

Gadamer y Taylor, la necesidad de la hermenéutica en la democracia



César David Castro Gómez

Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes y licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). En el marco de su investigación para la tesis de maestría investigó los vínculos de la hermenéutica de cuño gadameriano en problemas propios de la Filosofía política como la fundamentación de una democracia basada en el diálogo.

Resumen

El presente artículo parte de la definición de democracia como lugar vacío, según la premisa de Jacques Rancière. Dicho vacío se manifiesta al entender que la democracia surge cuando se cuestiona el orden establecido. En ello radica la necesidad de profundizar en la diferencia como requisito para el diálogo fundamentado.

La exigencia democrática extiende la necesidad de adoptar como centro la idea de reconocimiento. Somos seres constituidos dentro de un horizonte de significados compartidos; nuestra identidad, nuestra libertad y formas de vida quedan completamente atravesadas por la necesidad de reconocimiento. Ampliar el principio hermenéutico del antícpo de perfección aparece como perentorio dentro de la constitución del espacio democrático. Sólo a partir de allí es posible superar el etnocentrismo y el malentendido por precipitación. Finalmente, estas ideas deben ser plasmadas en una propuesta de democracia republicana en la que los ciudadanos sean conscientes de la ley como depósito de su propia dignidad y, por lo tanto, es preservada por los mismos. Esto desemboca en la recuperación de la ciudadanía activa a partir de mecanismos de participación directa.

Introducción

El presente texto toma como pregunta orientadora la siguiente: ¿por qué es necesaria la hermenéutica en la práctica democrática? Tal es el supuesto aquí tratado: la necesidad de la hermenéutica.¹

La democracia está fundamentada en la otredad; de allí que, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y Charles Taylor deban ser tomadas como ideal orientativo. En palabras del mismo Gadamer, se trata de una de las tareas centrales de la hermenéutica: “explicar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino participación en un sentido comunitario.”²

Pese al evidente compromiso de la hermenéutica con la democracia, su estatus dentro de los debates filosófico-políticos aparece cuestionado. La hermenéutica ha cargado con la etiqueta de filosofía conservadora (especialmente en su interpretación desde propuestas deliberativas como la de Habermas), de allí que suela ser descartada en la esfera pública. Sin embargo, abre a las posibilidades de entendimiento del otro desde su radical alteridad o diferencia.

El objetivo aquí es contribuir a ese debate a través de la recuperación de la propuesta hermenéutica que ofrecen Taylor y Gadamer. Se parte de considerar que la hermenéutica no solo puede enriquecer los debates actuales en Filosofía Política, sino que constituye un marco capaz de ofrecer un fundamento sólido a los desafíos del pluralismo, el reconocimiento y la construcción de sentido en la esfera pública. Para ello, se adopta un marco de análisis sustentado en los aportes de la hermenéutica filosófica, en particular los desarrollos de Gadamer y Taylor, com-

plementados por lecturas críticas como la de Rancière en torno a la democracia y la de Montaigne sobre el etnocentrismo. Finalmente, esta necesidad hermenéutica recupera la propuesta de Taylor acerca de enfatizar la participación de la ciudadanía de manera directa en preservar la ley como depósito de la dignidad humana.

El lugar vacío de la democracia

La articulación de un espacio público caracterizado por la pluralidad y el reconocimiento es el punto principal en el que desemboca la filosofía hermenéutica de Gadamer y Taylor. A partir de los planteamientos de Taylor, podemos entender la idea de identidad como producto de una narración social; significa que estamos constituidos por nuestra participación en un horizonte de significado. Somos al estar inmersos dentro de esta red significativa y esta red significativa es gracias a nuestra participación continua.

Como consecuencia del entendimiento de la complejidad en la construcción narrativa de nuestras identidades, se comprende 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 en una situación en la que se encuentran culturas distintas, el entender al otro exige siempre su radical aparición como otro, por más que su historia pueda ser cercana a la mía. Por eso, el diálogo entendido desde la apertura —de acuerdo a Leandro Catoggio— 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.³

¹ Este texto es una adaptación de la última sección de la tesis para optar al título de Magíster en Filosofía, titulada “Diálogo como fusión de horizontes y democracia en Gadamer y Taylor”, defendida y aprobada el 13 de mayo de 2024.

