

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Organización
de Estados
Iberoamericanos

Para la Educación,
la Ciencia
y la Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO
ENSAYOS SOBRE ALTERIDAD, LENGUAJE E INTERCULTURALIDAD

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad

Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino
(editores)

Gianni Vattimo
Mariflor Aguilar
Carlos B. Gutiérrez
José Ignacio López Soria
Cecilia Monteagudo
Pepi Patrón
Pablo Quintanilla
Rosemary Rizo-Patrón
Fidel Tubino



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Hermenéutica en diálogo
Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

AGRADECIMIENTOS

Este libro recoge, entre otros artículos, algunas investigaciones presentadas en el coloquio internacional de filosofía «La hermenéutica en diálogo», realizado en el marco del «IV Encuentro de Derechos Humanos» y de las «IV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica» que se llevaron a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima, en septiembre del año 2008. Expresamos nuestro agradecimiento a las unidades, instituciones y personas que han hecho posible la producción de este libro; entre ellos, Pepi Patrón, Vicerrectora de Investigación de la PUCP; Rosemary Rizo Patrón, Secretaria del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica; Miguel Giusti, Director del Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP; José Ignacio López Soria, Representante Permanente y Director Regional de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Asimismo, agradecemos especialmente a Gianni Vattimo, quien gentilmente nos cedió un artículo para este libro; y a Pelayo García Cervero, Director General de Ediciones Nobel de Oviedo, España, quien autorizó la publicación de la traducción de dicho artículo al español. Finalmente, expresamos nuestra especial gratitud al profesor Rodrigo Ferradas por sus invalores aportes al proceso de edición de este libro.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
<i>Hermenéutica, democracia y emancipación</i> Gianni Vattimo	13
DIÁLOGO Y ALTERIDAD	
<i>La alteridad de Hegel a Gadamer</i> Carlos B. Gutiérrez	31
<i>Escucha y Diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer</i> Cecilia Monteagudo V.	51
<i>La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones</i> Pablo Quintanilla	63
LENGUAJE E INTERPRETACIÓN	
<i>Los haceres de las cosas</i> Mariflor Aguilar Rivero	75
<i>Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible</i> Pepi Patrón	85
<i>El triple horizonte hermenéutico del lenguaje, según Husserl</i> Rosemary Rizo-Patrón	101

POLÍTICA E INTERCULTURALIDAD

Dimensión hermenéutica de la reflexión política

Mariflor Aguilar Rivero

127

Hermenéutica e interculturalidad. Alteridad y conflictos

Carlos B. Gutiérrez

143

La co-pertenencia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad

José Ignacio López Soria

149

*Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural
sobre los derechos humanos*

Fidel Tubino

155

RESEÑAS DE LOS AUTORES

171

PRÓLOGO

En el presente libro se le propone al lector diversas entradas al estudio de la hermenéutica filosófica, como una corriente del pensamiento comprometida desde sus raíces con el reconocimiento de la diversidad cultural, el pluralismo y la consolidación de la democracia y los derechos humanos.

Más allá del universalismo ilustrado y del relativismo cultural, la hermenéutica proporciona las bases filosóficas del diálogo intercultural en el mundo contemporáneo. Por otro lado, ella también nos ha hecho conscientes de que no existen los hechos en sí, ni la objetividad pura, sino hechos interpretados desde la perspectiva del que interroga por ellos.

Así, dicha corriente, que concibe la «interpretación» como algo que se halla involucrado en toda nuestra experiencia del mundo, ha dado lugar en el último siglo a múltiples desarrollos y constituye una de las corrientes filosóficas más dialógicas del escenario contemporáneo.

En este volumen se enfatizará principalmente en la hermenéutica de raigambre alemana, cuyo exponente más representativo es Hans-Georg Gadamer. En algunos artículos también serán abordados los desarrollos que esta hermenéutica ha tenido en las filosofías de Charles Taylor y Gianni Vattimo, así como el diálogo que puede establecerse entre sus planteamientos centrales y los de conspicuos representantes de la filosofía

anglosajona como Wittgenstein y Davidson. En la misma línea de poner de manifiesto la dimensión dialógica de la hermenéutica filosófica, se suman artículos que abordan el contrapunto que hay entre tópicos de la hermenéutica gadameriana, como las problemáticas de la «alteridad» y el «lenguaje», y el tratamiento que estas han tenido en las filosofías de Hegel y Husserl. El libro se cierra con una reflexión sobre los aportes y límites de la hermenéutica diatópica al dialogo intercultural sobre los derechos humanos.

En conexión con lo anterior, los artículos que componen este libro están organizados en torno a tres ejes temáticos, que dan lugar a las tres secciones del libro, a saber, el problema del diálogo y la alteridad, el problema del lenguaje y la interpretación y, finalmente, la articulación que es posible establecer entre ética, política e interculturalidad. Dichas problemáticas conciernen, sin duda, al conjunto de la discusión filosófica contemporánea, pero reciben en la perspectiva hermenéutica una especial atención que es destacada por los distintos artículos del libro. Antecede a las tres secciones mencionadas un agudo y motivador ensayo de Gianni Vattimo, que, bajo el título de «Hermenéutica, democracia y emancipación», nos muestra las estrechas relaciones que es posible evidenciar entre la hermenéutica y la democracia, así como las rutas que es necesario transitar para la recuperación de una dimensión utópica en la que cabe todavía plantearse un proyecto de emancipación.

Cecilia Monteagudo, Fidel Tubino (editores)

HERMENÉUTICA, DEMOCRACIA Y EMANCIPACIÓN¹

GIANNI VATTIMO

Universidad de Turín, Italia

¿Cabe *fundar* una política democrática, de emancipación, o incluso, por decirlo más claramente, progresista y de izquierdas, en la hermenéutica? Planteo el tema con suma crudeza, o casi, para no ocultar su carácter directamente escandaloso. La hermenéutica es una filosofía que, en el mejor de los casos, se presenta como políticamente *neutral*, aunque muy atenta a no repetir los errores de los *fundacionalismos* filosóficos del pasado, que entre otras cosas pretendieron muchas veces señalar los caminos de la emancipación humana bien invocando un supuesto conocimiento de la esencia del hombre, bien un punto de vista privilegiado sobre la teleología íntima de la historia. Es más, los adversarios de la hermenéutica identifican con frecuencia dicha postura políticamente neutral pura y simplemente con una forma de conservadurismo: conformidad con la tradición, «rehabilitación del prejuicio» (como dice explícitamente Gadamer), desconfianza frente a la ciencia y la técnica y permanente relación con la cultura humanista, negación

¹ El presente texto se publicó anteriormente en: Vattimo, G. et al., *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1996, pp. 47-64. El texto recoge una conferencia presentada en Gijón en 1995. Agradecemos a Ediciones Nobel por el permiso para reproducirlo (nota de los editores).

de cualquier criterio *objetivo* de verdad y, por ende, relegitimación del mito, de la religión y, acaso, de la magia.

Pero no se trata solo de responder a estas críticas, que hasta aquí podrían considerarse del todo ajenas al auténtico significado filosófico de la teoría; ni de conferirles un peso más relevante solo porque estamos hablando en un medio especialmente sensible, por motivos muy evidentes pero no estrictamente teóricos, al tema de la relación entre la filosofía y sus consecuencias políticas (conservadoras o revolucionarias). Lo cierto es que el problema de la relación entre hermenéutica y democracia, o programas políticos de emancipación, es un tema que afecta a la sustancia misma de la hermenéutica como filosofía. Lo que me propongo defender es que si la hermenéutica no responde a la pregunta sobre la emancipación no es por fidelidad a su vocación teórica específica, sino porque como filosofía consciente de sus propios límites, o como filosofía de la interpretación que no quiere confundirse con el viejo fundacionalismo metafísico, se impone no entrar en el terreno político con sus instrumentos teóricos. Así, el rechazo a *comprometerse* con el tema de la emancipación significa, en mi opinión, una insuficiencia del discurso teórico de la hermenéutica. La hermenéutica, como trataré de demostrar, se encuentra en una especie de *impasse*; se ha convertido en una filosofía de límites muy amplios, cuyos principios (toda experiencia de verdad es un hecho interpretativo, con todo lo que ello implica) son más o menos aceptados por casi todas las corrientes filosóficas de hoy: hasta el punto de que creo que se puede hablar de la hermenéutica como de la nueva *koiné*, del nuevo idioma común que, desde finales de los años sesenta, ha desplazado al marxismo y al estructuralismo como fondo de todos nuestros discursos y debates. Pero al convertirse en una *koiné*, la hermenéutica ha perdido también casi por completo cualquier fisonomía identificable: es lo que se aprecia, por ejemplo, en algunos manuales aparecidos en los últimos años, que colocan bajo la categoría de hermenéutica casi todo aquello que, en el lenguaje filosófico anglosajón, recibe el nombre de filosofía continental

(léase europea), y que en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se llamaba existencialismo o fenomenología. Ahora bien, de tal condición de vaguedad y, por decirlo todo, de frivolidad y vaciedad, la hermenéutica puede salir tan solo volviendo a las exigencias originarias que siguieron los autores, Heidegger el primero, que fijaron sus pautas; pero a tal revisión —un examen de conciencia en toda regla, si se quiere— la misma es impelida también, y sobre todo, por el enfrentamiento a problemas políticos y éticos sobre los cuales, durante las pasadas décadas, no ha considerado necesario pensar. Es posible que la desatención de la hermenéutica a los problemas de la política y la emancipación estuviese justificada, hasta hace pocos años, bien por motivos teóricos internos (se trataba ante todo de combatir en el plano de la teoría el fundacionalismo metafísico; y diría que este ha sido sobre todo el sentido de un trabajo como el de Rorty, a partir de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*), bien por condiciones culturales y sociales en las que, dada la persistencia de políticas totalitarias que se presentaban como realización de programas filosóficos (el marxismo, obviamente), se hacía forzoso insistir sobre todo en el carácter pragmático de la política. En definitiva, fueron años en los que era *justo* afirmar el carácter no político de la filosofía y el carácter no filosófico de la política. Hoy en día, y en esto me encuentro sin duda condicionado por la perspectiva de la situación italiana, aunque creo que la misma tiene muchas analogías con la situación de los otros países avanzados (y quizás también, con ciertas diferencias, con la situación de las democracias latinoamericanas), las motivaciones teóricas internas (el *impasse* y la generalidad en la que la hermenéutica parece hallarse) o la situación social y cultura general (para mí, claro está, la italiana y europea) parecen exigir que dicha separación radical entre filosofía y problemática política de la emancipación vuelva a someterse a discusión.

Las observaciones hechas hasta aquí podrían ser por sí solas objeto de amplia discusión y espero que podamos profundizar en ellas en el curso de nuestro debate. Me propongo ahora continuar con mi intento de

mostrar en qué sentido, con un planteamiento más franco del problema de la emancipación, la hermenéutica no solo no traiciona sus premisas, sino que más bien da un paso decisivo en el camino hacia la solución de los problemas en los cuales, como *koiné*, parece hallarse envuelta.

Cuando hablamos de hermenéutica, creo que más o menos todos entendemos una posición filosófica que puede definirse mediante dos preceptos: a) distanciamiento del fundacionalismo metafísico (esto es, de la filosofía de los primeros principios, Aristóteles; pero también de la filosofía como consciente desvelamiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la ciencia: de Kant al neopositivismo y la fenomenología); b) concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. Estos dos rasgos constitutivos de la hermenéutica son claramente homólogos (en el sentido en el que ha hablado de homologías entre filosofía y sociedad un autor como Lucien Goldmann) con los caracteres que definen la modernidad y el proceso de modernización en la descripción clásica de Max Weber: tanto la disolución del fundacionalismo como la liberación del conflicto de las interpretaciones son correlatos, aunque no efectos mecánicos, de la pluralización de las esferas de existencia y de los sistemas de valores constatables en el mundo moderno. Hasta la «microfísica del poder» de Foucault —que sin embargo considera que se debe seguir hablando de poder en singular, como de un agente en cierta manera único frente al cual, por oposición, se define toda actividad de emancipación— no es en realidad sino una confirmación del hecho de que, en la pluralización de la esfera de la existencia, ya no se da una «racionalidad central» (y tal vez justo por ello los sistemas disciplinarios tienen que volverse más explícitos, más ramificados y, en definitiva, más rígidos). Pero, por seguir todavía un momento con el tema de la correlación social de la hermenéutica, justamente la sociedad como pluralidad de lenguajes y sistemas de valores irreducibles a una racionalidad central y como lugar del conflicto de interpretación, libre de cualquier pretensión realista-metafísica, es aquella en la que parece que hoy no logra tomar cuerpo

ningún proyecto político de emancipación. Sin duda, allí donde las condiciones del libre juego de las interpretaciones son aún gravemente insuficientes —sociedades autoritarias, regímenes de intensa, o casi intensa, explotación colonial—, la política filosóficamente inspirada tiene ante sí el cometido de establecer o restablecer las mínimas condiciones de la democracia liberal. Pero lo que hoy con más frecuencia se constata, en las sociedades industriales avanzadas, es que de hecho las condiciones del pluralismo y del libre diálogo social se encuentran ampliamente realizadas, y que se hace cada vez más urgente decidir, recurriendo o precisando de la ayuda de la filosofía, aquello que se quiere decir, como participantes concretos en un diálogo, una vez que esto sea, fundamentalmente, posible. Verdad es que posturas como la teoría de la *acción comunicativa* nos invitan a desconfiar de las distorsiones y manipulaciones a las que, en las sociedades liberales, el diálogo social continúa pareciendo sujeto; de manera que el programa de instaurar una efectiva pluralidad y una auténtica posibilidad de conflicto de interpretaciones parece una tarea siempre actual (y, tal vez, interminable). Pero esta actitud de desconfianza crítica comporta un grave riesgo, que plantea muchas dudas sobre el conjunto del programa ético-político resultante: si, incluso en ausencia de limitaciones visibles de la libertad de opinión, de prensa, de asociación, seguimos sospechando que la comunicación social está manipulada y distorsionada (debido, por ejemplo, a la propiedad privada de los medios de comunicación, a la publicidad, etcétera), será difícil no admitir que quien está en condiciones de desvelar la distorsión (casi) universal de la comunicación no puede ser más que una casta de mandarines, un grupo de intelectuales *puros*, un comité central o una vanguardia de clase que se considera milagrosamente inmune a las manipulaciones. La hermenéutica, por su parte, no puede sino tomar en serio cuanto los interlocutores de hecho dicen, considerándose un interlocutor más; y justamente por ello, en lugar de asumir la posición de supremo juez de las condiciones ideales del diálogo, debería decidir qué es lo que en concreto tiene que decir.

Como he señalado antes, en las sociedades en las que determinadas condiciones básicas del diálogo se hallan realizadas y de hecho *el mundo* se configura como un conflicto de interpretaciones, parece que la proyectabilidad social y política tiende a desvanecerse; como si el Babel de los lenguajes que nos rodea acabase desvaneciendo toda efectiva voluntad crítica. Frente a esta situación, las sociedades tardoindustriales tienden a reaccionar con el resurgimiento de fundamentalismos de distinto tipo, desde étnicos hasta religiosos, pasando por los familiares o genéricamente comunitarios. Políticamente, por lo demás, se constata una (no tan) paradójica alianza entre grupos neoliberales (reaganianos, para entendernos) y los fundamentalismos: los dos, por motivos distintos, tienen interés en alentar la ligazón social, como se aprecia en el caso de las subvenciones estatales a la escuela privada. Los liberales las apoyan porque ven en ellas una prolongación del principio de la iniciativa privada (y que también la educación se convierte en un negocio...); los fundamentalistas de distinto signo ven en ellas una oportunidad de cerrarse en sus ortodoxias, sin tener que enfrentarse a una sociedad realmente abierta y dialógica.

No pretendo extenderme más en este análisis *político*, aun cuando, como he dicho, no creo que diste mucho de los intereses y las tareas de la filosofía. Únicamente quiero subrayar que esta situación de las sociedades industriales avanzadas, donde la liberación del conflicto de las interpretaciones conlleva una especie de caída de tensión en la capacidad de proyección social y el resurgimiento reactivo de los fundamentalismos, la veo como una especie de representación analógica del *impasse* en el que a mi modo de ver se encuentra la hermenéutica filosófica. Como he señalado, los dos rasgos constitutivos de la hermenéutica —distanciamiento de los fundamentos y liberación del conflicto de las interpretaciones— son también los rasgos con los que podemos describir lo que ocurre en las democracias industriales avanzadas, en la atmósfera babélica de la sociedad de mercado y en la correlativa afirmación de identidades comunitarias restringidas que tienden a estallar al margen

de cualquier coordinación y a producir fenómenos de disolución del vínculo social. Tal vez se trata de lo mismo que constataba Nietzsche cuando decía que «ya no somos materiales para una sociedad». ¿Puede la hermenéutica limitarse a seguir estos fenómenos disolutivos, que por lo demás serían aceptables si fuesen realmente disolutivos, anárquicos, etcétera, pero que, por lo que parece, preparan solamente el resurgimiento de conflictos más graves entre fundamentalismos opuestos entre sí? Lo que trato de decir es que la hermenéutica de hoy parece demasiado poco radicalmente nihilista para realizar realmente ese sueño *anárquico* de Nietzsche. Tratemos de ver por qué, y también de trazar un recorrido teórico que ponga a la hermenéutica en condiciones de responder mejor tanto a su vocación específica en cuanto teoría como a las preguntas que se le formulan desde la ética y la política.

La hermenéutica no puede reducirse a ser solo antifundacionalismo más liberación del conflicto de las interpretaciones, porque de ese modo traicionaría su inspiración de fondo (es obvio que no hay razón que imponga que una filosofía no pueda traicionar su inspiración original; pero tampoco parece legítimo remitirse a esta inspiración original justo en el instante en que, por motivos internos y externos —como los sociales y políticos—, da la impresión de que la teoría se halla en un punto muerto). La inspiración originaria de la hermenéutica —como he argumentado en otros lugares— es el rechazo heideggeriano de la metafísica, esto es, de aquel pensamiento que identifica el ser *verdadero* (el *ontos on* de Platón y Aristóteles) con la objetividad verificable, mensurable y manipulable de los objetos de la ciencia-técnica moderna. Este rechazo a identificar el ser con el ente se halla a su vez motivado no por razones puramente teóricas, sino por exigencias ético-políticas que Heidegger comparte con las vanguardias filosóficas y artísticas de principios de siglo (pienso, por ejemplo, en el *Geist der Utopie* de Ernst Bloch). La identificación del ser con la objetividad manipulable de los objetos de la ciencia-técnica es entendida como premisa de la inevitable transformación de la sociedad en lo que, más tarde pero en la misma

línea, Adorno llamará la organización total. Lo que aquí importa, para comprender la original inspiración heideggeriana de la hermenéutica, es que Heidegger no puede, sin contradecirse, rechazar la metafísica (la identificación del ser con la objetividad, por tanto, el olvido del ser) *por motivos teóricos*. Es decir, que no puede sostener que la concepción metafísica del ser es falsa, inexacta, no conforme con aquello que realmente el ser, *objetivamente*, es. Si procediera así buscaría solo una noción del ser más adecuada a su modo objetivo de darse, y la identificaría además con un ente presente, un objeto, etcétera. Así también se nos despeja el camino del antifundacionalismo de la hermenéutica: esta no se propone como teoría que *funda* su propia validez en la exhibición, como prueba, de cualquier estructura establemente dada del ser, a la cual luego debería adecuarse también en la práctica. Como escribe Nietzsche, «no hay hechos, solo interpretaciones»; pero tampoco con esta frase se enuncia un hecho, sino *solo* una interpretación. La hermenéutica se mantiene fiel a su inspiración básica y alcanza su significado más propio si desarrolla todas las consecuencias de estas observaciones de Nietzsche. La primera de estas consecuencias es la de que la hermenéutica no podrá presentarse (solo) como la (meta) teoría de la pluralidad de las interpretaciones porque ello seguiría siendo una especie de posición metafísico-descriptiva.

¿Qué procede, entonces? De este *impasse* —que es además la causa de una relativa pérdida de peso de la hermenéutica convertida en *koiné*— creo que cabe salir reconociendo que la hermenéutica no es solo antifundacionalismo más conflicto de interpretaciones, sino que implica una filosofía de la historia, aunque solo se entienda por la misma una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia. Con esta expresión un tanto artificiosa trato de decir que quien, como es el caso de Lyotard, declara el final de los metarrelatos, de las grandes narraciones, siempre que quiera que esta declaración no sea una enésima tesis metafísica (no hay metarrelatos, estos no se corresponden con el estado de los hechos, etcétera), tendrá que argumentar lo que dice

justamente (y solamente) sobre la base de un relato de la consumación y disolución de las grandes narraciones. La filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, a la que la hermenéutica debe remitirse si no quiere volver a presentarse como una tesis metafísica, no podrá ser más que una historia de la consumación del ser metafísico. Este ser, en efecto, no es negado por una teoría que lo reconoce objetivamente como distinto, no identificable con los objetos, sino solo a partir de un relato que lo muestra como «ya no sostenible», una mentira reconocida como tal porque ya no se precisa, ya no es necesaria, etcétera. Es, como se habrá entendido fácilmente, la lógica de la «muerte de Dios» anunciada por el Zarathustra nietzscheano: no la tesis (metafísica) «Dios no existe», sino la enunciación narrativa: «Dios, cuya idea ha servido para crear condiciones de mayor seguridad y para que el hombre salga de la selva primitiva, es una hipótesis hoy excesiva, embarazosa, innecesaria, y ello precisamente porque ha alcanzado sus objetivos de establecer seguridad, sociabilidad regulada, etcétera».

La verdad de la hermenéutica —ya se trate de su inspiración original, ya de la única posible motivación de su validez como teoría— se enlaza así con una visión de la historia de nuestra cultura, y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes; o, por emplear el término de Nietzsche, con el advenimiento del nihilismo, esto es, de una situación en la que, según la expresión de Heidegger alusiva a Nietzsche, «del ser como tal ya no queda nada» (*es mit dem Sein selbst nichts mehr ist*). Reconociéndose inseparable de una filosofía de la historia de cuño nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar, un tanto vaciamente, el mundo como conflicto de interpretaciones libre de cualquier metafísica (salvo una: aquella que precisamente describe el mundo como conflicto de interpretaciones), sino que propone sus *tesis* como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios. Nótese que este

sentirse *unterwegs*, y por ello en situación de tener que tomar postura, no solo de contemplar, describir, desvelar condiciones de posibilidades, etcétera, corresponde perfectamente a la idea heideggeriana de que el ser ahí existe como proyecto desplegado y que, en consecuencia, el pensamiento no es reflejo *objetivo* de un mundo ahí fuera. También el *deber* de la hermenéutica de no situarse como mirada *neutral* frente a la política y a los proyectos de emancipación depende, en última instancia, de esto.

