido conforman la gran dificultad a la que se enfrenta la democracia actual, y la desaparición del otro que la constituye. Debido a esto una propuesta política debe estar fundamentada dentro de un marco hermenéutico que posibilite un real diálogo como práctica constitutiva del espacio público.

CONCLUSIONES

Nuestra investigación partió de la relación Gadamer-Taylor con la pretensión de profundizar en la misma en torno a problemas propios de una filosofía social y política. De esta manera indagamos en los textos de Taylor en los que se hace referencia directa a Gadamer. Allí reparamos en el reconocimiento del canadiense de la filosofía hermenéutica, sobre todo con el concepto de fusión de horizontes, como un giro epistemológico importante especialmente para las reflexiones en torno a la historia y la sociedad. Desde este punto de partida nos adentramos en pasajes centrales de las obras de los dos filósofos analizados y relacionados. Desde este vínculo epistemológico entre los dos y a través de las referencias de conceptos de Gadamer en la obra de Taylor, se extendió la relación epistemológica hacia la filosofía en general de los dos pensadores.

El objetivo principal del trabajo fue examinar el concepto del diálogo como fusión de horizontes en su dimensión filosófico-política al interior de las propuestas de Gadamer y Taylor. La pregunta que subyació al trabajo fue ¿Cuáles son las implicaciones filosófico-políticas de la relación del pensamiento de Gadamer y Taylor? La “hipótesis” era mostrar un complemento o extensión de la hermenéutica gadameriana en Taylor, más allá de eso el trabajo propone en último término una suerte de filosofía que se desprende de la relación de los dos pensadores. Aparte de analizar la recepción de Gadamer sobre Taylor se exploraron puntos en los que se puede rescatar esta filosofía como un fundamento para la vida democrática concebida, sobre todo, desde la vida civil en general y no sólo para el diálogo multicultural. Esto se puede ver a lo largo del trabajo en la realización de los objetivos específicos.

Como primer objetivo teníamos revisitar la segunda parte de método para entender el entramado en el que se desenvuelve el concepto de fusión de horizontes y el potencial político de la propuesta de Gadamer. El presente trabajo aporta en este doble fin dentro del primer capítulo. Al recuperar distintas interpretaciones desde una perspectiva filosófico-política de la obra de Gadamer muestra la problemática en la relación hermenéutica y política recuperando puntos a favor y en contra. Entender esto posibilita entender las conexiones del concepto y reafirmar el papel de la hermenéutica en un diálogo que entiende al disenso como

su fundamento. Además, entender las implicaciones fuertes del concepto de fusión de horizontes, esto es como parte fundamental de la historia efectual y del proceso de comprensión como forma de la experiencia humana, permitió entender de qué forma somos un diálogo.

En el segundo objetivo, analizar el concepto de diálogo como fusión de horizontes en Taylor, vimos cómo algunas ideas fundamentales de Gadamer atraviesan el desarrollo de algunos apartados de su obra como la concepción de identidad y de sociedad. Esto a lo largo del segundo capítulo. Allí profundizamos en ambos conceptos para reconstruir la manera en la que están íntimamente ligados dado a que se entiende a la persona como constituida por la sociedad como comunidad de significados, y al entramado de significados como en constante devenir. Así se entiende que solo devenimos ciudadanos dentro de un horizonte de significados que determina nuestra identidad y que la vida social solo es posible por el permanente intercambio semántico en el que se conserva y transforma continuamente. A su vez, esto corresponde a la idea gadameriana enmarcada en las categorías de autoridad, prejuicio y tradición como fondo ineludible en el que habitamos.

El tercer objetivo específico, demostrar la complementariedad de los dos pensadores desde la categoría de fusión de horizontes dentro de una filosofía socio-política y su impacto en problemas de la democracia, culmina el desarrollo del trabajo mostrando la confirmación del punto de partida o hipótesis, a saber, la afirmación de una filosofía hermenéutica de Gadamer-Taylor. En el tercer capítulo se mostró cómo el pensamiento de los dos autores responde a un entramado común en distintos niveles: ontológico, antropológico y político.

A nivel ontológico, los autores están íntimamente ligados al entender al ser como acontecer manifestado en la actividad comprensiva y en su dinámica incesante, de allí parte la realidad de los valores investigada por Taylor y el devenir de la tradición. En esta idea de la existencia en devenir se reafirma la finitud constitutiva del hombre que se manifiesta históricamente en la tradición. Como vimos, desde esta idea Taylor proyecta su recuperación del fondo ontológico de la moralidad en el que reposan los marcos de referencia que proporcionan valores desde los que orientamos nuestro existir.

