



“Ciudadanos de dos mundos”:

Lo mejor de la herencia europea, según H. G. Gadamer

Lourdes Otero León

1. Introducción.

El tema de la ciudadanía nos lleva inevitablemente hoy al tema de la comunidad, entendida no en un sentido fuerte, al estilo de los comunitarismos aristotélicos al uso -que nos remiten a la tradición y a las prácticas culturales de una comunidad-, sino en un sentido débil, como lo común que nos vincula a todos, pero que no está dado sino haciéndose. Es frecuente encontrar pasajes gadamerianos hablando de lo común en un doble sentido:

1. La experiencia común a todos, que ya el mismo lenguaje implica.
2. Lo común que hay que configurar como resultado de prácticas solidarias entre los seres humanos, una necesaria “solidaridad comunicativa” de la que habla Gadamer en *Ciudadanos de dos mundos*, artículo del que toma el título este trabajo, y donde la solidaridad se plantea como desembocadura de una tarea: “La tarea de aprender a reconocer lo común en los otros”¹.

Hoy se podría hablar de un nuevo imperativo moral, que consistiría en activar y propiciar el diálogo entre culturas, y la hermenéutica efectivamente propicia este arte de entender al otro con el que necesitamos convivir. Esta apuesta por el diálogo entre culturas pertenece a lo mejor de la herencia europea que Gadamer intenta salvaguardar. Se trataría de potenciar una forma de comunicación lingüística que superara el riesgo de una nueva “Torre de Babel”, metáfora ésta a la que Gadamer gusta aludir².

Pero el mundo de cada uno de los interlocutores se configura culturalmente desde una lengua determinada en concreto³ ¿Cómo es posible entonces el acuerdo?, ¿cómo es posible tan siquiera empezar a conversar? La solución hermenéutica está en los conceptos de “alteridad del pasado” y “apertura a la alteridad”, a los que haremos referencia: la conciencia cultural y la conciencia histórica así entendidas no serían conciencia de pertenencia, sino “conciencia de las diferencias”. La comprensión del hecho de las diferencias se ha abierto camino “en nuestra experiencia a la hora de acceder en la práctica a pueblos y culturas extraños”⁴.

¹ H. G. Gadamer, “Ciudadanos de dos mundos”, *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, pág. 116.

² Por ejemplo, cfr. H. G. Gadamer, “La diversidad de las leguas y la comprensión del mundo”, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 111-13, sobre todo 112 y ss, y 125 y ss.

³ A pesar de esto, Gadamer deja atrás la Filosofía del lenguaje de Humbolt (cfr. H. G. Gadamer, “Acerca de lo filosófico en las ciencias y de lo científico en la Filosofía”, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pág. 9).

⁴ H. G. Gadamer, “El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 145.

Hoy la conciencia de pertenencia es a su vez conciencia de diferencia, así “tener un sentido histórico” es coextensivo con la vida que vivimos en la actualidad⁵. *La herencia de Europa* no queda circunscrita al imperialismo, o al nuevo imperio de la ciencia y de la técnica, sino al aprendizaje histórico realizado por los europeos de “vivir con otros” de diferentes pueblos y culturas, dispuestos a una “verdadera solidaridad”⁶, que sería la de aquellos que se comprometen y dan la cara, y que es necesaria para la convivencia social que exige de nosotros toda la buena voluntad que podamos aportar⁷.

Este entendimiento cultural desde lo común hace de las culturas “contextos porosos”⁸, que frente a la inconmensurabilidad de los paradigmas (Kuhn), parecen permeables entre sí ¿En qué consiste esta permeabilidad? La solución está en el arte del diálogo, que permite la fusión de horizontes y la distinción entre los prejuicios que confunden y los prejuicios que aclaran. Aunque Gadamer rehabilita el prejuicio, por lo que se pretende que es un antiilustrado, insiste en la necesaria crítica a los prejuicios en el sentido de que “crítica a las ideologías”, estos prejuicios injustificables en el diálogo han de ser abandonados una vez denunciados.

