

# Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso  
Justo Serrano (Eds.)

## Capítulo 2

**ANTHROPOS**



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018  
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías  
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social  
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.  
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia  
Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

# LA TEORÍA CRÍTICA DEL DESARROLLO DE THOMAS MCCARTHY Y LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA: HACIA UN DIÁLOGO CONSTRUCTIVO\*

*Kurt C.M. Mertel*  
*American University of Sharjah*

En su más reciente libro, *Raza, imperio y la idea del desarrollo humano*, Thomas McCarthy desarrolla lo que él llama una «teoría crítica del desarrollo con una intención práctica», cuyo objetivo central es la promoción de la justicia global y de los derechos humanos. De acuerdo con este autor, la teoría del desarrollo es una teoría de la «práctica» que «dirige el conocimiento empírico y teórico con el fin de obtener resultados considerados valiosos cuya viabilidad debe ser juzgada a la luz no solo de consideraciones empíricas y teóricas, sino también a partir de la capacidad y voluntad de los agentes relevantes para producirlos» (2009, p. 237). La teoría está basada en la concepción kantiana de la historia universal desde un punto de vista práctico, la cual supone el uso del juicio reflexionante para determinar qué es aquello que podemos esperar razonablemente y cuáles son las metas hacia las que debemos trabajar en el marco de la mejora global de la condición humana a la luz de hechos empíricos e históricos relevantes y del conocimiento de nuestras circunstancias actuales. McCarthy también reconoce, sin embargo, que Hans-Georg Gadamer ofrece, en su obra *La razón en la época de la ciencia*, «algunas reflexiones interesantes acerca de las teorías de este tipo [es decir, acerca de la práctica]» (p. 237).

Así, mientras que el proyecto de McCarthy se encuentra firmemente asentado en la tradición de la teoría crítica social, la influencia de la hermenéutica filosófica no es por ello menos tangible. En este artículo, buscaré mostrar que las reflexiones de Gadamer en torno al significado de la práctica; las relaciones entre práctica, solidaridad y la razón social; así como su concep-

---

\* Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

ción de la hermenéutica como filosofía práctica —reflexiones expuestas en los ensayos «¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social» y «Hermenéutica como filosofía práctica», recogidos en *La razón en la época de la ciencia*— no solo sirven de apoyo para las conclusiones y objetivos centrales de la teoría crítica del desarrollo defendida por McCarthy, sino que también la potencian al hacer explícitos compromisos subyacentes del modelo (por ejemplo, al revelar el significado de la «práctica» implícito en su «teoría de la práctica»). Defenderé, más aún, que la concepción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica puede ofrecer también una contribución significativa a un problema importante de la filosofía política y social contemporánea, a saber, la tensión entre las «presuposiciones fuertemente modernistas de la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley» y «cosmovisiones y formas de vida no-modernas» (p. 190).

En la primera parte de este ensayo, bosquejaré los elementos centrales de la teoría crítica del desarrollo con una intención práctica defendida por McCarthy. En la segunda parte, recontextualizaré este bosquejo y lo examinaré críticamente a la luz de las ya mencionadas reflexiones de Gadamer en *La razón en la época de la ciencia*, reflexiones que brindan importantes recursos para una teoría crítica del desarrollo entendida como una «teoría de la práctica». En la tercera y última parte, ofreceré algunas reflexiones preliminares acerca de algunos modos posibles en los que la hermenéutica como filosofía práctica puede contribuir a problemas contemporáneos importantes en la filosofía social y política que surgen de la tensión, subrayada por McCarthy, entre la Modernidad/modernización y las tradiciones pre/no-modernas.

## **1. Hacia una teoría crítica del desarrollo con una intención práctica: rehabilitando la noción de «desarrollo humano»**

Para empezar, es importante situar el proyecto de McCarthy en el marco de intentos, históricos y actuales, de proporcionar interpretaciones comprensivas de la historia universal y del desarrollo histórico universal. De acuerdo con McCarthy, las grandes metanarrativas históricas de Hegel y Marx no son ya opciones viables, dada la proliferación de investigación empírica so-

cial; no solo no existe un punto de vista definitivo o extramundano desde el cual se pueda captar la historia en su totalidad, sino que la historia no puede ser ya entendida, de modo plausible, como progresando de acuerdo con leyes causales inmutables o con una lógica interna inevitable hacia un *telos* definitivo. Si bien Marx inició una naturalización de las teorías de desarrollo sociocultural, su materialismo histórico resultó ser al final, como el de Hegel, demasiado «inmanentista» y, por tanto, incapaz de reconciliar la tensión entre naturaleza y moralidad. Pese a ello, McCarthy considera que las formas subsecuentes de metanarrativas históricas fundadas empíricamente—desde Émile Durkheim hasta Jürgen Habermas— son igualmente problemáticas, no solo por la mera variedad y cantidad de datos empíricos, teorías, métodos, etc., proporcionados por las diferentes disciplinas académicas, las cuales hacen de la construcción de una teoría unificada de la historia del desarrollo humano una meta poco realista; sino también porque «la reflexión hermenéutica nos ha enseñado que los enfoques históricos generalizados teóricamente están ellos mismos históricamente situados, que pertenecen a la historia y no la trascienden» (p. 132).

Sin embargo, McCarthy señala que la popularidad de libros como *El fin de la historia* de Francis Fukuyama y la reciente proliferación de obras en torno a la globalización ilustran el hecho de que «el género [de metanarrativas históricas] se niega a desaparecer sin dejar huella» (p. 132). En efecto, sostiene que es precisamente en tiempos de rápido e importante cambio histórico que ese tipo de gran teorización «resulta de lo más irresistible» (p. 132). Lo que caracteriza a las obras contemporáneas sobre la globalización es su orientación práctica dirigida al futuro, a diferencia de las metanarrativas de épocas previas, más contemplativas y orientadas al pasado; es decir, dichas obras buscan ofrecer un diagnóstico de nuestro dilema actual a la luz del pasado con miras a identificar direcciones futuras, posibilidades y metas alcanzables. Es precisamente este modo de pensar acerca de la historia y el desarrollo humano el que McCarthy considera «irreprimible e irremplazable» y, como resultado, la noción de desarrollo humano, la modernización y el pensamiento histórico universal en general deben ser rehabilitados y repensados en lugar de ser rechazados en conjunto o, peor aún, dejados a merced de ideólogos neoconservadores para que estos se los apropien y los adapten libremente a sus propios fines:

Pues, ¿qué alternativa hay, en última instancia, a aquellos diagnósticos históricamente informados del presente con la mira puesta en futuros prácticamente posibles que han sido parte central de la conciencia moderna? Este parece ser un modo de pensamiento irreprimible e irremplazable. Y, si eso es así, haríamos bien en reexaminar sus formas clásicas y recordar una vez más las fortalezas que hicieron a las «grandes narrativas» tan ampliamente influyentes, así como las debilidades que las hundieron en el descrédito. Las reflexiones *propedéuticas* que siguen se enmarcan en la creencia de que el desprecio posmoderno por el género fue demasiado apresurado y ha tendido a dejar libre el campo intelectual en favor de los ideólogos neoconservadores que hoy lo dominan [p. 133].

Brevemente, si la noción de desarrollo humano y el género de la narrativa universal histórica han de ser rehabilitados y sus significados positivos exitosamente recuperados, entonces debemos trazar sus orígenes desde la Ilustración al presente y tomar conciencia de todos los modos en que han sido distorsionados por la civilización occidental con miras a justificar algunas de las prácticas más infames de la historia humana, por ejemplo, el colonialismo, el imperialismo, la esclavitud, etc. Así, solo trayendo al primer plano los problemas del modo universal histórico de pensar el desarrollo podemos evitar repetir los errores del pasado e identificar precisamente qué vale la pena rescatar. Consecuentemente, es posible rehabilitar la noción de desarrollo humano y el modo de pensamiento universal histórico en favor de objetivos legítimos y valiosos (a saber, la justicia global y los derechos humanos) debido a que, por un lado, la apropiación de dicha noción y de dicho modo de pensamiento llevada a cabo por Occidente en el pasado con fines destructivos no agota su importancia; y, por otro lado, debido a que estos tampoco están condenados a las deficiencias de los relatos clásicos: «No tenemos que elegir entre, por un lado, los estragos de la globalización neoliberal y neoconservadora y, por otro lado, el rechazo en conjunto de la modernización. Más allá de esta disyuntiva yace la posibilidad de *reconstruir críticamente la teoría y la práctica del desarrollo en favor de la acción colectivamente organizada hacia los objetivos democráticamente definidos de mejorar las condiciones de vida de los miserables de la Tierra*» (p. 184, las cursivas son mías).

Según McCarthy, la concepción kantiana de una historia universal con una intención práctica provee, por dos motivos, un modelo más fructífero para el pensamiento universal históri-

co y para teorizar acerca del desarrollo en nuestro contexto contemporáneo que las metanarrativas de Marx y Hegel. Primero, el hecho de que Kant entendiese su concepción de la historia universal como una respuesta a la pregunta «¿qué puedo esperar?» a la luz de la pregunta antropológica, «¿qué es el hombre?» significa que esta concepción posee una orientación moral hacia la posibilidad de alcanzar el mayor bien humano en la historia, el cual consiste en un orden cosmopolita y una comunidad ética globales (p. 136). Más aún, si ha de tener sentido la obligación moral de buscar justicia en este mundo, entonces es necesaria una interpretación de la historia que permita que sea razonable creer que tal objetivo es prácticamente alcanzable y algo en lo que podemos cifrar nuestras esperanzas (p. 136). En otras palabras, una historia universal con intención práctica tiene que ser capaz de motivar a los agentes humanos —aquí y ahora— a trabajar por el mejoramiento de la condición humana. Brevemente, lo que atrae a McCarthy de Kant es su preocupación por proporcionar la base racional de la esperanza en el mejoramiento de la condición humana, así como la orientación moral general de su concepción de la historia universal que deja espacio para la «agencia política»; una dimensión crucial que no podría ser explicada adecuadamente en las filosofías «amORAles» de la historia de Hegel y Marx, basadas en la lógica inmanente del despliegue del espíritu (*Geist*) o en las leyes materialistas inmutables del desarrollo socioeconómico (pp. 136 y 140).

En segundo lugar, McCarthy considera que la concepción kantiana de la historia universal con intención práctica posee actualmente una mayor relevancia que las filosofías de la historia de Hegel y Marx, pues renuncia a la posibilidad de ofrecer una visión comprensiva y puramente teórica de la historia como un todo. Como se mencionó, lo que llevó al descrédito a los modelos marxistas y hegelianos fue precisamente su carácter excesivamente ambicioso; la mera diversidad de la historia humana y la proliferación de datos empíricos, teorías, metodologías, etc., producidas por las ciencias humanas hacen que tales grandes metanarrativas sean empresas implausibles. Kant reconoció, sin embargo, la fundamental volatilidad, la impredecibilidad y la contingencia inherentes al ámbito de la praxis humana. De este modo, una historia universal con una intención práctica no puede aspirar a hacer inteligible a la historia como un todo, sino que debe, más bien, brindar una interpretación de

la historia que le dé coherencia y unidad a lo que de otro modo sería una serie contingente de eventos discretos, es decir, debe aspirar a construir una «narrativa» histórica a través de un «juicio reflexionante» que va más allá de los juicios empíricos «determinantes» producidos por las ciencias teóricas y que, sin embargo, sigue siendo consistente con tales juicios (McCarthy, 2009, p. 140). El resultado es lo que McCarthy describe como un enfoque interpretativo «posmetafísico» y «posempirista»: «Desde mi punto de vista, una aproximación metodológicamente interpretativa, prácticamente orientada, posmetafísica y posempirista, a las tareas de la historia universal es una opción más viable hoy en día que las aproximaciones más fuertemente teóricas que se derivan de Hegel o Marx, o que las teorías evolucionistas sucesivas» (p. 140). En suma, el recurso a Kant le sirve a McCarthy para situar los objetivos y métodos fundamentales de su concepción de una teoría crítica del desarrollo: proveer una interpretación empíricamente formada de la historia universal con el fin de determinar qué puede ser razonablemente objeto de nuestra esperanza y nuestro trabajo a la luz de nuestras experiencias pasadas y de nuestra comprensión de las circunstancias históricas actuales. De acuerdo con McCarthy, «en términos kantianos, puede afirmarse que las interpretaciones [cosmopolitas] de la historia universal buscan “fundar” esperanzas razonables de futuros prácticamente “viables”, esperanzas respaldadas por los *patrones básicos de desarrollo* y por las *tendencias de la historia contemporánea*» (p. 154, las cursivas son mías).