Una explícita filosofía de la historia es necesaria a la hermenéutica para no traicionar su propia inspiración original, recayendo de un solo golpe en la metafísica, de la que quería escindirse, y en la vaciedad de una relativista *filosofía de la cultura*. Y una filosofía de la historia es también lo que han necesitado siempre, al menos en la sociedad moderna donde las masas han tomado la palabra, todos los movimientos políticos de emancipación. (Les invito a pensar en el alcance decisivo del breve escrito de Walter Benjamin titulado *Tesis sobre la filosofía de la historia*, que sería errado considerar solo como una crítica negativa de toda filosofía de la historia). Hoy en día las filosofías de la historia que inspiraron efectivamente a los movimientos políticos revolucionarios (fracasados) de nuestro siglo ya no se sostienen, pero, también en su caso, no porque hayan reconocido ser «objetivamente falsas», sino más bien porque han desaparecido las condiciones sociales e ideológicas sobre las que se fundaban: ya no se puede concebir la historia como un decurso unitario —y por ende eurocéntrico— ni la cultura humana como la realización de un modelo universal de hombre, una vez más, el hombre occidental moderno. Con ello, sin embargo, no solo se ha dejado el campo libre para que cada cual haga valer su propia interpretación del mundo. Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser lucha física e imposición del más fuerte (lo que volvería a ser una forma de exaltación metafísica de la objetividad, la asunción del hecho, la fuerza, como derecho), hace falta que las interpretaciones ofrezcan argumentos. El movimiento político de emancipación parece

afín a la hermenéutica en esto, en que nunca ha podido ofrecer argumentos metafísicos, pruebas basadas en las estructuras de hecho, sino solo argumentos *geschichtsphilosophisch*, de filosofía de la historia. Bien es cierto que en el pasado las posiciones políticas revolucionarias se apoyaban en teorías de los derechos *naturales*, vale decir, en filosofías esencialistas. Pero tal vez el fracaso de dichas revoluciones (el proletariado marxista debía ser también el portador del sentido *verdadero*, no ideológicamente falseado, de la historia...) se explique igualmente con estos residuos metafísicos no superados. Hoy, en cualquier caso, esta fundación *iusnaturalista* de la política progresista es imposible, bien porque no podemos renunciar a la crítica de la ideología, que nos ha puesto definitivamente en guardia contra la fundación de los derechos sobre supuestas esencias, bien porque —y también este es un signo de que el final de la metafísica se produce con la puesta en evidencia de sus implicaciones extremas— la conformidad con la *naturaleza* (incluidas las diferencias *naturales* entre pueblos, razas, individuos, etcétera) se ha convertido en un patrimonio de la política de derechas, que revela así lo que es, una exaltación del orden existente entendido como norma *natural* que hay que respetar y fomentar con todas sus consecuencias (liberar la competencia económica de los lazos y de las maniotas del «estatalismo» es un ejemplo de ello).

Así pues, ¿qué ofrece una hermenéutica entendida como filosofía de la historia nihilista a la política democrática y a los movimientos de emancipación? La sustancia de la filosofía de la historia que la hermenéutica debe reconocer como contenido central, repitámoslo, es esta: 1) La idea de que la única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionalismo metafísico, es una racionalidad «histórico-narrativa-interpretativa». Esto es, una racionalidad que afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad. 2) Estos temas, tras la asunción de todos los riesgos inherentes a generalizaciones de este

tipo, la hermenéutica los interpreta de acuerdo con un hilo conductor, no determinista porque se lo reconoce solo *a posteriori* y sin la menor pretensión de anticipación, y que llamamos nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las *ultimidades* incluso en el seno del sujeto (el psicoanálisis como ejemplo de ello), fragmentación de toda racionalidad *central* con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia humana. Todos son aspectos del proceso nihilista de la modernidad que podrían ilustrarse, además de con los textos de Nietzsche, con otros de autores como Max Weber, Norbert Elias, René Girard, y con los de muchos novelistas y poetas de nuestro siglo, desde Proust hasta Musil, e incluso con directores de cine como Fellini. Como se ve, estamos casi en lo trivial: es la situación espiritual en la que todos de hecho vivimos. Importan, sin embargo, la interpretación filosófica que se da y las implicaciones que, también en el plano de la proyectabilidad política, quepa extraer.

Pasando por alto algunos pasajes intermedios, trataré de enunciar, como conclusión y sin elaborar nexos sistemáticos, algunos puntos de la respuesta que la hermenéutica entendida como ontología y filosofía de la historia nihilista debe ofrecer a la pregunta ético-política acerca de la democracia y la emancipación.

1) El ideal de la igualdad, que durante largo tiempo ha predominado en los movimientos políticos progresistas, se ve reemplazado por el ideal de la reducción de la violencia. El motivo es fácilmente comprensible: la igualdad se mantiene como una tesis metafísica que se expone, en cuanto tal, a ser refutada por la crítica de la ideología; en cuanto pretensión de captar una esencia humana dada de una vez para siempre, se expone al riesgo, entre otros, de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros, o al de ver en ella un proceso que tiende

a realizar un ideal ya dado y provisto de un rígido significado normativo. Piénsese, además, en la escasa validez que, hoy en día, puede tener la idea de igualdad tanto frente a los peligros de la homologación de hecho que amenaza a las sociedades tecnológicamente avanzadas, como frente a la conciencia, más extendida cada vez, de los límites del *especismo*, ya que el valor de la igualdad está estrechamente ligado, en la tradición, a la idea de que el hombre es distinto de los animales. Por el contrario, una interpretación de la historia de la modernidad en términos de disolución de las estructuras fuertes del ser pone de manifiesto el hilo conductor de la reducción de la violencia, entendida no como violación del derecho de toda *esencia* a su *lugar natural*, sino como afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico (o también como el Dios de los filósofos), no admite ulteriores preguntas sobre el porqué, interrumpe el diálogo, hace callar.

2) Semejante visión de la historia como reducción de la violencia da pie además a la inclusión, en un proyecto político de emancipación hermenéuticamente inspirado, de las distintas instancias del ecologismo contemporáneo, que pueden reconocerse, y también delimitarse, desde la perspectiva del hilo conductor de la reducción de la violencia (hacia la naturaleza, ante todo). El ideal de reducción de la violencia es un *telos* al que nos acercamos asintóticamente y, por tanto, evitando esas violencias que serían fatalmente exigidas por una eliminación completa e inmediata de toda violencia... Todavía puedo comer carne, por ejemplo, pero ya no podré ir de caza por diversión o para fabricar costosos abrigos de piel...

3) La insistencia en el valor igualdad no tiene mucho que oponer a aquel que hoy en día, con creciente claridad, se erige como el valor central de los movimientos políticos conservadores y de derechas, esto es, la exaltación de la competencia y de la competición, en todos los planos de la vida social, como garantía de *desarrollo*. Una sociedad fuertemente competitiva no pone necesariamente en entredicho los principios de la igualdad y, sin embargo, difícilmente podemos definirla como una

sociedad democrática, humana, acorde con el ideal de la emancipación. En cambio, esta contradicción se desbarata sobre la base del *principio* de la reducción de la violencia, que constituye un límite bastante más claro a la exaltación de la competencia y también a la ideología del desarrollo a cualquier precio.

4) El principio de la reducción de la violencia conlleva además la posibilidad de asumir posturas no genéricas pero tampoco contradictorias, en relación con los dos aspectos que, en la hipótesis aquí propuesta, resultan característicos de las sociedades industriales avanzadas: la cultura del supermercado y los fundacionalismos reactivos que a la misma se oponen. La cultura del supermercado es un pluralismo sin orientación nihilista, que desconoce el hilo conductor de la reducción de la violencia y en nombre del cual, mucho más racionalmente que con las perspectivas esencialistas del Papa, cabe rechazar el consumismo desenfrenado, el vacío de los significados existenciales, el tedio de las sociedades opulentas generadoras de compensaciones violentas. El hilo conductor de la reducción de la violencia conserva su validez como principio para la crítica de los fundamentalismos reactivos que creen imponerse sobre el Babel del supermercado recuperando identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y a la vez amenazadoras. La disolución moderna de los metarrelatos universalistas no tiene el sentido de reabrir el camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera.

5) Es probable que este tema de las identidades locales toque alguno de los aspectos francamente débiles del movimiento político de emancipación; débiles tanto en el plano de la capacidad persuasiva de sus imágenes como en el de su coherencia teórica. Los movimientos democráticos se ven todavía hoy constantemente tentados por ideales comunitarios, que tienen su raíz, como el valor igualdad, en la persistencia de posiciones metafísicas. A la naturaleza humana, de acuerdo con esta perspectiva, no le corresponde solo la igualdad, sino también la pertenencia a comunidades naturales que correrían peligro

por la fragmentación moderna y por el surgimiento de vínculos sociales convencionales, etcétera. Este comunitarismo naturalista hace que todavía hoy el pensamiento democrático mire con recelo el mundo que Marx llamó de prostitución generalizada: el mundo de la fantasmagoría de la mercancía, de la *hybris* experimental en la que pensaba Nietzsche cuando hablaba del *Übermensch*. Es probable que no sea solo por contingencias locales por lo que el movimiento progresista italiano, en los últimos años y sobre todo en las últimas elecciones, ha parecido, y en realidad ha sido, una posición política *conservadora*, o cuando menos demasiado prudente y desconfiada frente a las grandes transformaciones (constitucionales, económicas, etcétera), que constituyeron, en cambio, el programa de las fuerzas tradicionalmente *conservadoras*. Aunque parezca paradójico, precisamente la adopción de una perspectiva nihilista puede dar a la política democrática la capacidad de encarar de un modo no simplemente defensivo y reactivo la fantasmagoría del mundo post-moderno. Quizás haya algún buen motivo (por ejemplo, el que, en Italia y en Europa, la izquierda democrática necesita tranquilizar a las clases medias para que la acepten como posible partido de gobierno) para haber excluido del ámbito de sus programas de gobierno las numerosas propuestas, calificadas a veces de *delirantes*, que pusieron en circulación a finales de los años sesenta autores como Deleuze y Guattari, o incluso las mucho menos turbadoras ideas de la revolución *estético-instintual* de Marcuse. El esfuerzo de repensar la emancipación a la luz de una filosofía de la historia de cuño nihilista podría tener también el sentido de recuperar, paradójicamente, aunque tampoco tanto, esas dimensiones utópicas que con excesiva premura nos hemos resignado a relegar.

Traducción de César Palma

DIALOGO Y ALTERIDAD

LA ALTERIDAD DE HEGEL A GADAMER

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Es siempre fascinante ir tras las huellas de un concepto en el discurrir del sistema filosófico de Hegel, sistema cuya riqueza abarca desde la más fina y completa sensibilidad a los fenómenos hasta la prodigiosa capacidad de irlos haciendo converger en el pensamiento especulativo hacia el saber dentro del cual «el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí»¹, es decir, hacia la unidad última de lo absoluto. Este destino sistémico vale de manera muy especial para el concepto de alteridad, que por ser antitético del de mismidad bien puede ser tenido por piedra de toque de la consistencia del sistema.

Recordemos que en Jena el joven Hegel asumió con profundidad filosófica la idea de que no es posible constituir la vida humana en términos cartesianos sin referencia a la alteridad, de que la autoconciencia depende en lo esencial del reconocimiento social. Junto al reconocimiento legal puso él también de relieve al amor y a la eticidad como formas fundamentales de reconocimiento. La *Fenomenología del Espíritu* aportó a su vez otros atisbos en torno al tema; ante todo, el de que el reconocimiento responde a la apetencia natural de lo otro para que en su negación se afirme a sí misma la conciencia. El reconocimiento

¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1973, p. 57.

debe ser además y primordialmente un «movimiento duplicado», absolutamente recíproco, de dos autoconciencias. Parecería hasta aquí que el reconocimiento tuviese protagonistas individuales; no es así, pues ya al final de su exposición de «el yo y la apetencia» vuelve Hegel «a enseñarnos a pensar lo que somos no solo gracias a la conciencia del yo pensante individual sino mediante la realidad del espíritu desplegada en la sociedad y en el Estado»². El movimiento de reconocimiento entre autoconciencias individuales que en su «trabazón multilateral y multívoca» ya «no se distinguen»³ se ve ahora anticipado y absorbido por la unidad sustancial espiritual, cuya potencia integrativa rebasa por completo a las diferencias reales que separan a las autoconciencias. Se hace así tan grande la «asimetría fundamental en la teoría hegeliana del reconocimiento a favor de la sustancia espiritual frente a los individuos»⁴ que las tres formas de reconocimiento de la época temprana terminan, según Siep, reducidas a «meras etapas reflexivas de un espíritu entendido monológicamente»⁵.

No podemos olvidar que lo que la exposición fenomenológica del desarrollo de la conciencia describe es el proceso de emancipación de la conciencia del olvido de sí misma en lo otro hacia el saberse de sí misma en todo lo que sabe, es decir, el tránsito de la conciencia al *logos* que en todo se media consigo mismo. La estructura de este saber es analizada finalmente por la «lógica de la reflexión» al comienzo de la «Doctrina de la esencia», en la que la existencia se presenta como «lo inesencial» y es como tal mera apariencia; solo que esta apariencia, lo otro respecto a la esencia, no puede ser otro, tal como lo era lo otro de la existencia determinada en la «lógica del ser». Lo otro en el ámbito de la esencia difícilmente califica como apariencia por tratarse de un

² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 91.

³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 57.

⁴ Siep, Ludwig, «Die Bewegung des Anerkennens», en: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, edición de Dietmar Köhler y Otto Pöggeler, Berlin: Akademie, 1998, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 125.

«aparecer de la esencia en ella misma», lo cual para Hegel es reflexión⁶. El concepto de esta unidad de la esencia con la apariencia nos impone la paradoja de pensar una negación absoluta y por tanto positiva, ya no determinada por exterioridad alguna a la que niegue, y determinada tan solo al interior de la totalidad autónoma de sí misma. Hegel solo piensa a lo otro desde la perspectiva de la unidad, y al límite de lo otro con la reflexión, como puesto por esta misma: lo otro por lo tanto nunca es realmente otro que la reflexión y su integración en el contexto reflexivo solo confirma lo que siempre fue. La alteridad que dinamizó al discurrir de la experiencia humana y le infundió vida y honor al reconocimiento del que emergió la autoconciencia termina extinguiéndose en la unidad absoluta del *logos*, eje y culmen de sistemicidad del último gran sistema de la filosofía europea.

El título de este trabajo, «La alteridad de Hegel a Gadamer», parecería sugerir que fuese yo a pasar revista al tratamiento que en los dos últimos siglos distintos filósofos le han dado al tema de lo otro y del otro. No es así. Lo que me interesa es la continuidad y las diferencias de fondo entre el sistema hegeliano y la filosofía hermenéutica en torno a alteridad. En puntos esenciales, como se sabe, la hermenéutica de Gadamer acoge atisbos hegelianos, enfrentando al mismo tiempo las pretensiones metafísicas exageradas que ellos plantean. Este es un ejemplo destacado de la presencia fecunda de atisbos y momentos del pensamiento de Hegel en diferentes vertientes de la filosofía contemporánea, a pesar de que aún se oigan las exhortaciones a no tomar préstamos de Hegel so pena de contagio irreparable de reflexividad totalizante.

Inicialmente, me ocuparé del análisis de la experiencia hermenéutica que viene inmediatamente a continuación del apartado «Los límites de

⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976, p. 345.

la filosofía de la reflexión» en *Verdad y Método*, allí donde, tras concluir que la determinación de la conciencia histórica se va a adelantar «atendiendo a Hegel y distanciándose de Hegel»⁷, la comprensión de la historia se asimila a la experiencia dialógica del tú, ganando con ello connotación de fenómeno moral. Este paso, para mí, es de especial relevancia para la acotación de la noción de otro en la hermenéutica gadameriana.

Gadamer, como es sabido, se sustrae a la filosofía de la reflexión por medio de una hermenéutica de la finitud que, en contra de Hegel, deja de pensar la experiencia bajo «el patrón del saberse a sí mismo» que «en principio ya no tiene otro alguno fuera de sí»⁸, abriendo más bien la descripción hegeliana del «concepto de la experiencia dialéctica de la conciencia hacia el sentido más amplio de experiencia»⁹. Hegel supo, sin duda, de la importancia central de la alteridad como motor de la experiencia humana que empuja a la conciencia, por el camino del conocerse mejor a sí misma, a elevar y ampliar su punto de vista, una vez que capta la no verdad de los objetos que va superando por ese camino. Solo que este proceso formativo que se nutre de lo otro y de los otros pronto se ve sistémicamente relegado en Hegel por el saber que no conoce nada diferente de la unidad del sí mismo; se trata, además, de un proceder que en virtud de su conciencialidad tiene siempre la posibilidad de corregirse racionalmente y que posee básicamente un carácter reflexivo. Gadamer rebate esta reflexividad mostrando que todo comprender tiene la estructura de una experiencia que se realiza en nosotros, en vez de que seamos nosotros quienes la realizamos intencionalmente.

Mientras que en el caso de la confirmación de algo esperado según la costumbre solo «tenemos» experiencias, «hacemos» una experiencia

⁷ Gadamer, Hans-Georg., *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 420.

⁸ *Ibid.*, p. 431.

⁹ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 261.

en el caso negativo de la irrupción de algo inesperado, es decir, a raíz de la interrupción de nuestras maneras inveteradas de actuar y pensar. La productividad de esta negatividad consiste en que me hace consciente del error de una generalización categorial que formaba parte de mi apertura de mundo; correcciones semejantes producen un más de saber no solo sobre el estado de cosas respectivo, sino también sobre las convicciones que hasta el momento habíamos tenido por válidas, de manera que aquí se puede hablar con propiedad de una «negación determinada» o de una «experiencia dialéctica». A diferencia de Hegel, sin embargo, el proceso secuencial de tales experiencias no culmina para Gadamer en una disposición que garantice saber pleno y absoluto. Puesto que cada nueva experiencia de fracaso de generalizaciones previas incrementa más bien el saber de la falibilidad fundamental de todas nuestras convicciones, no puede darse al final un conocimiento acabado, sino tan solo la apertura al potencial sorpresivo de nuevas experiencias que disipa toda posibilidad de absolutez. «Una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una apertura perfecta a una nueva experiencia», sostiene rotundamente Gadamer, tras afirmar que «la transparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que el ser finito que es el hombre hace sus experiencias»¹⁰.

Se alcanza así un primer resultado provisional en el análisis. Si en toda experiencia real se hace patente la provisionalidad de todas nuestras convicciones y certezas de actuar, lo que allí captamos no es otra cosa que la finitud radical de la realización de nuestra vida. De ahí que a la experiencia propiamente dicha Gadamer la llame «experiencia de la propia historicidad»¹¹. Con la conclusión alcanzada se ha puesto de relieve que la experiencia humana no es algo que de alguna manera se pueda efectuar intencionalmente; adecuado resulta aquí hablar de un

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 434.

acontecer que da lugar en nosotros a un atisbo en la finitud de nuestros logros de vida. El siguiente paso consistirá en demostrar el carácter experiencial del comprender hermenéutico, para poner en evidencia que en el comprender, como en toda experiencia, no es que busquemos alcanzar reflexivamente un conocimiento o atisbo determinado, sino que se produce en nosotros una ampliación de nuestro saber, abierta en principio a nuevas correcciones y que por tanto no conoce cierre alguno. Notable es que Gadamer no haga de manera directa esta demostración, y con ella la crítica al legado de la filosofía de la reflexión, mostrando los momentos de la conciencia hermenéutica que coinciden con la realización de una experiencia auténtica. Él da más bien un rodeo por el análisis de las relaciones comunicativas de yo y tú, para poner de manifiesto en el carácter realizativo de estas la forma de experiencia que se da también en la comprensión de cualquier legado histórico. Este proceder indirecto se apoya en la tesis de que en el comprender hermenéutico tenemos que ver con un objeto que comparte con el «tú» de una relación interactiva la peculiaridad de poderse comportar con el sujeto que comprende. Así pues, las cualidades experienciales de la conciencia hermenéutica solo salen cabalmente a relucir si se la comprende a la luz del acaecer comunicativo en el que hacemos una experiencia única con el «tú» interlocutor.

Con la entrada en escena de la relación de interacción cambia la calidad de la experiencia a investigar. Nos ocupábamos de momentos en los que se vienen abajo fragmentos del horizonte de nuestras certezas de acción al comprobar que los objetos no eran como creíamos; ahora, en cambio, se da el caso de que la instancia falseadora misma sea una persona que se comporta a la vez con el sujeto actuante; tal es la razón para que la experiencia que estamos analizando pase a ser vista como un «fenómeno moral, lo mismo que el saber que se gana a raíz de la experiencia, la comprensión del otro»¹². El término moral alude aquí

¹² *Loc. cit.*

al asombro en sorpresa recíproca de los dos interlocutores. Gadamer se vale de esta calidad moral como criterio para ordenar secuencialmente tres formas diferentes de la relación yo-tú con las que concuerdan diferentes géneros de conciencia histórica; el sentido de esta paralelización es el de mostrar que hay una conciencia de la historia superior a todas las demás, porque corresponde a la forma más exigente del trato humano.

En esta se sabe el sujeto previamente vinculado a su interlocutor de manera que aquel se puede abandonar confiadamente a la realización del comprender recíproco y está en condiciones de abrirse al «tú» como fuente permanente de refutación de los propios prejuicios. «Aperturidad» es el término con el que Gadamer designa esta forma de relación de dos sujetos que pre-reflexivamente reconocen su mutua dependencia hasta el punto de dejar valer la opinión del otro respectivo como objeción contra sí mismo. Toda interferencia reflexiva solo perturbaría esta relación, pues dejaría sin piso al vínculo previo que se da por supuesto en la anticipación de confianza. A diferencia de lo que piensa la filosofía de la reflexión, comprender la historia es un acontecer realizativo, no un acto reflexivo de apropiación. Esto permite pensar que Gadamer mide aquí la calidad moral de una relación según esté o no en condiciones de mantener la capacidad de sorprender del otro. Esta capacidad de asombro en sorpresa propia del otro es moral porque abre nuestra experiencia y es el motor de la formación que hace el ser humano de sí mismo. El otro es la posibilidad constante de que todo sea otro y, como tal, la chispa de la experiencia.

A la filosofía de la reflexión contraponen la hermenéutica, así, el sustentarse en la historia efectual reflexivamente inalcanzable. Al no disolverse la sustancialidad de tradiciones en una identidad reflexivamente producida, el proceso negativo de la experiencia que permite que la conciencia siempre de nuevo se reconozca a sí misma en lo otro pasa a ser un proceso de incesante ampliación y fusión de horizontes. La inacababilidad de la experiencia hermenéutica conlleva a su vez apertura frente al otro y a sus pretensiones, apertura que encierra no

solo la disposición a dejarse decir algo por él, sino también «el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí»¹³. Comprender algo bajo los efectos de la historia se da entonces como diálogo participativo, superando el monologismo fundamental del pensamiento hegeliano. La condición de posibilidad de que amplíemos nuestro horizonte es la asunción de nuestros límites y no la potencia absoluta de la razón que permita rebasar todos los límites hasta ignorarlos por completo.

A pesar de su insistencia en la pertenencia del intérprete a la tradición como condición de posibilidad de todo comprender, Gadamer no llega a afirmar simple y llana familiaridad con ella, ya que su comprensión se impone justamente como tarea. La familiaridad con tradiciones es un momento de pertenencia que en razón de la concientización histórica del ser humano es cada vez menos completa. La distancia temporal deja también que los legados se enajenen y se vuelvan tarea del comprender. Contra el objetivismo científico que despoja a la tradición de su carácter modélico insiste él, sin embargo, en nuestro constante ser interpelados por la tradición, que requiere a ojos vista de pertenencia. La hermenéutica discurre pues en la contratensionalidad de familiaridad y extrañeza. «En este espacio intermedio está el sitio verdadero de la Hermenéutica»¹⁴. Así también, en lo que a la hoy fuertemente cuestionada y hasta negada comprensibilidad de lo otro se refiere, la hermenéutica no parte de la sospecha, sino de la apertura y sabe, no obstante, de sus límites: hay en la experiencia dialógica «un potencial de alteridad» que ninguna participación comprensiva llega a agotar¹⁵. La disposición a comprender se ve limitada en su pretensión por la indisoluble alteridad de lo otro; aquí entra en

¹³ *Ibid.*, p. 438.