Lo que sí critica Gadamer a la razón ilustrada es su excesiva arrogancia, que le lleva a creer que es posible la crítica desde una posición libre de prejuicios: Gadamer critica el prejuicio del no prejuicio⁹. Así, este diálogo abierto no es sinónimo de un “relativismo indiferentista”, sino de una “tolerancia”¹⁰ que permite el reconocimiento recíproco de las respectivas pretensiones de validez, una tolerancia que nos permite a la vez el autorreconocimiento y la construcción del tú, y de la propia identidad como ciudadanos que se reconocen entre sí iguales derechos.

En este acercamiento cultural, especialmente relevantes son los artículos gadamerianos *Mito y razón* y *Mito y logos*¹¹: la verdad del mito, la verdad de las tradiciones culturales, y la verdad del arte tienen en común el carácter simbólico del lenguaje que utilizan. Por eso, el tema del símbolo y su interpretación en un acercamiento fenomenológico a la tradición religiosa y artística, permite la fusión de horizontes entre culturas diferentes, y adquiere especial importancia.

En resumen, la filosofía hermenéutica, en cuanto esencialmente práctica, es una filosofía moral. Pero la actualidad de la ética hermenéutica tiene que ver no sólo con la necesidad epocal de una hermenéutica o koiné común, que permita el diálogo intercultural, sino también porque puede dar razón de nuestra autocomprensión como ciudadanos desde las tradiciones plurales que hoy nos conciernen y vinculan. Hacemos referencia a la multiplicidad de experiencias que conciernen al hombre contemporáneo, una multiplicidad que hace imposible una verdadera experiencia, que sería aquella que posibilita un nuevo reconocimiento del sujeto.

En la “época de la imagen del mundo”, que diría Heidegger, en la era de la comunicación de masas, el mundo es reducido a un sin fin de imágenes que parecen irreductibles entre sí, irreductibles al sentido hermenéutico, por lo que podría parecer

⁵ Cfr. H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, pág. 42-43.

⁶ Cfr. H. G. Gadamer, “Ciudadanos de dos mundos”, *La herencia de Europa*, o.c., pág. 116.

⁷ Cfr. H. G. Gadamer, “Amistad y solidaridad”, *Acotaciones hermenéuticas*, o.c., pág. 77-8.

⁸ Cf. José A. Pérez Tapias, José A. Pérez Tapias, “Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas: aportaciones desde Gadamer”, en ACERO J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, 497-519, pág. 497-8, y 507.

⁹ Cfr. H. G. Gadamer, “¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social”, *La razón en la época de la ciencia*, o. c., págs. 49 y ss, y H. G. Gadamer, “Hermenéutica y Filosofía práctica”, *La razón en la época de la ciencia*, o. c., pág. 73 y ss.

¹⁰ Cfr. H. G. Gadamer, “La idea de tolerancia”, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, págs. 91-107.

¹¹ Publicados en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

que este debiera ser el final de la hermenéutica del sentido¹², de la hermenéutica experiencial. Sin embargo, a nuestro parecer, este es un momento en el que como nunca se ha detectado la necesidad de la hermenéutica como filosofía práctica, no sólo porque puede actuar como lenguaje común para el diálogo intercultural, sino también porque nos propone una identidad, que de otro modo hoy con un concepto homogeneizador de ciudadanía podría ser peligrosamente negada. Cada nueva comprensión, efectivamente, nos dice “ese eres tú”. Así, interpretación y crítica en el desplazamiento del propio horizonte hacen posible un nuevo autorreconocimiento, pero que no excluye las diferencias, hacen posible una conciencia de ciudadanía abierta a la otredad.

En resumen, ser *ciudadanos de dos mundos* consiste en estar abiertos al otro, no a pesar de la pertenencia a nuestro mundo cultural, sino gracias precisamente a esta pertenencia. Esta apertura la abordaremos en este trabajo con el concepto de aplicación gadameriano, y con los conceptos de diálogo y de fusión de horizontes, que permiten una reconstrucción del otro respetuosa con su alteridad, que se asemeja, como veremos, al planteamiento de D. Davidson. Concluiremos que la hermenéutica gadameriana apela efectivamente a lo mejor de la herencia europea: la apertura al diálogo entre tradiciones y culturas diversas.