A nivel antropológico, encontramos una idea de hombre constituida por su capacidad hermenéutica, esto es inmerso en significados y en la tarea continua de interpretar e

interpretarse. La identidad está siempre determinada por este fondo de significados social en el que este se encuentra y que constituye a la par que es constituido por el mismo. La libertad auténtica se encuentra en la conciencia de la participación en estas redes de interlocución mediante la cual nos vinculamos a la comunidad. Devengo sujeto y ciudadano siempre en un diálogo significativo con los otros, en palabras de Taylor. De allí que la identidad este íntimamente ligada al reconocimiento.

A nivel político, el desarrollo conceptual anterior desemboca en una propuesta de Estado multicultural de raigambre hermenéutico. Taylor y Gadamer encuentran un escollo en común para el éxito de la comprensión en esta propuesta, a saber, el malentendido producto de la precipitación que se manifiesta en el etnocentrismo, lo cual se traduce en expresiones de violencia. En esta propuesta toma fuerza la idea de democracia como espacio de disenso en el que se busca el encuentro con el otro desde su alteridad radical. Esta necesidad surge de la complejidad de identidades en convivencia dentro de nuestras sociedades, por lo que la dinámica del diálogo entendida desde el respeto de las tradiciones y la complejidad de la construcción de nuestras identidades se extiende a toda la sociedad.

Esta filosofía, como lo afirma el mismo Taylor, plantea un ideal (orientativo). El trabajo aporta a la problematización de la fundamentación de este ideal, sin embargo, y como cuota pendiente para próximos desarrollos, habría que ahondar desde otra perspectiva para que se pueda avanzar en torno a la posibilidad de realización de la propuesta. El trabajo sugiere la posibilidad desde una profundización del concepto de aplicación como necesario en torno a la construcción de una filosofía práctica sustantiva o material. Se sugiere también un marco para el diálogo en las discusiones políticas basado en el disenso y la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, I. (2017). *Dos conceptos de libertad*. Titivillus.
- Blanco Ilari, J. I. (2023). Hermenéutica y aplicación: comprensión y praxis vital. En S. Cardella, & R. Demey, *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones. Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (págs. 3-9). Buenos Aires: Proyecto hermenéutica, 2023.
- Busdygan, D. (2021). La antinomia civilización-barbarie. Recurrencias en la comprensión de la alteridad. En Á. Sierra González, L. Urricelqui, V. Gourhand, & C. Abbt, *Los discursos sobre el otro: cambios y continuidades en las retóricas de la dominación* (págs. 141-153). Barcelona: Laertes.
- Cárdenas Guenel, A. (2020). Historicidad y lingüísticidad: en torno al concepto fusión de horizontes en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Alpha*, 241-249.
- Catoggio, L. (2008). El principio de indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y valores*, 113-129.
- Catoggio, L. (2009). El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 81-97.
- Chucumbé Holguín, N. J. (2012). *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*. Cali: Universidad del Valle.
- Cincunegui, J. M. (2010). *Charles Taylor y la identidad moderna*. Barcelona: Universitat Ramon Llull.
- Cincunegui, J. M. (2014). Charles Taylor: realismo moral y trascendencia. *Ars brevis*, 269-299.
- Cristi, R., & Tranjan, J. R. (2012). Charles Taylor y la Democracia Republicana. En C. Taylor, *Democracia Republicana* (págs. 35-57). Santiago: LOM ediciones.

- de Montaigne, M. (1997). De los caníbales. En M. de Montaigne, *Ensayos* (págs. 263-278). Barcelona: Altaya.
- Díez Fischer, F. (2022). Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer. *El banquete de los dioses*, 289-321.
- Forero Pineda, F. (2017). Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georf Gadamer. *Ideas y valores*, 35-54.
- Gadamer, H.-G. (1967). Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*.
- Gadamer, H.-G. (1971). Réplica a Hermenéutica y Crítica de la ideología. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2001). Los fundamentos filosóficos del siglo XX. En G. Vattimo, *La secularización de la filosofía* (págs. 89-112). Barcelona: Gedisa.
- Gadamer, H.-G. (2002). Sobre la incompetencia política de la Filosofía. En H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (págs. 49-57). Madrid: Trotta.
- Gama, L. E. (2021). El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. *Escritos*, 17-32.
- García Guadarrama, J. L. (2006). El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo. *Contribuciones desde Coatepec*, 11-21.
- González-Valerio, M. A. (2003). Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer. *Signos filosóficos*, 87-102.
- Gracia Calandín, J. (2009a). El momento de la aplicación en la filosofía moral y política de Charles Taylor. Presupuestos hermenéuticos para una democracia moderna intercultural. *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 487-496.
- Gracia Calandín, J. (2009b). *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*. Valencia: Servei de Publicacions Universidad de Valencia.

- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2007). La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*? *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, 23-42.
- Guzmán Muñoz, L. (2022). *Variaciones hermenéuticas. Ensayos y miradas desde enfoques filosóficos de la interpretación*. San Luis: Teseopress.
- Habermas, J. (2002). La pretensión de universalidad de la hermenéutica. En J. Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales* (págs. 277-306). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ibarra, R. (2023). Schleiermacher y Gadamer. Perspectivas hermenéuticas. En S. Cardella, & R. Demey, *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, primas, difracciones. Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (págs. 119-125). Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica, 2023.
- Lazo Briones, P. (2016). *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*. Ciudad de México: Gedisa editorial.
- McIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mercado, J. A. (2003). Charles Taylor: De la autointerpretación a la participación política. *Anuario Filosófico*, 441-454.
- Mouffe, C. (1988). El liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer. *Estudios 15*, 95-114.
- Orozco Martínez, T. (2004). El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el nacionalsocialismo. *Revista Laguna*, 65-88.
- Ospina Muñoz, D. E. (2017). Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso. *Ideas y Valores*, 297-325.

- Parra Ayala, A. F. (2014). El disenso hermenéutico. Una interpretación política de la fusión de horizontes de H. G. Gadamer. *Ideas y valores*, 59-84.
- Rancière, J. (2019). ¿Significa algo la democracia? En J. Rancière, *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (págs. 71-90). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, P. (2010). Hermenéutica y crítica de las ideologías. En P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (págs. 307-347). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Rodríguez, R. B. (2012). Charles Taylor: el ser humano y el bien. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 47-64.
- Taylor, C. (2012). Algunas condiciones para una democracia viable. En C. Taylor, *Democracia Republicana* (págs. 13-34). Santiago: LOM ediciones.
- Taylor, C. (1979). El atomismo. *Power, possessions and freedom*, 225-255.
- Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2002). Understanding the other: A Gadamerian view on conceptual schemes. En J. Malpas, A. Ulrich, & Jens Kertscher, *Gadamer's Century: essays in honor of Hans-Georg Gadamer* (págs. 279-297). Cambridge: MIT Press.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). La política del reconocimiento. En C. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (págs. 53-116). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Tocqueville, A. (2015). *La democracia en América*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Tugendhat, E. (1998). La fusión de los horizontes: Un comentario sobre H. G. Gadamer. En E. Tugendhat, *Ser-verdad-acción* (págs. 189-198). Barcelona: Gedisa.
- Uhrig, L. D. (2023). Fusión de horizontes y lenguaje de contrastes sutiles: la hermenéutica como praxis para la comprensión intercultural en Charles Taylor. En S. Cardella, &

- R. Demey, *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones. Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (págs. 62-67). Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica, 2023.
- Velásquez, J. L. (2018). La apropiación de la phrónesis (El debate entre Gadamer y Tugendhat). *Praxis filosófica*, 157-167.
- Viveros, E. F. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Perseitas*, 341-354.
- Warnke, G. (2002a). Hermeneutics, Ethics, and Politics. En R. Dostal, *The Cambridge companion to Gadamer* (págs. 115-144). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warnke, G. (2002b). Social Identity as interpretation. En J. Malpas, A. Ulrich, & K. Jens, *Gadamer's century: essays in honor of Hans-Georg Gadamer* (págs. 307-329). Cambridge: MIT Press.
- Zapata, G. (1995). La identidad personal como problema hermenéutico y el ethos de la identidad narrativa según el último libro de Paul Ricoeur, SOI-MÈME COMME UN AUTRE. *Universitas Philosophica*, 51-68.
- Zárate Ortiz, J. F. (2015). La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor. *Eidos*, 117-134.