¹⁴ *Ibid.*, p. 365.

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, p. 324.

juego el saber de que «al fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de cuán lejos aprendamos a ver las fronteras de nuestro ser de las de los otros seres»¹⁶.

La noción gadameriana del otro es de clara proveniencia hegeliana: el otro es el otro de nosotros mismos. El otro es el nombre cifrado de todo lo que nos empuja a una experiencia hermenéutica: textos legados, otras personas, culturas ajenas. Mas, puesto que el otro es el otro de nosotros mismos, es posible, según Hegel, conocerse a sí mismo en el otro. Tal claridad anima también a la idea de formación. Formación es la tarea humana básica de ir ascendiendo a la generalidad, de elevarse a un saber que incluya cada vez más puntos ajenos de vista, ascenso que es así a la vez ampliación del propio horizonte a raíz del encuentro de lo otro que irrita nuestros prejuicios y permite que nos reconozcamos a nosotros mismos en lo extraño que se torna familiar. Frente a esta dialéctica de la experiencia se hace patente la inadecuación tanto del mero contemplarse a uno mismo en el otro, incapaz de captar la alteridad de este, como de la superación dialéctico-formal de la auto-enajenación en la mediación total del otro con uno mismo. El movimiento fundamental del espíritu es el de conocer lo propio en lo ajeno y desde lo ajeno volver cada vez en sí mismo. Hay por tanto que dejar valer al otro. Ser abiertos a lo otro y a los otros es ser abiertos para puntos de vista más amplios y generales, es decir, para los puntos de vista de posibles otros. Saber que la formación es el *medium* vital del espíritu es volver a saber del estar en casa en el otro y de la importancia de lo que fue en su momento el *sensus communis*. Solo, repitamos, que una hermenéutica de la finitud jamás pensará disolver la positividad siempre previa de la sustancia, y que la dialéctica entre «espíritu subjetivo» y «espíritu objetivo» seguirá

¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990, p. 145.

siendo una dialéctica abierta. De ahí resulta el carácter experiencial de la hermenéutica y la auto-limitación del comprender.

Este momento de auto-limitación en la hermenéutica que sabe de la alteridad no calculable o reflexivamente reducible del otro sale mejor a relucir, eso sí, en escritos tardíos de Gadamer: pues atender a las posibilidades del comprender dejó inicialmente poco espacio para hablar de los límites del comprender. Al afanarse por las condiciones de posibilidad del comprender, *Verdad y Método* puso entonces en primer plano al momento de la posibilidad de comprender al otro, mostrando cómo se aprende a entender «lo otro de lo propio y con ello tanto lo uno como lo otro»¹⁷. De ahí que la limitación de este truísmo se encuentre solo como nota adicional al pie de página en el tomo de *Verdad y Método* de las *Obras completas*, en donde leemos: «Aquí amenaza constantemente el peligro de apropiarse al otro en el comprender y desconocerlo así en su alteridad»¹⁸.

Hay que decir, sin embargo, que en 1960 Gadamer claramente se distancia del comprender al otro como transposición en él, a condición, como se exigía, de extinguir el punto de vista propio del que comprende. Todo lo contrario: «si uno se pone en la situación de otro, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se pone en su situación»¹⁹. Tal comprender, que es un ganar conciencia de esa irreductible alteridad, requiere de permanente revisión de su prejuicialidad. La fusión de horizontes, por lo demás, no es subsunción sino elevación formativa. «El ponerse en la situación de otro no es ni empatía de una individualidad con la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre ascenso hacia una

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, p. 370.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, tomo 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1986, p. 305.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, p. 375.

generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»²⁰, leemos en el análisis de la historia efectual.

La dialéctica que se da al situar a la hermenéutica entre familiaridad y extrañeza se despliega también en el concepto del otro. El otro como simple y totalmente incomprendible otro es desde el punto de vista hermenéutico una abstracción; el otro como otro y al mismo tiempo como otro de uno mismo es, por el contrario, objeto del esfuerzo siempre abierto por comprender. A propósito de «La diversidad de Europa», Gadamer recomienda un proceso de aprendizaje en las circunstancias de hoy a fin de no someter este comprender del otro a designios de dominio, como se suele hacer a nombre del método científico. «Quizá no sea, pues, demasiado atrevido decir, como última consecuencia política de nuestras reflexiones, que tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no solo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el otro y su diferencia, [...] y a conocer a lo otro y los otros como a los otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca»²¹.

Para ilustrar esta participación recíproca haremos bien en volver sobre la interpretación de la idea griega de amistad que hizo Gadamer al inicio de su carrera académica como lección inaugural, en la que se echa de ver cómo los seres humanos nos complementamos los unos a los otros hasta el punto de co-participar ser. Al respecto, dice él en el ensayo «La tarea de la filosofía» de 1983:

No fue por casualidad que yo iniciara en 1928 mi actividad docente con una conferencia inaugural sobre el papel de la amistad en la ética filosófica. El hecho de que no sean frases, ni la afirmación irrefutable ni el contra-argumento triunfante los que garanticen la verdad, sino de que lo que cuenta es otra clase de acreditación que a individuos les resulta imposible, me asignó la tarea de no tanto conocer en los otros

²⁰ *Ibid.*

²¹ Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, p. 40.

los propios límites como sí de rebasarlos algunos pasos en ellos. [...] ¡Y qué no era por doquier lo otro! ¿Quién soy yo y quién eres tú? Lo que en adelante traté de asumir pensando fue que esta pregunta no se responde jamás y que como pregunta es ella su propia respuesta. [...] No aprendí así en doctrina filosófica alguna tanto como en lo que exige de nosotros el diálogo platónico en cuanto a que no es a otro sino a uno mismo a quien cuestionamos a través del otro²².

Animado como estaba entonces tanto por la crítica heideggeriana a la subjetividad como por la crítica neokantiana al idealismo trascendental, tenía que captar, según él mismo cuenta, que un fenómeno como el de la amistad, con la firmeza y la constancia que le son propias, no se piensa adecuadamente a partir de la autoconciencia²³. Comenzando porque la amistad, que no puede ser cosa del uno o del otro, es algo que se comparte como pertenencia en común.

Para Aristóteles, la *philautía*, el amor o amistad consigo mismo, se acercaba demasiado al ideal de autarquía; y si bien la autarquía iba estrechamente ligada a la *eudaimonia*, sabía él que a la plenitud del ser humano le falta algo esencial si este se basta por completo a sí mismo, pues le falta justamente la ganancia que representa la amistad. El dios perfecto, por el contrario, no tiene amigos. Lo cual tiene su evidencia. El auto-despliegue de la vida humana pasa siempre por entre lo otro, pues es un percatarse de la alteridad de las cosas y de los demás seres humanos junto al cual discurre un co-percatarse y co-sentir del propio sí mismo. Dios, por su parte, no necesita de algo o de alguien diferente, ya que él en todo se encuentra inmediatamente a sí mismo y desconoce por tanto la alteridad. Aristóteles invoca también el argumento, anti-moderno podríamos decir, de que lo esencial del amigo consiste en que uno más fácilmente puede conocer a otro que conocerse a sí mismo;

²² *Ibid.*, pp. 152-153.

²³ Gadamer, Hans-Georg, *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, tomo 7, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1991, p. 397.

sabemos bien cuán fácilmente nos engañamos sobre nosotros mismos y cuán inacabable resulta la tarea de auto-conocernos.

La lectura que hace Gadamer de la ética aristotélica es muy dicente al respecto. Conocerse a sí mismo en el espejo que es el amigo apunta a lo común entre el uno y el otro hacia lo bueno. No es la particularidad del propio ser lo que cada uno ve en semejante espejo, sino lo que vale para uno mismo y para el otro, aprobatoria o reprobatoriamente, y lo que en el espejo uno conoce es aquello que de otra manera no puede ver correctamente en sí mismo y en las propias debilidades. La imagen del espejo tiene aquí una expresividad indirecta. El encuentro en el espejo del amigo no se experimenta, además, como exigencia, sino como realización; allí no nos sale al encuentro algo así como el deber y sí más bien un *vis-à-vis* de carne y hueso. Y puesto que este no es la imagen propia reflejada sino el amigo, entran entonces en juego todas las fuerzas de creciente familiaridad y de la entrega al mejor sí mismo que el otro es para uno —lo cual es siempre mucho más que la interioridad de buenos propósitos o de impulsos escrupulosos—. Todas estas fuerzas crecen hasta convertirse en la corriente poderosa de comunidades y afinidades que se van formando, y en las que cada uno comienza a sentirse y a conocerse a sí mismo. Lo que así se participa no es cosa de impresión o de convicciones, sino un real imbricarse en el entramado de los seres humanos en su vivir unos con otros de siempre²⁴.

Esto tiene una significación antropológica fundamental. Aristóteles captó que todo percibir o pensar, todo abandonarse a lo otro, va de la mano con el ser consigo mismo y es en tal medida co-percibir, co-pensar de lo otro y de uno mismo. De ello no hizo, sin embargo, un proceso de reflexión, de tal manera que el sí mismo o el conocer se convirtiesen en objeto reflexivo. Y aunque en su teoría de la percepción habla de una *koinè aísthesis*, nunca la consideró una facultad especial. Con ese término designó Aristóteles más bien la dimensión del co-ser

²⁴ *Ibid.*, p. 405.

consigo mismo inherente a todo percibir y a todo pensar, que en forma de *philia* se amplía al co-ser con el otro. De ahí que lo que uno haga a través de sus amigos sea lo que uno mismo haga.

Todo esto culmina en la indicación de que la verdadera esencia del hombre consiste en asimilarse a lo divino —solo para fundamentar lo esencial de la amistad en la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo—. El ser de dios consiste en ser constante, siempre despierto y presente para sí mismo en espíritu, lo que para nosotros solo es posible de manera hartó fugaz y siempre con interrupciones de todo tipo; nosotros mortales, como los seres naturales que somos, estamos separados de nosotros mismos por el sueño; y como seres espirituales, por el olvido. No obstante, mediante el intercambio con amigos que comparten nuestros puntos de vista y nuestras intenciones, pero que también los critican y corrigen, nos acercamos a lo divino, es decir, al ideal de la existencia plena. El amigo puede velar a nuestro lado mientras dormimos y pensar por nosotros y recordar lo que olvidamos; el amigo nos representa puesto que nos comprende y puede por ello intervenir en nombre nuestro, haciendo en principio posible lo que por naturaleza nos está vedado: alcanzar un presente pleno e ininterrumpido. Así, aunque la plena posesión de sí mismo no sea cosa de los seres humanos, al final captamos con Aristóteles y con Eurípides que «conocer amigos —eso también es dios—»²⁵.

Gadamer reconoció en el «Intento de autocritica» de 1985 que el punto de partida de su argumentación en *Verdad y Método* se resintió de unilateralidad, ya que el peso hermenéutico que le dio a la distancia temporal preparó mal al lector para captar la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel capital que compete al lenguaje como diálogo²⁶. El verdadero móvil de su filosofía hermenéutica, según nos dice, había sido otro. «Yo había crecido en la crisis del idealismo

²⁵ *Ibid.*, p. 406.

²⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, p. 16.

subjetivo, que irrumpió en mi juventud con la recuperación de la crítica kierkegaardiana a Hegel. Esa crisis dio otro rumbo al sentido de la comprensión. Ahí está el otro que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo»²⁷. Y si bien la *facticidad* heideggeriana era la instancia contra el subjetivismo moderno como ideal de la plena autoposición y autoconciencia, justamente por tener presente «el fenómeno especial del otro» buscó Gadamer «en el diálogo la lenguajidad de nuestra orientación en el mundo», acogiendo impulsos de la teología protestante, de los dialoguistas judíos y de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt. Esto significó, a la vez, «una reorientación hermenéutica de la dialéctica, desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo», continúa Gadamer, «hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico», arte que representó «un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna que había culminado en el idealismo de lo absoluto»²⁸. Al disentir de la lectura que Heidegger comenzó a hacer de la filosofía griega desde la perspectiva del olvido de la pregunta por el ser y de la notable falta heideggeriana de interés por el otro, Gadamer emprendió su propio camino, consciente de la necesidad de pasar de la analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surgirá la hermenéutica. El trabajo de habilitación profesoral, *Interpretación del Philebos platónico*, y la lección inaugural ya mencionada, ponen en evidencia la opción por la dialéctica platónica. Hay además un trabajo de 1930 sobre «Saber práctico» que destaca la dialogicidad de la razón práctica en el despliegue complementario de *phronesis*, el buen sentido, y *synesis*, el aconsejarse con los otros²⁹.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

²⁸ *Ibid.*, p. 321.

²⁹ Gadamer, Hans-Georg, «Saber práctico», en: *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, tomo 5, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1985, pp. 230-248.

De ahí que la evolución del pensamiento de Gadamer sea acertadamente vista por Theunissen³⁰ como un proceso de dialectización consecuente: los riesgos de subjetivización del dialoguismo inicial se ven pronto compensados mediante la dialéctica socrático-platónica y su énfasis en el entenderse en torno a la cosa o asunto de que se trata. Viene luego la dialectización hegeliana, que despliega el hacer de la cosa misma como acaecer formativo de intérprete y texto y, al final, para compensar la absolutez sistémica de Hegel, Gadamer acoge la finitud en una dialéctica hermenéutica pensada a partir del lenguaje como medio.

En conversaciones con Ricardo Dottori, poco antes de su muerte, Gadamer declaró que lo que él quiso:

[...] mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace evidente toda nuestra incapacidad o imposibilidad de adecuarnos a las pretensiones de ellos, de comprenderlas. La manera de no sucumbir a esta finitud y de vivirla es justamente la de abrirnos al otro en situación de diálogo, escuchar al otro, al tú que está ahí enfrente³¹.

¿En qué consiste para Gadamer el carácter dialogal del lenguaje? «Lo que se manifiesta en el lenguaje», leemos en el ensayo «Texto e interpretación» de 1984, «no es la mera fijación de un sentido pretendido sino [...] una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien». Lo cual desde luego significa exponerse. «Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro.

³⁰ Theunissen, Michael, «Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionen-aneignung», en: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, pp. 61-88.

³¹ Gadamer, Hans-Georg, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*, Münster: LIT, 2002, p. 33.

¿Quién no conoce la facilidad con la que uno expone las razones en contra del otro? La mera presencia del otro a quien encontramos ayuda, antes de que él abra la boca, a des-encubrir y a abandonar la propia clausura». No obstante, la experiencia dialógica no se limita al intercambio de razones de una y otra parte. «Hay algo más», dice Gadamer, «un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común. Tal es el límite que Hegel no pudo franquear»³².

Puesto que lo que hace que algo sea un diálogo es el hecho de haber encontrado en él algo que aún no habíamos encontrado así en nuestra experiencia del mundo, «el diálogo tiene una vecindad peculiar con la amistad». «Solo en el diálogo (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro»³³.

A pesar de ello, la incapacidad de escuchar es un fenómeno común. «¿No es acaso una de nuestras experiencias humanas fundamentales», se pregunta Gadamer, «no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, no tener oído lo bastante fino para ‘oír’ su enmudecer y su obstinación?» No oímos u oímos mal porque nuestros oídos están tan llenos del aliento que constantemente nos infundimos a nosotros mismos al seguir nuestros impulsos e intereses que no somos capaces de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, Gadamer lo subraya, el rasgo esencial de todos nosotros. Y a pesar de todo, a juicio de él, «hacerse capaz de entrar en diálogo es [...] el verdadero elevarse del hombre a humanidad»³⁴.

Somos un diálogo, como bien lo entrevió Hölderlin. «Pero este ser-en-diálogo significa estar más allá de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como sobre otro»³⁵. De ahí que a todos y en todo

³² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, p. 324.

³³ *Ibid.*, pp. 206-207.

³⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁵ *Ibid.*, p. 356.

momento nos competa la tarea gigantesca de mantener bajo control nuestros prejuicios y la plétora de nuestros deseos, impulsos e intereses hasta el punto de que el otro no se torne invisible o deje de serlo. No es fácil, desde luego, comprender que se pueda dar razón al otro, que uno mismo y los propios intereses puedan no tener razón... Tenemos pues «que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego —quien no lo aprende temprano no podrá cumplir las grandes tareas de la vida ulterior—»³⁶.

Frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso, la hermenéutica representa la cultura del disenso que, a decir de Rorty, es «expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología commensurante no llegue a llenarse, de que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constrictión»³⁷. Hermenéutico es el cultivo del diálogo, alternativa única a «la violencia del acogedor abrazo de la razón»³⁸ que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva la alteridad del otro. Pertenencia y diferencia remiten así a la dimensión ética del comprender como saber práctico. Hablamos pues de la dialéctica del yo y el tú, de la interrelación hermenéutica de lo propio y lo ajeno en la creación sin fin de la experiencia humana. Recordando la afirmación de Hannah Arendt de que «un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido

³⁶ Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, p. 37.

³⁷ Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, pp. 287-288.

³⁸ Bernstein, Richard, «Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad», en: *Isegoría*, n° 3 (1991), p. 18.

precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como a su semejante»³⁹, pues, como lo explica Lyotard, «lo que hace a los hombres semejantes es el hecho de que cada uno lleva en sí la figura del otro»⁴⁰.

No podemos, claro está, soslayar la paradoja abisal que se le planteó a Levinas al entrever que a la metafísica totalizante de lo absoluto solo se la puede enfrentar absolutizando al otro, que desde la altura de su inefabilidad nos impone la obligación de acogerlo y asistirlo. Admitimos que la filosofía ha sido la alquimia que transmuta la alteridad en mismidad por obra de la piedra filosofal del yo trascendental y que una filosofía no ontológica consista, al cabo de tantos abusos, en la resistencia de lo otro a lo mismo, resistencia de carácter fundamentalmente ético. Admitimos que la ética deje de basarse en la mismidad y se abra de manera radicalmente asimétrica hacia el otro. Empero, si la relación original cara a cara con el otro es siempre «lenguájica», no se ve por qué esa relación esté más allá de toda comprensión, a menos que se asimile la comprensión a conocimiento objetivo. Como el interlocutor que es de toda comprensión y la fuente inagotable que es del asombro en sorpresa que mueve a nuestra experiencia, encontraremos siempre al otro tanto del lado de la familiaridad como del lado de la extrañeza. Mal que bien, sabemos del otro que siempre se encargará de sorprendernos. No hay duda de que es poco lo que podamos llegar a saber de él; reconocer este quiebre de nuestra arrogancia epistemológica puede significar aquí también el comienzo de la confianza y el alivio de tensiones ancestrales. Por otra parte, sin embargo, es tanto lo que comparto con el otro, como propio en común, y lo que me vincula a él (legados y tradiciones, lenguas, oficios, esperanzas y hasta secretos compartidos) que resulta legítimo hablar de un co-participar con él de ser y comprender, lo cual redundará, a su vez, en atenuación o depotenciación tanto de su alteridad como de mi subjetividad —y viceversa—.

³⁹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, p. 374.

⁴⁰ Lyotard, Jean-François, *Los derechos del otro*, manuscrito de la conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, marzo de 1994, traducción de Diana Muñoz, p. 2.

Si esto es así, resulta innecesario agobiar nuestras muchas limitaciones con un otro absoluto, arcano e inefable en su absolutez. Desde su altura infinita el otro absoluto se nos vuelve contrafáctico y deja de animar con su ajenidad tan contagiada de humanidad la vida ética y la reflexión filosófica de ella. Hay sin duda que parar la desbordada asimilación del otro a lo propio hoy dentro de la homogenización universal de todo a disponibilidad. Habrá siempre que estar en guardia frente al peligro de estereotipias simplificadoras de todos los pelambres. Pero no podemos prescindir de la fuerza que resulta de co-pertenecer unos con otros. Con todos los otros. Ni de la felicidad de saberse uno a sí mismo uno con el otro por fugaz que ella sea. El casi nada que sabemos del otro contrabandea mucha luz en nuestra vida. Por su lado familiar, el otro está en todo el vasto ámbito de la socialización en el que discurre la existencia humana, sin olvidar que por el amor y cuidado hacemos posible lo mejor de los otros y de nosotros mismos; aunque ya en esta dimensión entrañable salen a relucir los desmanes del sometimiento que tiene que valerse de tácticas asimilativas que siempre, y por fortuna, terminan negándose a sí mismas. Por el lado de la extrañeza están las voces y miradas de los otros que nos interpelan sin cesar con reclamos y preguntas y nos hacen sentir vivos en el fluir interpretativo del sentido de vivir. Ellas son la brisa en la celda de lo propio y lo mismo, que permiten que nos liberemos a raticos de la muy alta determinación de lo que somos y comprendemos. A veces creemos ir ganando familiaridad con el otro; pronto, sin embargo, la realidad de lo ajeno se vuelve a imponer por sí misma. Es gracias a los otros, de todas maneras, que vivimos cambiando, es decir, volviéndonos otros. Aprendiendo así somos cada vez más lo que somos porque somos cada vez más los otros. La noción de lo propio solo tiene sentido en relación contrastiva con el otro y con el devenir otro. Y este proceso nunca termina. Es la dialéctica abierta de lo humano en la familiaridad y la extrañeza de siempre.

ESCUCHA Y DIÁLOGO EN EL PENSAMIENTO DE HANS-GEORG GADAMER

Cecilia Monteagudo V.
Pontificia Universidad Católica del Perú

En la tradición del pensamiento latinoamericano puede decirse que la hermenéutica filosófica no ha estado entre sus principales marcos teóricos, y, sin embargo, el reconocimiento de la pluriculturalidad y del multilingüismo de nuestras sociedades parece conducirnos hoy a un encuentro con ella y con sus múltiples voces. Entre estas, la hermenéutica de Gadamer es quizá la de más difícil recepción, no solo por las características de su obra, sino porque recusa desde el principio constituirse en una suerte de preceptiva del comprender o del arte de la interpretación, y, con ello, parece alejar toda expectativa de encontrar en su planteamiento pautas de carácter procedimental. Tal posición se explica porque, para Gadamer, el problema del «fenómeno de la comprensión/interpretación», objeto de su obra principal *Verdad y Método* (1960)¹, no es prioritariamente un problema metódico, sino algo que atañe a toda nuestra experiencia vital y en última instancia refiere a la totalidad de nuestra «vida en el lenguaje». Por ello, según su planteamiento, en la pretensión de entender el «fenómeno de la interpretación» mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977. En adelante, *VM*.

la ciencia moderna, se juega en realidad toda la autocomprensión del hombre en la era de la ciencia y la información.

En este sentido, si bien no puede hablarse en estricto de una filosofía política en Gadamer, su insistencia en la capacidad de comprensión y *escucha* al otro como rasgo constituyente de lo humano lo coloca sin duda en el horizonte de un planteamiento válido tanto para la praxis epistemológica como para la ético-política. Incluso, según algunos de sus intérpretes, bien puede decirse que la hermenéutica no sería otra cosa que el arte de comprender la opinión del otro o, en términos más existenciales, el arte de conversar que consiste en ir abandonando poco a poco el *propio* punto de vista a favor de la búsqueda común de lo bueno y lo verdadero². Así también, en esta misma perspectiva habría que entender por qué el Gadamer tardío afirma que el tema de la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es el tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad³. Todo lo cual termina asignando a la filosofía la tarea de despertar a los hombres a un sentido positivo de la diversidad y a las potencialidades de la *escucha*, como una estructura fundamental de nuestra vida interpretante.