2. El concepto de Aplicación para una noción débil de Comunidad.

Para hacer compatibles los conceptos de comunidad y de ciudadanía hace falta un comunitarismo débil como el que propicia el concepto de aplicación gadameriano. Es decir una perspectiva que defina la pertenencia como condición de la apertura a la otredad. A lo largo de este apartado, vamos a intentar comprender el pensamiento de Gadamer desde su radicalidad práctica con el concepto de “aplicación”¹³.

Para la comprensión de la hermenéutica es fundamental entender la complementariedad de los conceptos de “aplicación” y “pertenencia”. Esta complementariedad salva a la ética gadameriana del conservadurismo de otras recepciones de Aristóteles desde el ámbito del comunitarismo, tan en boga después de MacIntyre y su crítica al subjetivismo de las éticas de la modernidad. Frente a los procedimentalismos y las éticas deontológicas de inspiración kantiana, la ética actual ha intentado recuperar el concepto de *ethos* y sus implicaciones comunitarias, partiendo de una lectura renovada de Aristóteles. Estas interpretaciones en muchos casos pueden ser tachadas de conservadoras, sin embargo las aportaciones de Gadamer al ámbito de la razón práctica pueden llevarnos a integrar la crítica y el contexto normativo de “aplicación”: “aplicación” y “pertenencia” se complementan¹⁴.

El concepto de pertenencia efectivamente nos remite a nuestra conciencia de la historia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). El concepto de pertenencia, bien referido al *ethos* o a la comunidad, pone en el primer plano el carácter histórico-cultural de los valores, dimensión de la que arrancan todas las críticas que recibe esta concepción. En el capítulo 10 de *Verdad y Método* aparece esta intersección entre hermenéutica y razón práctica, dejando claro que la verdadera dimensión de la

¹² Por eso algunos autores proponen para la hermenéutica un “giro icónico”, y una interdisciplinariedad que la acerque a la semiótica (cfr. José M^a Rubio Ferreres, “Hermenéutica y medios de comunicación”, en ACERO J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, o. c., 519-536, pág. 524).

¹³ También vinculado a la hermenéutica fenomenológica que hace Heidegger de Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

¹⁴ J. M. Almarza Meñica, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en ACERO J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, o. c., 25-49, pág. 25.

hermenéutica es práctica¹⁵, en el sentido estrictamente ético u originario de hacerse cargo de uno mismo.

Frente a la mentalidad formalista de la ética moderna, basada en el individualismo abstracto, los comunitaristas proponen la vinculación real de los sujetos que pertenecen a una comunidad, más allá de los vínculos abstractos y deshistorizados que proponen autores como Rawls. Pero los autores liberales critican también a los comunitaristas acusándolos de privilegiar los particularismos, de poner límites a la solidaridad, y de entender la comunidad como comunidad de facto a la hegeliana, es decir acríticamente. Del otro lado, se justifica que sólo el comunitarismo es capaz de darnos una visión coherente de la multiculturalidad de las sociedades actuales, y desde ahí de radicalizar las democracias.

Con una postura mediadora y remediadora entre estas, Gadamer apuesta por un comunitarismo débil que sitúe cultural e históricamente nuestros valores, pero sin renunciar a la crítica racional: un comunitarismo que articule la individualidad y la comunidad en el espacio de lo que podíamos llamar una ciudadanía posible. Este espacio, para Gadamer, es el de la aplicación innovadora y, para CH. Taylor, el de "la formación", que recoge la transformación del sujeto y la comprensión de sí mismo a medida que crece su experiencia¹⁶. Lo que tienen en común Gadamer y Taylor es considerar que el ámbito de la praxis nunca puede ser completamente objetivado, porque el agente moral es una agente que actúa auto-comprendiéndose y proyectándose desde la autocomprensión.

En definitiva, la articulación de individuo y comunidad en el comunitarismo es fuente de controversias. Podíamos proponer como alternativa a los excesos de una y otra parte, la intervención de dos conceptos de Gadamer con repercusión ética y política directa: el concepto de alteridad del texto (1) -es la experiencia de alteridad la que modifica las propias expectativas y hace así posible la comprensión-, y el concepto de fusión de horizontes (2) -que supone siempre el desplazamiento del propio horizonte-.