Hasta este punto, hemos visto que para McCarthy las nociones de desarrollo humano, modernización y teoría del desarrollo pueden y deben rehabilitarse en una teoría crítica del desarrollo que busca el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres del mundo y la promoción de la justicia global y los derechos humanos. Hemos visto también que su modelo preferido para un pensamiento universal histórico del desarrollo, en nuestro contexto actual, es un modo interpretativo, prácticamente orientado y empíricamente formado, inspirado en la idea kantiana de una historia universal con una intención práctica. Sin embargo, es necesario aún fundamentar adecuadamente la primera afirmación, a saber, discutir si la noción de desarrollo y la teoría del desarrollo pueden o deben ser salvadas en primer lugar. ¿Es el paradigma del desarrollo intrínseco al proyecto de dominación occidental o puede ser rescatado y redirigido hacia

finés más nobles? La respuesta de McCarthy consiste en expresar serias dudas acerca de si podemos o debemos «purgar» nuestras mentes del pensamiento del desarrollo por completo. En esa línea, identifica tres «hechos ineludibles» de la modernidad cultural y social «que hacen impracticable el abandono de las ideas de desarrollo» (p. 221).

### 1.1. *El hecho (hegeliano) de la Modernidad cultural*

El primer «hecho» se refiere a la creciente reflexividad de la cultura en las sociedades modernas. Lo que distingue a las esferas culturales «postradicionales» de las «tradicionales» es que, en las primeras, «se han institucionalizado modos de discurso reflexivo y se ha alcanzado las condiciones culturales y motivacionales necesarias para ello» (McCarthy, 2009, p. 155). Las sociedades modernas se caracterizan tanto por la institucionalización de modos de discurso y argumentación reflexivos y críticos como por proporcionar los incentivos institucionales, culturales y motivacionales necesarios para promover tales prácticas. La capacidad del individuo para la reflexión crítica sobre su propia cultura y el ejercicio efectivo de esta capacidad se encuentran, por lo tanto, inextricablemente ligados a las condiciones socioculturales más amplias que permiten el florecimiento de estos modos de discurso y pensamiento (2009, p. 155). Más aún, McCarthy sostiene que la reflexividad de la cultura no es un fenómeno confinado a las sociedades modernas *per se*, sino que también...

[...] forma y estructura el discurso contemporáneo de la Modernidad global misma. Por ejemplo, todos los distintos participantes de ese discurso —post y antimodernistas, así como diversos modernistas— dan por sentada la posibilidad de cuestionar reflexivamente las creencias y los valores recibidos; de ganar distancia crítica frente a las normas y roles heredados; y de cuestionar las identidades individuales y grupales adscritas. Incluso los argumentos a favor de la superioridad de las tradiciones premodernas no son ellos mismos argumentos tradicionales, sino argumentos tradicionalistas de modernos hiperreflexivos. Solo se puede argumentar contra estas características básicas de la cultura postradicional basándose en ellas mismas; esto es un buen indicador de que constituyen presuposiciones prácticamente indispensables del discurso contemporáneo [pp. 155-156].

La reflexividad de la cultura es, así, tanto una característica básica de las sociedades modernas como una presuposición fundamental del discurso contemporáneo acerca del desarrollo y la Modernidad. Esta reflexividad, por su parte, tiene consecuencias importantes para el discurso global acerca de la Modernidad, precisamente porque impone ciertos constreñimientos sobre el rango de opciones disponibles para el debate razonable y el tipo de razones y argumentos a los que se apela en el discurso. Por ejemplo, el hecho de que el discurso contemporáneo acerca de la Modernidad esté influenciado y formado por nuestra «comprensión histórica, sociológica y antropológica de la diversidad de cosmovisiones», significa que estamos...

[...] constreñidos, so pena de incoherencia, a considerar cualquier cosmovisión que permanece en buena parte incólume frente a la segunda Ilustración historicista —es decir, que no se comprende a sí misma reflexivamente como una interpretación posible del mundo entre otras— como deficiente a ese respecto, como una cosmovisión que no muestra una conciencia adecuada de algo que sabemos que es el caso. No hay marcha atrás en las experiencias de cambio cultural y pluralismo que hemos tenido, no es posible desaprender lo que hemos aprendido a través de ellas acerca de la variabilidad de formas de vida y visiones acerca del mundo [p. 156].

El pedigrí de la Ilustración kantiana propio de la visión recién expresada es claro: una vez que hemos alcanzado una cierta etapa del desarrollo cultural —caracterizada por la reflexividad y una conciencia aumentada de la pluralidad y el carácter históricamente situado de las cosmovisiones—, no hay retorno posible a una fase más retrograda de nuestro proceso de aprendizaje cultural. Otra presuposición general del discurso contemporáneo que no puede ser razonablemente objetada es el proceso de aprendizaje que ha tenido lugar paralelamente a nuestra comprensión científica de la naturaleza y a nuestro control técnico de la misma. Esto supone que los datos empíricos proporcionados por las ciencias ópticas inevitablemente jugarán un rol importante —aunque no definitivo— en el discurso global sobre la Modernidad; y esto último impone también constreñimientos sobre el rango de opciones razonables (p. 156). De hecho, el proceso innegable de aprendizaje en el ámbito científico cognitivo y el «desencantamiento» del mundo que lo ha acompañado han tenido un profundo impacto en las cosmovisiones comprensivas, de modo tal que, en nues-

tro contexto contemporáneo, «ciertas visiones éticas premodernas solo podrían justificarse públicamente apelando a creencias que ya no resultan sostenibles» (p. 157). Debido a que muchas cosmovisiones y formas de vida tradicionales dependen de creencias acerca del mundo que han sido desacreditadas por el proceso de aprendizaje al interior de «dominios estrechamente epistémicos» y dado que las razones que desplegamos para apoyar nuestras pretensiones de validez deben ser compatibles con lo que hemos aprendido en tales dominios, «clases enteras de razones para actuar ya no están a nuestra disposición [...] se trata de *clases* de razones que han sido devaluadas, que han perdido su peso discursivo, y no solo de pretensiones específicas fundadas en ellas» (p. 157). Por ejemplo, ya no aceptamos que el trato desigual de la mujer, las minorías, etc., pueda justificarse legítimamente apelando a su inferioridad «natural», precisamente porque las creencias acerca del mundo en las que se «basaban» tales afirmaciones han sido desacreditadas a tal punto que no hay justificación alternativa capaz de soportar el escrutinio crítico (p. 157).

Más aún, McCarthy muestra, en la línea de Habermas, que el discurso global sobre la Modernidad está gobernado por la presuposición normativa de relaciones «simétricas» entre los participantes del diálogo, la cual implica la norma del respeto igualitario entre los participantes. Consecuentemente, una enorme carga de la prueba recaerá inevitablemente sobre aquellos que defienden visiones éticas basadas en la desigualdad fundamental entre seres humanos. En suma, el hecho de la Modernidad cultural reducirá, de manera inevitable, el alcance del desacuerdo razonable no solo en el discurso global de la Modernidad, sino, presumiblemente, también «al interior» de las sociedades modernas. Esto, a su vez, significa que las culturas y tradiciones premodernas tendrán que experimentar un proceso transformativo que Abdullahi An-Na'im llama la «re-constitución ilustrada de la tradición» (1990), si han de sobrevivir en el clima moderno y contribuir al discurso doméstico y global acerca del desarrollo y la Modernidad. Volveremos sobre este punto en la última sección.

## 1.2. *El hecho (marxista) de la Modernidad social*

El hecho de la Modernidad social se refiere a las circunstancias de la Modernidad global y del orden global económico en las

que se encuentran actualmente todas las naciones. Todas las naciones, si han de sobrevivir, deben encontrar vías para lidiar efectivamente con un cierto rango de desafíos y problemas que surgen de esta dificultad —por ejemplo, cómo administrar la integración a la economía mundial; cómo incorporar efectivamente la diversidad étnica, cultural y religiosa, entre otras, dentro de las instituciones del Estado; etc.— (McCarthy, 2009, p. 158). Como nota McCarthy, muchas instituciones modernas no son productos exclusivos de la historia y la cultura occidental, sino que son, más bien, «respuestas a desafíos macrohistóricos de naturaleza general que incluyen a aquellos desafíos que surgen de la cada vez más profunda inmersión de todas las sociedades en flujos transnacionales de capital, mercancías, tecnología, información, comunicación y cultura» (2009, p. 158).<sup>1</sup> Así, haciendo eco de algunos de los argumentos centrales de Habermas en *Facticidad y validez*, McCarthy sostiene que el sistema legal moderno característico de las sociedades occidentales tiene los rasgos que tiene con el fin de llevar a cabo ciertas funciones esenciales que se le exigen, de modo tal que «no hay equivalentes funcionales viables para su formalidad, positividad, reflexividad, individualidad, responsabilidad, accionabilidad y semejantes [...] dado que la ley moderna, en tanto “medio de conducción” positivo, reflexivo y por ende fungible, ya no puede legitimarse apelando exclusivamente a creencias y prácticas heredadas, son necesarias nuevas formas de legitimación» (p. 158).

Así, considerando la creciente complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas, el sistema legal moderno provee los medios más efectivos de administrar subsistemas y las relaciones entre ellos y de adaptarse a las condiciones volátiles de un orden mundial crecientemente globalizado; mientras más funcionalmente diferenciada se vuelve una sociedad, se vuelven más necesarias las formas y funciones del derecho moderno. De hecho, debido a que el derecho moderno ya no puede apoyarse en creencias y valores heredados para su legitimación, y dada la creciente diversidad étnica, cultural y religiosa de las sociedades modernas, las cuales imponen límites a la autoridad de una única tradición al interior de una entidad política, son

---

1. Jürgen Habermas (2002) señala algo semejante en relación con el desafío que la situación en Asia oriental representa para los derechos humanos universales en su texto «Sobre la legitimación a través de los derechos humanos».

necesarias formas alternativas de legitimación, a saber, la participación en el proceso democrático (p. 158). De acuerdo con esta línea de pensamiento, las funciones y formas del derecho moderno van de la mano, de modo tal que «a cualquier sociedad contemporánea, cualesquiera que sean sus tradiciones culturales, le resultará difícil arreglárselas sin las primeras [...] [y también.] correspondientemente difícil arreglárselas sin las segundas» (p. 159).

Esto, a su vez, plantea la pregunta por la posibilidad de lo que Charles Taylor llama «modernidades alternativas»: «asumiendo que algún grado de convergencia en instituciones y prácticas económicas, gubernamentales y legales es un rasgo inevitable de una Modernidad globalizada, ¿qué clases y grados de divergencia siguen siendo posibles y deseables? En particular, ¿cuánto espacio dejan tales tendencias modernizadoras para diferencias culturales profundas?» (p. 159). Los hechos culturales y sociales de la Modernidad llevan a McCarthy a tomar partido por Habermas antes que por Taylor:

Tomados en su conjunto, los hechos de la Modernidad cultural y social sugieren que el alcance de la divergencia profunda posible y deseable en el mundo actual puede estar algo más constreñida de lo que muchos multiculturalistas suponen, especialmente si tomamos en cuenta las muy densas relaciones internas y las conexiones causales entre los cambios sociales y los patrones culturales que con mucha frecuencia son tratados como si se moviesen sin relación con los primeros [p. 160].<sup>2</sup>

Aunque McCarthy reconoce que ya existe una «pluralidad» de modernidades —las diferencias entre las sociedades modernas se deben a los diferentes «puntos de partida» históricos, lo que explica por qué la sociedad sueca es diferente de la japonesa, la griega de la estadounidense, etc.—, cree, sin embargo, que estas son, en última instancia, demasiado similares como para constituir modernidades «alternativas».<sup>3</sup> Así, la pregunta rele-

---

2. McCarthy (2002) señala algo similar en su texto «Reconciliando la unidad cosmopolita y la diversidad nacional», en el que compara y evalúa las posiciones respectivas de Habermas y Taylor en torno al problema de las modernidades alternativas.

3. De acuerdo con McCarthy, tal punto de vista «no satisfará a algunos multiculturalistas que se ocupan de diferencias más amplias y profundas en las ideas y las creencias, las apariencias y las actitudes, los valores y las identidades, las prácticas y las instituciones» (2009, p. 159).

vante para el mundo en vías de desarrollo no es si modernizarse o no, sino «cómo» hacerlo.

No sucede simplemente, empero, que, dados los hechos de la Modernidad cultural y social, las naciones no tengan más alternativa que adoptar ciertas políticas y llevar a cabo ciertas reformas consistentes con estándares occidentales. Al contrario, existen rasgos de la Modernidad que la mayor parte de países presumiblemente consideraría valiosos, tal como el debilitamiento del patriarcado y otras jerarquías «naturales», la inclusión y la integración de todos los habitantes del Estado como iguales políticos, la existencia de una esfera pública que permita el debate y el discurso abiertos, la creciente capacidad de manejo y de adaptación proporcionada por la diferenciación funcional, los beneficios de ciertas tecnologías, etc. (p. 160). Más aún, McCarthy llama la atención sobre la dificultad de negar, por un lado, los procesos de aprendizaje y avances que han tenido lugar, tanto en las ciencias positivas como en las ciencias humanas, en nuestras capacidades para resolver problemas, como se muestra en la administración, la ingeniería, la arquitectura, el planeamiento, etc.; y, por otro lado, de negar el desarrollo de la razón práctica y el giro en nuestro «acerbo» de «buenas razones», así como la expansión de la libertad individual en conjunción con la aumentada reflexividad de la cultura, etc. (p. 239). Todos estos puntos, tomados en conjunto, explican por qué este autor tiene serias dudas acerca de si uno puede o debe «purgar» nuestras mentes del pensamiento del desarrollo en su conjunto.