² Gadamer, H. G. *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 362.

³ Catoggio, L. El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 2009, pp. 81-97.

Al hablar de democracia se comprende que uno de los problemas a precisar se encuentra al interior de ella. En los términos de Rancière, la democracia presenta algunas aporías, a saber: 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.⁴

Se trata de 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 por el hecho de ser subsumida por la democracia misma. El poder debe ser irremediablemente 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 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 fundamental, que a la vez legitima y deslegitima todo conjunto de instituciones o el poder de cada grupo de personas.⁵

A diferencia de la aristocracia, u otras formas de gobierno, la democracia aparece vacía en su radicalidad. 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 mantiene la posibilidad de la aparición del otro. Rancière es claro cuando afirma:

⁴ Rancière, J. ¿Significa algo la democracia?, *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2019, pp. 71-90.

⁵ *Ibidem*, p. 80.

[...] la otredad no llega a la política desde el exterior, por la sencilla razón de que 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.⁶

En esta aparición paradójica de la democracia reside también su riqueza. No puede ser, por lo tanto, simplemente un conjunto de instituciones; pues 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”.⁷ 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.⁸

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.

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.⁹

⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁹ *Ibidem*, p. 90.

En la democracia el encuentro con el otro no se entiende como la llegada de un elemento externo, sino que constituye la forma de esta. La necesidad del disenso se acentúa en la relación entre la hermenéutica y la política. Por lo anterior, es importante que en una propuesta de fundamentación política el lugar central lo tomara el disenso y no el consenso como en algunas propuestas del liberalismo procedural.

El reconocimiento y el antípodo de la perfección

Para Taylor, el mérito de Gadamer reside en plantear y comprender el problema de entendernos los unos a los otros en la forma del diálogo.¹⁰ La hermenéutica se centra en este concepto; por lo tanto, el entendimiento del otro desde su significación es central. La hermenéutica se amplía así superando los límites del texto o, si se quiere, entendiendo al texto de una manera general.

La hermenéutica se presenta como valiosa en este aspecto porque, según cita de Luis Eduardo Gama permite “salir del círculo de las propias opiniones preconcebidas y estar abierto a la opinión del otro”¹¹ Ese “salir” implica que al encuentro con el otro se presenta un sentido pleno desde otra perspectiva. Se trata de lo que Gadamer llama “presupuesto o anticipación de perfección”, lo cual indica el supuesto de una unidad completa de sentido.¹²

En esto consiste la circularidad del movimiento comprendivo. Este presupuesto también es fundamental para entender la idea de reconocimiento, ya que este solo se da de manera auténtica cuando doy la oportunidad al otro de aparecer en su radicalidad de significados. Sin embargo, no debe asumirse este principio como vacío,

como puede ser el caso de algunas asunciones liberales de libertad que asumen igual valor dentro del actuar humano. Al respecto Taylor adhiere a la idea de que:

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.¹³

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 autocomprendión, pero también de que hay posibilidades diferentes de realización de lo humano que parecen incommensurables entre sí pero que pueden llegar a algún punto de comprensión mutua.¹⁴

En este sentido, 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”, referidos a un modo de situarnos ante otra cultura desarrollando nuevos vocabularios de comparación que expresan contrastes en un horizonte lingüístico que no pertenece totalmente a uno ni a otro. De acuerdo a Uhrig, la idea de Taylor apunta a la 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,

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ Uhrig, L. D. Fusión de horizontes y lenguaje de contrastes sutiles: la hermenéutica como *praxis* para la comprensión intercultural en Taylor, *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones. Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2023, pp. 62-67.

¹⁰ Taylor, Ch. Understanding the other: A Gadamerian view on conceptual schemes, de *Gadamer's Century: essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 279-297.

¹¹ Gama, L. E. El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, *Escritos*, 2021, pp. 17-32.

¹² Gadamer, *Op. Cit.*

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.¹⁵

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

El etnocentrismo y el malentendido

Nuestros dos pensadores comparten dos escollos a los que se enfrentan. Gadamer entiende, en parte, a la hermenéutica como una forma de superar el malentendido y Taylor ve en la fusión de horizontes la posibilidad de superar el etnocentrismo. Los dos pueden definirse como formas del prejuicio de precipitación analizado por Gadamer en *Verdad y método*.

