

LOS APORTES DE HABERMAS Y APEL AL DEBATE SOBRE HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN

Samuel Arriarán

Universidad Pedagógica Nacional

De cara a los problemas concretos y característicos de América Latina en general y de México en particular, el fenómeno de la educación —con vistas a producir una praxis liberadora— requiere de una investigación educativa de base hermenéutica —contrapuesta al positivismo y a la racionalidad tecnocrática— que en verdad reconozca la pluralidad de tradiciones culturales y no se refiera sólo a la tradición eurocéntrica; ha de definirse más como una hermenéutica crítica y normativa (Apel y Habermas), que como una hermenéutica ontológica y relativista (Gadamer). Sólo en estos términos es que una pedagogía hermenéutica ha de cumplir con la función mediadora del lenguaje hacia la transformación social y no hacia la mera conservación.

Una de las tendencias contemporáneas más importantes en la investigación educativa es, sin duda, la hermenéutica. ¿Cómo surgió esta tendencia? ¿cuál fue su desarrollo? Estas son algunas preguntas fundamentales que necesitamos responder si queremos comprender cómo fue que la hermenéutica surgida inicialmente de la fenomenología se articuló posteriormente con los planteamientos ontológicos de Gadamer y Ricoeur, o con la Teoría Crítica de Habermas y Karl Otto Apel.

En efecto, si observamos los antecedentes de la hermenéutica, nos encontramos con las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Heidegger. Claro que la fenomenología no fue en sus orígenes una filosofía del lenguaje, sino una filosofía de la conciencia cuyo objetivo era aclarar la relación sujeto-objeto en el proceso del conocimiento. Husserl reaccionó contra el objetivismo de su época e intentó destacar el aspecto subjetivo: toda conciencia es conciencia de algo, pero ese algo es siempre algo para la conciencia, que es, en definitiva, la que otorga sentido y significación. Esta advertencia fue recogida fructíferamente por otros enfoques educativos distintos de la hermenéutica a lo largo

de las últimas décadas.¹ Aquí es interesante observar que lo propio de la hermenéutica y lo que parece marcar su diferencia con respecto a otros enfoques educativos que surgieron de la fenomenología, es el énfasis en el papel del lenguaje como mediación.

A partir de la fenomenología, la pedagogía ya no puede plantearse el conocimiento en términos de un sujeto solipsista, sino más bien de una comunidad de sujetos. Se considera que la objetividad pasa necesariamente por la subjetividad. Pero esta consideración marcó apenas una etapa inicial; posteriormente hubo que plantearse el problema del lenguaje como mediación. Justamente en esto, los conceptos formulados inicialmente dentro de la tradición de la fenomenología fueron transformados radicalmente por autores como Gadamer, Habermas y Apel. En este sentido, en tanto esta transformación se desarrolló a partir de algo, la hermenéutica se podría comprender como una especie de continuación del programa de la fenomenología tanto de Huserl como de Heidegger².

Cuando hablamos de hermenéutica hay que matizar la diferencia entre la hermenéutica ontológica del tipo de Gadamer o Ricoeur y la hermenéutica crítica del tipo de Habermas y Apel. Se puede advertir que el desarrollo de la fenomenología hacia cualquiera de estos tipos proviene del llamado "giro lingüístico" que se produjo en la intersección de varias corrientes filosóficas contemporáneas. Tal como señala Martin Jay, la línea divisoria de la hermenéutica alemana es precisamente el punto donde se entrecruzan la Teoría Crítica y la fenomenología, porque es aquí donde las implicaciones de los dos enfoques fundamentales de la hermenéutica han sido claramente puestos en evidencia. El punto central de esta intersección ha sido el debate entre Habermas, Apel y el principal discípulo de Heidegger: Hans Georg Gadamer³.