2.1. La Alteridad del Texto.

La tarea hermenéutica para Gadamer asume la fisonomía de un planteamiento objetivo, lo que quiere decir que no puede pretenderse a toda costa el cumplimiento de las propias anticipaciones. Es necesario dejar que el otro se presente en su alteridad y tenga la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad: "Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o del texto"¹⁷. Pero, ¿qué tipo de objetividad es el contenido de verdad del otro?, ¿son las anticipaciones ya convalidadas, los proyectos que ya se han revisado, las precomprensiones que se han dado por ciertas a lo largo de la elaboración de anteriores anticipaciones? Gadamer responde que "no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración"¹⁸.

La apertura a la objetividad sólo es posible desde la toma de conciencia de las propias presuposiciones o prejuicios, lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el otro pueda presentarse en su alteridad y obtenga

¹⁵ Eso diferencia a la hermenéutica filosófica de la hermenéutica metodológica.

¹⁶ Ch. Taylor, Equívocos: "El debate liberalismo-comunitarismo", *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, págs. 239-267

¹⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage, 1986, en adelante WMI, pág. 273, tr. esp. *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, en adelante VMI, WMI, pág. 335.

¹⁸ H. G. Gadamer, WMI, pág. 270, tr. esp. VMI, pág. 331.

así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las opiniones previas¹⁹. Tal estructura circular del comprender no busca el cumplimiento de la anticipación, sino hacerla consciente, para poderla controlar, y fundamentar así la comprensión sobre el objeto a interpretar. Por eso el círculo hermenéutico, tal y como lo plantea Gadamer, no es un círculo vicioso, condenado a la repetición de un contenido de pasado, sino que, efectivamente, el encuentro con la otredad propone un sentido nuevo, un sentido presente.

La filosofía gadameriana es un pensar re-memorante, a favor de una cultura de la memoria, y que también insiste en la dimensión narrativa de la vida, de la experiencia y por ende de la convivencia. Esta memoria, como comenta Esteban Ortega, no se encuentra animada por la pretensión de pasar factura, sino que apunta a una tolerancia anamnética, que es aquella se nutre de la experiencia de la intolerancia y el sufrimiento que no puede ser olvidados²⁰. Aunque la anámnesis viene del proyectar presente, no de un pasado que se perpetúe en el tiempo, sin dejar lugar a la diferencia. Hay lugar para la diferencia, dada la alteridad del texto, como lo otro, a cuyo horizonte podemos desplazarnos gracias al proceso de formación (*Bildung*). Lo otro, lo diferente, nos forma no porque nos lo apropiemos, sino porque en el diálogo se da una "metabolización de las diferencias"²¹ que nos transforma, de manera que la educación, formación para la hermenéutica, pueda ser una acción transformativa. Un concepto de ciudadanía no meramente formal, ni retrógradamente comunitarista, debiera potenciar este tipo de educación. El paradigma de esta formación transformativa sería la experiencia estética por su pluralidad semántica, de alfabetos y de inteligencias.

2.2. La Fusión de Horizontes.

La recepción del círculo hermenéutico de Heidegger por Gadamer, base de su explicación de la estructura de la comprensión, tiene como clave demostrar que la condición de cualquier desvelamiento o acontecer de la verdad está determinado por la pertenencia a la tradición. Previamente Gadamer parte de un intento de superación de la fenomenología de Husserl, de la que retomará el concepto de horizonte, que también le es útil para su particular visión de la historicidad del comprender.

El horizonte es el cerco que comprende lo que es visible desde un cierto punto, desde una determinada situación. Este límite que demarca el cerco del horizonte se desplaza con nosotros en la historia. Para Gadamer el horizonte es conciencia de "situación" en la historia, la posición que limita la posibilidad de ver: al concepto de situación le pertenece el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. La conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) es, en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica y, al igual que la intencionalidad horizontal, asegura la continuidad en el devenir de la historia. Gadamer supera el subjetivismo de la intencionalidad horizontal al determinar el concepto de "mundo de la vida" como horizonte total no subjetivo, ya que es el suelo previo o trasfondo de nuestras experiencias, en el que estamos y al que pertenecemos, "hace referencia al todo en que estamos viviendo históricamente"²².