### 1.3. *El tercer hecho de la Modernidad: el desacuerdo razonable*

El tercer y último hecho de la Modernidad es que «el discurso global de la Modernidad que tiene lugar en un nivel crítico-reflexivo abre simultáneamente *un inagotable y siempre cambiante horizonte de posibilidades para el desacuerdo razonable*» (p. 160). Ya hemos visto que cualquier afirmación que pretenda poseer una validez universal debe ser sometida a escrutinio crítico en el diálogo transcultural sobre el desarrollo y la Modernidad, caracterizado por las relaciones simétricas entre los participantes. Esto se aplica igualmente, sin embargo, a cualquier pretensión de progreso, dado que el concepto mismo supone mejora. Incluso si una interpretación del progreso brindado por una cierta innova-

ción se mostrase superior a otras dentro de una esfera epistémica particular; aún quedaría en pie la pregunta sobre el lugar, si hubiera alguno, que dicha innovación deba tener dentro de la sociedad y si se la debe institucionalizar y cómo (p. 161). Considerando que estos debates están teniendo lugar actualmente en diferentes sociedades con diferentes tradiciones y el rol inevitable de las consideraciones de bienestar en tales discusiones, es razonable esperar una serie de visiones divergentes sobre el asunto.

Para McCarthy lo mismo es cierto también acerca de cualquier modificación «estructural-funcional» (por ejemplo, cambios en la política económica, en la burocracia, etc., y más generalmente el incremento de la capacidad funcional y adaptativa de una sociedad) (p. 161). Brevemente, depende de cada sociedad determinar cuáles son las características progresivas o regresivas de la modernización capitalista y cómo adaptarse a las condiciones de un orden económico globalizado a la luz de los constreñimientos impuestos por tal orden. Por tanto, mientras que los avances y las innovaciones que ofrecen una mayor capacidad funcional y adaptativa para lidiar con los problemas de la Modernidad son, sin lugar a dudas, relevantes para el discurso práctico, no son ellos mismos decisivos, precisamente porque «estos tipos de discusiones implican los diferentes valores, bienes e identidades de aquellos involucrados y solo pueden, por ende, ser llevados a término a través de negociación, compromiso, acuerdo, votación o semejantes —es decir, a través de algo poco menos que un consenso—» (p. 162). Estas observaciones se siguen del compromiso de McCarthy con el modelo dialógico habermasiano de la racionalidad comunicativa, el cual requiere que las pretensiones de validez que surgen de un dominio epistémico particular se sometan a procesos democráticos de redención discursiva. El hecho de que las pretensiones «objetivas» de progreso, desarrollo, avance, etc., no puedan formularse exclusivamente sobre bases científico cognitivas, sino que deban también apoyarse en la argumentación normativo evaluativa enraizada en los valores de una tradición cultural particular, significa que siempre habrá espacio considerable para el desacuerdo razonable en el discurso global sobre la Modernidad y el desarrollo (p. 163). De hecho, sin importar cuán bien (empíricamente) fundamentado pueda estar nuestro conocimiento histórico social, el hecho de que los marcos interpretativos presuponen ciertos valores epistémicos y estándares de evaluación heredados de una tradición particular también

hace inevitable que haya un grado importante de espacio para el desacuerdo razonable (p. 163).

Otra consecuencia importante del compromiso de McCarthy con el modelo del diálogo simétrico es el hecho de que cualquier cultura o sociedad puede, en tanto participante del discurso global de la Modernidad, «responder» y, por tanto, cuestionar la validez de las presuposiciones, afirmaciones, estándares, juicios, etc., de los teóricos del desarrollo. Como se señaló, el estatus epistémico superior de los expertos no puede ser garantizado *a priori* solamente por los métodos, la teoría, los procedimientos, etc., a su disposición. El giro democrático en la teoría crítica iniciado por Habermas a través de su apropiación del modelo del diálogo excluye que se privilegie *a priori* las pretensiones de validez —sean de evaluación o epistémicas— al someterlas a la impugnación en el discurso democrático. Lo que esto significa para la teoría y la práctica del desarrollo es que McCarthy se opone a las aproximaciones asimétricas, «de arriba hacia abajo», que consideran al desarrollo como una forma de gobierno burocrático por parte de «expertos del desarrollo», ignoran con ello el conocimiento de las condiciones locales y tratan a los «sujetos» del desarrollo como objetos de implementación (p. 189). No hace falta decir que en un modelo tal, la «población objetiva» no puede «responder» y, como resultado, la contribución democrática a los procesos de desarrollo y modernización está completamente ausente. En este contexto, la noción kantiana de historia universal con una intención práctica es importante, pues ayuda a superar la dicotomía entre una aproximación puramente no-normativa, de arriba hacia abajo, y una aproximación no-empírica, moralista. El juicio reflexionante toma en cuenta fines consistentes con los datos empíricos relevantes, a la vez que busca brindar una narrativa histórica unificada que vaya más allá de dicha información para fundar esperanzas razonables acerca del futuro (p. 225).

Más aún, McCarthy sostiene que, debido a que las naciones en vías de desarrollo no pueden reproducir los patrones históricos del desarrollo occidental —los cuales supusieron esclavitud, colonización, imperialismo, etc.—, serán necesarias «adaptaciones locales» de los procesos de modernización que «producirán alteraciones e innovaciones, elaboraciones de la Modernidad en circunstancias muy diferentes» (p. 165). La posición de este autor en torno a la realización de una multiplicidad de modernida-

des y de su carácter híbrido se sigue no solo de su rechazo al modelo de arriba hacia abajo del desarrollo, que tiende a promover una aproximación homogeneizada o «en molde», sino también de un asunto conceptual más básico, a saber, la perspicaz observación hegeliana acerca de la interdependencia de lo universal y lo particular: lo primero no puede actualizarse sin lo segundo (p. 225). Brevemente, Occidente no posee «la» receta para el desarrollo y la modernización. Tales procesos tendrán que ser «creativamente adaptados» a los diferentes contextos y tendrán, así, que tomar en cuenta las experiencias y tradiciones históricas de cada cual. De esta manera, el mundo en vías de desarrollo puede participar en la impugnación y coconfiguración de los universales que están siempre en juego en el discurso global de la Modernidad («la lucha inacabable sobre el universal») (pp. 165, 186). Así, como McCarthy señala,

La concepción crítica del desarrollo que he bosquejado aquí se aleja de la dicotomía y la dominación y se acerca a la diversidad y el diálogo. Desagregar los múltiples dominios, procesos, ramas, y lógicas del desarrollo hace que diferentes adaptaciones y combinaciones sean no solo posibles, sino probables, y reemplaza, por tanto, la idea de un único camino hacia la Modernidad por aquella de una multiplicidad de formas híbridas de modernización. Cada sociedad tendrá que encontrar su propia forma [...] Una cosa queda clara: todos estamos juntos en esto [p. 242].

Finalmente, como se mencionó en la introducción, McCarthy concibe su teoría crítica del desarrollo como una «teoría de la práctica» en tanto está orientada hacia la promoción y el logro de objetivos «morales» prácticamente realizables, los cuales incluyen la justicia global (tanto reparativa como distributiva), la democracia, el igualitarismo, el imperio global de la ley, el alivio del sufrimiento innecesario, la expansión de las capacidades individuales, etc. (pp. 238-239). Así, dado que la teoría crítica del desarrollo está orientada hacia las intervenciones prácticas que se vinculan directamente con el bienestar de los individuos y que contribuyen a dicho bienestar, tanto las tradicionales aproximaciones de arriba hacia abajo como las moralistas deben ser rechazadas. Claramente, alcanzar las metas señaladas requiere de una agencia política colectiva dentro y fuera de las fronteras nacionales y McCarthy reconoce la importancia de impulsar la «solidaridad global» para la acción

colectiva efectiva (pp. 232 y 235). En lo que sigue, me ocupo precisamente del significado de «práctica» y su relación con la solidaridad y la razón social.

## **2. El ensayo de Gadamer, «¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social»**

Como McCarthy, Gadamer reconoce que nuestro dilema moderno implica el hecho innegable del rol cada vez más presente de la ciencia y la tecnología —y, por tanto, de la razón instrumental y la lógica del control/dominio técnico— en cada esfera de la vida.

Según Gadamer, la combinación del dominio de la naturaleza en un nivel teórico con su «aplicación práctica» bajo la forma de la tecnología ha tenido un efecto doble en la sociedad (1982, p. 71). En primer lugar, mientras que en las civilizaciones premodernas la tecnología por ser producida estaba siempre subordinada a las necesidades e intereses del usuario, en la sociedad moderna esta relación se ha invertido, de modo tal que aquello «artificialmente producido fija los nuevos términos —a medida que se construye alrededor nuestro una industria que despierta el consumismo y es estimulada por las necesidades—» (p. 71). En segundo lugar, como resultado de esto, los individuos se vuelven cada vez más dependientes del funcionamiento adecuado de la tecnología en la conducta de sus vidas cotidianas, lo que supone renunciar a cierto grado de libertad y agencia individuales (p. 71). Así, este autor identifica dos preguntas desde las cuales emerge el problema de la razón social, las cuales han sido suprimidas en buena medida en la edad moderna de la tecnología: «¿en beneficio de quién se lleva a cabo el trabajo? Y, ¿cuánto sirven a la vida los logros de la tecnología?».

En este contexto, vale la pena notar que el modo en que Gadamer enmarca el problema de la razón social trae a primer plano algunas de las preocupaciones básicas de la teoría crítica del desarrollo de McCarthy, a saber, el hecho de que las preguntas sobre desarrollo y modernización conciernen, en primer lugar, a los «sujetos» cuyas vidas han de ser afectadas por tales procesos y que es siempre una pregunta abierta sobre en qué lugar, si alguno, deba darse una innovación —sea tecnológica o no— dentro de una sociedad: estas preguntas no pueden ser con-

testadas de antemano sobre la base de las credenciales epistémicas del experto que expresa la pretensión de validez, ni tampoco exclusivamente sobre la base del mero carácter innovador del desarrollo. De hecho, para Gadamer, una importante consecuencia práctica de la aplicación de las capacidades tecnológicas de la sociedad moderna a virtualmente todas las esferas de la vida social —en nombre de la «racionalización de la sociedad»— es precisamente el rol preeminente dado a los tecnócratas o a lo que él llama «tecnólogos sociales» (p. 72). La expectativa moderna es que los increíbles avances de la racionalidad técnico-instrumental en esferas epistémicas más angostas puedan ser aplicados a la sociedad como un todo, de modo tal que el dominio adquirido sobre la naturaleza pueda alcanzarse igualmente sobre la sociedad a través de planeamientos y políticas sociales deliberados. En palabras de Gadamer,

[...] este es el ideal de una sociedad tecnocrática en la que uno tiene acceso al experto y acude a él para librarse de las *decisiones prácticas, políticas y económicas que uno debe tomar*. Ahora el experto es una figura indispensable en el dominio técnico de los procesos. Ha reemplazado al artesano de los viejos tiempos. Pero se supone que este experto debe también sustituir a la *experiencia práctica y política*. Esta es la expectativa que la sociedad pone sobre él y con la que él, a la luz de una autoevaluación sobria y metódica y de un honesto incremento de autoconciencia, no puede cumplir [p. 72, las cursivas son mías].

Vale la pena detenerse brevemente a considerar estas observaciones a la luz de la teoría crítica del desarrollo de McCarthy. Aquí Gadamer explicita las presuposiciones que guían la auto-comprensión de la Modernidad, lo que explica un fenómeno social general reconocido y tomado como un hecho por McCarthy en la esfera del desarrollo, a saber, el inadecuado rol privilegiado que juegan los «expertos en desarrollo». En otras palabras, el hecho de que la teoría del desarrollo haya sido y sea aún dominada por una aproximación «de arriba hacia abajo» es un síntoma del lugar privilegiado de la racionalidad técnico instrumental en la auto-comprensión de la sociedad moderna. En nuestras actuales sociedades modernas se piensa que todos los problemas de la vida —sea en el hogar, en el trabajo, los asuntos amorosos, etc.— pueden ser resueltos si recurrimos a los «expertos». Pero, como señala Gadamer, pese a la apariencia de que recurrir

a la pericia técnica puede resolver todos nuestros problemas, tal recurso no nos libera (no puede hacerlo) de la necesidad de pensar, deliberar y decidir por nosotros mismos, es decir, de adquirir experiencia práctico política.