Desde mi punto de vista, este debate tiene implicaciones fundamentales para la investigación educativa; por tal razón es necesario referirnos a él en forma muy especial. Tal como se derivaría de dicho debate, "el giro lingüístico" ha venido a poner

1 Cfr. Bernard Curtis y Wolfe Mays (compiladores), *Fenomenología y educación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984

2 Cfr. Rüdiger Bubner, Cap. 1, "Fenomenología y hermenéutica", en *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984

3 Cfr. Martin Jay, "¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer", en *Socialismo fin de siecle*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1990.

de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Ciertamente hay diferencias entre la manera de ver esa realidad; es decir, que en tanto esa realidad lingüística nunca se presenta en forma abstracta y ahistorical, sino siempre en una sociedad determinada, existen dos maneras opuestas de entender el problema de la tradición cultural y la modernidad como conservación o transformación social, problema que resulta central para la investigación educativa en países como México. Sobre este punto volveré más adelante. Por ahora me detendré en el debate anteriormente señalado, el cual podría plantearse de la siguiente manera: si damos por supuesto que la hermenéutica pone de relieve el papel del lenguaje como mediación, entonces cabe preguntar ¿mediación de qué?; ¿medio de reproducción de la tradición o medio de dominación?

Resulta curioso que muchos autores como Richard J. Bernstein no vean la diferencia entre las respuestas de Gadamer, Habermas y algunos filósofos posmodernos como Rorty⁴.

Quizá por ello sea necesario subrayar que mientras para Gadamer el lenguaje simplemente reproduce la tradición, para Habermas y Apel, el lenguaje es por el contrario un medio de dominación y de poder social. En otras palabras, lo que no parecen apreciar algunos autores, quizás por razones ideológicas, es que el enfoque de Gadamer carece de los medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas de la comunicación, mismas que podrían producir un consenso irracional o ilegítimo. Como dice Martin Jay, lo que en el marxismo se conoce como crítica ideológica, es imposible señalarlo en Gadamer porque éste no puede distinguir entre autoridad y razón. Careciendo de una pauta de crítica, resulta demasiado tolerante y demasiado receptivo con el pasado: "El impulso emancipador de la Ilustración, el interés generalizable por la liberación de estructuras ilegítimas, se pierden así en la teoría de Gadamer, cuyas implicaciones son inherentemente conservadoras"⁵.

Para Habermas y Apel, no se puede absolutizar el peso de las tradiciones, en tanto que tal posición puede conducirnos a lecturas idealistas, ahistorical y radicalmente conservadoras de la realidad social. Desde esta perspectiva, es imprescindible situar

⁴ Richard J. Bernstein, "¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty", en *Perfiles filosóficos*, México, Ed. Siglo XXI, 1991

⁵ Martin Jay, *op.cit.* p. 39

las tradiciones y el lenguaje en el seno de la historia, esto es, relacionarla con la realidad del poder y de las relaciones sociales de producción. Acorde con K.O. Apel, Habermas afirma desde sus primeros trabajos, que “la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario... El lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado”⁶.

Desde el punto de vista de Gadamer, la historia sería solamente historia de la transmisión de mensajes lingüísticos, de la constitución y reconstitución de horizontes de comunicación como puros hechos de lenguaje. Sostener esto, según Habermas y Apel implica entre otras cosas preguntarse por qué la historia no aparece a veces como mera transmisión lingüística sino como ideología y otros modos que parecen desmentir su estructura primariamente hermenéutica. Si se reconoce que la comunicación que posibilita el diálogo entre individuos, épocas y sociedades se halla amenazada por malentendidos infinitos ¿no será que necesitamos una “hermenéutica de alcances normativos”?

Del seno de esta problemática metodológica y filosófica surge justamente la fundamentación de la hermenéutica aplicada a la investigación educativa. Y es aquí donde podemos apreciar aún más los aportes de Apel.

Hablar hoy de las ideas de Apel en América Latina, es una novedad muy grande. Su reciente visita a México, nos dejó una impresión muy fuerte al polemizar apasionadamente sobre los problemas más graves que preocupan a la comunidad internacional. Lo más interesante de Apel es el modo en que nos plantea el problema de la necesidad de optar por una ética posconvencional, partiendo de la catástrofe sufrida en la época nazi. Este no es un problema pasajero o frívolo de su filosofía, ya que como demuestran sus últimos ensayos, no se cansa de insistir en los peligros del retroceso a un nivel anterior al ético-democrático en el desarrollo de la conciencia moral⁷. Quizá el motivo de dicha insistencia sea el impacto que produce el surgimiento de movimientos neofascistas en Europa, impacto que, por otra parte, también estaría afectando a algunos filósofos posmodernos

6 Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 257. Es importante advertir que esta idea se mantiene a lo largo de los últimos trabajos de Habermas, por ejemplo, en su *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Ed. Taurus, 1987

7 Cfr. K.O. Apel, A.Cortina, J.de Zan y D. Michelini, (eds.). *Etica comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991

(como Derrida), quienes ante este nuevo fenómeno reasumen posiciones a favor de Marx y la Ilustración.