Cuando etnocentrismo nos referimos a la pretensión de 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, debe 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.

¹⁵ Ídem., p. 66.

Tal como analiza Montaigne en su ensayo "De los caníbales", esta tendencia viene del desconocimiento de otras culturas y de juzgar a la propia como más perfecta, puesto que desde allí hemos experimentado y valorado ética y estéticamente la realidad. Para Montaigne, al contrario del imaginario europeo de su época, la cultura 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".¹⁶

El pensador francés afirma, contrastando la cultura europea con relatos de expediciones en América, que tenemos 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",¹⁷ puesto que la civilización europea tiende a imponer formas a la naturaleza que pervierten su belleza, nos dice Montaigne. Otro ejemplo de conducta que el autor considera reprochable 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.¹⁸

¹⁶ M. de Montaigne, De los caníbales, de *Ensayos*, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 263-278.

¹⁷ *Ibid.*, p. 268.

¹⁸ *Ibid.*, p. 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 cierra la posibilidad de abrirmel 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 antípodo de perfección, vicio el resultado de la interacción al conocer ya el resultado de antemano 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.¹⁹

Al negar el juicio del otro, desconozco su pretensión de lo verdadero. Allí se puede dar el falso reconocimiento que Taylor veía como forma de violencia, ya que condeno a un grupo, o a alguien, o a una idea. Desde el error etnocentrista, la totalidad de sentido se entiende como cerrada, porque 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 en práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad.²⁰

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 por

la intención genuina de querer conocer; además de entender de manera incorrecta a la tradición, ya que esta tiene un valor intrínseco en tanto nos permite la apertura desde la conciencia de nuestra experiencia. 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 dentro de una propuesta política.

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.²¹

Aunque, como veíamos con Rancière, la otredad de la democracia permanece al margen de las instituciones, se debe optar, si se quiere ser coherente con esta exigencia, 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.²²

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”²³ Se debe ganar el derecho al reconocimiento mediante razones dentro de marcos sociales

²¹ Rodríguez, R.B. Charles Taylor: el ser humano y el bien, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 2012, pp. 47-64.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Idem*.

¹⁹ Catoggio, *Op. cit.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 94.

y culturales. Ese derecho solo se da en un acuerdo previo de valores, en un horizonte de significado. En la democracia se debe “descubrir conjunta y recíprocamente el bien que justifica su demanda de reconocimiento”.²⁴

Como hemos dicho, esto no solamente implica a sociedades en las que convivan distintas etnias o tradiciones ya que, 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.²⁵

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?”²⁶

Este sentido de libertad es el que encontramos en la hermenéutica de Gadamer y Taylor y 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.”²⁷

Como muestra Isaiah Berlin, una de las formas de libertad (libertad positiva) está constituida por la exigencia de ser reconocida por la comunidad que considero significativa.

²⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁶ I. Berlin, *Dos conceptos de libertad*, [Conferencia], Oxford, Tintillus, 2017, p.33.

²⁷ *Idem*.

La ley como tradición y como depósito de la dignidad humana

En “Algunas condiciones para una democracia viable”, Taylor reflexiona en torno a las exigencias de la democracia dentro de nuestras sociedades contemporáneas y sopesa dos tradiciones dentro del pensamiento político, para luego derivar una tercera (de la que es partidario).²⁸ 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”.²⁹

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, su gobierno, sus leyes y las instituciones en general; lo cual deriva en 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.³⁰

²⁸ Taylor, Ch. *Algunas condiciones para una democracia viable*, *Democracia Republicana*, Santiago, LOM ediciones, 2012, pp. 13-34.

²⁹ Cristi, R. y Tranjan, J.R. Charles Taylor y la democracia republicana, *Democracia Republicana*, Santiago, LOM ediciones, 2012, pp. 35-57.

³⁰ Tocqueville, A. *La democracia en América*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2015, p. 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. Esto es, comparten un fondo de significados desde el que comprenden su propia identidad.