De hecho, como vimos previamente, el compromiso de McCarthy con el modelo del diálogo simétrico implica que no pueda haber un sustituto para el desarrollo de capacidades comunicativas, deliberativas y volicionales, precisamente porque cualquier pretensión de validez defendida en nombre del «progreso» debe estar sometida a un proceso de deliberación democrática y, en última instancia, debe ser legitimada por este. En términos gadamerianos, en modelos burocráticos de arriba hacia abajo, no hay espacio para la «experiencia» genuina, pues el resultado es presupuesto por el procedimiento técnico que ha de ser aplicado. De darse un fracaso, el problema tendría que estar en el algoritmo y no en la ignorancia del contexto o en las condiciones de aplicación. Aquí yace el problema de la razón social: mientras puede parecer que la existencia de expertos para todas las esferas de la vida y el estatus preeminente que se les otorga, junto con la proliferación de información a nuestra disposición a través de las tecnologías de la comunicación, fortalecen la razón social, en realidad tienden a tener el efecto contrario. Ciertamente, es poco razonable asumir que el acervo de razón social de una sociedad puede fortalecerse o incrementarse porque se deleguen las decisiones práctico-políticas a un grupo selecto de tecnócratas y expertos. Brevemente, Gadamer y McCarthy coinciden en su preocupación por las implicaciones negativas que pueda tener el privilegiar sistemáticamente la pericia técnica en asuntos sociales, políticos y prácticos en general.

Más aún, el problema de la razón social se vincula también con lo que Gadamer identifica como la amenaza de una pérdida de identidad frente a lo que se entiende como fuerzas irresistibles de la modernización y la racionalización —como si las condiciones de la Modernidad hubiesen transfigurado nuestro «mundo» humano en un «entorno» de estímulos causales frente a los cuales debemos simplemente adaptarnos o perecer—. Es decir, la incursión de la racionalidad instrumental y de la tecnología en todos los aspectos de la vida ha conducido a un sentimiento profundo de insatisfacción, desempoderamiento e impotencia, lo que afecta severamente las posibilidades de la autodeterminación y realización tanto colectivas como individuales. En efecto,

el recurso constante a la autoridad de los, así llamados, expertos para asuntos existenciales o prácticos en el marco de un bombardeo de información desde todas las direcciones pone en riesgo el cultivo de la distancia crítica y reflexiva necesaria para la agencia autónoma y, por tanto, para responsabilizarse por la propia vida. Esto, a su vez, nos vuelve susceptibles a ser arrastrados por fuerzas «externas» a las que uno debe simplemente adaptarse. Más aún, el estatus predominante del valor instrumental y el aprecio de «cualidades adaptativas» convierten a las que debiesen ser identidades prácticas intrínsecamente valiosas en mercancías, en última instancia, descartables y fungibles, y las volatiliza al punto que uno no es capaz de identificarse genuinamente con nada:

El incremento en el grado de información, entonces, no necesariamente supone un fortalecimiento de la razón social. Más bien, me parece que el problema real yace en lo siguiente: *la amenaza pérdida de identidad de las personas hoy en día*. El individuo en la sociedad, quien se siente dependiente e impotente de cara a sus formas de vida técnicamente mediadas, se vuelve *incapaz de establecer una identidad*. Esto tiene un efecto social profundo. En esto consiste el mayor peligro que amenaza a nuestra civilización: *la elevación de cualidades adaptativas a un estatus privilegiado* [p. 73, las cursivas son mías].

Así, Gadamer identifica un problema importante que revela la íntima relación entre razón social, identidad y agencia, relación que McCarthy pasa por alto: la amenaza de la pérdida de identidad característica de la sociedad moderna socava el desarrollo de la razón social, lo cual, a su vez, socava la agencia individual y colectiva. Si bien McCarthy menciona en un punto la preocupación de Habermas por la colonización del mundo de la vida, la cual previene la reproducción lingüística efectiva de formas postradicionales de identidad y tiene los efectos perjudiciales ya mencionados, él tiende a relegar el asunto de la pérdida de identidad, pues lo considera un problema de los costos desafortunados e inevitables asociados con la ambivalencia general de la Modernidad. Esto, combinado con el hecho de que con frecuencia caracteriza los constreñimientos impuestos por las condiciones globales de la Modernidad enfatizando la importancia de que las sociedades adquieran las capacidades adaptativas necesarias para la «supervivencia», contribuye a desplazar a un

segundo plano la pregunta por la autocomprensión individual y colectiva. De hecho, desde una perspectiva gadameriana, la noción de «adaptación creativa» podría ser incluso una contradicción en los términos:

En una civilización tecnológica es inevitable a largo plazo que el poder adaptativo del individuo sea recompensado más que su *poder creativo* [...] En los procesos científicos, técnicos, económicos y monetarios, así como especialmente en la administración, la política y formas similares, él [el burócrata o el funcionario] tiene que mantenerse como lo que es: alguien insertado con miras al funcionamiento adecuado del aparato. Es para eso que se lo requiere y en ello yacen sus posibilidades de avance. Incluso cuando la dialéctica de esta evolución es perceptible para todo el que sostiene que *cada vez menos personas toman las decisiones y cada vez más operan el aparato*, la sociedad moderna industrial *está oprimida por presiones estructurales inmanentes*. Pero esto conduce a la *degeneración de la práctica en técnica* y —aunque no por culpa de los expertos mismos— a un declive general hacia la *irracionalidad social* [p. 74, las cursivas son mías].

La tesis recién enunciada, según la cual «la práctica ha degenerado en técnica», lleva a Gadamer a considerar el significado mismo de la práctica humana. Él adopta una perspectiva antropológica como punto de partida y llama nuestra atención sobre el modo en que las prácticas de entierro o funerales ejemplifican lo que es distintivo de la práctica humana en el nivel más básico, a saber, llama nuestra atención sobre estas prácticas «en tanto el fenómeno fundamental de hacerse humano [...] Es un asunto de la constitución fundamental del ser humano de la que se deriva el sentido específico de la práctica humana; lidiamos aquí con una conducta de la vida que se ha salido del orden de la naturaleza» (pp. 74-75). El entierro de los muertos revela, así, la capacidad humana de pensar más allá de la propia vida e ir más allá de los instintos inmediatos de supervivencia (frente a los animales, quienes ignoran a la muerte o exhiben indiferencia frente a ella). Desde este punto de partida, Gadamer pasa a presentar las características distintivas esenciales de la práctica «humana», empezando por el «trabajo». El trabajo supone, en primer lugar, renuncia, en tanto el trabajador no busca la satisfacción inmediata de sus necesidades y, por ende, el producto del trabajo nunca le pertenece solo al trabajador; donde hay división de trabajo,

pertenece a la sociedad (p. 75). En las etapas iniciales de la formación de sociedades humanas, el lenguaje es lo primero que se forma y lo que permite que el individuo alcance cierta distancia reflexiva frente a lo que está inmediatamente presente —lo que le permite escoger los medios apropiados para un fin proyectado—, a la vez que lo relaciona con las normas que le dan a la acción humana un carácter distintivamente social:

¿Qué es el lenguaje? ¿Cómo trasciende el lenguaje al acuerdo silencioso que observamos, por ejemplo, entre hormigas o abejas? Aristóteles notó el factor decisivo: un ser dotado de lenguaje se caracteriza por una cierta *distancia en relación con lo que está presente en cualquier momento dado*, pues el lenguaje produce presencia. Al entretener metas remotas en el presente, tomamos una decisión de acción en el sentido de escoger medios adecuados para ciertos fines y, más allá de eso, nos aferramos a *normas vinculantes a luz de las cuales la acción humana se proyecta como algo intrínsecamente social* [p. 76, las cursivas son mías].

La introducción de la importancia de la reflexión, la deliberación y la elección nos acerca un poco más al significado de la práctica. Como Gadamer señala, en una sociedad moderna caracterizada por necesidades y metas complejas y a veces conflictivas, «son necesarias la elección ilustrada, la deliberación justa y la subordinación correcta bajo fines comunes» (p. 76). De hecho, se considera que el más grande logro social de la humanidad es «la estabilización de normas de conducta en el sentido de lo que está bien y lo que está mal». Esto puede verse en contraste con el fenómeno de la guerra, que Gadamer considera que es ilustrativo del modo distintivo en que los humanos pueden —en aparente contradicción con la naturaleza— enfrentarse a miembros de su propia especie y destruirlos deliberadamente (p. 76). Por tanto, Gadamer sostiene que solo teniendo en cuenta el rango completo de lo «humano» —desde el entierro de los muertos, pasando por una preocupación por la justicia, hasta la guerra— podemos captar el verdadero significado de la práctica humana, la cual...

[...] *no se reduce a la adaptación colectiva y funcional a las condiciones más naturales de vida* [...] La sociedad humana está organizada con miras a un *orden común para vivir*, de modo tal que cada individuo lo conozca y reconozca como un orden común (incluso cuando se lo trasgrede, en el crimen). Es precisamente

el exceso más allá de lo que es necesario para la mera preservación de la vida lo que distingue a su acción como acción humana» [pp. 76-77, las cursivas son mías].

La noción griega de *theoria* captura el rasgo distintivo de la práctica humana como aquella que va más allá de las necesidades inmediatas de la vida y proporciona, por tanto, la base del concepto de razón:

Esto es lo que los griegos llamaron *theoria*: ser entregado a algo que, en virtud de su presencia sobrecogedora, es *accesible a todos en común* y que se distingue de tal modo que, en contraste con todos los otros bienes, no disminuye al ser compartida y no es, por ello, un objeto de disputa como todos los otros bienes, sino que más bien *gana a través de la participación*. En última instancia, *este es el nacimiento de la razón*: mientras más sucede que aquello que es *deseable es presentado a todos de un modo convincente para todos*, más sucede que aquellos involucrados se descubren a sí mismos en esta *realidad común*; en esa medida los seres humanos poseen *libertad en el sentido positivo*, tienen su verdadera identidad en esa *realidad común* [p. 77, las cursivas son mías].

Hasta este punto podemos empezar a ver cómo la concepción de práctica humana bosquejada más arriba afianza la dimensión práctica de la teoría crítica de desarrollo de McCarthy. Ciertamente, si bien este autor toma como un hecho la necesidad de la adaptación funcional a las condiciones de la Modernidad global como si fuesen «condiciones naturales de la vida (global)», esto no agota, sin embargo, el significado de práctica que opera en su teoría crítica del desarrollo, puesto que ella está orientada, ante todo, al mejoramiento de la condición humana y sitúa al diálogo y a la racionalidad comunicativa en el centro de la práctica del desarrollo (lo que naturalmente supone reflexión, deliberación y toma de decisión colectiva). Desde esta perspectiva, la racionalidad comunicativa puede entenderse precisamente como la que «hace manifiesto a todos» lo que es deseable «de un modo convincente para todos» para que se reconozcan como sujetos que comparten una «realidad común».

A lo que Gadamer apunta aquí es al modo en que las metas colectivamente elegidas o «anheladas por la voluntad» y los medios para alcanzarlas trascienden el ámbito de la necesidad estricta al pertenecer a lo que es «elegible» o «deseable», cuyos

criterios son irreduciblemente sociales o públicos. Cuando un medio o un fin es presentado a los otros en la esfera pública como deseable de un modo convincente —de modo tal que hay acuerdo común en torno a su elegibilidad—, aquellos involucrados en las deliberaciones se identifican con la meta elegible, es decir, con la «realidad común». Cuando los ciudadanos llegan a un acuerdo acerca de la persecución de ciertas metas colectivas juzgadas, a través del ejercicio de la razón (pública), como poseedoras de un valor común y acerca de los medios efectivos para alcanzar dichas metas, ejercen, como indica Gadamer, su agencia para la libertad distintivamente humana, es decir, la libertad para tomar una decisión reflexiva y sopesada dentro de un rango de opciones con respecto al bienestar de la sociedad, yendo así más allá de las meras consideraciones sobre la preservación de la especie. La identificación colectiva con una meta común promueve, a su vez, la solidaridad, en la medida en que, al identificarme con dicha meta, es probable que me sienta motivado a actuar en cooperación con otros para alcanzarla. Esto es precisamente a lo que se refiere Gadamer cuando menciona un bien que «gana a través de la participación»: las metas colectivamente valoradas y compartidas no son bienes u objetos materiales que puedan disminuir al ser compartidos, sino que, por su propia naturaleza, se fortalecen por la solidaridad y la participación colectiva, llevándonos, así, más allá del ámbito de la estricta necesidad y de la mera utilidad. Esta última cita revela, pues, las características básicas de «lo humano» discutidas previamente: la trascendencia respecto de la necesidad inmediata, la renuncia implícita en el trabajo (renunciar a la satisfacción inmediata en favor de un fin social proyectado) y la preocupación por el bien común. Más aún, la introducción del carácter social esencial de la práctica y la razón, así como de la solidaridad promovida por una identificación común con metas colectivamente acordadas y valoradas, nos permite anticipar la definición que Gadamer ofrece, al final de su ensayo, de la práctica como «conducirse a uno mismo y actuar solidariamente» (p. 87).