Dicho lo anterior, nuestro texto se ocupará de mostrar algunos rasgos de la antropología subyacente al proyecto hermenéutico de Gadamer, que no son los más frecuentemente atendidos en la discusión sobre la praxis política, en comparación, por ejemplo, con el tema del lenguaje, cuyas explícitas connotaciones ético-políticas son abordadas en la bibliografía más reciente sobre el pensador alemán. Así, nos centraremos fundamentalmente en dos temas: «escucha y diálogo en la interpretación de textos» y «diversidad y ciencias del espíritu».

² Cfr. Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga, «Presentación», en: Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *El Legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 7.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo» (1990), en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 111.

1. ESCUCHA Y DIÁLOGO EN LA INTERPRETACIÓN DE TEXTOS

En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía

HANS-GEORG GADAMER⁴

Resulta recurrente en la obra tardía de Gadamer, preferentemente dedicada a los temas del lenguaje y de filosofía práctica, las menciones sobre la hermenéutica asociada con la «actitud de escucha». En este sentido, encontraremos también definiciones de la misma en términos de una «filosofía del oír»⁵ que al mismo tiempo debe ejercitarse como el «arte de estar dispuesto a no tener la razón»⁶. Sin duda, dichas definiciones se hicieron más frecuentes en los últimos años de su vida y a la luz de los acontecimientos de fines del siglo XX que como testigo privilegiado le tocó vivir. Sin embargo, el propósito de este trabajo es mostrar que la «escucha» se presenta como estructura fundamental de toda auténtica experiencia hermenéutica desde la publicación de *VM*.

En este sentido, consideramos que el ejemplo de la interpretación de textos (uno de sus modelos paradigmáticos⁷) es uno de los más

⁴ Gadamer, Hans-Georg, «La misión de la filosofía» (1983), en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 2000, p. 156.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, «Sobre el oír», en: *Anotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 67-75.

⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de Europa», en: *La herencia de Europa*, p. 37.

⁷ Tómese en cuenta que Gadamer hace uso de varios modelos en su intento de esclarecer tanto la historicidad como la estructura dialógica de toda experiencia hermenéutica. Entre estos modelos están «el diálogo socrático», la «experiencia del tú», «la *phronesis* aristotélica», el «juego» y la «fiesta». Sin embargo, el modelo de «la interpretación de textos» cobra una especial relevancia, porque, además de iluminar lo que acontece en toda comprensión, le permite el debate con la tradición hermenéutica que le precede y a la que busca transformar con sus propios planteamientos.

ilustrativos del lugar que la *escucha* desempeña en el acto interpretativo. Pero es además particularmente significativo porque está también dirigido a desmontar el objetivismo todavía imperante en la práctica científica y en el conjunto de nuestras prácticas culturales. En este sentido, pretendo sostener que la filosofía práctica de Gadamer pierde fondo si no se la articula con su crítica al metodologismo monológico y a la unilateralidad que le es inherente. Detengámonos entonces un momento en atisbar el aporte de este modelo para la caracterización del concepto de «escucha» en el planteamiento de Gadamer.

En el marco de una exposición amplia que Gadamer desarrolla en el noveno capítulo de *Verdad y Método* sobre el círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios, introduce el «modelo de la interpretación de textos» para abordar lo que en realidad acontece con toda experiencia interpretativa. En los límites de este texto no podremos abordar toda la complejidad de esta problemática, pero sí nos interesa mostrar las particularidades de la dialéctica puesta en marcha en este modelo de interpretación. Así, tenemos que todo proceso interpretativo parte siempre de una pre-comprensión, pero no debemos dejarnos ganar completamente por ella, pues hace falta también dejarnos orientar por «la cosa misma» (llámese el texto o el otro al que queremos comprender). Singular dialéctica de familiaridad y extrañeza que, según Gadamer, no presupone como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas, pero tampoco puede este resultarnos completamente ininteligible. Por ello, la exigencia fundamental aquí es que el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a *dejarse decir algo* por él.

En toda interpretación de textos *debemos, pues, dejar que se nos diga algo*, es decir, tener una actitud receptiva a la alteridad del texto, sin que ello signifique neutralidad frente al texto o autocancelación del propio horizonte de comprensión. En consecuencia, el «movimiento de la comprensión» presente en toda interpretación de textos revela un constante

proyectar o rediseño, donde vemos a las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a ellas⁸. Por eso, es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el «movimiento de la comprensión» no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración.

En suma, se trata de entrar en un movimiento dialógico con el texto, movimiento que será al mismo tiempo acceso a un nuevo contenido, el del texto, pero también autoconocimiento y ampliación de nuestro horizonte de comprensión. Por ello, la interpretación para Gadamer no es un acto reproductivo, sino eminentemente productivo. La consideración de todos estos elementos implicados en el movimiento de la comprensión se expresa también en la compleja afirmación gadame-riana de que en todo proceso interpretativo acontece una «fusión de horizontes», pero donde ni desaparece la alteridad del texto, ni el intérprete sigue siendo el mismo después del proceso de la interpretación. Lo que ha ocurrido, en realidad, es una transformación hacia lo común, de la que somos capaces en tanto seres que «vivimos en el lenguaje» y en él nos comunicamos y nos entendemos sobre algo.

Tenemos entonces que lo decisivo es *dejar que se nos diga algo* para ser capaces de ingresar en un movimiento dialógico de interpretación. Así también, dejarnos orientar por la «cosa misma» significa iniciar un movimiento de penetración del sentido que siempre queda abierto, porque en última instancia la «cosa misma» es siempre, como lo formula Gadamer en una entrevista tardía, una «cosa debatida»⁹.

⁸ Algunos autores han llamado a este movimiento un «movimiento de vaivén» que va de la precomprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. Por su parte, Gadamer trata de graficar este movimiento como un avanzar en círculos concéntricos articulados por una exigencia de coherencia.

⁹ La definición de «cosa misma» en términos de «cosa debatida» aparece en una entrevista que J. Grondin le hace a Gadamer en 1996, hoy publicada como Gadamer,

La expresión «cosa debatida» surge a propósito de la pregunta que se le plantea a Gadamer respecto de cómo es posible compaginar la precedencia estructural de una pre-comprensión y la justificación por las «cosas mismas». Ante esto, Gadamer responde que si fuera posible descartar por completo nuestros juicios pre-concebidos o prejuicios, la exigencia de compaginar ambas cosas no sería necesaria. El problema radica en que, precisamente, los juicios pre-concebidos en virtud de los cuales uno juzga no son siempre conscientes para nosotros. Por eso dice Gadamer, «la cosa es siempre una cosa debatida. Aquello sobre lo que se disputa cuando uno se refiere a la cosa es el pensamiento imaginado y de lo que se trata es de defender la alteridad»¹⁰. En otros términos, se trata de no querer seguir teniendo la razón y ser capaces de detenernos frente al otro y su diferencia.

Así pues, entender el objeto de la interpretación desde el punto de vista de la «cosa debatida» no solo radicaliza aún más la centralidad de la «escucha» en el movimiento de la interpretación, sino que la convierte en una tarea primera, permanente y última. Por ello, la interpretación de un texto consiste siempre en la elaboración de un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido¹¹. Del mismo modo, esto último le permite a Gadamer afirmar, en claro deslinde con la hermenéutica romántica, que la interpretación de ningún modo se presenta como una comunicación misteriosa de almas, sino

Hans-Georg, «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica», en: *Antología*, Salamanca: Sígueme, pp. 363-382.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 369-370.

¹¹ En el contexto de su comentario a la temática gadameriana del círculo hermenéutico, Grondin nos recuerda que en alemán la palabra «Sache» (cosa) tiene siempre el sentido enfático de una cosa o asunto sobre el que hay que tratar o discutir. Por lo tanto, «la cosa» se encuentra siempre ya en un horizonte de comprensión, pero, al mismo tiempo, la elaboración de una anticipación adecuada presupone que la cosa nos concierne, que nos interpela y, por lo tanto, no sería posible elaborar proyecciones adecuadas si no entramos a dialogar con ella expuestos a la novedad que trae todo diálogo auténtico y consecuentemente a la revisión de nuestras anticipaciones (*cf.* Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 139).

como una participación en el significado común que se revela en el movimiento de la comprensión¹².

Por otro lado, la acepción de «cosa debatida» hace imposible confundir la noción de «cosa misma» con la acepción objetivista de «lo dado». Por el contrario, aquí puede verse cómo Gadamer acusa recibo de la herencia fenomenológica en su pensamiento, al concebir dicha expresión en términos de todo objeto intencional que tiene múltiples modos de darse a una conciencia arraigada en el «mundo de la vida» (histórico, lingüístico e intersubjetivo). A lo que hay que agregar que, desde la perspectiva gadameriana, al darse además «la cosa misma» siempre desde un lenguaje, con sus sentidos latentes y manifiestos, con sus ocultamientos y desocultamientos, nunca será posible una determinación definitiva de su significado y por ello la *escucha* es en esencia una tarea que no tiene término.

En esta misma perspectiva, para Gadamer, concebir «la cosa misma» como «cosa debatida» es una forma de recordarnos que somos seres finitos, sujetos al error, pero también incapaces de contentarnos con los juicios pre-concebidos cuando estamos animados por un auténtico deseo de *dejarnos decir algo*. Esto quiere decir, entonces, que lo dicho por Gadamer sobre la interpretación de textos vale para toda experiencia hermenéutica, porque en realidad, lejos de la norma según la cual para *escuchar* a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones previas, por el contrario, desde la perspectiva hermenéutica, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones¹³.

Por otro lado, también resulta relevante destacar un concepto que Gadamer introduce para precisar mejor el dinamismo del «movimiento

¹² Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 64. En adelante, *VM II*.

¹³ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Sobre el círculo de la comprensión», en: *VM II*, p. 66.

de la comprensión» y donde la *escucha* juega asimismo un rol fundamental. Se trata de un presupuesto que, según Gadamer, preside a toda interpretación y que puede denominarse «anticipo del sentido cabal»¹⁴. Es decir, en su concepto, cada vez que leemos un texto presuponemos en él una unidad de sentido que nos lo muestra en primera instancia como comprensible y como portador de una verdad, aunque esta no pueda determinarse nunca del todo¹⁵.

Sobre este punto, Grondin, connotado intérprete de la obra de Gadamer, hace notar que no parece haber mucha diferencia entre aquello que presupone el «anticipo del sentido cabal» (es decir, que solo es comprensible lo que representa una unidad de sentido) y el «principio de caridad» anglosajón, que también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente¹⁶. Sin embargo, pese a estas similitudes que saltan a la vista, cabe aclarar que, desde el punto de vista gadameriano, este presuponer una unidad de sentido de ningún modo puede entenderse como un presupuesto meramente formal, sino que el «anticipo del sentido cabal» expresa tanto nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible, como nuestra condición ontológica de seres dialógicos que en principio podemos «dejarnos decir algo» por el texto, o por la otra lengua, como lo muestra la experiencia hermenéutica de la traducción.

Ahora bien, ciertamente Gadamer no desconoce que este llamado a la *escucha* va a contracorriente de la manera como nuestra cultura ha sido organizada por la racionalidad tecnológica, más bien monológica, e indiferente al sentido de la pluralidad y la alteridad del otro.

¹⁴ En la traducción al español de *VM* se utiliza la expresión «anticipo de perfección», mientras que en la traducción de *VM II* se utiliza el término «anticipo de la compleción». Nosotros usamos la traducción sugerida por Carlos B. Gutiérrez, «anticipo del sentido cabal».

¹⁵ Cf. *VM*, p. 363.

¹⁶ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 133.

Por el contrario, como lo afirma en una entrevista tardía, la tarea que precisamente tiene pendiente la humanidad para evitar su autodestrucción es ponerle límites a dicha racionalidad. En este sentido, desde su perspectiva, solo a través del cultivo de otras fuerzas que nos permitan recuperar la dimensión dialógica de la existencia podremos desmontar esa aproximación unidimensional de la «voluntad de dominio» y del «poder hacer» que le es inherente a dicha racionalidad¹⁷.

En esta línea de interpretación serán pues fundamentales las reflexiones gadamerianas en torno al lenguaje y al rol que les toca desempeñar hoy más que nunca a las «ciencias del espíritu». Por el lado del lenguaje, su carácter dialógico y marcado por la apertura hará posible que la diversidad cultural devenga una distancia histórica, pero nunca ontológica, pues todas las culturas están conectadas por la función que cumple el lenguaje en la apertura de mundo. Así también, será en el horizonte del lenguaje que pueda iniciarse el proceso de mutua interpretación y diálogo entre las lenguas históricas y las culturas. Respecto de las «ciencias del espíritu», nos ocuparemos de su aclaración en los siguientes párrafos.

2. DIVERSIDAD Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En esta última parte de nuestra exposición, queremos mostrar brevemente en qué medida la hermenéutica gadameriana, siguiendo una tradición alemana que viene desde Dilthey, hace hincapié en la tarea práctica y no meramente epistémica que tienen las «ciencias del espíritu» en lo concerniente a promover la solidaridad y el respeto a la pluralidad de las formas de vida. En este contexto, la actitud de *escucha* también aparece como una característica que singulariza a estas ciencias como ciencias humanas en el más amplio sentido.

¹⁷ Cfr. Safranski, R. y K. Brill, *Die Kunst des Verstehens. Hans Georg Gadamer*, entrevista televisiva por la Westdeutscher Rundfunk Köln, 1996.

Cito un texto de Gadamer:

Pero ante la pluralidad de ciencias existentes en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonios propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no solo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de investigación¹⁸.

En el marco de la tradición hermenéutica alemana, la problemática de las ciencias que se ocupan del hombre y la sociedad, cuya traducción literal del alemán (*Geisteswissenschaften*) es «ciencias del espíritu»¹⁹, deviene en un asunto central de la filosofía. En particular, desde la hermenéutica filosófica de Gadamer, las «ciencias del espíritu» constituyen un modelo ejemplar para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en el lenguaje y en tradiciones que nos abren constantemente a un horizonte dialógico de sentido. De otro lado, también ellas se revelan como formas de autoconocimiento del hombre cuya meta no consiste simplemente en constatar lo que es, sino fundamentalmente en orientar la acción humana, y posibilitar la tarea moral de construir un futuro posible²⁰.

De este modo, Gadamer, siguiendo a W. Dilthey, no solo llamará a las «ciencias del espíritu» ciencias eminentemente morales, sino que

¹⁸ Gadamer Hans-Georg, «La diversidad de Europa», p. 39.

¹⁹ Cabe señalar que, sin desconocer el carácter polémico de la expresión «ciencias del espíritu», suscribimos la definición que da Dilthey de dichas ciencias como ciencias que se ocupan de la realidad histórico-social.

²⁰ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles», en: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 85.

también reivindicará la singularidad que las caracteriza de cara a posibilitar la coexistencia pacífica entre los pueblos y disminuir los peligros de autodestrucción que se ciernen sobre nuestro planeta. Así, en un texto de la década del ochenta en donde aborda el futuro de las «ciencias del espíritu», concluye que el futuro mismo de la Europa políglota, y en último término de toda la humanidad, ya no puede estar desligado de la conciencia de la diversidad de lo humano que precisamente ofrece el trabajo de dichas ciencias²¹.

Ahora bien, dicha conciencia de la diversidad de lo humano, como se dijo antes, no debiera ser algo que simplemente constatamos, sino más bien una conciencia capaz de impulsar líneas de acción hacia la escucha y respeto a lo diverso. Por ello, lejos de cualquier dualismo ontológico, Gadamer seguirá insistiendo en la necesidad de distinguir las «ciencias del espíritu» de las «ciencias naturales». Pues, en su concepto, es el propio devenir histórico de la cultura occidental el que ha hecho de nosotros «ciudadanos de dos mundos»²². Esto quiere decir que no podemos sentirnos representados solo por una civilización técnica, sino también por una donde las «ciencias del espíritu» contribuyan al reconocimiento social de la diversidad como el suelo del que hay que partir para la construcción de un mundo común²³.

Así pues, la tarea de estas ciencias en nuestros días no debería ser otra que la de motivar con su saber «prácticas ecuménicas», donde la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y su correspondiente variedad lingüística se convierte en cuestión vital para la humanidad. Frente a este desafío, Gadamer reconoce que dichas ciencias se encuentran ante límites muy difíciles de afrontar, pero precisamente nos exhorta a verlos, no solo como problemas que se plantean a nuestra razón, sino

²¹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas» (1983), en: *La herencia de Europa*, pp. 41-63.

²² Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Historia del universo e historicidad del ser humano» (1988), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 170.

²³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas».

tanto más a nuestra solidaridad²⁴. Esto último expresa, pues, en mi concepto, uno de los sentidos más profundos del carácter moral de toda ciencia que se ocupe del hombre y de la sociedad.

Por todo lo anterior, puede verse entonces que el carácter moral y formativo de las «ciencias del espíritu», ya anunciado por la filosofía de W. Dilthey, es reactualizado por Gadamer en el marco de condiciones culturales marcadas por la diversidad de las lenguas y las culturas, así como por los nuevos intentos de hegemonía y negación de las diferencias.

En este sentido, puede afirmarse que hoy, después del giro ontológico-lingüístico que representa Gadamer para la hermenéutica científico espiritual, la cultura y en particular las «ciencias del espíritu» siguen ante el desafío que implica la conciencia de que no existe para el ser humano un reconocimiento definitivo y vinculante de la realidad, sino más bien la tarea incesante de hacer viable la historia del planeta. En este horizonte, la misión de la filosofía como hermenéutica, ella misma «ciencia del espíritu», no puede ser otra que ser filosofía práctica, esto quiere decir, teoría y praxis del arte de escuchar al otro.

²⁴ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Europa y la 'oikoumene'» (1993), en: *El giro hermenéutico*, pp. 219-238.

LA HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO CON OTRAS TRADICIONES

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica del Perú

Este texto se propone reconstruir algunos elementos implícitos en las nociones de comprensión de tres autores contemporáneos: Gadamer, Wittgenstein y Davidson. Se intenta sugerir que en los tres casos hay un alejamiento de la concepción intencionalista de la hermenéutica transposicional, y una concepción de la comprensión según la cual esta es la generación de un espacio compartido. A partir de ello, se desea mostrar cómo el diálogo entre las diversas tradiciones filosóficas conduce también a la generación de territorios filosóficos compartidos, donde el producto puede ser más valioso y original que las tradiciones originales¹.

La hermenéutica no es solo una tradición filosófica que hunde sus raíces en el pensamiento alemán del siglo XIX, sino también una forma de hacer filosofía que se caracteriza por la apertura a las posiciones divergentes, rescatando de ellas los elementos compartidos y explicando las diferencias. Así, hay una *actitud* hermenéutica en autores que, en sentido estricto, no pertenecen a la tradición de

¹ En este texto se discuten algunos puntos de encuentro entre la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de corte analítica, que también han sido tratados por el autor en el artículo «Comprensión, imaginación y transformación», en: *Areté*, vol. XX, n° 1 (2008).

Schleiermacher y Dilthey. Si bien ese estilo puede ser encontrado en muchos filósofos, hay tres autores del siglo XX que, perteneciendo a tradiciones diferentes, son representativos de ese talante inclusivo y no excluyente: me refiero a Gadamer, Wittgenstein y Davidson. Estos autores tienen en común una tesis central acerca de la naturaleza de la interpretación, según la cual la comprensión del otro no es la reproducción de contenidos que existan de manera previa a la situación comunicativa —como sostenían la hermenéutica intencionalista, la concepción transposicional de la empatía y la teoría monádica del significado—, sino la creación de un espacio o territorio compartido entre los interlocutores del diálogo.

En esta ocasión me propongo hacer dos cosas. *En primer lugar*, deseo mostrar cómo esa tesis está presente de manera implícita en esos tres autores, aunque en lenguajes y formulaciones diferentes. Naturalmente, también hay importantes discrepancias de contenido, pero ahora me voy a concentrar en las semejanzas. Creo también que en los tres casos es una tesis con un gran potencial de desarrollo, que solo llega a mostrar su total relevancia y complejidad cuando uno ve a cada uno de esos autores a la luz de los otros, es decir, cuando uno integra sus planteamientos. Eso conduce a mi siguiente objetivo. *En segundo lugar*, deseo sugerir que lo que ocurre con estos filósofos acontece con mayor razón en las dos tradiciones filosóficas más importantes del siglo XX, la continental y la analítica. Soy de la opinión de que la filosofía más interesante que se va a hacer en las próximas décadas será el producto de un diálogo creativo entre estas dos tradiciones, donde precisamente algunos de los temas centrales son y serán el lenguaje y la alteridad. En este diálogo se está gestando un territorio compartido que tiene más riqueza que los contenidos de cada una de esas tradiciones de manera separada, con lo que en su integración ellas se enriquecen y completan mutuamente.

Comenzaré con Gadamer. Para él, la participación en actividades comunes, como el juego y la fiesta, es el modelo paradigmático de la

comprensión², pues Gadamer rechaza el concepto romántico transposicional de empatía y lo sustituye por la metáfora de la fusión de horizontes³. A diferencia de la hermenéutica intencionalista (cuyo más notable representante contemporáneo sería E. D. Hirsch), donde el significado de un texto está dado por las verdaderas intenciones de su autor que el intérprete debe reconstruir, Gadamer considera que el sentido no está contenido únicamente en las palabras del texto, sino que debe ser *completado* por la situación histórica del intérprete: «El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo [...] Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente»⁴.

Para la hermenéutica intencionalista, comprender adecuadamente es revivir y reproducir fielmente los estados mentales del otro, sus vivencias, intenciones o creencias. El problema con esta concepción es que asume que el significado y los estados mentales están ya dados en el autor antes e independientemente de la situación interpretativa. Según este modelo, el intérprete es solo un receptor pasivo del sentido o de los estados mentales ajenos y no tiene ningún rol en su constitución. La hermenéutica gadameriana objeta esos supuestos al considerar que el intérprete colabora en el proceso de la constitución de sentido. Por ello, cada interpretación hace del texto un producto nuevo e inacabado. «El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito»⁵.

Dado que el sentido del texto debe ser *completado* por la situación histórica del intérprete, hay en la interpretación más contenido que

² Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1991.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método* (1960), Salamanca: Sígueme, 1988.

⁴ *Ibid.*, p. 367.

⁵ *Ibid.*, p. 368.

en las intenciones del autor. La contraposición entre el hermeneuta romántico y Gadamer radica en que el primero cree encontrar más contenido en su lectura que en el texto porque supone que, gracias a su ventaja histórica, ha entendido las intenciones del autor mejor que el autor mismo. Para Gadamer también hay más contenido en la interpretación que en el texto, pero porque sostiene que al interpretarlo ha añadido contenidos que no estaban en las intenciones del autor. La distancia en el tiempo no es un obstáculo que deba ser salvado, sino un privilegio que debe ser aprovechado.

Para Gadamer, la fusión de horizontes implica un acuerdo, pero sobre todo implica la constitución del contenido del diálogo: «Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias»⁶. «La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo»⁷. «Comprenderlo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice»⁸. «Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de almas sino participación en un sentido comunitario»⁹.