En América Latina, al igual que en los países europeos, el déficit de legitimación está ocasionando una creciente inestabilidad y debilidad de las instituciones democráticas, lo cual hace posible el surgimiento de gobiernos autoritarios neoliberales faltos de garantías de los derechos humanos. Tal vez por esta manera de plantear los problemas, Apel se ha convertido en uno de los pocos filósofos europeos que proponen nuevas reflexiones y líneas de investigación, en torno a la modernidad, la educación ligada a la democracia y el cambio cultural.

Puesto que los países latinoamericanos no somos modernos ni posmodernos, las reflexiones de Apel resultan útiles para orientar positivamente el proceso de la transformación educativa a partir de una racionalidad universalista. En este sentido, uno de sus aportes más radicales consiste en plantear la posibilidad de un diálogo intercultural desde situaciones educativas depri-
mientes o de poco desarrollo cultural. Tanto es así que en el caso de países como México, Guatemala, Perú, Ecuador o Bolivia, este tipo de planteamientos tiene enorme importancia ya que, al existir una composición poblacional indígena, nos encontramos con situaciones patológicas de comunicación intercultural. De ahí, por ejemplo, el fracaso brutal de las políticas de educación indígena. El caso de Chiapas no hace más que ilustrar este proceso. Una de las líneas de investigación que surge aquí es la aplicación de la hermenéutica al proceso cultural en nuestra circunstancia, es decir, al modo como se realizan procesos simbólicos de violencia con esquemas de otra cultura. La hermenéutica puede aclararnos las diversas maneras por las que se desarrolla la imposición de la cultura del Otro. Esto afecta obviamente la relación educativa y la relación ética. En la medida en que hay una actividad del sujeto que se forma y comprende el mundo en la interacción con el otro, la relación de una cultura con otra puede crear nuevas formas de dominación ideológica. Para que haya democracia no basta el simple consenso político surgido del proceso electoral que, como hemos visto, puede ser irracional e ilegítimo, sino que es necesario un diálogo intercultural, lo cual exige un interlocutor ideal, o en palabras de Apel, es necesario un “*a priori* de la comunicación”.

Si reconocemos la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia, para Apel, es necesario tematizar el *a priori* de la

comunidad ilimitada de comunicación⁸. Esto significa que no sólo los actos de habla son lingüísticos sino ante todo, comunicativos, en el sentido de una de las tesis del segundo Wittgenstein (a la que Apel asigna un papel central), según la cual, no podemos jugar de manera solitaria un juego lingüístico. Todo lenguaje, hasta el más arbitrario, supone reglas a cuyo cumplimiento responde siempre un interlocutor al menos ideal. Todo juego lingüístico es, pues, juego comunicativo, y por esta razón, según Apel, se necesita una nueva concepción de la hermenéutica que implique una transformación semiótica del kantismo. No se puede tematizar "algo en cuanto algo" sin aceptar implícitamente las reglas de un lenguaje. Responder a estas reglas frente a un interlocutor ideal, o a una comunidad de interlocutores implica que se reconozcan a esos interlocutores los mismos derechos y deberes del hablante. En este sentido, la comunidad de la comunicación es ilimitada e ideal, es decir, es necesariamente pensada como el lugar posible de un intercambio en el que los individuos estén libres de todo obstáculo impuesto por las circunstancias históricas, sociales o económicas. De esta manera, para Apel, la comunidad ideal de comunicación funciona como un *a priori* tanto en el discurso teórico como en el discurso práctico. Es importante señalar que Apel, siguiendo la idea de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, los transforma en juegos lingüísticos trascendentales, más que en hechos actuales o históricos concretos, en posibilidades o ideales por realizar. De este modo, Apel considera haber superado las deficiencias de Gadamer, que no daba cuenta de que la hermenéutica, como arte de interpretación, presupone siempre una situación de ruptura de la comunicación. Paradójicamente, Apel refuerza la fundamentación de Habermas al afirmar que la hermenéutica no puede dejar fuera los aspectos normativos universalistas, al contrario del relativismo de Gadamer. Claro que se podrían matizar aquí las diferencias entre Apel y Habermas en el modo de plantear estos aspectos normativos —el primero lo hace desde una pragmática trascendental; el segundo, desde una pragmática formal o empírica⁹—; sin embargo conviene destacar que estamos ante una oposición entre dos tendencias de la hermenéutica contemporánea: la una repre-