Hemos visto que la práctica humana implica reflexión, deliberación y elección libre colectivas, elección libre que se da entre un rango de opciones y gobernada por estándares que son, en principio, públicamente accesibles y que pueden ser compartidos. La razón práctica, entonces, supone la capacidad de escoger los medios adecuados con el fin de lograr los fines adecua-

dos. Pero Gadamer tiene el cuidado de señalar que la «practicidad» de la razón implicada en la práctica humana no debe ser entendida de modo técnico instrumental como mero razonamiento de medios afines. Debido a que la práctica siempre concierne a otros, la razón práctica no puede estar divorciada de preocupaciones morales o éticas, por lo que Gadamer apela a la distinción aristotélica entre aquel que es meramente ingenioso o hábil para alcanzar sus metas y la persona sabia en sentido práctico:

*La práctica consiste en elegir, en decidir a favor de algo y en contra de otro algo, y al hacerlo se efectúa una reflexión práctica que es ella misma dialéctica en la medida más alta. Cuando deseo algo, interviene una reflexión con la cual traigo ante mis ojos, por medio de un procedimiento analítico, lo que es alcanzable: si deseo esto, entonces debo tener aquello; si quiero tener esto, entonces debo tener esto...; hasta que, finalmente, vengo a parar en mi propia situación, donde puedo yo mismo hacerme cargo del asunto. En términos de Aristóteles, la conclusión del silogismo práctico y de la deliberación práctica es la *determinación*. Esta determinación, sin embargo, junto con el camino entero de la reflexión, desde el desear el objetivo hasta aquello que ha de hacerse, es simultáneamente una concreción del objetivo deseado mismo. En efecto, la razón práctica no consiste simplemente en la circunstancia de que uno reflexione acerca de la alcanzabilidad del fin considerado bueno y luego haga lo que se puede hacer: Aristóteles distingue muy explícitamente el *mero ingenio* que encuentra los medios adecuados para cualesquiera fines dados con una casi *inhumana habilidad* (lo que implica mentir cuando sea necesario, engañar siempre que sea posible, escaparse de cualquier cosa por medio de la palabrería). *Esta agudeza del operador no es una «razón práctica» real.* Con esto último, el punto, el cual se delimita frente a toda racionalidad técnica, es que el objetivo mismo, el «universal», *deriva su determinidad por medio del singular.* Estamos familiarizados con esto en muchas áreas de nuestra experiencia social [por ejemplo, en la jurisprudencia] [...] el significado de cualquier universal, de cualquier norma, *solo está justificado y determinado en y a través de su concretización* [pp. 81-82, las cursivas son mías].*

Debe notarse que el recurso por parte de McCarthy a la teoría hegeliana de la dialéctica de lo universal y lo particular, mencionado anteriormente, es semejante al recurso gadameriano en el pasaje recién citado y juega un rol crítico muy semejante frente a la razón técnico-instrumental. Mientras que a McCarthy le pre-

ocupa más cómo esta razón distorsiona la teoría y la práctica del desarrollo a través del predominio del modelo de arriba hacia abajo, Gadamer busca hacer una observación más general contra la ascendencia de la razón instrumental; lo esencial es que ambos se encuentran, en última instancia, motivados por preocupaciones «morales»,<sup>4</sup> las cuales no pueden ser resueltas adecuadamente desde el horizonte de la racionalidad instrumental técnica. En palabras de McCarthy, «el punto conceptual es este: *por sus propias naturalezas*, el universal no puede ser actual sin el particular, ni lo formal sin lo sustantivo, ni lo abstracto sin lo concreto, ni la estructura sin contenido» (2009, p. 223). Puesto que el universal se actualiza solo en su concretización en el particular, la teoría y la práctica del desarrollo tendrán que tomar siempre en cuenta las condiciones y los contextos de aplicación, lo que inevitablemente supone considerar las implicaciones morales y éticas, así como tomar en cuenta consideraciones concernientes a la cultura, la historia, etc., de la «población objetiva». Esto, a su vez, significa que diferentes circunstancias culturales, históricas, etc., llevarán a formas de Modernidad distintas y múltiples; el universal tendrá que realizarse de modos distintos en contextos diferentes.

Las observaciones antes citadas de Gadamer, entonces, son perfectamente consistentes con la noción de práctica que subyace a la teoría crítica del desarrollo con una intención práctica de McCarthy y, de hecho, la refuerzan. En efecto, el primer autor llegaría incluso a sostener que la ejecución asimétrica y monológica de planes predeterminados concebidos por el tecnócrata o experto, ejecución característica de modelos del desarrollo «de arriba hacia abajo», no puede ni siquiera ser considerada una práctica o acción humana genuina: «Uno no “actúa” en tanto uno ejecuta planes libremente y bien pensados, sino que *la práctica tiene que ver con otros y codetermina así las preocupaciones comunales*» (1982, p. 82, las cursivas son mías). De hecho, Gadamer y McCarthy critican precisamente el «déficit» social y moral de la aplicación «práctica» del conocimiento científico teórico. Por ende, es posible afirmar que la elucidación gadameriana del significado de la práctica humana —la cual tendría un carácter esencialmente social y ético o moral y estaría vinculada a la soli-

---

4. En este contexto, me refiero a «moral» en el sentido más amplio, pues la distinción entre lo ético y lo moral no es ni en mi artículo ni en los textos comentados el punto en discusión.

daridad— explícita lo que está implícito en la noción de práctica que subyace a la teoría crítica del desarrollo de McCarthy, concebida como una «teoría de la práctica». En este contexto, uno podría reformular la definición gadameriana de la práctica, «conducirse a uno mismo y actuar solidariamente» como «actuar hacia los otros y en cooperación con ellos —con un propósito y una determinación compartidos— de tal modo que se codeterminen los intereses comunales».

Gadamer pasa a enfatizar un aspecto central de su hermenéutica filosófica, a saber, la rehabilitación del prejuicio,<sup>5</sup> con el fin de mostrar que siempre hay una continuidad subyacente de lo que nos une (prejuicio) que tiende a ocultarse en tiempos de grandes agitaciones y cambios sociales, culturales e históricos; la práctica en tanto práctica, orientada hacia el logro de lo que es bueno, justo, etc., siempre bebe ya de prejuicios heredados de una tradición cultural particular y los pone en juego. Como Gadamer explica:

La práctica, entonces, ciertamente no se apoya solamente en la conciencia abstracta de las normas. Siempre está ya concretamente motivada, prejuiciada sin duda, pero también desafiada a llevar a cabo una crítica de los prejuicios. Siempre estamos dominados por convenciones. En toda cultura, una serie de cosas es dada por sentada y yace completamente fuera de la conciencia explícita de cualquiera, e incluso en la disolución más grande de las formas, prácticas y costumbres tradicionales, el grado en el que las cosas sostenidas en común aún determinan a todos solo está más oculto [1982, pp. 82-83, las cursivas son mías].

Ahora bien, McCarthy es ciertamente consciente del modo en que los prejuicios influyen en el pensamiento y la acción. De hecho, la razón por la que se esfuerza en explicitar todos los modos en que se ha abusado del pensamiento histórico universal del desarrollo y las maneras en que ciertos actores se han apropiado de él con propósitos destructivos a lo largo de la historia es la conciencia de que, si no traemos este aspecto de la tradición a la conciencia crítica explícita, podríamos volver a caer en los errores del pasado y repetirlos. Pero lo que permanece como una posi-

---

5. No me refiero al «prejuicio» en su sentido ordinario, negativo, como una suerte de parcialización que impide la comprensión, sino más bien en su sentido posibilitante como «pre-juicio» o «pre-comprensión» que provee la condición de posibilidad de la comprensión como tal. El uso de «pre-juicio», por tanto, busca ilustrar la circularidad esencial de la comprensión y la interpretación.

bilidad inexplorada, abierta por Gadamer, es concebir el proyecto de McCarthy como subrayando las clases de prejuicios constructivos con los que deberíamos operar al pensar y hablar acerca de asuntos de desarrollo, modernización, etc.; prejuicios que —luego de haber sido interiorizados hasta pasar a formar parte del «telón de fondo» inconsciente— pueden ser espontáneamente activados como reacción a injusticias en todo el mundo, con lo que se estimularía la solidaridad y la determinación para involucrarse en la agencia política colectiva con el fin de corregir males globales. El problema con los prejuicios no es, por tanto, que operen «inconscientemente» *per se*, sino que pueden distorsionar nuestra comprensión de la realidad e influir, así, negativamente en la acción, si no son formados del modo correcto. En cierto sentido, lo que McCarthy trata de hacer es contribuir a una nueva tradición de pensamiento del desarrollo y, en esa línea, establecer un conjunto de presuposiciones básicas justificadas que deberían guiar el pensamiento del desarrollo en el presente y el futuro. La importancia y la existencia de una continuidad subyacente tienden, sin embargo, a perderse en el constante énfasis que este autor pone en los rápidos, sustanciales e irrevocables cambios y agitaciones culturales, sociales y políticos característicos de nuestro dilema moderno, y en sus constantes apelaciones a las «lecciones» sacadas de las críticas posmodernas al desarrollo y a la modernización, con su característico —y a veces hiperbólico— énfasis en la irreducible diferencia, singularidad, pluralidad, etc. (por ejemplo, en los casos de Foucault, Butler y Derrida, entre otros). El asunto aquí no es negar el «hecho del pluralismo» (sea nacional o global), sino reconocerlo de tal modo que no nos ciegue frente a aquello que ya nos ata —«elementos estables e inmutables de nuestra vida social juntos»— a posibilidades de reactivar y articular el potencial normativo de precomprensiones o compromisos compartidos que permanecen «latentes», por decirlo de algún modo (Gadamer, 1982, pp. 86-87).

En el texto citado, Gadamer se ocupa particularmente de la posibilidad y la esperanza brindadas por las «experiencias comunes», las cuales apelan a nuestra razón práctica —sea poniendo en juego prejuicios compartidos o proporcionando las bases para articular nuevos prejuicios— y demuestran los límites del dominio científico tecnológico (p. 83). Así, se refiere a la «onda expansiva» causada alrededor del mundo en reacción a la discusión pública del Coloquio CIBA respecto de las posibilidades de

la manipulación genética, al horror general detonado por los juicios (en los que se practicaba el lavado de cerebro) de Stalin en la década de 1930 o al perturbador fenómeno de la mediatización de la política en las democracias que hace de las cualidades fotogénicas (positivas) de candidatos presidenciales una condición necesaria para la victoria (pp. 83-84). Estos ejemplos evidencian la necesidad de una razón práctica y, por ende, social, en el sentido de que representan problemas que no pueden ser resueltos recurriendo a los «expertos» y presentan problemas que conciernen a la sociedad como un todo. La crisis ecológica global, sin embargo, representa para Gadamer una experiencia incluso más básica que tiene el potencial de promover la solidaridad transnacional a partir de la mera necesidad:

Detrás de todos estos ejemplos yace una experiencia más general que, como un todo, apela a nuestra razón práctica en tanto nos hace conscientes de los límites de nuestra racionalidad técnica: la crisis ecológica. Ella consiste en el hecho de que un crecimiento potencial de nuestra economía y de nuestra tecnología en el camino que hemos venido recorriendo hasta ahora está llevando a que la vida en este planeta sea imposible en el futuro cercano [p. 84].

Recuérdese la afirmación de McCarthy según la cual, cuando se trata de la necesidad de construir un mundo justo y sostenible, «estamos todos juntos en eso». Similarmente, Gadamer cree que los problemas globales, tales como la crisis ambiental, pueden ayudarnos a redescubrir «una nueva solidaridad» basada en una conciencia básica de nuestro «destino común» como habitantes del mismo planeta:

Estamos todavía muy lejos de una *conciencia común* de que esta [crisis ambiental] es un asunto del destino de todos en esta Tierra y de que las posibilidades de que alguien sobreviva, si es que la humanidad no aprende, en el curso de uno o quizás muchos, muchos sufrimientos, a redescubrir, *a partir de la necesidad, una nueva solidaridad*; son tan pequeñas como lo serían si tuviese lugar un despiadado ataque con armas atómicas de destrucción [...] cuando uno se ve oprimido por información ocasionalmente demasiado pesimista [por ejemplo, los cálculos y predicciones proporcionados por los «profetas de la catástrofe»], uno puede consolarse recordando el período que siguió a la invención del ferrocarril. En ese entonces, psiquiatras, doctores y otros predijeron unánimemente que el monstruoso estruendo del nuevo medio de transporte des-

truiría la salud mental. Si eso hubiese sido cierto, habríamos enloquecido todos hace mucho tiempo. Tal vez todavía tengamos tiempo ahora [para salvar el planeta]. Tal vez esto parezca un consuelo más bien triste. Pero no quiero decir que esto sea todo; no es más que un inicio, *una conciencia inicial de la solidaridad*. Meramente a partir de la necesidad, sin duda. ¿Pero es esta una verdadera objeción? ¿No indica más bien algo acerca de la disponibilidad de un *fundamentum in re*? *Incluso la solidaridad a partir de la necesidad puede desocultar otras solidaridades* [p. 86, las cursivas son mías].