Estas ideas coinciden con las afirmaciones de Davidson, según las cuales el objetivo de la interpretación no es el acuerdo (*agreement*), sino más bien hacer el desacuerdo inteligible, donde la inteligibilidad del desacuerdo implica un fondo de acuerdo tácito que se va generando en tanto la interacción comunicativa transcurre. En este punto, Gadamer y Davidson confluyen con la idea fenomenológica y pragmatista de una precomprensión práctica como condición de posibilidad de la comprensión. En el caso de Davidson, esto se hace posible gracias al fenómeno de la triangulación, en que hablante e intérprete se atribuyen

⁶ *Ibid.*, p. 461.

⁷ *Ibid.*, p. 463.

⁸ *Ibid.*, p. 470.

⁹ *Ibid.*, pp. 361-362.

mutuamente estados mentales en función a un mundo que ambos asumen compartir y que va conformando sus estados mentales así como los significados con que describen ese mundo, pues se trata, gracias al principio de inseparabilidad entre significado y creencia, de dos elementos interconectados. En su libro *Ensayos sobre verdad e interpretación*, dice lo siguiente: «El objetivo de la interpretación no es el acuerdo sino la comprensión. Mi tesis siempre ha sido que la comprensión solo es posible mediante una interpretación que permita una forma correcta de acuerdo. Esta ‘forma correcta’, sin embargo, no es más fácil de especificar que decir lo que constituye una buena razón para sostener una creencia en particular»¹⁰.

Para Davidson, el significado se constituye en la situación comunicativa, por lo cual la forma paradigmática de comprensión es la interpretación de una metáfora. «La metáfora es el trabajo onírico del lenguaje», afirma Davidson parafraseando a Freud, y continúa diciendo que «como todo trabajo onírico, su interpretación dice tanto sobre el intérprete como sobre quien la originó»¹¹. La idea es que cuando los interlocutores del diálogo se atribuyen mutuamente significados y estados mentales están elaborando un tejido armado sobre tres vértices: el yo, los otros y el mundo objetivo que comparten. Cada uno de estos vértices requiere de los otros y ninguno tiene prioridad sobre los demás, pues los conceptos de subjetividad, intersubjetividad y objetividad se definen mutuamente, sin que ninguno de ellos sea más básico que los otros. Si bien el principio de indeterminación de la interpretación muestra que ninguna interpretación del otro o descripción de la realidad es definitiva, siendo todas ellas falibles y estando reformulándose continuamente gracias a la resignificación que se da en la dialéctica entre yo, otros y mundo, hay criterios compartidos que nos permiten

¹⁰ Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. xvii.

¹¹ Davidson, Donald, «What Metaphors Mean», en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 245.

establecer cuándo una interpretación es preferible a otra. Pero este es un proceso inacabado e inacabable.

En el caso de Wittgenstein, sus intuiciones más agudas acerca de la comprensión se formulan cuando discute la naturaleza de la creencia religiosa. En efecto, un caso particularmente extremo de incompreensión parece darse cuando el no creyente trata de comprender al creyente, pues las oraciones del primero tienen un significado diferente para el segundo, en tanto pertenecen a juegos de lenguaje y formas de vida diferentes. Por ejemplo, cuando el creyente dice que Dios existe y el no creyente lo niega, en realidad no necesariamente se están contradiciendo¹², pues cada uno de ellos atribuye significados diferentes a las palabras «Dios» y «creer». El no creyente evalúa el significado de esa afirmación asumiendo que es una oración sintética, pasible de verdad y falsedad, que pretende describir un hecho de la realidad. El creyente puede no asumir nada de eso. Para él, esa oración puede tener un significado básicamente moral y no metafísico ni fáctico. De hecho, es probable que haya sido en ese sentido que Wittgenstein entendiera la religión. Por eso, el no creyente podrá comprender al creyente solo si logra compartir algo del juego de lenguaje y la forma de vida que subyace a las afirmaciones de su interlocutor.

Wittgenstein no explicitó los detalles de su intuición, de manera que voy a intentar hacerlo ahora. El no creyente no necesita creer lo que cree el creyente para comprenderlo, pero sí tiene que ser capaz de seguir el tipo de justificaciones y relaciones inferenciales que le permite creer lo que cree. Supongamos que antes de interactuar con el creyente el no creyente desconociera esas relaciones inferenciales, y después de interactuar con él las llegara a conocer. El no creyente habrá generado ciertas creencias que antes no tenía y que ahora tiene, las que serán comunes al creyente, por lo menos en lo correspondiente a un objeto

¹² Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Estética, psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

que entonces se hará común al discurso de ambos. Eso sería generar un espacio compartido entre los interlocutores en relación con un objeto de discurso compartido.

Así, para que el no creyente comprenda al creyente, no es requerido ni posible que aquel se interne en la privacidad de su subjetividad, sino que entienda el significado de lo que dice y hace, es decir, que atribuya a las palabras significados semejantes a los atribuidos por el creyente. Pero el significado de sus creencias y acciones solo podrá ser comprendido si se conocen las otras creencias y acciones con los que las primeras están vinculadas, así como la vida afectiva de las cuales los significados son inseparables. A su vez, compartir esos contenidos es llegar a participar de una forma de vida.

Para Wittgenstein, el significado de una expresión está determinado por el conjunto de regularidades de comportamiento, es decir, prácticas sociales, que gobiernan su uso en una comunidad de hablantes. Esta idea, que en última instancia se puede rastrear hasta los textos de Charles Sanders Peirce de 1872 («How to Make Our Ideas Clear» y «The Fixation of Belief»), privilegia el carácter social y comunitario de la comprensión antes que el elemento puramente subjetivo de la transposición. Hay que recordar que Peirce escribió esos textos como un cuestionamiento directo a Descartes, y tanto Gadamer como Wittgenstein y Davidson tienen como uno de sus propósitos explícitos el alejarse de la concepción cartesiana de la subjetividad. Por otra parte, esas prácticas sociales, que constituyen el significado y que se generan en una situación comunicativa triangular que involucra a ambos interlocutores frente al mundo objetivo, articulan la realidad misma, de manera que comprender un concepto no es diferente de comprender la realidad expresada por él. Aquí se ve cómo las nociones de juego de lenguaje, forma de vida y realidad son nociones interconectadas e inseparables.

Hay importantes puntos en común entre, de un lado, estas concepciones pragmatistas que se encuentran en la base de las posiciones

de Wittgenstein y Davidson, y, de otro lado, la hermenéutica y la fenomenología. No solo porque Hegel es un tronco común a estas diferentes tradiciones, sino porque tuvieron desarrollos paralelos incluso si no se influyeron mutuamente. Las nociones de mundo de la vida y formas de vida tienen una obvia conexión con la idea de Peirce de que el significado se funda sobre estructuras de prácticas sociales compartidas de las que no siempre tenemos conocimiento, pero que son condición de posibilidad de todo conocimiento, tanto de nosotros, de los otros, como del mundo.

Asimismo, los conceptos son entendidos como resúmenes miniaturizados de los complejos procesos sociales propios de una comunidad, de manera que comprenderlos requiere de estar en condiciones de participar de las prácticas sociales de esa comunidad. Así, por ejemplo, comprender un concepto de otra cultura es estar en condiciones de imaginar participar en las redes sociales que se encuentran encapsuladas en ese concepto. Si tenemos la habilidad para hacer eso, estaremos en condiciones de ampliar nuestra forma de vida, es decir, los procesos sociales que habitamos, para dar un espacio a otra forma de vida en la nuestra. Este es, a mi parecer, el elemento universal de la comprensión, que es su estructura formal, no su contenido.

Para los tres autores que comentamos, la posibilidad del acuerdo está dada por la generación de horizontes o de formas de vida que vamos compartiendo. No se trata de un horizonte que de hecho compartimos, ni solo de una fusión de ellos, sino de una multiplicidad de formas de vida superpuestas, que son prácticas sociales que vamos compartiendo en tanto las vamos constituyendo.

La interpretación se produce cuando el intérprete atribuye un sistema básicamente coherente de significados, estados mentales y acciones al agente. Pero estos significados y estados mentales atribuidos no pretenden ser propiedades monádicas que existen en el interior de la mente del agente con independencia del intérprete. Por el contrario, son propiedades relacionales, es decir, son los estados mentales

del agente *para el intérprete* en relación con un mundo común. Una propiedad monádica es una cualidad que un objeto tiene independientemente de otros, por ejemplo, el hecho de que una mesa sea de madera. Una propiedad relacional, por el contrario, no es una cualidad de un objeto, sino de la relación que existe entre dos o más objetos. El color, por ejemplo, es una propiedad relacional, porque solo puede existir en la relación entre un objeto que refracta la luz de cierta forma, la luz refractada y una retina sana. El color no está en ninguna de las tres cosas de manera separada, sino en la relación que las tres guardan entre sí. El significado de una expresión lingüística, un estado mental o un acción intencional son como el color, existen solo en tanto relaciones entre un yo, un intérprete y el mundo que estos comparten, que para todos los efectos es el mundo real. Comprender al otro es estar en condiciones de construir ese espacio triangular¹³. Por ello, la comprensión no es el acto de desvelar lo que realmente ocurre en la privacidad de la mente ajena, sino de construir conjuntamente significados y estados mentales que no tenían existencia antes de algún tipo de situación comunicativa. A su vez, todo cambio o modificación en alguno de los tres polos (yo, otros y mundo) implicará un cambio, resignificación y revalorización de los otros dos.

De esta manera, la comprensión no requiere únicamente de imaginar las vivencias ajenas, sino más bien exige crear o enriquecer un espacio común, un vínculo o una conexión. Toda comprensión del otro

¹³ Bjorn Ramberg ha formulado esta idea de la siguiente manera: «Mental properties, then, are not autonomous, not intrinsic features of some entity; they are essentially relational. They are individuated, and constituted, (in part) by objects beyond the subject person. A persons mental properties are a system of relationships between the person and her environment. That the mind should involve or be constituted by, what is more or less distant from the person is still intuitively strange. This felt strangeness, though, resulting in notions of narrow content, is a symptom of the obstinacy of the conception of mind as substance» (Ramberg, Bjorn, «The Source of the Subjective», en: Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago: Open Court, 1997, p. 467).

es una actividad creativa de enriquecimiento y autoconciencia de una relación, real o posible, cuya consecuencia última es una transformación personal. Pero esto no ocurre porque uno se convierta imaginariamente *en el otro*, sino porque uno se transforma a sí mismo, transformando la relación también.

La idea central en la tesis de que la comprensión es la creación de un espacio compartido es que al atribuirle al agente algunos de nuestros estados mentales, hacemos un esfuerzo por participar de su perspectiva y, así, compartimos algo de su espacio personal. Al interpretar al otro tejemos y articulamos relaciones entre nuestros estados mentales y los que le atribuimos en relación con el mundo. Este proceso de reinterpretación del otro (que se produce cuando hacemos modificaciones en los estados mentales que le atribuimos), de interpretación de nosotros mismos (que ocurre cuando modificamos las valoraciones de nuestros propios estados mentales gracias a la influencia del otro) y de redescipción de la realidad objetiva tiene como consecuencia un retejido y una rearticulación de las relaciones triangulares entre intérprete, agente y mundo.

Para terminar, hay un punto que quiero resaltar. La descripción que he hecho de la comprensión no refleja tesis explícitas de Gadamer, Wittgenstein o Davidson —ninguno de ellos dice explícitamente lo que acabo de decir— sino que pretende ser la reconstrucción de intuiciones parciales que me parece se encuentran de manera implícita en los tres. Pero pienso que es solo leyendo a cada uno de ellos a la luz de los otros que se puede ver con claridad la importancia y las consecuencias de esas intuiciones. Creo que lo mismo ocurre en relación con el diálogo entre la filosofía analítica y la continental; lo más interesante de cada una de ellas es lo que se ve desde los cristales de la otra.

LENGUAJE E INTERPRETACIÓN

LOS HACERES DE LAS COSAS

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México

El pensamiento de Gadamer es paradójal. Esto lo percibe Jean Grondin en su artículo «El legado de Gadamer»¹, en el que se refiere a la hermenéutica gadameriana como un pensamiento tensional entre *particularismo y universalismo*, tensión que se manifiesta de diferentes maneras. Son cuatro las formas tensionales o paradójicas a las que Grondin se refiere. La primera en relación con el arte, la segunda con los prejuicios y la cosa misma, la tercera con la fusión de horizontes y la cuarta con el lenguaje. Voy a referirme a la segunda y a la última. Comienzo por esta.

La tensión presente en el lenguaje a la que J. Grondin se refiere se manifiesta de dos maneras: primero, como la tensión entre apertura de mundos y el comprender, y, en segundo lugar, como la tensión entre el lenguaje como lenguaje del ser o de las cosas mismas.

En relación con la primera forma de manifestación tensional de los planteamientos gadamerianos sobre el lenguaje, la que se presenta entre apertura de mundos y el comprender, se sabe que estos planteamientos se insertan en dos líneas que no suelen acompañarse. Por un lado,

¹ Cfr. Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», en: Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004.

siguen el surco profundizado por Heidegger de concebir fundamentalmente al lenguaje como apertura de mundos², en el sentido de enfatizar la función poética mediante la articulación inusual de significantes que proponen y sugieren significados no canónicos. Por otro lado, se subraya la función vinculante del lenguaje mediante la comprensión. La creación de mundos y la comprensión, sea el mundo un texto o una tradición cultural, pueden no ser compatibles, en tanto que al comprender algo, o si se quiere «algo como algo», queda detenida la cadena de metaforización, al menos por un tiempo. En este ver «como algo» hay un cierre, una fijación de significado, que es incompatible con una función poética del lenguaje que se refiere a la creación incesante.

Es quizá uno de los méritos de la propuesta lingüística del hermenauta plantear ambas posturas como complementarias más que como antagónicas.

Pero, además de esta paradoja estructural del pensamiento de Gadamer sobre el lenguaje, la que Grondin destaca está relacionada con la polémica tesis sobre «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», frase que enuncia Gadamer al comenzar el último apartado del último capítulo de *Verdad y método* y que dio lugar al título de un pequeño libro³ que se publicó como festejo de los 100 años de Gadamer, dedicado casi en su totalidad a la máxima en cuestión.

Para concluir su principal obra, y después de indicar varios rasgos constituyentes de la hermenéutica vinculados con la relación del lenguaje con el mundo, incursiona por la metafísica de la luz y de lo bello para acceder, vía Platón, a la verdad, con el fin de pensar el aspecto universal de la hermenéutica. El gran final comienza con la emblemática frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»:

² Cristina Lafont explica que Heidegger radicaliza ciertas líneas del «giro lingüístico» de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, que tematiza el lenguaje desde la perspectiva de su función de «apertura del mundo». Cfr. Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor, 1993, p. 67.

³ AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, Madrid: Síntesis, 2003.

«El carácter especulativo del lenguaje nos acercó a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento ‘padece’. Este hacer de la cosa misma es el movimiento especulativo que capta al hablante y capta también al que comprende. Apunta a una estructura universal-ontológica de la comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»⁴.

Esta afirmación ha sido cuestionada como «idealismo lingüístico», acusación ante la cual Gadamer responde señalando que, con esa expresión, a lo único que quiso referirse es a «la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva». Dice así:

Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan solo a través del lenguaje el ser puede entenderse [...] Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre [...] ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva⁵.

En otro lugar, Gadamer había hecho ya una aclaración a la polémica frase, en términos de conciencia de la finitud; decía: «cuando acuñé la frase ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa»⁶. Esta afirmación es compatible

⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1961, p. 567. En adelante, *VM*. El énfasis es de Gadamer.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 370-371.

⁶ Gadamer, Hans-Georg, «Texto e interpretación», en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 323.

con la crítica sistemática de Gadamer a la lógica proposicional centrada en el enunciado y a una concepción del lenguaje como análisis lógico de las proposiciones⁷.

Pero más allá de las interpretaciones que el mismo Gadamer hace de su sentencia, hay otras. Una de ellas es la de Rorty en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, donde considera que ese «eslogan» de Gadamer con el tiempo será visto no «como un esforzado intento por pulir y abrillantar al prestigio de las ciencias del espíritu», sino que «se entenderá como una explicación de sentido común sobre lo que es comprender»⁸. La identificación de ser y lenguaje es en realidad lo que Rorty considera que Gadamer quiere decir con la frase, sosteniendo al mismo tiempo una posición relativista, tal como se expresa en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁹, donde interpreta la orientación tradicionalista reconocida de la hermenéutica filosófica como una oposición a la tradición. Para Rorty, la frase de Gadamer es una promesa de fin de la metafísica. El «puede» debe leerse como «debe»: lo que hasta ahora se sigue interpretando como «ser», debe convertirse en lenguaje.

Jean Grondin, por su parte, también interpreta esta frase. En una primera instancia, en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, escrita originalmente en 1991, considera que lo que hay que enfatizar no es «lenguaje» ni el «ser», sino el «puede», porque el ser *puede* hacerse entender bajo la forma del lenguaje: dice Grondin que la lingüisticidad del entender se manifiesta sobre todo «en nuestra búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar». Es en este

⁷ Ambos temas están expuestos al menos en el Capítulo XI de *Verdad y método*, y a ellos se refiere Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 170-173.

⁸ Rorty, R., «'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'». Para Hans-Georg Gadamer en su centenario», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 50.

⁹ Comentado por M. Theunissen, en «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 73.

proceso de la búsqueda de un lenguaje comunicable, acota Grondin, en el que se basa la universalidad de la hermenéutica¹⁰.

Gianni Vattimo no tarda en comentar a Grondin, defendiendo al mismo tiempo una lectura de las que llaman «relativistas» de la frase. Este discípulo de Gadamer distingue dos grupos principales de interpretaciones de la sentencia: el de quienes toman la frase con comas (, ... ,), es decir, con una oración subordinada, o quienes la leen sin tales comas. En el primer caso, o sea, en la frase que incluye la oración subordinada («el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»), la posición identificaría al lenguaje con el ser. Vattimo sostiene esta posición en el libro del centenario, y es quien propone la lectura con «comas», dando como uno de sus argumentos fuertes el siguiente:

La dificultad de tomarse radicalmente en serio la identificación de ser y lenguaje consiste [...] en que [...] si no hay un ser fuera del lenguaje, no puede explicarse el esfuerzo por buscar la palabra justa en el que tanto ha insistido Gadamer [...]. Parece que se hace imposible cualquier distinción entre lo verdadero y lo falso, entre la opinión y la ciencia. Ahora bien, la novedad ontológica de la hermenéutica gadameriana se hace evidente si advertimos que el criterio para la búsqueda de la palabra justa, el criterio para la distinción entre lo verdadero y lo falso [...] están, para Gadamer, dentro del lenguaje mismo¹¹.

En un segundo momento, Grondin establece una postura diferente a la de su *Introducción*. Este momento es el del Congreso Internacional de Hermenéutica organizado en la ciudad de Granada, en el año 2003, como homenaje a la muerte de Gadamer, donde Grondin participó con un trabajo que llevaba el mismo título del Congreso, a saber, «El legado de Gadamer». En este texto hace dos afirmaciones acerca de la frase que nos ocupa, pero antes de hacerlas no deja de responder a Vattimo.

¹⁰ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 174.

¹¹ Cfr. Vattimo, G., «Comprender el mundo-transformar el mundo», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 64.

Hace alusión a las «interpretaciones posmodernas» de la sentencia en cuestión, que son las de Rorty y Vattimo, expresadas en el libro del centenario; considera que esta interpretación relativista enfatiza el *lenguaje* en la sentencia «el ser que puede ser comprendido es *lenguaje*», de tal modo que pueda decirse que el acceso al ser es por el lenguaje, y se pueda ser fiel así a un relativismo según el cual lo que es depende del lenguaje. Según esto, si el acceso al ser es a través del lenguaje, cada idioma y cada hablante tiene un acceso diferente a él¹².

Hay otra manera, sin embargo, como puede interpretarse esta frase, que es poniendo el acento no en el «lenguaje» sino en el «ser»: «El *ser* que puede ser entendido es lenguaje». Aquí no solo hay lenguaje del entender (en el sentido en que el medio natural del entender es el lenguaje), sino también hay lenguaje del ser, de las cosas, de las cosas mismas. Es así como Grondin prefiere leer la frase gadameriana. Desde su perspectiva, si no concibiera Gadamer algún lenguaje de las cosas mismas, no insistiría tanto en el tema de la atención y la escucha del otro, de la voz del otro, de la voz de la tradición, etc. El ser tiene su propio lenguaje, hay un lenguaje de las cosas mismas, lo que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*, que en último término alude a la metafísica medieval de los trascendentes y de la esencia de las cosas¹³. Gadamer no quiere reducir el ser al lenguaje de una época dada según lo plantea la tesis relativista, señala Grondin, sino reconducir el lenguaje de una época dada al lenguaje de las cosas mismas. La segunda cuestión que considera Grondin en «El legado de Gadamer» es que, lejos de defender un relativismo lingüístico, la tesis de Gadamer tiene sentido metafísico y nos viene a recordar que nuestro lenguaje es de entrada el lenguaje de las cosas¹⁴.

¹² Cfr. Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 23 y Grondin, Jean, «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?», en: *Archives de philosophie: recherches et documentation*, tomo 68, n° 3 (2005), pp. 401-418.

Es en relación con «las cosas» que Grondin plantea la otra forma tensional o paradójica que anuncié.

Por un lado, queda claro desde Heidegger que los prejuicios nos determinan y se comprueban en las cosas mismas. Recordemos la cita que Gadamer hace de un importante pasaje heideggeriano en el momento de abrir la exposición de su propia propuesta hermenéutica:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto solo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación [...], sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma¹⁵.

Heidegger y Gadamer perciben los peligros que se presentan a la comprensión cuando las propias ocurrencias nos envuelven sin dejarnos percibir los textos o cualquier alteridad, o cuando los hábitos lingüísticos nos impiden percibirlos (Bacon, Bachelard). Contra estos peligros proponen orientar la mirada a la «cosa misma». Pero Grondin pregunta a Gadamer cómo puede haber «cosas mismas» si al mismo tiempo se defiende un perspectivismo universal.

En relación con esta paradoja, Grondin toma partido por la cosa misma y sugiere no renunciar a ella ni a la idea de adecuación que la acompaña porque, si esto se hiciera, no se podría explicar la posibilidad de revisar los prejuicios¹⁶.

Siendo así, puede verse la importancia que el hermeneuta canadiense concede a la cuestión de la «cosa misma». Además de interpretar la sentencia gadameriana en términos de que nuestro lenguaje es el lenguaje de las cosas, opta por estas contra todo posible relativismo que

¹⁵ *VM*, p. 332.

¹⁶ Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», p. 20.

impidiera distinguir entre juicios buenos y malos, tema central gadameriano al mismo tiempo que controversial.

Lo que de todos modos no me queda claro es por qué, en la conferencia de Granada, sostiene Grondin que una lectura posmoderna de Gadamer renunciaría a la idea de adecuación y a la de la cosa misma. Imagino que uno de los posmodernos aludidos es otra vez el hermeneuta italiano. No sé cómo sería exactamente en el caso de Rorty, pero en el de Vattimo no vislumbro que pudiera estar en contra de la «cosa misma» y su hacer. No vislumbro en ningún caso de hecho que se diga alguien deudora del pensamiento gadameriano y se rechace la «cosa misma».