¹⁹ Cfr. H. G. Gadamer, WMI, pág 274, tr. esp. VMI, pág. 336.

²⁰ Cfr. Conrad Villanou Torrano, "La formación entre la tradición y la diferencia: humanismo, hermenéutica y diálogo", *Ciencias de la educación*, 202 (2005), pág. 268.

²¹ Cfr. Anita Gramigna, "La epistemología de la diferencia en la formación", *ibidem*, 191-201, pág. 192.

²² H. G. Gadamer, WMI, pág. 251, tr. esp. Gadamer, VMI, pág. 311.

Este concepto de pertenencia es tomado de la finitud histórica del "estar-ahí" heideggeriano. La recepción gadameriana de Heidegger privilegia entre los ekstasis temporales la facticidad. Gadamer prefiere privilegiar el arrojamiento sobre el cuidado, la facticidad sobre el proyecto. Este privilegio tiene por objeto evitar el subjetivismo en pro de la vinculación con el nuevo acontecer. Al respecto, tiene especial importancia en la educación para la ciudadanía, a la que hacíamos referencia el concepto de transmisión (*Traditio*), con el que Gadamer le da una inequívoca dimensión anamnética a la hermenéutica, abogando por una rehabilitación de la memoria, aplicada nuevamente para dejar lugar a la diferencia. Efectivamente, la pertenencia a la situación horizontal se complementa con la aplicación innovadora en la fusión de horizontes.

Lo que aquí se cuestiona no es el concepto de "situación" implicado en la historia efectual, sino el poder de la historia sobre la limitada conciencia humana, como sobrepeso, como determinación inamovible para el despliegue de la verdad. El modo de este despliegue es para Gadamer, como hemos dicho, "la fusión de horizontes" que permite que los horizontes no sean compartimentos conclusos, sino que se desplacen. El propio horizonte de presente que está abierto a la alteridad, debe fundirse con el horizonte de pasado y futuro: "El horizonte de presente está en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios"²³. La tradición y el pasado han de ser puestos a prueba, esto quiere decir que a lo mejor otras tradiciones, y en general "el otro", con sus diferencias, pueden tener razón, lo que hace posible la reconciliación y el perdón, "un vivir y un pensar común y solidario"²⁴.

3. La fusión de horizontes y la perspectiva de la segunda persona.

La posible proximidad entre el pensamiento de Gadamer y D. Davidson sólo nos interesa de cara al problema ético de la construcción del tú, cuando hemos abandonado el formalismo abstracto de las éticas universalistas. Sobre este tema encontramos en sus respectivas teorías de la interpretación las siguientes semejanzas de partida²⁵:

- Nos interesa el tema de Davidson del "proyeccionismo interpretativo", la posibilidad de adscribir creencias a los otros. Pero en este autor estos temas tienen todavía resabios verificacionistas²⁶, mientras que Gadamer cuestiona el cientificismo.
- "La presunción de racionalidad" de Davidson, como el anticipo de perfección gadameriano –al que ahora aludiremos–, supone la asunción de nuestra común racionalidad con el otro, que hace posible la comunicación exitosa y la existencia de una visión compartida del mundo.
- El carácter radical de la interpretación del traductor y del intérprete, que consiste en dar sentido a la conducta de otro. Pero interpretar es acceder a la mente del otro en Davidson, y acceder a la otredad desde lo propio en Gadamer.

Vemos así que la perspectiva de Davidson es todavía un poco pacata por lo que respecta a la interpretación, pues asume que partimos del hecho físico de las palabras y las oraciones (hay una prioridad de lo físico sobre lo mental). No se da

²³ H. G. Gadamer, *WMI*, pág. 248, tr. esp. VMI, pág. 307.

²⁴ H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, o.c., pág. 21.

²⁵ Cfr. D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.