Aquí vemos como Gadamer ofrece su propia versión de una esperanza racional de un futuro mejor. La diferencia entre Gadamer y McCarthy, en este punto, es que el primero funda su esperanza en las limitaciones intrínsecas de la racionalidad y la pericia científico técnicas y en las experiencias que revelan dichas limitaciones, lo que, a su vez, deja espacio para el ejercicio de la razón social y, por tanto, para el descubrimiento de «nuevas» solidaridades alrededor de asuntos de preocupación común. Así, sin negar el rol y la importancia de la reflexión y el juicio práctico, Gadamer piensa que las nuevas solidaridades pueden ser activadas —y las antiguas pueden ser renovadas— a través de experiencias «comunes» que ponen en juego prejuicios compartidos y que tienen el potencial de llevar «espontáneamente» problemas y asuntos a la conciencia pública. Por el contrario, para McCarthy, el juicio reflexionante provee la base para la esperanza racional en el mejoramiento de la condición humana, es decir, juicios acerca de lo que es prácticamente alcanzable dado lo que sabemos acerca de nuestro pasado, especialmente a la luz del innegable proceso de aprendizaje experimentado en varias áreas, aprendizaje que «no puede revertirse». Dicha esperanza racional en el mejoramiento de la condición humana es, a su vez, necesaria para promover la solidaridad global en asuntos de justicia global, desarrollo sostenible, etc.

En este contexto, la relación entre prejuicios y solidaridad resulta clave. Debido a que los prejuicios operan en un nivel «pre-reflexivo» —como parte de un trasfondo dado por sentado—, no pueden ser reducidos a juicios reflexionantes, precisamente porque hacen que dichos juicios sean posibles en primer lugar. Consecuentemente, en tanto los prejuicios son capaces de proveer la base para la solidaridad, las fuentes de la solidaridad son más profundas que los juicios reflexionantes. Más aún, debido a que los prejuicios están enraizados en un contexto social y cul-

tural particular (a diferencia de las presuposiciones universales de la ciencia), a que son inmunes a la manipulación técnica y de carácter «normativo», pueden proporcionar la base para la razón social y, por tanto, para la acción (práctica) colectiva hacia objetivos colectivamente deseados y valorados. Por ello, es precisamente el carácter normativo y mutuamente vinculante de los prejuicios lo que permite que la razón práctica no solo llene el vacío dejado por la ciencia y la tecnología, sino que sostenga frente a estas las preocupaciones comunes de la comunidad (por ejemplo, consideraciones acerca de lo que es bueno, justo, etc.). Consecuentemente, al redespertar o redescubrir —haciendo explícito o consciente lo que ya estaba implícito o inconsciente— los prejuicios que siempre nos atan, es posible fomentar la solidaridad y el ejercicio de la razón práctica (pública). Por este motivo, Gadamer es capaz de identificar una posibilidad de construir solidaridad y conciencia común, posibilidad que no considera el enfoque de McCarthy, el cual está unido al paradigma kantiano de la reflexión.

Como tal, la descripción gadameriana de la relación entre solidaridad, práctica y razón práctica o social a la vez apunta a la teoría crítica del desarrollo de McCarthy y hace explícito mucho de lo que estaba ya implícito en ella. De hecho, es posible afirmar que las reflexiones de Gadamer operan en un nivel más profundo, ontológico, en tanto ayudan a revelar el significado de los conceptos presupuestos por la teoría crítica del desarrollo de McCarthy. Desde esta perspectiva, ¿qué son los «hechos» de la Modernidad cultural y social si no precomprensiones esenciales de trasfondo que deberían formar cualquier juicio reflexionante concerniente al desarrollo y que, por tanto, pertenecen al acervo de la «razón social» actualmente a nuestra disposición? Las características mencionadas de la visión gadameriana son claramente presentadas en las siguientes observaciones, las cuales también representan, hasta donde sé, uno de los pocos lugares —si no el único— en los que Gadamer se refiere explícitamente a las situaciones políticas contemporáneas del mundo en vías de desarrollo:

Así como nosotros, en nuestro sobreestimulado proceso de progreso de nuestra civilización tecnológica, estamos ciegos frente a los *elementos estables e inmutables de nuestra vida social juntos*, lo mismo podría ocurrir con la *conciencia que está despertando, la conciencia de solidaridad de una humanidad que lentamente empieza a*

*conocerse a sí misma como humanidad*; esto significa saber que sus miembros se pertenecen unos a otros para bien o para mal y que tiene que resolver el problema de su vida en este planeta. *Y por esta razón creo en el descubrimiento de solidaridades que puedan ingresar a la sociedad futura de la humanidad.* Veo ciertos rasgos del mundo latino, que ha adoptado una postura protectora opuesta a la búsqueda de ganancia del mundo con un sorprendente poder de resistencia, una alegría del vivir natural que encontramos en los países del sur; como una suerte de prueba parcial de un centro de felicidad más estable y de la capacidad humana de disfrutar. Me pregunto si, en las civilizaciones foráneas que están siendo atraídas tecnológicamente hacia el ámbito de la civilización europeo americana —China, Japón y especialmente India—, no sigue viva, bajo la cubierta de adornos europeos y trabajos americanos, buena parte de las tradiciones religiosas y sociales de las antiguas culturas, y si *aquello que sobrevive puede o no producir una vez más una conciencia, a partir de la necesidad, de solidaridades normativas y comunes nuevas que permitan a la razón práctica hablar una vez más* [pp. 86-87, las cursivas son mías].

Las observaciones finales de Gadamer resumen bastante bien sus reflexiones en torno al significado de la práctica y sus relaciones con la solidaridad y la razón práctica, y brindan una definición de la práctica que ya ha sido anticipada y explicada en esta sección: *«La práctica es conducirse a uno mismo y actuar solidariamente. La solidaridad, sin embargo, es la condición decisiva y la base de toda razón social.* Existe la siguiente frase de Heráclito, el filósofo “que llora”: *el logos es común a todos, pero la gente actúa como si cada quien tuviese una razón privada. ¿Debe esto permanecer así?»* (pp. 86-87, las cursivas son mías). En este punto estamos ahora en una mejor posición para completar y precisar la definición de «práctica», mencionada más arriba, como *«actuar hacia los otros y en cooperación con ellos —con un propósito y una determinación comunes basados en precomprensiones normativas compartidas— de tal modo que se codeterminen los intereses comunales».*

### **3. La hermenéutica como filosofía práctica**

Habiendo elucidado el significado de la práctica, así como su relación con la solidaridad y con la razón social o práctica, estamos ahora en condiciones de pasar al ensayo de Gadamer

titulado «La hermenéutica como filosofía práctica», el cual discute la naturaleza de la filosofía práctica y sus relaciones con la hermenéutica. Esto, a su vez, nos permitirá determinar hasta qué punto la hermenéutica como filosofía práctica puede complementar o suplementar la teoría crítica del desarrollo de McCarthy y realizar una contribución propia a los debates contemporáneos en la filosofía social y política.

Hemos visto ya que la práctica supone una decisión libre y reflexiva dentro de un rango de opciones significativas, tanto en el nivel individual como colectivo, y que siempre está relacionada con los otros y con preocupaciones u objetivos colectivos. Así, la tarea específica de la filosofía política es llevar a la conciencia reflexiva las características distintivas de la práctica humana, es decir, de «la elección», y proveer una descripción teórica de dichas características:

La filosofía práctica, entonces, no tiene que ver con oficios y habilidades que se aprenden, a pesar de lo esencial que resulta también esta dimensión de la capacidad humana para la vida comunal de la humanidad. Más bien, tiene que ver con lo que *le corresponde a cada individuo como ciudadano y con lo que constituye su arete o excelencia*. Así, la filosofía práctica necesita *eleva al nivel de la conciencia reflexiva el rasgo distintivamente humano de la prohairesis [preferencia/elección o «elección previa»]*, sea como desarrollo de aquellas orientaciones humanas fundamentales para tales preferencias que tienen el carácter de *arete* o como la prudencia del deliberar y del aconsejarse que guía la acción [p. 92, las cursivas son mías].

Como explica Gadamer, la filosofía práctica se ocupa fundamentalmente del conocimiento puesto en juego en la deliberación concreta acerca de lo que debe preferirse dentro de un rango de elecciones y está, por tanto, esencialmente orientada hacia el bien y relacionada con él (p. 92).<sup>6</sup> Así, mientras que la filosofía

---

6. En este contexto, no entro a discutir el asunto de la diferencia entre lo correcto y lo bueno, dado que esto no es directamente relevante para el argumento desarrollado aquí. Lo que es importante en este contexto es que, debido a que los griegos no hacían tal distinción y porque el punto de vista gadameriano no presupone tal distinción, la práctica, así como la razón y la filosofía prácticas se ocupan todas de asuntos de justicia, lo que se evidencia en la afirmación ya citada de Gadamer, según la cual la filosofía práctica trata de «lo que le corresponde a cada individuo como ciudadano».

práctica debe ser capaz de ofrecer orientación en torno a qué curso de acción debe elegirse en situaciones «concretas», ningún dominio o pericia técnicos puede librarnos de la necesidad de deliberar y decidir: el modo en el que el universal debe aplicarse al particular en una situación específica no puede determinarse de antemano a través de procesos *a priori* de toma de decisión o algoritmos (p. 92). Aquí yace el carácter «científico» peculiar de la filosofía práctica, la cual no puede ser reducida ni a ciencia teórica ni al saber-cómo del experto. Todo esto lleva a una concepción de la filosofía práctica cercana al modo kantiano de pensamiento interpretativo empíricamente formado y prácticamente orientado que defiende McCarthy:

La ciencia práctica dirigida hacia este conocimiento práctico no es ni ciencia teórica al estilo de las matemáticas ni el saber-cómo del experto, en el sentido de un dominio de procedimientos operacionales (*poiesis*) que puede ser conocido, sino un tipo peculiar de ciencia. *Debe surgir de la práctica misma y, con todas las generalizaciones típicas que eleva a la conciencia explícita, volver a relacionarse con la práctica*» [p. 92, las cursivas son mías].

En la concepción gadameriana de la filosofía práctica, inspirada en Aristóteles, la relación entre teoría y práctica es, entonces, recíproca: la teoría no puede estar nunca completamente divorciada de la práctica —y viceversa—, precisamente porque surge de la práctica y debe volver en última instancia a ella. En otras palabras, la filosofía práctica toma como punto de partida la fenomenología de la toma de decisión cotidiana (práctica) y aspira a explicitar y elevar a la conciencia reflexiva las estructuras generales que le subyacen y la gobiernan. Esto refleja el modo en que la concepción gadameriana de la hermenéutica filosófica toma como punto de partida la situación dialógica, a partir de la cual provee una descripción sistemática y teórica del proceso de llegar a un acuerdo, es decir, una descripción de lo que sucede y lo que está en juego en toda comprensión o acuerdo exitoso.<sup>7</sup> Sin

---

7. Así, como Gadamer afirma en el mismo ensayo, «una discusión exitosa puede ilustrar a pequeña escala lo que he desarrollado en la teoría de la fusión de horizontes en *Verdad y método* [...] La hermenéutica que caracterizo como filosófica no ha sido presentada como un nuevo procedimiento de interpretación o explicación. Básicamente, solo describe lo que sucede siempre que una interpretación es convincente y exitosa. No se trata, de ningún modo,

duda, así como la teoría gadameriana de la interpretación desarrollada en *Verdad y método* no debe resultar irrelevante para la práctica de la interpretación, el conocimiento de los universales proporcionado por la filosofía práctica —el cual debe aplicarse constantemente a diferentes contextos y circunstancias— no puede ser irrelevante para la práctica. En suma, el conocimiento de las estructuras generales que subyacen a toda interpretación y comprensión dota de un carácter metódico y autorreflexivo a la práctica de la interpretación, que nos permite superar una auto-comprensión ingenua de lo que hacemos al interpretar, lo cual no puede sino tener implicaciones para la práctica misma de la interpretación. Por ejemplo, nos permite detectar los desafíos particulares que surgen en la comprensión de otras culturas que pueden contener presuposiciones o prejuicios significativamente diferentes, y descartar que la proyección dogmática de nuestros prejuicios sea una estrategia plausible para la exitosa comprensión entre culturas. Gadamer hace eco de la mencionada analogía entre hermenéutica filosófica y filosofía práctica en el siguiente pasaje:

No solo sucede que el objeto [de la filosofía práctica] son las situaciones y los modos de conducta constantemente cambiantes que pueden ser elevados al conocimiento solo con respecto a su regularidad y medianía. A su vez, dicho conocimiento enseñable de las estructuras típicas posee el carácter de conocimiento real solo debido al hecho de que [...] se lo transpone repetidamente a la situación concreta. La filosofía práctica es sin duda «ciencia»: un conocimiento de lo universal que, como tal, es enseñable. Pero es, sin embargo, una ciencia que exige el cumplimiento de ciertas condiciones. Exige del que aprende la misma relación indisoluble con la práctica que le exige a quien enseña. En esta medida, guarda una cierta proximidad con el conocimiento experto propio de la técnica, pero lo que la separa fundamentalmente de la destreza técnica es que plantea explícitamente la pregunta por el bien [...] *Todo esto es válido para la hermenéutica también*. En tanto teoría de la interpretación o explicación, *no es solo una teoría*. Desde los tiempos más antiguos, *la hermenéutica ha sostenido de manera muy clara que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de inter-*

---

de una doctrina acerca de una destreza técnica que afirme lo que la comprensión debiese ser» (1982, p. 111). Gadamer se refiere explícitamente en varios pasajes de *La razón en la época de la ciencia*, además del ya señalado, a *Verdad y método* como un proyecto que provee una *teoría* (por ejemplo, p. 112).