No se trata del sometimiento ciego ante la autoridad superior, sino del reconocimiento de esta 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, ya que se orienta desde el horizonte de significados compartido. Por lo que el gobierno debe cumplir la función de extender 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.³¹

Esta idea de valorar los derechos debe ser entendida desde el fondo de significado de estos y no solo como mera formalidad. 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.

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.³²

Taylor se identifica con este tipo de definición de libertad: "retiene el ideal de la realización personal y al hacerlo otorga nueva vida a la concepción republicana clásica de la libertad."³³ 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.³⁴

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.

³² Berlin, *Op. cit.*, p. 23.

³³ Cristi y Tranjan, *Op. cit.*, pp. 41-42.

³⁴ Taylor, 2012, *Op. cit.*, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 289.

Para Taylor esta identificación es una necesidad de todo régimen libre. Siempre hay por lo menos este bien común que consiste en la existencia del Estado y sus leyes. Esta es la única base duradera para la democracia según el canadiense. La igual dignidad de los ciudadanos debe ser central, de manera que Taylor no se opone al liberalismo, más bien entiende que este debe ser alimentado en su contenido 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.³⁵

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 estas 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 los pueblos que deciden vivir armónicamente con su diversidad. Allí se despiertan modos de solidaridad que, más que por compromiso general con la democracia, une estrechamente a los compatriotas. Ello sin desconocer la pluralidad constitutiva del espacio público, según palabras de Daniel Busdygan:

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.³⁶

³⁵ *Ibidem*, p. 24.

³⁶ Busdygan, D. La antinomia civilización-barbarie. Recurren-

El reto de convivir dentro de esta tensión debe ser afrontado por la democracia continuamente. 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, si la limitamos solo a esto:

[...] 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.³⁷

Esta esfera civil debe ocupar el centro en nuestra forma de entender la vida política. Ello 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.³⁸

El sentimiento de dignidad ciudadana se enlaza con la participación directa. En nuestras democracias limitadas a la representación se suele convivir con el peligro del

cias en la comprensión de la alteridad. *Los discursos sobre el otro: cambios y continuidades en las retóricas de la dominación*, Barcelona, Laertes, 2021, pp. 141-153.

³⁷ Taylor, 2012, *Op. cit.*, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 26.

desinterés total de los ciudadanos con la misma. En cambio, para Taylor, se debe concebir la idea de ciudadanía, casi como un imperativo, el hecho de recuperar la participación directa, por eso Cristi y Tranjan afirman que la "pertenencia a una comunidad es fuente de obligaciones que antecede a cualquier derecho que uno pudiera tener."³⁹

Conclusiones

La propuesta desprendida de Gadamer (política del disenso) y la de Taylor (política de reconocimiento en un Estado multicultural) comparten el marco de preocupaciones:

A lo ancho del mundo, gran número de ciudadanos sufren la exclusión sistemática. Taylor ha sido visionario en detectar las limitaciones de los modelos prevalentes de la democracia. Ni el atomismo de la teoría económica, ni la aspiración de homogeneidad social por parte de la democracia rousseauiana permiten entender sociedades que valoran el liberalismo y a la vez perciben la necesidad de mayor cohesión social.⁴⁰

La exclusión o el malentendido conforman una de las grandes dificultades a las que se enfrenta la democracia actual, y la desaparición del otro como consecuencia. 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.

El análisis realizado a lo largo de este trabajo ha permitido sostener, al menos de forma parcial, el supuesto inicial: la hermenéutica, entendida como una práctica filosófica centrada en la comprensión, el diálogo y la apertura a la alteridad, constituye un marco valioso y necesario para tener en cuenta en la constitución de la democracia. No

solo como un principio formal de respeto a la diferencia, sino como la condición de posibilidad de dirimir los debates y conflictos públicos. Al profundizar en la diferencia, la hermenéutica apuesta por la ampliación del disenso como fundamento de una democracia viable.

Es tarea pendiente la construcción de un modelo afín a estas exigencias. Esto no implica la renuncia a corrientes predominantes sino, como en el caso de Taylor, su ampliación y replanteamiento a través de lo develado desde la hermenéutica. Así pues, una propuesta de democracia republicana hermenéutica como la aseverada por el filósofo canadiense supone un buen punto de partida en la construcción de una democracia más afín con su inherente otredad.



³⁹ *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.