No es sencillo entender este concepto fenomenológico cuando es trasladado a los pensamientos heideggeriano o gadameriano. Por un lado, hay un consenso tendencial a considerar que al menos en el contexto hermenéutico se refiere al texto. Por otro lado, Gadamer hace algunas referencias que pueden esclarecer —si no confundir más—: «Igual que toman la palabra las cosas —estas unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación—, también la tradición, que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella»¹⁷. O bien, «la estructura especulativa capta al hablante desde el centro del lenguaje que es el acontecer, que apunta a la finitud de la experiencia hermenéutica en tanto algo que viene de otro lado y no de la actividad metodológica del sujeto; es el hacer de la cosa misma la que toma significado en el lenguaje anunciando un todo de sentido»¹⁸.

La densidad de cada una de estas frases gadamerianas invita ciertamente a practicar la hermenéutica, pero no por ello se deja de mostrar un núcleo si no de significado sí de sentido, o de sugerir al menos como de qué se trata este problema. Y de lo que se trata es, primero, de algo que viene de otro lado, de un lado diferente del sujeto; se trata

¹⁷ *VM*, pp. 547.

¹⁸ *Ibid.*, p. 567.

de un ir y venir, de un movimiento, de un vaivén como en el juego, que es intrínseco a la naturaleza del lenguaje y no de las leyes del pensar¹⁹. Y, tomando en cuenta lo anterior, la sentencia gadameriana queda más clara: en el lugar del sujeto ha quedado la cosa misma, que, en su hacer y con su hacer, capta al hablante y al oyente, los envuelve y los sumerge en un proceso cuya naturaleza universal ontológica es lenguaje y mediante el cual pueden acercarse entre sí porque *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*.

Este proceso no se ve muy distante al referido por Vattimo cuando dice que «el criterio para la búsqueda de la palabra justa, el criterio para la distinción entre lo verdadero y lo falso [...] están, para Gadamer, dentro del lenguaje mismo». Sin embargo, sí lo veo alejado de Grondin cuando este reduce la frase ontológica gadameriana a la idea de compartir el lenguaje con las cosas. Considero que esta «traducción» de la sentencia gadameriana, que representa por lo demás la ontología de la hermenéutica filosófica, la disminuye en sus alcances y le resta la dimensión de un suceso filosófico. La revolución filosófica de Gadamer no consiste solamente en que compartimos el lenguaje de las cosas. Lo que revoluciona la ontología es que, porque compartimos lenguaje, podemos dialogar con ellas y con todo aquello que a él advenga. Y porque dialogamos con ellas, el hacer de la cosa es también hacernos, dado que en su mediación estamos sumergidos en un proceso incesante de constitución y autoconstitución.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 556-557.

**HERMENÉUTICA, LENGUAJE Y ALTERIDAD:
EL IDEAL GADAMERIANO DE UN MUNDO
RAZONABLEMENTE ORDENADO Y COMPRENSIBLE**

Pepi Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Por qué hablar hoy día, en que el mundo parece tan poco razonable, plagado de violencia, de intolerancia, de crudas guerras preventivas, de luchas del «bien» contra el «mal», de crisis económicas profundas y devastadoras, por qué hablar, entonces, de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir? ¹ ¿Por qué Gadamer puede seguir siendo una vital fuente de inspiración para comprender nuestra propia capacidad de comprensión y de incompreensión?

Haciendo justicia al concepto gadameriano de aplicación, vuelvo a Gadamer, luego de un largo recorrido por los temas de democracia, gobernabilidad, de desarrollo, de género, pues pienso que seguimos encontrando en su hermenéutica filosófica muchas de las claves que han marcado el desarrollo de la filosofía contemporánea, de Habermas a Kuhn, pasando por Taylor o Axel Honneth, y que nos siguen dando «a pensar», encontrando en ella bases filosóficas para tratar de comprender muchos de los retos y dilemas de nuestro mundo actual.

Así como el propio Gadamer afirma en 1985 que tomar en consideración lo que hoy nos ofrece el pensamiento griego no equivale a una vuelta

¹ Gadamer, Hans-Georg, «La idea de la filosofía práctica» (1983), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 196.

romántica al pasado, sino «a un acordarse de lo existente»², del mismo modo buscar en su hermenéutica muchos de los temas que hoy nos preocupan no es una vuelta romántica al pasado, sino una suerte de volver a las fuentes que hacen posible el pensamiento como ejercicio crítico al que la hermenéutica invita y hace posible. Digo esto deliberadamente, con plena conciencia de la importancia del debate de los años setenta del siglo XX entre la hermenéutica y la teoría crítica de Habermas³.

Deliberadamente, entonces, propongo una lectura *de* Gadamer desde nuestro propio «mundo de la vida», en el cual la importancia fundamental que cobran temas como el diálogo, la pluralidad, la tolerancia, el derecho a la diferencia y demandas particulares de reconocimiento (étnico, cultural, de género) nos enfrentan a la necesidad, diría más a la exigencia ética, como dice el autor, de «un mundo razonablemente ordenado y comprensible». Pues Gadamer, precisamente, nos muestra que (como lo hacen desde otros horizontes diversos autores y autoras contemporáneos) somos, en tanto seres humanos, capaces de consensos y de ser miembros de comunidades de valores compartidos.

Es cierto que al origen, la reflexión gadameriana encuentra en la especificidad de las humanidades o de las ciencias humanas su punto de partida. «Si las ciencias del hombre son puestas en una relación determinada con la filosofía, ello no se da solamente en razón de una elucidación puramente epistemológica. Ellas no constituyen solamente un problema para la filosofía, ellas representan, por el contrario, un problema *de* filosofía»⁴, dice nuestro autor. Lejos de proponerme una reflexión epistemológica sobre las humanidades, quiero en lo que sigue

² Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», en: *El giro hermenéutico*, p. 184.

³ *Cfr.* Patrón, Pepi, «La teoría de los intereses de conocimiento de Habermas y su debate con la hermenéutica de Gadamer», en: Sobrevilla, David (ed.), *Cuadernos de filosofía I. Estudios sobre la filosofía alemana reciente*, Lima: Universidad de Lima/Facultad de Ciencias Humanas, 1987, pp. 1-37.

⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963, p. 11

desarrollar las enormes e importantes consecuencias de la dimensión práctica de la hermenéutica. Pues, como indica el propio Gadamer en un tono autocrítico, la impronta de las ciencias del espíritu (o ciencias humanas) y de la distancia temporal es unilateral y oscureció «la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación»⁵.

En efecto, Gadamer afirma que la hermenéutica filosófica es la heredera de la antigua tradición de la filosofía práctica y que «la tarea mayor de la filosofía es el justificar ese tipo de razón y el defender la razón práctica y política contra la dominación de la tecnología basada en la ciencia. Este es el punto esencial de la filosofía hermenéutica. Corrige la peculiar falsedad de la conciencia moderna; la idolatría del método científico y la autoridad anónima de las ciencias y ella reivindica otra vez la más noble tarea del *ciudadano* —la toma de decisiones conforme a la propia responsabilidad— en lugar de conceder dicha tarea al experto»⁶. A diferencia de la soledad de la conciencia moderna o del reclamo de la supremacía de una forma de racionalidad, la científico-demostrativa, la dimensión práctica de la hermenéutica pretende tomar realmente en consideración «el fenómeno especial del otro y busqué por ello», dice el autor, «en el *diálogo* la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo»⁷. La alteridad del otro es, así lo creo, elemento constitutivo de la tarea moral y política de la hermenéutica filosófica.

Para ello, no obstante, tenemos que asumir que somos ya, siempre, seres de una comunidad que nos precede. Y este es el *primer tema* que quiero desarrollar. Todas las formas de vida humana son asumidas como

⁵ Gadamer, Hans-Georg, «Introducción: entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), en: *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 16. En adelante, *VM II*.

⁶ Gadamer, Hans-Georg, «Hermeneutics and Social Science», en: *Cultural Hermeneutics*, vol. 2 (1975), p. 316. Citado en Bernstein, R., *Philosophical Profiles*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986, p. 64. Las cursivas son nuestras.

⁷ Gadamer, Hans-Georg, «Introducción: entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», p. 17.

formas de comunidad lingüística; el lenguaje no es medio ni herramienta. «Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar»⁸. Vivimos, pues, en mundos lingüísticamente articulados; tener lenguaje significa tener un mundo. Más aún, en todo pensar y en todo conocer, y tendríamos que decir de manera fundamental también en todo actuar, «estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud»⁹. Estar insertos en el mundo es, simultáneamente, estar insertos en comunidades de lenguaje. Nos vamos haciendo quienes somos en mundos lingüísticamente articulados y configurados.

La afirmación de esta pertenencia, ¿supone acaso la falta de espíritu crítico que en algún momento se le reprochó a esta hermenéutica? Planteando una estrecha relación entre hermenéutica y retórica, o, para ser más específica, entre el aspecto retórico y hermenéutico de la ya mentada «lingüísticidad» (o lenguajidad, a decir de Carlos B. Gutiérrez), Gadamer afirma que «no habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el vínculo de los que ‘son un diálogo’ y no hubiera que buscar el consenso»¹⁰. Somos, entonces, vida común, por ende ya acuerdo y, sin embargo, estamos siempre a la búsqueda de consensos.

De allí que la filosofía práctica no pueda entenderse como la aplicación de la teoría a la práctica, sino «que surge de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable»¹¹. En esta concepción de la praxis humana se encuentra ya un sentido de comunidad

⁸ Gadamer, Hans-Georg, «Hombre y lenguaje» (1965), en: *VM II*, p. 148.

⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método*», en: *VM II*, p. 230.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», p. 183.

y de con-vivencia¹². Se pregunta el propio Gadamer en el Prólogo a la Segunda Edición de *Verdad y Método*, en lo que sin duda es una respuesta a su debate con Habermas, «¿la universalidad de la comprensión no significa una parcialidad de contenido, en cuanto que le falta un principio crítico frente a la tradición y anima al mismo tiempo un optimismo universal? Si forma parte de la esencia de la tradición el que solo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición»¹³. En este famoso debate, Gadamer señala que aspectos como poder y dominación no suceden a espaldas del lenguaje, sino que también se dan *en* lenguaje. No se trata, por supuesto, de negar experiencias prelingüísticas del mundo, como señala Habermas siguiendo a Piaget, como los gestos, las muecas o la risa y el llanto. Pero pueden integrarse en nuestra dimensión de lenguaje. En un texto de 1977, Gadamer vuelve sobre este importante tema, en lo que me parece una respuesta directa a Habermas. Dice lo siguiente: «Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana, que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua?»¹⁴. La violencia, por su parte, sí sería, como lo es también en Hannah Arendt, «muda» en tanto no es dia-lógica y desconoce al otro como interlocutor válido en el diálogo

¹² Cfr. *ibid.*, p. 184.

¹³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 20. En adelante, *VM*.

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), en: *VM II*, p. 392.

que somos. Para la hermenéutica filosófica, en tanto seres de lenguaje, «podemos tratar de ponernos de acuerdo sobre todo»¹⁵.

Como es por todos conocido, Gadamer reclama para el lenguaje humano un estatuto ontológico. La universalidad de la hermenéutica queda asentada en la humana «lingüística», que en verdad traduce *Sprachlichkeit*, concepto que en alemán nos remite no a la lingüística, sino a la dimensión del hablar, del *sprechen*, del conversar. Así, se afirma en *Verdad y Método* que «el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa», de donde resulta que el problema hermenéutico no es un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje¹⁶. Toda la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión, incluido el momento clave de la aplicación, se muestra como un proceso lingüístico.

El lenguaje es el lenguaje de la razón misma, es decir, de las cosas que ella designa. Es en el lenguaje donde se muestra que el hombre tiene un mundo. Es, por ello, imposible concebir un hombre y un mundo —un mundo humano— sin lenguaje. Tener un lenguaje significa tener un mundo. Aprendiendo a hablar adquirimos un mundo. Y hablamos con otros; se trata, por tanto, siempre de un *mundo común*. El lenguaje así comprendido encuentra su verdadera naturaleza en el diálogo, sobre la base del modelo platónico, es decir en la realización del entendimiento mutuo. El lenguaje es el lenguaje de la conversación. Por eso puede afirmar la hermenéutica gadameriana que «el diálogo platónico nos enseña que no es otro sino uno mismo a quien cuestionamos a través de los otros»¹⁷.

Es muy interesante aquí, y seguramente polémica, la distancia que encontramos entre Gadamer y Heidegger: «me sigue pareciendo cierto

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?», en: *VM II*, p. 197.

¹⁶ *VM*, pp. 462-463.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, «La misión de la filosofía» (1983), en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 2000, p. 153.

que la lengua no es solo la casa del ser, sino también la casa del ser humano», dice Gadamer, «en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro»¹⁸. El lenguaje es, pues, conversación con otros, es diálogo. La definición platónica del pensamiento como el diálogo silencioso del alma consigo misma solo puede ser bienvenida por Gadamer.

Somos, entonces, seres capaces de ponernos de acuerdo, porque somos seres de lenguaje. Los ecos de la filosofía práctica aristotélica son claros. En *La política*, dice Aristóteles, «solo el hombre, entre los animales, posee la palabra [...] que existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»¹⁹.

Como para Aristóteles, para Gadamer no hay *ethos* sin *logos*. En efecto, creo que esta idea básica de pertenencia a comunidades, a esta suerte de acuerdos que nos preceden, no está en caso alguno exenta de exigencias que nos plantean una dimensión normativa, casi teleológica de la convivencia humana, en el sentido del «ideal» mencionado en el título de este trabajo. Y es precisamente aquí donde encontramos esta radical pertinencia de la hermenéutica gadameriana para muchas de nuestras preocupaciones contemporáneas. Pues solo quien habita en una *polis*, quien comparte un *ethos* y un *logos*, como un acuerdo vinculante, puede llegar a ser crítico o crítica del mismo.

Mundo común, lenguaje común: pero esto significa esencialmente, como conversación que somos, la experiencia hermenéutica como una experiencia del tú. Capacidad de apertura a la alteridad, dejarse decir algo por el otro, el texto, el acontecimiento. Pertenecer a no significa que este pertenecer no nos plantee exigencias. Y estas, en el caso de

¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

¹⁹ Aristóteles, *Política*, 1253a ss.

Gadamer son muy radicales. Tanto como lo puede ser, por ejemplo, la exigencia crítica de un Walzer, precisamente desde el *pathos* de la interpretación, o de Hannah Arendt, desde una perspectiva de recuperar los espacios públicos de participación ciudadana.

Ya nos indica Gadamer en *Verdad y Método* que en el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. «La apertura hacia el otro implica, pues, el *reconocimiento* de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. No es un mero reconocimiento de la alteridad, el otro tiene algo que decir»²⁰.

Estamos ya en 1960 frente a la radical exigencia del reconocimiento del otro en su propia alteridad. Y este es el *segundo tema* que quisiera desarrollar en lo que sigue. Ya se asume en esta época el carácter paradójico de esta exigencia. «Pues también la experiencia del tú muestra la paradoja de que algo que está frente a mí haga valer su propio derecho y me obligue a su *total reconocimiento*; y con ello a que le ‘comprenda’»²¹. Comprender es estar dispuesta a dejarnos decir algo por el otro, por la otra. Reconocerlo en su alteridad es, entonces, al mismo tiempo reconocerlo en su diferencia. Incluso al precio de dejar valer algo contra mí. Y esto es, precisamente, parte de nuestras exigencias contemporáneas en los ámbitos de la cultura, del género, de la diversidad étnica, incluso de la religión.

En este sentido, el objeto de la experiencia hermenéutica tendría él mismo el «carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión

²⁰ *VM*, pp. 437-38. Las cursivas son nuestras.

²¹ *Ibid.*, Prólogo de 1965, p. 18. El resaltado es nuestro.

del otro»²². Como lo reafirma nuestro autor, la comprensión hermenéuticamente entendida tiene una exigencia moral y es inclusive una «tarea moral»²³.

A decir de *Verdad y Método*, es claro que *la experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto, sino que él mismo se comporta respecto a uno²⁴. El comprender algo, propio de la experiencia hermenéutica, es casi siempre Alguien que sabe reclamar sus derechos. «Semejante actitud hermenéutica tiene al parecer su aspecto esencial en que *reconoce* en seguida a lo Otro como lo Otro. No es mi dominio, no es mi feudo»²⁵. E insiste en esta fundamental idea. «Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender *a no tener razón*»²⁶. Sin duda compleja y muy actual esta exigencia hermenéutica de aprender a no tener razón, que significa ser capaces de poner en cuestión nuestras propias certezas, de poner en juego (como dice la ya clásica formulación gadameriana) nuestros propios prejuicios en contacto con aquello que viene a ser comprendido, sin que ello implique la pretensión de desligarnos de quienes somos nosotros mismos.

De aquí la radical importancia del mundo de la vida, puesto en evidencia por Husserl, que Gadamer retoma y cuya paradoja pone de manifiesto: esta paradoja de «la relatividad del mundo de la vida consiste ahora en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos»²⁷. El mundo de la vida es el mundo de la praxis, de esta vida en común que nos plantea la exigencia del recono-

²² *Ibid.*, p. 434.

²³ Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», p. 186.

²⁴ *VM*, p. 434.

²⁵ Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de Europa», en: *La herencia de Europa*, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁷ Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», p. 180.

cimiento. Sabemos de nuestra pertenencia a un mundo de la vida, pero este saber no nos arranca de tal pertenecer.

Según lo desarrollado por el filósofo canadiense Charles Taylor en los años noventa²⁸, este reconocimiento no es una cortesía que les debemos a los demás seres humanos, se trata de una necesidad humana vital. Ello debido a que nuestras propias identidades dependen en gran medida del reconocimiento que nos otorguen los demás. Y este reconocimiento puede ser peyorativo o simplemente puede darse un desconocimiento, que termina configurando identidades con una baja autoestima o de desprecio hacia uno mismo o una misma, tema que han trabajado mucho las filósofas feministas.

Con el fin de comprender la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, dice Taylor, se ha de tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha tornado invisible en la modernidad: este rasgo es su carácter fundamentalmente dialógico, como subraya Gadamer. Adquirimos lenguajes expresivos, no solo de palabras, sino de gestos, del arte, del amor, que nos definen a través de nuestros intercambios con otros. Definimos nuestra identidad siempre en diálogo con —a veces en lucha contra— lo que nuestros otros significativos quieren ver en nosotros. La formación y el mantenimiento de nuestra identidad permanece dialógica a lo largo de toda nuestra vida.

Esta demanda de reconocimiento se pone en la discusión pública en la actualidad en nombre de minorías o de grupos subalternos, en algunas formas de feminismo y en lo que se llama «políticas de multiculturalismo». Ahora bien, para comprender estas propuestas, en particular en lo que a las culturas se refiere, y lo discutiremos también en relación con las demandas de reconocimiento de la diferencia en el caso de género, hay que entender este, es decir el reconocimiento, bajo el modelo de comprensión que Gadamer desarrolla bajo el conocido

²⁸ Cfr. Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», en: *Multiculturalism*, edición de Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25 ss.

concepto de ampliación del propio horizonte. Dejarnos decir algo por los otros, por el otro, o por otra cultura, significa al mismo tiempo una ampliación de nuestro propio horizonte de comprensión.

«También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo», dice Gadamer en un texto de 1985. Con todo, sigue, «nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas»²⁹.

Este aprender a reconocer en el otro y en la diferencia *lo común* es uno de los grandes temas de la discusión desde la perspectiva de género. Es decir, reconocer que somos iguales, pero diferentes. De allí que para evitar la confusión entre una igualdad que anula las diferencias se apele al concepto de equidad; y para evitar la exacerbación de las diferencias se reconozca nuestra evidente común humanidad, siempre que humanidad no siga pensándose en los términos excluyentes y en muchas tradiciones opresivos de «el hombre», es decir el varón, blanco, adulto, propietario.

Mucha literatura se ha desarrollado ya al respecto. Un punto importante me parece, sin embargo, que puede ser discutido y elucidado desde los aportes de la hermenéutica. Esta demanda de reconocimiento desde la perspectiva de género implica el reconocer en el otro no lo común, sino lo propio; encontrar en el otro no un «otro generalizado» sino un «otro concreto», en particular en lo que se refiere a las teorías éticas y de la justicia de la filosofía occidental. La distinción, por ejemplo, en cuanto a la famosa ética del cuidado, diferenciada de una ética de la justicia, abstracta, pone el acento en la concreción y especificidad del otro, en el tomar en cuenta su contexto específico en nuestros juicios morales³⁰.

²⁹ Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», p. 186.

³⁰ Cfr. Patrón, Pepi, «Introducción: Iguales y diferentes, una ética atenta a la pluralidad de voces», en: Giusti, Miguel y Fidel Tubino (eds.), *Debates de la ética contemporánea*, Lima: PUCP/Estudios Generales Letras, Colección Intertextos, n° 1, 2007, pp. 257 ss.

Podemos preguntarnos aquí si la exigencia de reconocimiento que plantea la experiencia hermenéutica en Gadamer no será una forma más de este reconocimiento del otro como «otro generalizado», insistiendo más en lo común que en la diferencia y alteridad. Pues bien, creo que lo propio de la experiencia hermenéutica apunta en otra dirección. Al respecto, dice Gadamer: «Existe una experiencia del tú que, observando el comportamiento de los otros hombres, detecta elementos típicos, y que gracias a esta experiencia adquiere capacidad de previsión sobre el otro [...] Su comportamiento nos sirve como medio para nuestros fines, como lo haría cualquier otro medio. Moralmente hablando este comportamiento hacia el tú significa la pura referencia a sí mismo y repugna a la determinación moral del hombre»³¹.

Una relación con el tú como pura referencia a uno mismo aparece como moralmente repugnante. Y decir esto es, en nuestros tiempos, decir sin duda algo muy radical, en el sentido de ir a la raíz misma. Dejarnos decir algo por el otro, desde ese suelo común compartido del que hemos hablado en la primera parte, es, entonces, plantear un otro concreto en su especificidad y no solo un otro general a partir de nosotros mismos. «Solo cuando respetamos al otro como un fin en sí mismo, nos respetamos a nosotros mismos»³², siguiendo el viejo imperativo kantiano, solo que ahora este otro no es cualquier otro, que puede ser intercambiable, por lo tanto anónimo, sino un otro o una otra en su concreta especificidad.

De allí que encontremos afirmaciones tan sorprendentes, tan contextuales y cuidadosas (en el sentido atribuido a lo femenino) en el pensador de la historicidad de la comprensión: «Desde el momento en que las personas deben convivir tienen que poner en práctica la fantasía, la imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por

³¹ *VM*, p. 435.

³² Gadamer, Hans-Georg, «Los límites del experto», en: *La herencia de Europa*, p. 140.

ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas»³³. Es decir, no se trata de tomar al otro como un «otro generalizado», sino como un ser concreto, contextualizado, respecto del cual somos capaces de o intentamos ponernos en su lugar. Este poder ponerse en el lugar del otro es también una exigencia moral, implícita en nuestra capacidad de juzgar, a decir de Hannah Arendt.

«Es realmente una tarea gigantesca la que debe desempeñar cada ser humano en cada momento. Se trata de controlar su parcialidad, su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el Otro no sea invisible o no permanezca invisible»³⁴. Y es precisamente esta invisibilidad de las mujeres en la filosofía occidental, en la vida de la cultura y la civilización, su ausencia de voz propia, lo que se reclama desde la perspectiva de género.

«Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala»³⁵. Por ello es que insiste tanto Gadamer, en diversos textos, en que este aprendizaje comienza ya en la familias, cuando nuestros hijos, incluso ya desde los dos años, empiezan a aprender a perder en el juego; hay que enseñarles la importancia de no tener razón. Esta escala de lo doméstico, aquí subrayada, ha sido también permanentemente dejada de lado en la filosofía occidental, y, hasta hoy, en el pensamiento liberal contemporáneo se sigue insistiendo en la separación entre la vida buena (propia del ámbito privado, de opciones personales) y la justicia (propia del mundo público). Aquí pareceríamos asistir a la exigencia de no separar lo que es bueno para mí de lo que es bueno para nosotros o para la sociedad, de retomar el tema de «la pluralidad de concreciones de lo bueno», una vez más en la tradición de la filosofía práctica de la antigüedad.

³³ Gadamer, Hans-Georg, «Europa y la 'oikoumene'», en: *El giro hermenéutico*, p. 233.

³⁴ Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de Europa», p. 37.

³⁵ *Ibid.*

Tal vez ahora resuena con más fuerza la célebre afirmación de *Verdad y Método*: «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*³⁶.

Como decíamos, poner en juego esos prejuicios, que son nuestro suelo histórico, significa aprender a detenernos ante el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas de pueblos y estados, y «a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de Nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca»³⁷.

Desde el suelo común de la pertenencia a un mundo lingüísticamente o lenguámicamente articulado, al reconocimiento de la alteridad como exigencia, pasando por la posibilidad de la crítica respecto de nosotros mismos; tal vez a través de este camino lleguemos a un mundo más razonable. El uso del juicio se encuentra en la práctica de la vida y en toda experiencia, dice Gadamer. «Abrir los ojos sobre esto es la tarea principal de la filosofía hermenéutica. Necesitamos legitimar de nuevo el juicio»³⁸, notable coincidencia pese a las diferencias (que exploraremos en otro texto) con la filosofía política de Hannah Arendt.

Sabemos, no obstante, que un pensador como Gadamer no ha tenido una preocupación explícita sobre el feminismo o sobre el tema de género. Ello no impide pensar que podamos considerar su obra como un gran estímulo para seguir pensando el tema del reconocimiento y la diferencia, como es también el caso de autores como

³⁶ *VM*, p. 344.

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de Europa», p. 40.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg, «Europa y la «oikoumene», p. 232.

Habermas, Arendt, o Taylor. Que tal vez piensen más «femeninamente» que Hobbes, Heidegger o Rawls.

Pero ya que de respetar la particularidad inherente a los mundos de la vida se trata, permítanme reproducir un breve párrafo del notable «Un diálogo ‘socrático’» de 1990, aparecido en un texto posterior a la edición de la *Obras completas*. Allí, en el diálogo entre Sócrates y Fred, luego de enfrentar las aporías de siempre respecto a qué hace a un club de tenis el mejor, que si el ambiente, que si el entrenador, que si los dirigentes, Sócrates relata lo que le dijo alguna vez un hombre, respecto de lo que parecería el mejor club. Allí, entre otras cosas insólitas, el entrenador «jugaba hasta con el equipo femenino de segunda». A lo cual Fred, interrumpiendo, responde: «¡Pero eso no hay quién se lo crea! Los entrenadores siempre procuran escurrir el bulto con los equipos de segunda, ¡y no digamos con los femeninos!». Pero hay más, también «había juegos de pareja entre matrimonios, y nadie se metía con nadie, y no precisamente porque las esposas se callasen. Y se podía ver a madres e hijas jugando como parejas, y si perdían, se las veía tan a gusto como si fueran amigas»³⁹. Diálogo interesante y revelador, ¿qué duda cabe! Mucho queda pendiente del mundo femenino por comprender y lograr ese mundo razonable que postula la hermenéutica de Gadamer.

Si bien en esta parte del mundo también queremos estar en el club, no es en el de tenis (con lo cual no quiero ni remotamente decir que para Gadamer el problema de la marginación femenina se limite a un deporte); queremos estar en el juego de la vida, reconocidas en nuestra diferencia y especificidad, dentro de nuestra común humanidad. No es al club de tenis al que no entramos, sino al del alfabetismo (caso de las mujeres rurales pobres, lo cual es casi una redundancia), de la salud, de la educación superior, del espacio público y, ¿por qué no?, del poder. Solo así, obviamente junto a muchas otras entradas a clubes, como el

³⁹ Gadamer, Hans-Georg, «Un diálogo ‘socrático’», en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 284-285.

de la no pobreza o la no discriminación racial, nos iremos acercando a ese ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible. Para ello, hay que dejar de lado la ilusión de que «la convivencia humana solo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es virtud política»⁴⁰. Sí, pues, virtud política para un mundo mejor para todos.

⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg, «Ciudadano de dos mundos», p. 186.

EL TRIPLE HORIZONTE HERMENÉUTICO DEL LENGUAJE, SEGÚN HUSSERL

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente contribución tiene como fin argumentar a favor de la dimensión hermenéutica de la concepción del lenguaje en Husserl. Somos conscientes de que esta opinión colisiona con visiones establecidas respecto de la fenomenología de Husserl, a la luz de las principales críticas continentales contemporáneas, entre ellas las inauguradas por Heidegger y retomadas por Gadamer y Ricoeur —en el frente hermenéutico—, por Sartre, Merleau-Ponty, y Levinas —en el frente fenomenológico, existencial y ético—, y por Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Guattari y otros —en el frente estructuralista y deconstruccionista post-moderno—. Sin embargo, argumentaremos que dicha dimensión hermenéutica es detectable en un triple horizonte: 1. El del estatuto del sentido y la función de la interpretación, es decir, el horizonte «interno» del lenguaje; 2. El de la dimensión sensible o encarnada, esto es, el horizonte «externo» del lenguaje; y, 3. El de la dimensión intersubjetiva del lenguaje, tanto en su génesis o constitución, como en su resultado o comunicabilidad. Horizonte interpretativo del sentido, horizonte sensible encarnado, y horizonte intersubjetivo y dialogal —oscilando entre la identidad y la diferencia— serían dimensiones de la concepción hermenéutica del lenguaje en Husserl.

Nuestro argumento se sustenta, sin embargo, en la convicción de que una *conditio sine qua non* no suficientemente reconocida o más

bien comprendida de ese triple horizonte hermenéutico es la concepción fenomenológica de la «idealidad» —que Husserl bastante infructuosamente trató de formular convincentemente en beneficio de sus contemporáneos y seguidores—. Explicaremos además el sentido de la idealidad del lenguaje como algo distinto de la idealidad involucrada en las ciencias formales y exactas, con las que erróneamente se la ha identificado.

1. INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Decíamos que no proponemos aquí una interpretación de la fenomenología de Husserl desde un punto de vista hermenéutico, supuestamente «aventajado» y habiendo superado sus «deficiencias», sino más bien una interpretación *sui generis* de un triple horizonte hermenéutico que creemos inmanente a la fenomenología de Husserl. Se trata de cosas distintas.

Pero para apreciar esta propuesta, nos referiremos primero brevemente al modo como concretamente un hermeneuta, en este caso Hans-Georg Gadamer, abordó la obra del fundador de la fenomenología. Gadamer nunca escribió extensamente sobre este —a diferencia de otros de la tradición continental que han debatido y contrastado frecuentemente sus respectivas obras con la de Husserl, como Heidegger, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida, Max Scheler, o aun Ingarden, Fink, Landgrebe, Schutz y Gurwitsch¹—. Apenas dedicó cuatro ensayos a Husserl («El concepto de experiencia en Husserl y Dilthey», de 1957²; una reseña en 1963 sobre

¹ Cfr. Vessey, David, «Who was Gadamer's Husserl?» (http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf), p. 1. Artículo publicado en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. VII (2007).

² Según Vessey, el texto fue excluido de las actas del Coloquio de Royaumont (AA.VV., *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, traducción de Amalia Podetti, Buenos

«El movimiento fenomenológico»³; «La ciencia y el mundo de la vida», de 1969⁴; y «Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl», también de 1969⁵), fuera de una brevísima remembranza de Husserl en el libro de 1989 de Hans-Rainer Sepp, *Edmund Husserl y el movimiento fenomenológico*⁶, y de algunos comentarios dispersos en ensayos y entrevistas. Finalmente, dedicó menos de seis páginas a Husserl en su texto de 1975 «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona»⁷. A pesar de ello, Gadamer tiene ideas claras respecto de aquello que merece destacarse de la obra de Husserl, y lo que desde su perspectiva son dificultades insuperables. Luego de terminar su disertación bajo la dirección de Paul Natorp, Gadamer conoció a Husserl en 1923, matriculándose en sus cursos sobre las *Investigaciones lógicas* y «Lógica trascendental», al mismo tiempo que seguía cursos con Heidegger y se perfilaba como discípulo de este. Pero «confiesa que era demasiado joven en la época para apreciar las complejidades de la fenomenología de Husserl»⁸.

Gadamer contaba con aprobación relatos sobre cómo Husserl exigía intervenir en los seminarios con «moneda pequeña» —esto es, con casos ilustrativos y concretos— y no con «grandes billetes» o especulaciones

Aires: Paidós, 1968), donde fue presentado, pero el material sobre el que se basó probablemente fue incorporado en la primera y segunda parte de *Verdad y método*. Cfr. *loc. cit.*

³ Gadamer, Hans-Georg, «Phänomenologische Bewegung», en: *Philosophische Rundschau*, vol. 11, n° 1/2 (1963), pp. 1-45.

⁴ Gadamer, Hans-Georg, «The Science of the Life-World», en: *Philosophical Hermeneutics*, traducción de David Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 182-196.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en: *Gesammelte Werke*, vol. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 160-171.

⁶ Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerung», en: Sepp, Hans-Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Munich: Alber, 1988, pp. 13-16.

⁷ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person», en: *Continental Philosophy Review*, vol. 33, n° 3 (2000), pp. 275-287.

⁸ Cfr. Vessey, David, *op. cit.*, p. 4.

grandilocuentes. También admiraba su poder descriptivo al capturar la esencia de una experiencia⁹. En añadidura, apreciaba lo que él describía como el «profundo impulso misionero» de Husserl y su inquietud por querer reformar y sanear la cultura humana en su integridad. Pero relataba también su impresión de que la pedagogía y el pensamiento de Husserl carecían de dotes para el diálogo y la conversación, teniendo esto un impacto negativo en su filosofía. Consideró positivamente el lema de Husserl «a las cosas mismas», expresión de su descubrimiento de la «intencionalidad de horizonte» en su teoría de la percepción, más allá del formalismo de los neo-kantianos. Pero evaluó como un «error» el paso que él diera de las *Investigaciones lógicas* (de 1900-1901) a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (de 1913), pues este paso significaba abandonar su posición «realista» inicial respecto de las idealidades universales, en provecho de un idealismo

⁹ Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerung», p. 14. Dos malinterpretaciones de Jean Grondin que tuercen la intención de Gadamer son señaladas por Vessey en este contexto: 1. Gadamer, en la página mencionada de «Erinnerung», refiere cómo Husserl, «con hechizante ingenuidad», explica su experiencia en Berlín «para ilustrar la estructura eidética de una percepción al desviarse por una ilusión». Grondin repite esta historia destacando la expresión «hechizante ingenuidad», como si Gadamer la aplicara a la fenomenología de Husserl, y no —de modo apreciativo— a la habilidad intuitiva de Husserl para describir un evento; 2. Otra deformación de la intención de Gadamer en la lectura de Grondin se percibe al sostener este que Gadamer se refería a Husserl como un «relojero que se ha vuelto loco». Gadamer, por el contrario, se refería favorablemente a cuán concentrado se hallaba Husserl al reflexionar, al punto que no se dejaba distraer por el tiempo o circunstancias ajenas. Gadamer, en su «Erinnerung» (p. 14), sostiene que su amigo Fjodor Stepun —un actor consumado ya en 1923—, que asistió con él a una clase de Husserl, lo imitó a este de tal manera que lo hacía parecer como «un relojero vuelto loco». Stepun imitaba el movimiento circular que describía Husserl con los dedos de una mano en la palma de la otra cuando este exponía, fijándose en los gestos de Husserl sin concentrarse en la filosofía expuesta. Gadamer no se refiere pues al pensamiento de Husserl, sino que está describiendo críticamente al Stepun imitador por fijarse en los gestos y no en las ideas de Husserl. Por el contrario, Gadamer muestra admiración por la capacidad de concentración de Husserl. *Cfr.* Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, New Haven (CT): Yale University Press, 2004, p. 98, y Vessey, D., *op.cit.*, p. 5.

trascendental que refería dichas idealidades a la actividad constitutiva de un *ego* trascendental, a través de la reducción trascendental. Extraña expresión de Gadamer la de caracterizar de «realista» la posición de las *Investigaciones lógicas* ante las idealidades universales, en lugar de «objetivista» —pues las *ideas* precisamente no son «reales» ni individuales *per definitionem*; y extraña su descalificación de la «actividad constitutiva» del sentido y la validez de ser de *Ideas I*, por parte del *ego*, como si ella contradijera el carácter «trascendente» y «objetivo» de las mismas idealidades—. En otras palabras, es sobre la base de esta evaluación inexacta que él califica de «error» la evolución de la fenomenología trascendental de Husserl. Finalmente, pensó que Husserl al final de su vida descubrió e introdujo el concepto de «mundo de la vida», con el cual intentó resolver algunos de los problemas de su fenomenología trascendental entendida como una «ciencia rigurosa». A pesar de aquel concepto, según su punto de vista, nunca superó dichas dificultades, pues reaparecieron en lo que él considera los intentos «fallidos» de plantear el tema de la intersubjetividad, el cuerpo y la vida práctica, intentos que —nuevamente— descalifica sin tener un conocimiento medianamente cabal del planteamiento de Husserl en dichos rubros a través de una lectura seria de los textos inéditos. A pesar de ello, Gadamer siguió admirando en Husserl su disponibilidad por reconocer dichas dificultades y esforzarse hasta el final por superarlas¹⁰.

En verdad, la crítica gadameriana al idealismo trascendental de Husserl de 1913 no fue original, pues fue compartida por toda la primera generación de estudiantes de Husserl, pertenecientes a las escuelas fenomenológicas de Göttingen y de Múnich, y por el mismo Heidegger. Sin embargo, Gadamer osó ir más lejos que estos, pues criticó duramente a intérpretes de Husserl que sí tuvieron una comprensión más inmanente del desarrollo de su obra, como Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Schutz y Gurwitsch. Es nuestra opinión que esta actitud se debió a que

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», p. 60.

siempre se mantuvo bajo la égida de la recepción crítica de Husserl por parte de Heidegger y Scheler, primando extrañamente en aquel eximio hermeneuta de la historia de la filosofía occidental una lectura «mediatizada» y no directa y «desprejuiciada»¹¹ del padre de la fenomenología, frente al cual quizás no tenía todavía la necesaria «distancia histórica efectual» para una exégesis más justa.

Para resumir, Gadamer concuerda fundamentalmente con la temática husserliana de la «intencionalidad de horizonte» en la «teoría de la percepción», tema que le ayuda a superar tanto el psicologismo naturalista como el idealismo neo-kantiano, y con la presentación del «mundo de la vida» en la *Crisis* de 1936, que es el concepto husserliano con el que más se identifica. «En la obra tardía de Husserl la palabra mágica *Lebenswelt* (mundo de la vida) aparece —una de aquellas palabras raras y maravillosamente artificiales (no aparece antes de Husserl) que han hallado su camino a la conciencia lingüística general, atestigüando el hecho de que traen una verdad no reconocida u olvidada al lenguaje—. De modo tal que la palabra ‘*Lebenswelt*’ nos ha recordado todas las presuposiciones que subyacen a todo conocimiento científico»¹². Pero está en desacuerdo con Husserl en cuatro puntos:

1. En la supuesta tesis de Husserl de que habría una «percepción pura» «sin interpretación», una «intuición directa» como «pura dación»,

¹¹ Podría responderse que precisamente Gadamer recusa «el prejuicio contra los prejuicios», típico de la Modernidad y la Ilustración. Es claro que el sentido de mi expresión no va en esta dirección, pues *conditio sine qua non* de toda interpretación son efectivamente los «prejuicios» en el sentido de la historia efectual de experiencias sedimentadas y transmitidas por la tradición. Esta condición hermenéutica es insoslayable y forma parte de la historicidad de la comprensión. Gadamer, sin embargo, pide dialogar con los textos mismos, y esto significa leerlos *directamente* y con relativo cuidado, no meramente a través de «lecturas de lecturas». Asimismo, significa que si eventualmente se desestiman los conceptos del interlocutor, esto se establece luego de un debate serio y fundamentado con ellos.

¹² Gadamer, Hans-Georg, «The Ideal of Practical Philosophy», en: *Praise of Theory: Speeches and Essays*, traducido por Chris Dawson, New Haven (CT): Yale University Press, 1998, p. 55.

cuando en el fondo «todo ver es ya un ‘percibir algo como algo’»¹³. Crítica asimismo el corolario de esta tesis según el cual todo conocimiento se concibe bajo el paradigma de la «percepción sensible» como dación *absoluta* de la cosa, cuando en el fondo la percepción no es sino derivada, como Heidegger dice, pues ella está fundada en una preocupación y un comercio práctico más primitivos con las cosas.

2. Si bien está de acuerdo con la crítica Husserliana al psicologismo naturalista y con el estatuto universal objetivo de las esencias, también critica a la fenomenología eidética bajo la égida de Heidegger, porque supuestamente la fenomenología trascendental introduce un hiato entre el *eidós* o las esencias y el estado *actual* de las cosas que busca explicar¹⁴. Opinaba que Scheler, por el contrario, sí había logrado conectar «más explícitamente» las esencias con la actualidad¹⁵, mientras que Husserl era incapaz de abordar al *Dasein* humano fáctico, real, finito e histórico. En suma, interpreta el «idealismo» husserliano en el sentido de un dualismo entre «verdad y actualidad»¹⁶. Si el concepto de «mundo de la vida» en Husserl no logra superar ese dualismo, es por su interpretación «demasiado epistemológica» de este concepto (crítica semejante a la que dirige al concepto de «vivencia» —*Erlebnis*— de Dilthey).

3. Desaprueba también el concepto de subjetividad en Husserl, que sin más Gadamer asimila al modelo cartesiano de la certeza, siguiendo la lectura que hace Heidegger de Husserl en sus cursos de Marburgo. En ese sentido, contrapone al supuesto carácter «transparente» de la conciencia que propondría Husserl la «hermenéutica de la sospecha» formulada contra ella por la «santa trinidad» de pensadores progresistas: Marx, Nietzsche y Freud. Tampoco se satisface con la incorporación

¹³ Gadamer, Hans-Georg, «Philosophy and Literature», en: *Man and World*, vol. 18, n° 3 (1985), p. 242.

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, «The Phenomenological Movement», en: *Philosophical Hermeneutics*, pp. 134-135.

¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁶ *Loc. cit.*

que hace Husserl de la conciencia del tiempo como nivel más profundo de los horizontes de la conciencia pues —retomando las críticas de Heidegger— considera que el tiempo no es una estructura de la conciencia, sino el horizonte del desvelamiento de los entes, y, por otro lado, también es un concepto contradictorio con la supuesta auto-transparencia de la conciencia¹⁷.

4. Y, finalmente, este concepto husserliano de subjetividad es por cierto el que subyace y contamina de entrada su teoría de la intersubjetividad¹⁸, teoría «fallida» que reflejaría la incapacidad del pensamiento de Husserl para el diálogo.

Al considerar las cuatro objeciones mencionadas, es evidente para cualquiera relativamente familiarizado con la obra de Husserl, especialmente desde la publicación de su obra póstuma en la *Husserliana*, que la aproximación de Gadamer a la fenomenología de Husserl se fundamenta en una lectura superficial y parcializada de las principales obras de este conocidas a comienzos de la década del veinte, concretamente las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Sin embargo, no es distinta su aproximación ulterior a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, que goza más de sus simpatías¹⁹. Dicha lectura parcializada complementa una aproximación

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, «Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person», pp. 280-281.

¹⁸ *Ibid.*, p. 276.

¹⁹ *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, vol. I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel García Morente y José Gaos (en adelante, *IL*); Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México *et al.*: Fondo de Cultura Económica, 1997, cuarta reimpression, traducción de José Gaos (en adelante, *Ideas I*); y, finalmente, Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1990 (en adelante, *Crisis*). Nos referiremos a los tres textos en los párrafos que siguen.

a las principales doctrinas de la fenomenología trascendental mediada fundamentalmente por las lecciones de Heidegger en Marburgo.

Pues solo una lectura parcial y limitada de las *Investigaciones lógicas* o del primer volumen de las *Ideas* —tan libremente criticado, sin embargo, en el siglo veinte— puede llevar a sostener respecto del primer punto que la percepción, según Husserl, es «carente de interpretación» o que esta consista en la «dación *absoluta* de la cosa». Como señalaremos más adelante, *todo* acto intencional —y no solamente los actos lingüísticos o predicativos—, desde la percepción misma y sus modalizaciones, tiene estructuralmente para Husserl la dimensión de la «dación de sentido», a la que él se refiere desde 1900-1901 como el momento interpretativo o «dador de sentido» (y con diversa terminología). Gadamer no se percató de que lo que él mismo llama «interpretación» es lo que aparece en la fenomenología trascendental como el *momento constitutivo de sentido*. No se percató de que, al criticar el desarrollo de la fenomenología en dirección trascendental, está precisamente criticando el desarrollo de la dimensión hermenéutica de la fenomenología, malinterpretando completamente el sentido de lo «trascendental». Si algo distingue más bien a la fenomenología de Husserl de muchas tradiciones hermenéuticas posteriores es que la dimensión de la interpretación y del sentido *no comienza* con el lenguaje predicativo ni con las formas superiores de la conciencia, sino precisamente *con la percepción*²⁰. Si Gadamer hubiera leído con algo más de detenimiento *Ideas I* también se habría percatado de que la percepción, si bien de algún modo es una experiencia paradigmática, por cuanto es la base de los *actos intuitivos* —incluso con sus limitaciones y hallándose rodeada de horizontes inactuales y ausentes—, es esencialmente un acto intencional imperfecto. Es más, por su carácter temporal, desplegándose por esbozos, *no se da jamás la cosa percibida*

²⁰ *Ideas I*, §55.

sino como una «idea en sentido kantiano» que yace en el infinito²¹. El «paradigma» husserliano, así, de la vida consciente intuitiva es un acto sumamente imperfecto y de naturaleza *inadecuada*²², totalmente en las antípodas de una «dación absoluta».

De haber Gadamer leído directa y seriamente la obra de Husserl, tampoco habría retomado tan ligeramente en su segunda objeción la crítica que Heidegger dirige a la fenomenología de *Ideas I* en sus lecciones de 1925 sobre la «historia del concepto del tiempo»²³, según la cual Husserl «divorcia» o introduce un hiato entre el *eidós* y el *factum*. Las menciones de Gadamer a Scheler y al dualismo cartesiano en este contexto tampoco son fortuitas, pues no hacen sino repetir *mutatis mutandis* las relaciones que Heidegger establece en el texto señalado entre los tres puntos, siendo Scheler referido como alguien que «articula mejor» ambas dimensiones. Ya en otro lugar nos hemos referido a la lectura sesgada de Heidegger sobre este tema²⁴. Sin ir tan lejos, solo en el primer capítulo de la primera parte de *Ideas I*, Husserl ya señala la «inseparabilidad del hecho y la esencia»²⁵. A esto se añade otro asunto, y es que por más que Husserl describe a la fenomenología pura, conforme a su método, como una ciencia eidética, como la geometría, no es una ciencia exacta de objetividades universales originalmente «separadas» de los hechos como lo es esta última. Considera por ello «[...] solo un prejuicio que induce a error creer que la metodología de las ciencias aprióricas [...] *exactas*, ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología».