*pretación es inmediatamente útil y ventajosa para la práctica de la interpretación* [pp. 92-93, las cursivas son mías].

La gran tradición de la filosofía práctica sigue viva en una hermenéutica que se hace consciente de sus implicaciones filosóficas. Por ello, hemos recurrido a esta tradición de la que ya hemos hablado. *En ambos casos, tenemos la misma implicación mutua de intereses teóricos y acción práctica* [...] Así, cuando hablo de hermenéutica aquí, *es teoría*. No hay situaciones prácticas de comprensión que intento resolver al expresarme de este modo. La hermenéutica tiene que ver con una *actitud teórica hacia la práctica de la interpretación*, la interpretación de textos, pero también la interpretación de las experiencias manifiestas en ellos y en nuestra orientación mundana comunicativamente desplegada. *Esta postura teórica nos hace reflexivamente conscientes de lo que está performativamente en juego en la experiencia práctica de la comprensión* [pp. 111-112, las cursivas son mías].

Así, queda clara la afinidad entre la hermenéutica como filosofía práctica y el modo kantiano de pensamiento basado en el juicio reflexionante que defiende McCarthy: ambos toman como punto de partida para la reflexión a la práctica o al ámbito de los objetos de las ciencias. Esta reflexión va más allá de los hechos empíricos o fenomenológicos «en el campo» para contribuir, a su vez, con una práctica más ilustrada o autoconsciente. Aunque McCarthy enfatiza más la importancia y el rol de los datos empíricos en el pensamiento y el discurso prácticos, no hay nada en la descripción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica que haga imposible, en principio, tomar a los estudios empíricos como aportes al proceso de la deliberación práctica. Más aún, el rechazo por parte de Kant de la posibilidad de captar la historia humana como un todo, rechazo que es visto por McCarthy como una intuición profética relevante para el pensamiento universal histórico contemporáneo, es abordado por Gadamer a través de su énfasis en la finitud de la existencia humana y el carácter esencialmente abierto y diferido de la interpretación. Para este último, la palabra misma «interpretación» supone siempre una aproximación o un intento que puede ser fructífero, plausible, convincente, etc., pero nunca definitivo: «La idea misma de una interpretación definitiva parece ser *intrínsecamente contradictoria*. *La interpretación está siempre en camino*» (p. 105; las cursivas son mías).

De hecho, lo que McCarthy saca de la idea kantiana de una historia con una intención práctica es precisamente una inter-

pretación plausible —no definitiva— de la historia que puede servir de fundamento para esperanzas razonables en el mejoramiento de la condición humana y que, por ende, puede ser útil para alcanzar objetivos políticos concretos. Por ende, tanto Gadamer como McCarthy consideran que la historia universal es replicable y revisable a la luz de los cambios en nuestra situación hermenéutica, motivo por el cual ambos rechazan las grandes metanarrativas históricas de Hegel y Marx. Más aún, como se mencionó, la discusión de McCarthy de los hechos culturales y sociales de la Modernidad puede entenderse, siguiendo a Gadamer, como un intento de elucidar nuestra situación hermenéutica actual en la que ha de tener lugar todo pensamiento universal histórico sobre el desarrollo, una tarea que este último considera esencial a «toda» investigación científica:

No solo en la filosofía o en la teología, sino en todo proyecto de investigación, es necesario que uno elabore una conciencia de la situación hermenéutica [...] La elaboración de la situación hermenéutica implica un elemento que le es peculiar. La primera idea guía consiste en admitir la infinitud de esta tarea [...] Pese a ello, clarificar en la medida de lo posible lo que yace a la base de nuestros intereses sigue siendo una tarea legítima [pp. 107-108].

En suma, a partir de la discusión de «¿Qué es la praxis?» y de «La hermenéutica como filosofía práctica», resulta que la hermenéutica como filosofía práctica puede servir de apoyo a una teoría crítica del desarrollo y enriquecerla. Como se mostrará en la sección final, es capaz, asimismo, de contribuir significativamente al problema de la diversidad cultural y los derechos humanos.

#### **4. Conclusión: la hermenéutica como filosofía práctica y la tensión entre lo moderno y no-moderno o tradicional**

Quisiera concluir este ensayo con la discusión de un importante problema planteado por McCarthy, en relación con el cual la hermenéutica como filosofía práctica puede hacer una contribución significativa y distintiva, a saber, la tensión entre «los presupuestos fuertemente modernistas de la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley [...] [y] muchos aspectos de cosmovisiones y formas de vida no-modernas» (2009, pp. 190-191). McCarthy resume nuestro dilema actual de la siguiente manera:

Así, la dificultad en la que nos hallamos está marcada, al menos, por una tensión entre, por un lado, las precondiciones de las formas legales y políticas modernas que aseguran la igualdad de las posiciones y de las voces necesaria para romper la vieja conexión entre el progresismo liberal y el imperialismo liberal y, por otro lado, algunos aspectos de las formas de vida y los órdenes sociales que más necesitan de dichas garantías. No hay salida fácil de este problema [p. 190].

McCarthy sitúa su esperanza de una solución en las nociones de «adaptaciones creativas» y consenso entrecruzado defendidas por Taylor, las cuales requerirían que las diferentes culturas justifiquen las normas de los derechos humanos universales apoyándose en recursos de sus propias tradiciones culturales.

Yo sostendría, sin embargo, que McCarthy pasa por alto un paso más básico que también debe ser parte de la solución, un paso que constituye una precondición esencial de las mencionadas «adaptaciones creativas» y del consenso entrecruzado, a saber, el logro de lo que An-Na'im (1990) llama «la reconstitución ilustrada de la tradición»: una empresa interpretativa dedicada a la reconciliación de la tradición y las formas tradicionales de vida con las normas y estándares de los derechos humanos universales y la justicia global, con el fin de superar las dicotomías entre moderno y no-moderno, liberal y no-liberal, etc. Claramente, esta es una tarea para la cual la hermenéutica como filosofía práctica se encuentra idealmente equipada: la reinterpretación (a la luz de nuestro punto de vista hermenéutico contemporáneo e intereses práctico normativos) de las tradiciones que influyen en las creencias (los valores, los objetivos, etc.) de las comunidades no puede sino tener un impacto en la práctica y acción humanas dentro de estas comunidades. Esto, a su vez, permitirá una deliberación práctica efectiva en torno a preguntas centrales del desarrollo y la modernización con el fin de asegurar la determinación y solidaridad necesarias para la búsqueda de metas colectivamente determinadas y para la aplicación efectiva del universal a las circunstancias particulares de la comunidad. De hecho, si el universal ha de aplicarse y actualizarse de manera diferente en contextos diferentes y la tradición es una parte esencial de estos contextos, entonces ninguna interpretación del universal a la luz de lo particular puede ignorar la tradición.

Tal empresa equivale, empero, esencialmente a reforzar la reflexividad de las culturas, no solo porque requiere ir más allá

de la autocomprensión actual de las tradiciones reinterpretadas sino también porque no es posible rehabilitar tradiciones «pre o no-modernas» como un todo que sea compatible con las normas de los derechos humanos universales y las demandas de la justicia global. Por ejemplo, la mayor parte de las culturas no posee presumiblemente los recursos para superar las estructuras y valores patriarcales exclusivamente «desde adentro» y, como resultado, parece inevitable el rechazo de ciertos rasgos de una tradición, especialmente a la luz del hecho de que las tradiciones constituyen «horizontes finitos», no fundamentos últimos de inteligibilidad. La tarea hermenéutica de «recuperación», por ende, implica igualmente «pérdida», precisamente porque la reflexión hermenéutica implica esencialmente escoger reflexivamente qué prejuicios, valores, creencias, etc., se han de conservar y cuáles se han de abandonar a la luz de las exigencias de la situación hermenéutica. Y, como hemos visto, la «elección», que es parte del significado mismo de la práctica y, *a fortiori*, de la práctica hermenéutica, siempre implica la exclusión de otras opciones. Así, como señala Gadamer en su texto «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología: comentarios metacríticos a *Verdad y método*», «solo a través de la reflexión hermenéutica de ser no-libre sobre y contra mí mismo y puedo, más bien, juzgar libremente en mi pre-comprensión qué pueda ser justificado y qué injustificable» (1976, p. 39).

La importancia de promover una «reconstitución ilustrada de la tradición» como precondition para la promoción de los derechos humanos universales, la democracia y la justicia global ha sido también reconocida por Jacques Derrida en el contexto de la relación entre el Islam y la democracia. Derrida identifica dos tareas interrelacionadas y mutuamente interdependientes —teóricas o hermenéuticas y políticas— que esencialmente reflejan la reciprocidad entre la teoría y la práctica que caracteriza a la concepción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica y que suponen una reflexión hermenéutica en torno a qué aspectos de la tradición deben ser recuperados o rehabilitados y cuáles deben ser abandonados:

Las dos tareas que he mencionado hace un momento serían *alternativamente teóricas y políticas*, al mismo tiempo o sucesivamente teóricas y políticas. Una de las dos tareas sería del orden del *conocimiento teórico o hermenéutico*. Consistiría en un enor-

me, urgente y exhaustivo estudio de *todo lo que autoriza y no autoriza, en diferentes lecturas de la herencia coránica y en su propio lenguaje, la traducción de un paradigma propiamente democrático* [...] ¿Cuál sería entonces la otra tarea, la otra responsabilidad? Sería una tarea explícitamente política, mientras que la precedente solo lo es implícita o indirectamente. Para quienquiera que hipotéticamente se considere a sí mismo o misma amigo de la democracia en el mundo y no solo en su propio país, la tarea consistiría en hacer todo lo posible para unir fuerzas con todos aquellos que, en primer lugar en el mundo islámico, luchan no solo por la secularización de lo político y por el surgimiento de una subjetividad laica, sino también por *una interpretación de la herencia coránica que privilegie, desde adentro, por así decirlo, las virtualidades democráticas* que probablemente no son, en una primera lectura, más visibles e identificables, ni identificables como tales, de lo que lo fueron en el Viejo y el Nuevo Testamento [2005, pp. 31-33, salvo por «*alternativamente teóricas y políticas*», las cursivas son mías].

Estas observaciones ilustran claramente la interdependencia entre teoría y práctica característica de la hermenéutica como filosofía práctica y, por ende, característica del modo en que una reinterpretación de la tradición tiene necesariamente consecuencias prácticas para la agencia política. Es precisamente por esto que Derrida se refiere a las dos tareas como siendo «simultáneamente» o «sucesivamente» teóricas y políticas. Lo que enfatizo en este contexto es la naturaleza «sucesiva» de la tarea —sin negar que sea deseable perseguirla simultáneamente con otras—, porque la empresa teórico hermenéutica introduce en las tradiciones un elemento reflexivo crucial que es una precondition necesaria, no solo para la deliberación democrática fructífera dentro de las sociedades acerca del desarrollo, la modernización, la democracia, etc., sino también para el diálogo intercultural fructífero sobre estos asuntos. A menos que las tradiciones hayan alcanzado cierto grado de reflexividad y hayan trascendido, hasta cierto punto, su autocomprensión ingenua y dogmática, no estarán abiertas ni a la posibilidad de ser revisadas desde dentro —con el fin de reconciliarse con las normas y los estándares de los derechos humanos— ni a la posibilidad de «aprender de» otras culturas.<sup>8</sup> Una fusión de horizontes es posible solo si los partici-

---

8. Las tradiciones como horizontes finitos pueden ser revisadas tanto desde dentro como desde fuera.

pantes del diálogo se abren a la pretensión de validez de los otros y, por tanto, a la posibilidad de aprender del otro y de ser corregido por el otro (y viceversa), lo cual requiere un reconocimiento de que el propio marco o la propia interpretación es solo una entre muchas alternativas posibles. Brevemente, si nos interesa, como a Gadamer y a McCarthy, que la comunidad tenga la palabra final acerca de lo que constituye el «progreso», el «desarrollo», la «modernización», etc., entonces debe interesarnos promover las precondiciones culturales para el discurso democrático, es decir, la reflexividad y la replicabilidad interna de las tradiciones.