8 K. O. Apel. "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Ed. Taurus, 1985, t. 2.

9 Cfr. "Diferencias entre la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel", en *Hermenéutica y educación*, Samuel Arriarán (comp.), de próxima publicación por la Universidad Iberoamericana.

sentada por Apel y Habermas, que acentúan sus aspectos normativos o fundativos, y la otra, representada por Gadamer y quienes, siguiendo a Heidegger (Vattimo, Rorty y otros posmodernistas), acentúan radicalmente los elementos de desfundamentación o de relativismo cultural.

Como toda elaboración teórica, la filosofía de Apel se gestó también en oposición a otras teorías. A pesar del gran número de filósofos de los que se declara deudor (como Kant, Peirce, Heidegger, Wittgenstein, y otros) no resulta muy difícil reconocer a sus enemigos como aquellos filósofos positivistas y liberales al estilo de Popper y Rorty. Y no sólo resulta fácil sino sumamente esclarecedor ubicarlos, ya que así podremos valorar cabalmente sus contribuciones. Es interesante advertir que los adversarios más importantes de Apel en el plano filosófico internacional, son los mismos con los que Habermas dispensa desde hace muchos años una polémica muy fuerte. Son aquellos que bajo el disfraz de pugnar por una sociedad democrática, no hacen otra cosa que impulsar un proyecto irracionalista y apocalíptico (aunque hay que notar que esta tendencia va tomando un giro interesante, como en el caso de Derrida, quien en su último libro titulado justamente “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía” [Méjico, Siglo XXI, 1994], aparece como partidario de la razón y la ilustración).

Apel y Habermas aparecen muchas veces como aliados o retroalimentándose uno al otro. En este sentido, el mismo Habermas ha reconocido que “entre los filósofos vivos, ninguno ha determinado la dirección de mi pensamiento de un modo tan persistente como K.O. Apel”¹⁰.

Desde esta perspectiva, se trataría de llevar la estructura hermenéutica de la experiencia comunicativa (su potencial, siempre abierto, de llegar a un acuerdo) a una condición de posibilidad que la fundamente en el sentido que le proporcione normas, criterios de juicio y de acción. En palabras de Apel, necesitamos “pensar con Wittgenstein, contra Wittgenstein, y más allá de Wittgenstein” porque los individuos tienen que ser capaces entonces de introducir nuevas reglas que en ocasiones no pueden comprobarse fácticamente sino tan sólo por la vía del reconocimiento intersubjetivo¹¹. Este apuntalamiento teórico tiene gran-

¹⁰ Jürgen Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1985, p.7

des consecuencias para la praxis social, ya que intenta proyectar un modelo de comunicación social no fundado en el poder fáctico del dinero o de la instrumentalización política, sino en un acuerdo democrático y racional.

En lo que toca a la pedagogía, Apel afirma que si se concibe (como a menudo se sugiere hoy desde un concepto positivista de ciencia) exclusivamente como ciencia social empírico-analítica, basada por ejemplo en una psicología conductista, consecuentemente habrá que concebir su relación con la praxis como puramente tecnológica. Entonces, la pedagogía eliminaría, en primer lugar, todo acuerdo comprometido de los propios pedagogos sobre los objetivos de la formación o la instrucción como algo extracientífico. Y en segundo, excluiría —ante todo por anticientífica— toda comunicación no manipuladora, toda comunicación verdaderamente intersubjetiva entre el pedagogo y el educando:

En suma, dice Apel, una pedagogía sobre la base de una ciencia social puramente empírico-nomológica sería en su relación con la praxis, pura técnica de adiestramiento. Semejante concepción no es del todo utópica, y menos aún si imaginamos la función de esta pedagogía en el contexto social de un sistema tecnocráticamente perfeccionado de total manipulación de la masa por una pequeña élite de manipuladores¹².