²⁶ Cfr. Manuel de Pinedo, "De la interpretación radical a la fusión de horizontes: la perspectiva de la segunda persona", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, o.c., 225-236, pág. 230.

cuenta, mientras que Gadamer sí, de que somos criaturas conceptuales, es decir que podemos encontrarnos directamente con significados y con valores; de que somos capaces directamente de adoptar perspectivas hacia el mundo, hacia los otros, y hacia nosotros mismos. Para Gadamer, comprender es saber a qué atenerse sobre la cosa, y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con las cosas mismas²⁷.

Es decir, más allá del encuentro con el otro, en el mundo-lenguaje-pensamiento, en la proyección que nos lleva a sus “sucesos mentales”, como propone Davidson, Gadamer busca el encuentro con el otro en las cosas. Nosotros por este motivo preferimos, para dar razón de la segunda persona del lenguaje moral, recurrir al concepto gadameriano de la “fusión de horizontes”, y no al concepto davidsoniano de la “interpretación radical”.

Además, esta construcción de la segunda persona de la moralidad, el tú –que ya no es meramente el otro- tendría que ver también con el concepto de prejuicio de perfección gadameriano: Las pretensiones de verdad de un texto, Gadamer las denominaría “prejuicio de perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*): “El prejuicio de perfección contiene no solo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice sea una verdad perfecta”²⁸. Esto no quiere decir que el texto o el otro tengan la perfecta verdad sino que, para comenzar un diálogo, debemos presuponer que hay un sentido comprensible –razonable- en lo que el otro nos quiere decir. Este tipo de expectativa sobre el otro es *la buena voluntad* de la que hablaremos en el apartado siguiente, un axioma no formal que rige todo diálogo abierto y productivo, para hacer posible lo que Gadamer denomina un verdadero *diálogo vivo*.

4. La condición de la Alteridad

Si la comunidad está ahí, en la deliberación, no como lo dado, sino como parte del autorreconocimiento del sujeto que a través de ella toma conciencia de sí, ¿cuál es entonces la condición de la alteridad para Gadamer? Si el autorreconocimiento en la formación es el elemento más propio de la hermenéutica como filosofía práctica, entonces, ¿cómo nos podemos distanciar críticamente de lo que somos y dejar cabida a la alteridad?

La hermenéutica hace referencia inevitablemente al sujeto del conocimiento, al momento de la autocomprensión, de la autorreferencia. En este sentido, la hermenéutica es esencialmente un saber práctico por la vigilancia o preocupación por uno mismo, pero también, como dijimos, hablando de *la phrónesis*, por la apertura a la alteridad del texto o del otro. Este es el momento de la comprensión, en el que compasión (*syngnme*) y juicio (*gnme*) se complementan. Este será el momento de la “buena voluntad” de la que habla Gadamer.

La alteridad es apertura del sujeto desde la “buena voluntad” de comprender y comprenderse, para Gadamer la comprensión sólo es posible entre interlocutores que desean sinceramente entenderse²⁹. La búsqueda de este acuerdo sólo se da en el

²⁷ Cfr. H. G. Gadamer, “Begriffsgeschichte als Philosophie”, *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2. Auflage, 1993, en adelante WMII, págs. 77-91, tr. esp. “La historia del concepto como Filosofía, *Verdad Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, en adelante VMII, págs. 81-93.

²⁸ H. G. Gadamer, WMI, pág. 299, tr. esp. VMI, pág. 364.

²⁹ Cfr. H. G. Gadamer, “Text und Interpretation”, WMII, págs. 330-360, tr. esp. “Texto e Interpretación”, en VMII, págs. 319-349.

marco de un “diálogo vivo”, aquel que, siguiendo el modelo socrático-platónico, busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, tomando en cuenta al otro.

Estas alusiones a la buena voluntad y al diálogo vivo son las claves de la polémica con Derrida³⁰: para este autor la buena voluntad es un axioma indemostrable sobre el que Gadamer fundamenta su teoría de la comprensión. Gadamer no se refiere con este concepto a la buena voluntad kantiana, tal y como lo entiende Derrida, sino como propone Mariflor Aguilar Rivero más bien se está refiriendo al concepto platónico de benevolencia (*eumenéis elenchói*³¹) según el cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad en lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino que buscan reforzar el punto de vista de lo que el otro dice, para que sea revelador³².