Esto, siguiendo las observaciones citadas de Derrida, plantea una serie de asuntos interrelacionados que vale la pena mencionar antes de concluir. Considero que una presuposición esencial de la tarea hermenéutico teórica, esbozada previamente, es la idea de que la cultura y el lenguaje «son campos de innovación potencialmente infinita» (Taylor, 2002, p. 282). Esto significa que no podemos simplemente determinar *a priori* las clases de posibilidades inherentes a una tradición que puedan ser favorables o adversas a la tarea hermenéutico-teórica de la «reconstitución ilustrada de la tradición». Es decir, no es posible determinar *a priori* qué normas democráticas, qué estándares de derechos humanos, etc., podrán ser aceptados y justificados y cuáles no. Derrida muestra esto al referirse a las «virtualidades democráticas [del Islam] que probablemente no son, en una primera lectura, más visibles e identificables, ni identificables como tales, de lo que lo fueron en el Viejo y el Nuevo Testamento». Esto significa, a su vez, que no podemos juzgar *a priori* a las tradiciones «premodernas» como necesariamente opresivas, represivas, etc., como es con frecuencia el caso en debates acerca de la diversidad cultural y los derechos humanos, precisamente porque el modo particular en el que una tradición se entiende a sí misma en un momento dado no es necesariamente indicativo de sus posibilidades creativas —y potencialmente democráticas— ni las agota. Las fronteras entre lo premoderno o no-moderno y lo moderno, entre lo liberal y lo no liberal, etc., no pueden ser, pues, entendidas como absolutas, sino que son más bien fluidas y están potencialmente «en camino a» o en la modalidad «por venir». Por esta razón, el diálogo entre culturas acerca de los derechos humanos debe entenderse como un proceso simétrico, dinámico y abierto.

Esto significa, a su vez, que ni la autocomprensión del individuo ni la de la comunidad puede llegar a ser completamente transparente para sí misma y que siempre cabe la posibilidad de poseer una falsa autocomprensión: «La autocomprensión no puede seguir relacionándose íntegramente a la autotransparencia completa en el sentido de la presencia plena de nosotros frente a nosotros. La autocomprensión está siempre en-camino; está en un recorrido cuya compleción es claramente imposible» (Gadamer, 1982, p. 103). De hecho, dado que la tarea de la hermenéutica es hacer explícito lo que está implícito en nuestra autocomprensión, se sigue que siempre supone ir más allá de la autocomprensión que un texto, una tradición, un individuo, etc., posee. Como resultado, está siempre orientada hacia la siguiente pregunta: «¿qué es X realmente, en oposición a cómo se la comprende actualmente?». De acuerdo con Gadamer, este es el legado de la hermenéutica moderna iniciada por la sospecha de Nietzsche y Schopenhauer frente a la autoconciencia reflexiva, crítica que llevó a que «la noción de interpretación [adquiriese] un significado mucho más profundo y general». Esta hermenéutica fue luego desarrollada por Martin Heidegger, cuyo...

[...] gran mérito consistió en romper con el aura de obvedad con la que los pensadores griegos usaban el concepto de ser. En particular, dejó al descubierto el modo en que el pensamiento moderno estaba formado por el concepto completamente inexplicado de conciencia que provee el principio de la filosofía reciente bajo la dominación del concepto de ser [...] La verdadera intención de la pregunta de Heidegger por el ser solo puede comprenderse a la luz del nuevo concepto de interpretación en discusión aquí [la dimensión de «profundidad» otorgada a la interpretación por Nietzsche y Schopenhauer] [...] La intención de la pregunta «¿qué es metafísica?» es investigar lo que la metafísica realmente es en contraposición con lo que la metafísica quiere ser y con el modo como se comprende a sí misma [...] Si uno comprende la pregunta «¿qué es metafísica?» en el sentido de preguntar qué paso con el inicio del pensamiento metafísico, entonces la pregunta heideggeriana adquiere recién la fuerza de su carácter provocativo y se revela como una instancia de este nuevo modo de interpretación [Gadamer, 1982, pp. 101-102, las cursivas son mías].<sup>9</sup>

---

9. Aunque está fuera del alcance de este ensayo explicar exhaustivamente lo que Gadamer llama este «nuevo modo de interpretación», se trata sin duda de un asunto que merece ser tratado en un trabajo separado, pues pone en

Regresando al debate sobre la diversidad cultural y los derechos humanos en particular —por ejemplo, el desafío de Asia oriental— es precisamente la comprensión particular de la tradición impuesta a la comunidad por miembros de élites como Lee Kwan Yew, por ejemplo, quien justifica la limitación de cier-

---

cuación la oposición tradicional entre «la hermenéutica de la sospecha» y «la hermenéutica de la recuperación», al comprender a esta última como en continuidad con y posibilitada por la sospecha de la autoconciencia reflexiva introducida por Nietzsche, quien añadió una dimensión de profundidad a la hermenéutica y esencialmente preparó el camino para su subsecuente pretensión de universalidad.

Más aún, el retorno de Heidegger al origen de la metafísica para poder cuestionar críticamente la autocomprensión de la metafísica moderna muestra que el retornar a los orígenes de una tradición permite criticar su (actual) autocomprensión. Un ejemplo de este tipo de indagación puede encontrarse en la obra de la filósofa africana Nkira Nzegwu (2006), quien cuestiona que se recurra a la tradición con el fin de justificar ciertas injusticias contra la mujer; planteando preguntas como las siguientes: «¿a qué tradición se refiere usted cuando hace tal afirmación?», «¿pueden realmente justificarse las violaciones de derechos básicos recurriendo a la tradición indígena (igbo) o se está utilizando la tradición como un pretexto para justificar la opresión?», y «¿se encuentra la justificación de la subordinación de las mujeres de Nigeria en la cultura indígena o, más bien, en el legado patriarcal heredado del gobierno colonial?». Brevemente, el caso que ella examina es el de una mujer llevada a juicio por la familia de su fallecido esposo. La familia recurre a valores tradicionales (patriarcales) igbo para justificar privarla completamente del acceso al patrimonio de su esposo. Por medio esencialmente de una hermenéutica de la recuperación, ella muestra cómo la cultura y la sociedad igbo habían sido profundamente transformadas por la imposición colonial del cristianismo y el patriarcado sobre lo que había sido una sociedad matriarcal en la que las mujeres poseían considerable poder y libertad (de modo tal que no se podría justificar que se niegue a una viuda el acceso al patrimonio de su esposo). Por ende, los pedidos de expropiación en contra de la viuda solo podían justificarse recurriendo a valores que, irónicamente, no eran de origen igbo. Al recuperar los elementos distintivos de la cultura igbo antes del gobierno colonial, Nzegwu socava las bases de las afirmaciones y reclamos que violan los derechos básicos de la mujer. Que quede claro que no se trata de volver a los orígenes de la tradición igbo para descubrir una esencia primordial y eterna que ha sido corrompida por el cristianismo y a la que debemos regresar nostálgicamente. El punto más bien es que el estudio de la cultura igbo anterior al gobierno colonial en Nigeria y a la imposición del cristianismo puede revelarnos la existencia de ciertos valores, prácticas, etc., incompatibles con ciertas prácticas injustas que actualmente tienen lugar en nombre de la tradición igbo y poner en duda su legitimidad. Lo esencial aquí, por tanto, es subrayar el carácter contingente de la actual autocomprensión de la tradición igbo, actualmente bajo la hegemonía masculina, para mostrar que existen modos alternativos y más fructíferos de interpretar la tradición que sean más compatibles con la meta de promover la igualdad y el bienestar.

tos derechos humanos en nombre de la tradición, la que requiere ser sometida al tipo de escrutinio hermenéutico recién descrito. Es decir, la hermenéutica como filosofía práctica se ocupa esencialmente de preguntar si una tradición «realmente» aprueba las clases de restricciones a los derechos humanos defendidas por las élites que pretenden hablar a nombre de la comunidad en su conjunto y afirman que «su» interpretación de la tradición es «la» interpretación.<sup>10</sup> A la luz de la existencia de élites en el mundo en vías de desarrollo que se arrogan una autoridad exclusiva sobre la interpretación y el significado de la tradición, la siguiente pregunta adquiere una importancia central: «¿quién, dentro de la comunidad, debe ejercer la autoridad sobre la interpretación de la tradición y bajo qué condiciones es legítima dicha interpretación?».

En su ensayo, «Condiciones para un consenso no forzado sobre los derechos humanos» (1999), Charles Taylor argumenta que dicho consenso sobre los derechos humanos solo es posible si permitimos que los países converjan sobre normas de conducta que muestren una variación significativa en las formas legales que exigen el cumplimiento de estas normas y aceptamos diferencias profundas en sus justificaciones en las distintas culturas. Con ese fin, proporciona diversos ejemplos de la tarea hermenéutico-teórica llevada a cabo en diferentes países como un modo de señalar la posibilidad de fundar ciertas normas de derechos humanos universales en diferentes contextos culturales. Lo que muestra es, en efecto, que las «adaptaciones creativas» de la Modernidad son posibles solo presuponiendo que las tradiciones «son campos de innovación potencialmente infinita» y, por lo tanto, que la autocomprensión de una tradición no puede agotar ni definir sus posibilidades hermenéuticas. Pienso que el tema y la preocupación subyacentes del ensayo de Taylor son la importancia de introducir la reflexividad en las tradiciones culturales como condición de posibilidad para activar las posibilidades creativas inherentes a ellas, lo que, a su vez, hace posible,

---

10. Vale la pena enfatizar que esta es una pregunta abierta, es decir, no asume de antemano que una cultura es capaz o incapaz de aceptar normas de derechos humanos porque esto solo puede ser determinado sobre la base del resultado del proceso hermenéutico. Así, la pregunta puede tener dos respuestas: puede ser que la cultura en cuestión tenga los recursos para aceptar exitosamente ciertas normas o no los tenga, en este último caso tendrá que abandonar ciertos elementos y prestarse recursos «externos».

en principio, la clase de «adaptaciones creativas» y «modernidades alternativas» que Taylor busca.

Quisiera añadir que, para que pueda liberarse plenamente el potencial creativo de la tradición y promoverse su reflexividad —interés que une a Taylor, Habermas y McCarthy—, la autoridad para interpretar y determinar el significado de la tradición no puede estar concentrada en un grupo selecto de élites. Más bien, las interpretaciones de la tradición —sin importar cuán «ilustradas»— deberían ser sometidas, en última instancia, a procesos de validación discursiva a través del discurso y la deliberación democráticos.<sup>11</sup> Esto, a su vez, requiere que los ciudadanos sean empoderados a través de la dotación de derechos privados y cívicos, de modo tal que puedan apropiarse reflexivamente de sus propias tradiciones y, así, desafiar la imposición paternalista de interpretaciones de la tradición por parte de élites que dicen hablar en nombre de la comunidad. En otras palabras, el giro democrático en la teoría crítica debe aplicarse igualmente en el caso del conocimiento hermenéutico y las interpretaciones de la tradición obtenidas en el proceso de la «re-constitución ilustrada de la tradición» (la empresa hermenéutica teórica).

## Bibliografía

- AN-NA'IM, Abdullahi (1990). «Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights», en Claude Welch y Virginia Leary (eds.), *Asian Perspectives on Human Rights* (pp. 144-156). Boulder: Westview Press.
- DERRIDA, Jacques (2005). *Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- GADAMER, Hans-Georg (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Los Ángeles: University of California Press.
- (1982). *Reason in the Age of Science*. Traducción de Frederick G. Lawrence. Cambridge-Londres: The MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: The MIT Press.
- (2002). «On Legitimation through Human Rights», en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*.

---

11. Tal vez la referencia a la «ilustración» pueda darle al término «re-constitución ilustrada de la tradición» un carácter polémico. La «re-constitución reflexiva de la tradición» podría ser, por ejemplo, una alternativa viable.

- Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (pp. 197-214). Cambridge: The MIT Press.
- MCCARTHY, Thomas (2002). «On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity», en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (pp. 235-274). Cambridge: The MIT Press.
- (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NZEGWU, Nkira (2006). *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Nueva York: SUNY Press.
- TAYLOR, Charles (1999). «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en Joanne Bauer y Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 124-144). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). «Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes», en Jeff Malpas, Ulrich Arnsward y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century* (pp. 279-298). Cambridge: The MIT Press.