Estas aportaciones de Apel tienen un gran interés para la fundamentación de la hermenéutica y la investigación educativa. Uno de los problemas más graves en la formación de los investigadores en México y América Latina es la carencia de una metodología no positivista ni puramente empirista. La necesidad de conocer y aplicar el método hermenéutico se deriva de que la investigación educativa requiere de un enfoque plural y consciente de las limitaciones del positivismo y el neopositivismo. El método hermenéutico aplicado a la investigación educativa tiene la ventaja de estar respaldado por una fundamentación filosófica antipositivista. Esto significa que ya no podemos caer en las falacias del método de las ciencias naturales. En México, la investigación educativa replanteada hermenéuticamente ya no puede

11 K.O. Apel. "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en *La transformación de la filosofía*, op.cit. p. 331.

12 K.O. Apel. "¿Ciencia como emancipación?...", en *La transformación de la filosofía*, op.cit. p.133

ser entendida únicamente como simple aplicación de técnicas de investigación (test, cuestionarios, estadísticas, encuestas, etc.).

Por otra parte, muchos de los investigadores de la educación en nuestros países no comprenden muy bien que, en la medida en que vivimos en medio de una diversidad de culturas, se necesita replantear la educación a partir de la consideración de que existen tradiciones culturales diferentes. Por esta razón, el método hermenéutico resulta indispensable, ya que nos permite comprender el proceso educativo desde presupuestos no eurocéntricos. Comprender hermenéuticamente la educación quiere decir reflexionar sobre las condiciones de conocimiento científico a partir de la distinción analítica entre el nivel sintáctico, semántico y pragmático. En oposición a las teorías positivistas y neopositivistas que reducen la verdad a una relación sujeto-objeto fundada en la consistencia formalista de postulados lógicos, Apel piensa que hace falta construir procedimientos intersubjetivos que permitan validar las teorías científicas. En este sentido, Apel se enfrenta al solipsismo "metódico" o modo de pensar monológico presente en casi toda la filosofía occidental, desde Descartes a Husserl. Este solipsismo no sólo caracteriza a la filosofía de la conciencia, sino también al enfoque sintáctico-semántico de la ciencia. Las consecuencias prácticas de este tipo de pensamiento monológico se expresan en el liberalismo (y el neoliberalismo), el cual justifica que los individuos puedan actuar con sentido y pensar con validez sin recurrir a ninguna comunidad¹³.

Ahora bien, al plantear su crítica ideológica denunciando la racionalidad monológica, instrumental o estratégica, Apel propone superar la filosofía de la conciencia y el cientificismo mediante un giro pragmático y hermenéutico que permita situar la ciencia y a la comunidad científica en el seno de una comunidad de interpretación¹⁴. Así, Apel intenta demostrar que cualquier teoría pre-semiótica del conocimiento científico incurre en la falacia de prescindir de su dimensión comunitaria, pragmática. Esta falacia necesariamente desconoce la función interpretativa y normativa de la construcción de signos. Dicho de otra manera, la validez de los signos científicos, no puede fundamentarse en un sujeto aislado ni tampoco en un simple proceso de elaboración de

13 Para una comprensión más profunda de estos planteamientos remitimos al lector al estudio de Adela Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988.

14 Karl Otto Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

la verdad en términos sintáctico-semánticos. Desde el punto de vista apeliano, la pregunta de Kant sobre la posibilidad y validez del conocimiento científico tiene que transformarse, al considerar la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados.