Se trataría del arte, no de encontrar las debilidades del otro, sino de encontrar su verdadera fuerza; otra manera de entender la dialéctica, que catapulta a la hermenéutica (más aún que la tesis del autorreconocimiento, de la que hablábamos antes) hacia la ética y la política. Según algunos críticos esta es la tesis que relaciona el planteamiento de Davidson “la interpretación radical” -al que hacíamos referencia en el apartado anterior- con la fusión de horizontes de Gadamer.

En definitiva, “la buena voluntad” en Gadamer consiste en esa actitud hacia el interlocutor que le lleva a percatarse de sus contradicciones y que consiste, no en disputar sobre sus puntos de vista, o el horizonte del que parte, sino en reforzar esos puntos de vista. La “buena voluntad” es aquella virtud del interlocutor que permite un verdadero diálogo filosófico, que permite el desplazamiento del propio horizonte al del interlocutor y, así, fundamenta tres de los puntos de vista más importantes de la hermenéutica gadameriana:

- La primacía de la pregunta sobre la respuesta.
- El deseo de evitar la autoproyección, o el subjetivismo al estilo romántico.
- La salida del solipsismo, desde la apertura universal del diálogo, de la que vamos a hablar ahora.

5. Conclusión: El Diálogo entre diferentes Tradiciones y Culturas.

Esta dimensión crítica de la hermenéutica de Gadamer es la que no nos permite asimilar la hermenéutica a las tendencias políticas de signo conservador³³, incluidos los “comunitarismos” de los que hemos hablado antes, y que lleva a algunos autores a hablar de una “izquierda gadameriana”³⁴. El pensamiento de este signo insiste en la hermenéutica como *koiné* que permite el diálogo entre diferentes tradiciones y culturas, tan necesario en nuestras sociedades complejas y plurales.

³⁰ Cfr. Mariflor Aguilar Rivero, “*Eumeneis elenchoi*: Condición de alteridad”, en ACERO J. J y otros (eds.), *El Legado de Gadamer*, o.c., 487-496, pág. 488

³¹ Eumenéis, quiere decir propicio, favorable, atento a..., orientado; elenchói se refiere a poner a prueba en una referencia cruzada. En el examen cruzado de los argumentos, el interlocutor llega a caer en contradicciones. En definitiva, se trata del reconocimiento de la propia ignorancia como parte del método socrático.

³² Cfr. H. G. Gadamer, en “Reply to J. Derrida”, en MICHELFELDER D. P. y PALMER R. E. (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Series, State University of New York, 1989, pág. 55.

³³ Cfr. H. G. Gadamer “Hermenéutica y autoridad: Un balance”, *Acotaciones Hermenéuticas*, o.c., pág. 64.

³⁴ Cfr. José A. Pérez Tapias, “Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas: aportaciones desde Gadamer”, en ACERO J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, o.c., 497-519, pág. 497-8.

Hablando sobre la ciudadanía posible, este tipo de hermenéutica nos permite pensar en una ciudadanía inclusiva, capaz de asumir las encrucijadas de la diferencia, la inmigración y las desigualdades.

Frente a la insistencia en la noción de comunidad, como entidad con hegemónicos valores y tradiciones (en las interpretaciones conservadoras gadamerianas), se insiste aquí en la pluralidad de las sociedades actuales, sobre todo en el llamado “multiculturalismo”. Se trataría de entender el encuentro entre culturas, no como un proceso de enculturación y de renuncia a los propios valores y tradiciones de los inmigrantes, sino como diálogo fértil y enriquecedor. Para ello, es necesario encontrar un lenguaje común, más allá del universalismo de la razón ilustrada, pero sin renunciar a la razón y sus poderes críticos, de otro modo caeríamos en un relativismo cultural muy peligroso también; no todo vale en este encuentro. La hermenéutica y su comprensión del diálogo podría ser fuente de la adhesión necesaria a normas e instituciones, que con criterios universales y no universalistas todos estaríamos dispuestos a aceptar.