Apel intenta rebatir el solipsismo metódico, siguiendo la idea de Peirce de un “socialismo lógico”, mediante la demostración hasta qué punto un científico que trabaja al margen de una comunidad es incapaz de interpretación, objetividad y verdad:

Quien quiera comportarse lógicamente como lo exige la lógica sintética de la experiencia posible, tiene que sacrificar todos los intereses privados de su finitud (incluso el interés por su salvación en el sentido de Kierkegaard) en aras del interés de la ‘comunidad ilimitada’, que es la única que puede alcanzar la verdad como meta.¹⁵

Esta idea del “socialismo lógico” de Peirce (que retoma Apel) es muy fácil de comprender ya que se refiere no sólo a la necesidad de que los científicos interpreten únicamente en función de su “comunidad científica”, sino también de toda la sociedad. En este sentido, la idea de “comunidad científica” se amplía al mundo cotidiano o a la comunidad histórica. Más allá de una racionalidad tecnocrática, se trataría de proponer la idea de una racionalidad hermenéutica como condición de toda pretensión de validez o verdad objetiva. Vemos, entonces, que la idea de racionalidad hermenéutica se amplía atravesando las fronteras de la explicación y de la descripción hasta llegar a la comprensión y al acuerdo. De ahí resulta la necesidad de terminar fundamentando una ética procedimental. Dado que la ciencia no puede monopolizar la interpretación de la acción intersubjetiva, Apel señala la necesidad de construir pretensiones de verdad correspondientes a cada forma de racionalidad¹⁶. Así, la concepción de la ciencia de Apel se amplía a la ética de la argumentación y con ello extiende su vigencia desde la comunidad de los científicos a la de todos los hombres, porque cuantos pretendan argumentar racionalmente tienen que someterse a ciertas reglas del juego. Y aquí, Apel reafuerza nuevamente a Habermas al afirmar que el acuerdo única-

15 Citado por Adela Cortina, *op.cit.* p. 77.

16 K.O. Apel. “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Estudios éticos*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986.

mente se alcanza en el caso de que el oyente entienda al hablante, lo crea veraz, acepte el contenido proposicional emitido y considere correcta la norma a la que se atiene el acto de habla.

Conclusión

Tal como se habrá advertido, para la interpretación de la relación de Apel con Habermas, me he basado en una época anterior en la que el primero parecía guiar o servir de refuerzo al segundo. Hoy en día, Apel se siente cada vez más desencantado de Habermas. Pero esto es un problema que debe ser analizado en otro momento y con nuevos elementos de juicio. La línea que me ha orientando es la de asumir el punto de vista de ambos filósofos como un solo proyecto de crítica ideológica. Lo que importa es la aplicación de dicho proyecto a la fundamentación de la hermenéutica y la investigación educativa con vistas a producir una praxis liberadora y no así la mera especulación o teoricismo académico y escolástico.

Los aportes de Apel y Habermas nos invitan a reflexionar sobre las pretensiones últimas de la modernidad, así como a tomar conciencia en nuestros países de los precarios sentimientos de "igualdad ciudadana", que son presupuestos de todo proceso de modernización social. Es decir que para reconocer al Otro como Sujeto requerimos aceptarlo no como un ente extraño sino como parte de nuestra identidad constitutiva.

Afirmar nuestra identidad exige construir un juego simbólico democrático que nos permita reconocer pretensiones y expectativas recíprocas. En este sentido, la formación del concepto "nosotros" o de nación adviene allí donde el concepto de igualdad humana se interioriza poderosamente. En efecto, la hermenéutica tiene como pretensión volver reflexiva la práctica del intérprete, pero a su vez extenderla a la praxis de la comunidad entera. Así, la comprensión de la hermenéutica se nos plantea como un proyecto ineludible de reforma intelectual y moral. La viabilidad de ella está dada por el reconocimiento intersubjetivo de las diversas nacionalidades y actores sociales.

Para los países más desarrollados de occidente, el concepto ético político de "ciudadanía" está internalizado plenamente por la sociedad entera. Sin embargo, para América Latina, este concepto todavía está en proceso de constitución, lo que más allá de

expresar un déficit de la vida pública, manifiesta la ausencia de una ética comunitaria basada en el prejuicio de la igualdad de la condición humana así como de una comunidad ideal de comunicación. La ausencia de este concepto en América Latina tiene que obligarnos a reflexionar sobre nuestros juicios y prejuicios desde el horizonte que nos provee la hermenéutica en cuanto arte de la interpretación.