²¹ *Ibid.*, §143 *passim*.

²² *Ibid.*, §138 *passim*.

²³ Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, vol. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979. En adelante, *GA 20*.

²⁴ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «La actualidad de *Ideas I*. Reconsideración de sus interpretaciones críticas» (a ser publicado en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, en preparación).

²⁵ *Ideas I*, pp. 19 ss., 29 ss.

logía trascendental»²⁶, que es completamente distinta. Respecto del supuesto divorcio mismo entre el *idos* y el *factum*, baste mencionar que, desde 1908²⁷, Husserl plantea la idea de una «metafísica en otro sentido», que luego denomina «filosofía segunda»²⁸, y que trata sobre ciertos problemas irreducibles a una reducción eidética, sobre la realidad dada *fáctica* o «últimos problemas del ser». Husserl no niega estos «hechos trascendentales» de «naturaleza última»²⁹. Solo que la fenomenología trascendental, como «filosofía primera», reflexiona en otra dirección, vale decir, presuponiendo dichos «hechos»³⁰, como hilos conductores, e *interrogando* la experiencia constitutiva de todo sentido de ser y validez de ser que esos hechos (y otras objetividades) adquieren. Desde el desarrollo de su fenomenología genética, a partir de 1917 en adelante, igualmente, Husserl profundiza seriamente en el problema de la «individuación» y desarrolla la temática de la «encarnación» del *ego* trascendental en el *ego* individual y fáctico, en investigaciones accesibles desde la publicación de sus textos póstumos sobre la intersubjetividad³¹.

En relación con su tercera objeción, llama igualmente la atención que califique de «contradictorias» a las concepciones husserlianas sobre

²⁶ *Ibid.*, §75.

²⁷ Kern, I., *Idee und Methode der Philosophy: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338.

²⁸ *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 202-203.

²⁹ *Ibid.*, p. 203.

³⁰ Si bien en *Ideas I* el *ego* trascendental como *idos* es una «pura posibilidad» que precede a la realidad, en textos tardíos sobre la intersubjetividad, Husserl observa que «el *idos* del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico». Se trata de un caso único, pues sin la *existencia* del *ego* como *factum* no hay *idos ego*, y no es pensable el sentido y la validez de toda ciencia y cultura o de un mundo pensable en general (*Hua XV*, p. 385). La sigla *Hua* corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht *et al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

³¹ *Cfr.* *Hua XIII, XIV y XV*, publicados por Iso Kern a partir de 1973.

el tiempo y sobre el *ego*. Pero si a Gadamer le parecen «contradictorias» es precisamente porque ha malinterpretado totalmente el concepto husserliano de *conciencia* en el sentido de la «auto-transparencia» matemática cartesiana. Son múltiples los textos —incluso previos a *Ideas I*, como las lecciones sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología» (1910-1911)³², publicados con los textos de la intersubjetividad desde 1973— hasta la *Crisis*, pasando por las *Meditaciones cartesianas*— que abundan no solo en críticas al modelo matemático de Descartes sino en referencias al carácter temporal, retentivo y por ende aproximativo de la auto-captación del yo. Solo en el § 44 de *Ideas I* Husserl ya refiere que no solamente toda la corriente de vivencias que constituye la conciencia, sino cada vivencia en particular, «nunca es captable de modo adecuado», pues según su esencia es «un flujo», de modo tal que la mirada que trata de aprehenderla solo puede «correr a nado» detrás de la vivencia, no siendo en absoluto simultánea a ella. Esto mismo se le escapa a Heidegger en su examen de dicho parágrafo en sus mencionadas lecciones de 1925. Gadamer, lamentablemente, raramente va más allá de lo enunciado por este. Así, solo en el tan criticado libro *Ideas I*, como «ideas en sentido kantiano», esto es, como ideales de una aproximación asintótica infinita que nunca llegan a alcanzarse, se dan no solamente las percepciones de las cosas sensibles (§143), sino las objetividades ideales (§74) y la propia corriente de conciencia (§44).

Y en cuanto a su cuarta objeción, Gadamer se basa exclusivamente en una mirada algo sesgada de la «Quinta meditación» de 1931, porque a pesar de que en su artículo de 1975 menciona de paso los tres tomos sobre la intersubjetividad editados por la *Husserliana* el año 1973, no parece tener noticia alguna sobre un contenido amplio y rico que relativiza enteramente las versiones también inéditas de 1931 (pues la

³² Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

«Quinta meditación» no apareció ese año en la primera edición de las *Meditaciones cartesianas*, por el descontento de Husserl con su resultado —todavía crudo y en esbozo—. Gadamer se aúna sin más a las interpretaciones canónicas de la «Quinta meditación» como cayendo en el solipsismo, sin examinar el contexto restringido y metodológico que allí se desbroza. La «Quinta meditación» plantea, en efecto, que solo por la mediación de otros *egos* se pueden asegurar las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de predicados objetivos científicos, y predicados espirituales pertenecientes a un mundo cultural. Pero no propone, como frecuentemente se ha malinterpretado, la supuesta «salida» deductiva de un *cogito* «inmanente» y solipsista a un mundo y *alter egos* «trascendentes» sobre el trasfondo de un dualismo naturalista. No intenta responder a las objeciones tradicionales contra el solipsismo, sino elaborar una «teoría trascendental del mundo objetivo», sobre la base de un concepto más fuerte de *trascendencia*, entendiéndola como *evidencia*. Al no haberse percatado de este problema como aquel que interesa a Husserl en la «Quinta meditación», una serie de consecuencias que Gadamer extrae relativas a la incapacidad de Husserl para el «diálogo» y la «conversación» son explicables. Lo que no es explicable es cómo el filósofo del «diálogo» por excelencia haya tenido tantas dificultades en dialogar con los textos del fundador de la fenomenología. Por lo demás, Gadamer no se percata de los tres estratos articulados de la monadología husserliana: el pre-reflexivo o impulsivo, el reflexivo y/o mundano, y el social. Pues el planteamiento husserliano de la intersubjetividad a nivel perceptivo, y a nivel social, activo y superior, que parcialmente son abordados en la «Quinta meditación», solo adquieren pleno sentido sobre el trasfondo pasivo a partir del cual dichos niveles se constituyen: la intencionalidad intersubjetiva primaria —pre-reflexiva, asociativa, impulsiva, afectiva y carnal³³—.

³³ Como ya hemos señalado, los desarrollos de este estrato intersubjetivo permanecieron mayormente inéditos y fueron publicados póstumamente desde 1973 en los

En suma, la interpretación gadameriana está sin duda inspirada por Heidegger³⁴, pero debo admitir que Scheler es quien quizás le da mayores herramientas para señalar ciertas «limitaciones» precisas en el pensamiento de Husserl (lo escuchó a Scheler mucho tiempo antes de asistir a las clases de Husserl o Heidegger). Para Gadamer, al hablar de hermenéutica, Dilthey es la figura transicional entre Husserl y Heidegger. Pero al hablar de fenomenología, Scheler es la figura transicional entre Husserl y Heidegger³⁵. Debe quedar sin embargo muy claro que Gadamer se comprende a sí mismo como trabajando *en la tradición fenomenológica*, si se interpreta «correctamente» el llamado «a las cosas mismas», una tradición que en su caso él ve inspirada en la «intencionalidad de horizonte» de las *Investigaciones lógicas* y en el «mundo de la vida» de la *Crisis* de Husserl, así como en los escritos de Scheler y los del Heidegger de Marburgo.

Esta no es ocasión de dar una respuesta más extensa a las objeciones de Gadamer desde una lectura inmanente de los textos de Husserl. Se trató en este primer párrafo de iluminar la peculiar lectura «hermenéutica» que pone en marcha Gadamer sobre el texto de Husserl. Nuestro interés en lo que sigue es fundamentalmente señalar, más allá de la lectura interpretativa *sui generis* de Gadamer, aunque algo esquemáticamente, los elementos que consideramos constituyen el triple horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl.

volúmenes de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad, especialmente *Hua XV*. Sin embargo, el §61 de las *Meditaciones cartesianas*, poco atendido, ya da indicaciones importantes en dirección de estos análisis constitutivos trascendentales del «nivel primario y más fundamental», el del advenimiento psico-físico individual en el mundo, como desarrollo filogenético «biológico» y su paralelo «psicológico».

³⁴ Vessey, David, *op. cit.*, p. 22.

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

2. ESTATUTO DEL SENTIDO Y FUNCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EN EL LENGUAJE

En la primera de las *Investigaciones lógicas*, titulada «Expresión y Significación», Husserl aborda el fenómeno del lenguaje, como parte de los pasos preliminares, fenomenológicos, que le permitirán despejar el modo cómo se conectan las objetividades ideales de la lógica (vale decir, sus conceptos, principios y teorías), por un lado, con el ámbito de la subjetividad humana, por otro lado. Dicha «correlación» no es en absoluto evidente de suyo. Husserl ya ha rechazado con argumentos demoleedores la derivación inductiva de dichas objetividades a partir de «generalizaciones» de los eventos psíquicos, que es la teoría defendida por los naturalistas psicólogos lógicos. También ya ha argumentado fuertemente a favor del estatuto ideal, esto es, «objetivo» y «trascendente» de las objetividades de la lógica, como es también el caso de las objetividades matemáticas. No queda, pues, todavía claro, cómo «entran en contacto» estos dos dominios tan disímiles: el trascendente objetivo de las objetividades ideales lógicas y el inmanente subjetivo de la vida psíquica cognitiva.

Ahora bien, no es casual que la «Primera investigación» esté dedicada al lenguaje (a la «expresión»). En efecto, las «significaciones lógicas» solo logran concreción, se realizan o sedimentan y se conectan con el sujeto viviente, según Husserl, en el medio de un «cuerpo sensible». Ciertamente que esta investigación aborda el lenguaje desde la perspectiva de sus «investigaciones lógicas»; no, por ejemplo, en el contexto dialógico de una reflexión sobre la intersubjetividad social. Pero los elementos que ella contiene ya nos sirven para proyectar una teoría más comprensiva del lenguaje en Husserl.

Husserl distingue desde un inicio el *fenómeno lingüístico*, la *expresión*, de la simple «señal»³⁶. Esta, como un mero «signo indicativo»³⁷, consta

³⁶ Cfr. *IL*, §1, pp. 315 ss.

³⁷ *Ibid.*, §§ 2-4, pp. 316-322 *passim*.

de «ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*» existentes, actualmente percibidos, que *motivan* en nosotros, por *asociación de ideas*, «la *convicción* o *presunción*» de que «ciertos otros objetos o situaciones objetivas [...] también [...] *existen*»³⁸. Ejemplos de señales son «el estigma <como> el signo del esclavo; la bandera [...] <como> el signo de la nación. [...] los huesos fósiles [...] <como> signos de la existencia de animales antediluvianos», etc.³⁹ La señal, por ende, solo «*muestra*» lo indicado. La *expresión*, por el contrario, es un «signo *significante*», cuyos elementos, *íntima* o *esencialmente fusionados* en una «unidad fenomenológica», distancian al lenguaje humano de las meras señales. Los elementos de la expresión son: 1. el «sentido» *expresado*; 2. la «vivencia psíquica» o el «acto lingüístico», manifestado o *notificado*, de aquel involucrado en la comunicación; 3. el fenómeno físico «exterior» (*v. gr.* el signo, el «trazo» escrito) *percibido*; y 4. la objetividad mentada o nombrada, o bien, la «referencia a una objetividad expresada» (que no necesariamente tiene que estar presente ni ser percibida). Que Husserl considere al «sentido» expresado (también denominado «significación») —que es de naturaleza «ideal», no psíquica o real⁴⁰— como el elemento *esencial* del acto expresivo, se debe a su constatación de que en la «vida solitaria del alma» la función notificativa de la vivencia del locutor ejercida por el signo físico desaparece, y queda este signo físico en el soliloquio como una palabra meramente «representada» o «imaginada»⁴¹. Sin embargo, y no obstante dicho carácter esencial y protagónico de la significación, Husserl insiste en la *íntima* o *esencial fusión* de *todos* los cuatro elementos en la «unidad fenomenológica» del lenguaje⁴². Como sostenía Gadamer, «comprender no es ‘entrar’ en otra persona o fusionarse con

³⁸ *Ibid.*, p. 317.

³⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁰ *Ibid.*, §11, pp. 334 ss.

⁴¹ *Ibid.*, §8, pp. 327 ss.

⁴² *Ibid.*, §10, pp. 331 ss.

ella, sino convenir sobre un objeto»⁴³. En el lenguaje, para Husserl, también lo esencial es expresar una *significación* a través de la cual se refiere algo sobre algo, y solo indirectamente —inesencialmente— la expresión «notifica» o señala al interlocutor la presencia de ciertos contenidos psíquicos en el hablante.

Destaquemos aquí, sin embargo, los siguientes dos elementos, de los cuatro que hemos mencionado: uno *ideal* que es el ámbito del sentido o de la significación, y el otro *fenomenológico* o *real*, que es el de la vivencia psíquica notificada. Respecto de lo *primero*, lo «expresado», decíamos, se trata de un elemento «ideal». La significación, en tanto ideal, «anima», da «vida», al signo en la expresión, convirtiéndolo en «signo significativo». Además, solo lo «ideal» es en sentido propio intersubjetivamente «comunicable», «mutuamente comprensible». La «idealidad» del sentido es su «trascendencia» respecto de los ámbitos privados psíquicos de cada cual, en suma, su «objetividad». Vale en este punto la aclaración de que, si bien en las *Investigaciones lógicas* Husserl tiene en mente a las «significaciones lógicas», por ende, a aquellas de tipo formal y exacto, la gran mayoría de «significaciones ideales», aquellas que animan el lenguaje de muchas ciencias y disciplinas meramente «descriptivas» así como el lenguaje cotidiano, son, según Husserl, meramente *morfológicas*, *no exactas*, debiendo ser entendidas como meras «tipicidades» de contornos más o menos precisos⁴⁴. Respecto del *segundo* elemento, el *fenomenológico* o *real*, esto es, la «vivencia psíquica», si bien ella es «meramente notificada», y su existencia es solamente «efímera» —a diferencia de la naturaleza de la significación ideal que «dura» en la medida que esté «encarnada» y sedimentada en el signo sensible—, cumple para Husserl un papel importante, por cuanto la vivencia es *intencional*. Esto es, ella es la

⁴³ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, traducción de Garrett Barden y John Cumming, New York: Crossroad Publishing, 1975, Parte III, capítulo 12, p. 345.

⁴⁴ *Ideas I*, §§73-74 *passim*.

responsable de la «animación» del signo o trazo escrito o hablado por la significación ideal correspondiente; ella es la que «da vida», a través de una significación ideal, al cuerpo sensible del signo. Por ello, Husserl la llama «acto de dar sentido», o acto de «significar». Este elemento intencional en la expresión, también denominado «intención significativa», es asimismo descrito como *aprehensión* (*Auffassung*), *apercepción* (*Apperzeption*) o *interpretación* (*Deutung*). En suma, el *lenguaje* en general, por su misma constitución y naturaleza, no es solamente «comunicación», «expresión» de un sentido ideal respecto de alguna cosa, sino que involucra una dimensión intencional de «dar sentido», de «interpretar» mundo.

A esta dimensión nos referíamos como el primer horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl: el del *sentido* y la función de *interpretación*.

3. DIMENSIÓN INTERSUBJETIVA DEL LENGUAJE

Si en las *Investigaciones lógicas* Husserl parece atribuir solo a la vivencia psíquica la función intencional de «dar vida» al signo físico imbuéndolo de significado ideal a través de su función «interpretativa», «aperceptiva» o «aprehensiva», más tarde aclarará que es una comunidad humana histórica y lingüística la que tiene la función protagónica de contribuir a la *génesis* o *constitución* misma del «significado ideal» como significado «objetivo», y, *por ende*, «intersubjetivamente comunicable». En las *Investigaciones lógicas*, habíamos señalado, Husserl realiza un análisis de la *unidad fenomenológica* del «acto lingüístico» o de la «expresión». La dimensión intersubjetiva está presente allí solo de modo implícito —como también señala Mariana Chu en su artículo «La intersubjetividad en la primera de las *Investigaciones lógicas*»⁴⁵—,

⁴⁵ Chu, Mariana, «La intersubjetividad en la primera de las *Investigaciones lógicas*», en: *Estudios de Filosofía*, PUCP/IRA, n° 4 (2000), pp. 3-13.

tanto en la «idealidad» del sentido, como en la función de notificación y comunicación de la expresión. Por el contrario, la dimensión intersubjetiva del lenguaje sí deviene explícita en sus textos inéditos sobre la intersubjetividad (desde 1905 en adelante), sobre todo en aquellos en los que Husserl destaca su estrato propiamente *social y cultural* —más allá del estrato instintivo primordial o el estrato (menos esencial, aunque el más conocido, por lo tanto el más criticado) «reflexivo», de la constitución «perceptiva» del *alter ego*. También es explícita en el «Origen de la Geometría» de 1936⁴⁶. Yo me referiré aquí, por razones de brevedad, solo al «Origen de la geometría», pues, aunque su tema es, por cierto, el de «los objetos ideales que son temáticos en la geometría», y la pregunta que se plantea es: «¿cómo llega la idealidad geométrica <como la de todas las ciencias> desde su origen primigenio íntimo y personal [...] hasta su objetividad ideal?»⁴⁷, se trata de un texto que tiene algunas reflexiones sobre el lenguaje en general.

Respecto de la idealidad reitera primero: «Pues el lenguaje mismo en todas sus particularidades —como palabras, oraciones y discursos— está enteramente construido de objetividades ideales [...]; por ejemplo, la palabra *Löwe* (león) ocurre una sola vez en el idioma alemán; es idéntica a través de las innumerables veces que se le pronuncia por cualquier persona dada»⁴⁸. En este caso concreto, el significado geométrico, por ejemplo, cuando recién es aprehendido o concebido por el «primer geómetra» en la antigüedad, no tiene todavía dicho rango objetivo hasta que este no pueda reactivarlo en su memoria, rememorarlo en una cadena de reiteraciones, compartirlo y co-constituirlo intersubjetivamente «en una comunidad de empatía y lenguaje», en suma, hasta

⁴⁶ Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce, revisada por Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, PUCP/IRA, n° 4 (2000), pp. 33-54.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 369 (cito de la paginación original en *Hua VI*, consignada en el margen de la traducción castellana).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 368.

que el significado no esté «co-realizado» por distintas personas en una comunidad de comunicación⁴⁹.

Husserl sostiene que «no entrará en el problema general del origen del lenguaje», pero sí se ve obligado a «decir algunas palabras acerca de la relación entre el lenguaje, como función del hombre dentro de la civilización humana, y el mundo como el horizonte de la existencia humana»⁵⁰. Este «horizonte de mundo», señala, es el «horizonte de nuestros congéneres», y el «lenguaje [...] pertenece a este horizonte de humanidad», pues la humanidad es una comunidad lingüística «abierta e infinita», «mediata e inmediata» —o, como diríamos hoy, diacrónica, histórica o temporal y/o sincrónica, simultánea y espacial. La co-humanidad, el mundo común y el lenguaje, reitera, están «inseparablemente entrelazados»⁵¹.

Así, esta co-humanidad, en un mundo común, no solo constituye *por medio del lenguaje* la dimensión del *sentido* ideal, objetivamente asequible y reactivable (o iterable) por una pluralidad de congéneres, sino que ella también está al origen de la constitución *del lenguaje* mismo, incluyendo su dimensión sensible. El lenguaje es *producto* de una constitución co-humana dotada de sentido. Pero el lenguaje también se convierte en una herramienta por medio de la cual la co-humanidad sigue *produciendo* al lenguaje mismo. El lenguaje constituido deviene herramienta constituyente, pues no solo se reactiva, sino se transforma y constituye nuevos sentidos en un proceso abierto e indefinido, enriqueciendo el mundo común como mundo humano y cultural.

Esta dimensión intersubjetiva constituye el segundo horizonte hermenéutico de la concepción del lenguaje en Husserl: tanto en su génesis o constitución como en su resultado ideal, fundamento de la comunicabilidad.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 369.

⁵¹ *Ibid.*, p. 370.

4. DIMENSIÓN SENSIBLE DE LA IDEALIDAD - DIMENSIÓN IDEAL DE LO SENSIBLE

El tercer horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl concierne el fenómeno físico «exterior» (el signo, el «trazo» escrito) *percibido*. Jacques Derrida, en su conocido ensayo *La voz y el fenómeno*⁵², se esfuerza por demostrar —«a través de la ‘Primera investigación’, [...] es decir, en una lectura que no quiere simplemente ser ni aquella del comentario ni aquella de la interpretación»⁵³— el carácter «no-esencial», superfluo y «dispensable» del *signo* como *trazo físico* en la concepción del lenguaje de Husserl, en provecho de un supuesto carácter «inmaculado» e «incontaminado» de la «idealidad» de la significación en el soliloquio autárquico de una conciencia transparente a sí misma. Lo interpreta así para catalogar a Husserl como una víctima más de la «metafísica de la subjetividad» y de la «presencia» no mediada de la significación (de la *phonè*) a la conciencia en una «guerra del lenguaje contra sí mismo»⁵⁴. Contra dicha tesis, reiteramos que Husserl insiste, en las *Investigaciones lógicas*, en que los cuatro elementos que configuran la expresión (signo físico, vivencia intencional, sentido ideal y objetividad mentada) «no forman [...] una simple conjunción», sino una «unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar»⁵⁵. Por cierto que en dicha obra la función del signo solo aparece en la comunicación como «notificando» (en calidad de «señal») las vivencias psíquicas del que habla⁵⁶. Sin embargo, desde textos inéditos anteriores, hasta el «Origen de la geometría» de 1936, su función es muchísimo más importante. Aunque este último texto, nuevamente, trata del papel del signo en la geometría, una ciencia exacta, las reflexiones de Husserl son

⁵² Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París: PUF, 1967.

⁵³ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ *IL*, p. 331.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 325.

proyectables a una teoría más comprensiva del lenguaje. En este contexto, el signo lingüístico es más bien puesto en relación directa con la significación ideal, como su «cuerpo sensible», sin el cual dicha significación ideal carece de existencia, realidad histórica, objetividad y comunicabilidad.

Habíamos señalado la función de una co-humanidad lingüística en la constitución del sentido objetivo ideal. Pero, como señala Husserl, «la objetividad de la estructura ideal todavía no está plenamente constituida. [...] Lo que falta es la *existencia permanente* de los ‘objetos ideales’ aun durante períodos en los cuales el inventor y sus allegados ya no se hallan relacionados de ese modo en vigilia o aún ya no viven»⁵⁷. Más allá incluso del signo oral, «La importante función de la expresión escrita, documentada lingüísticamente, es que posibilita las comunicaciones sin un destinatario personal inmediato o mediato»⁵⁸. Solo en los signos escritos, según Husserl, se *sedimenta* la significación ideal, intersubjetivamente constituida, y puede ser *reactivada*, pero también *transformada* —a lo largo de la historia— por distintas comunidades lingüísticas humanas. En ese sentido, el signo escrito ejerce un papel protagónico en la *constitución* de la significación ideal, objetivamente asequible por muchos, y en su *transmisión* histórica.

Pues bien, el signo, y fundamentalmente el signo escrito, es el *cuerpo sensible* en el que se *sedimenta, realiza y transmite* históricamente la significación «ideal». Sin embargo, no se trata del mero cuerpo sensible material, físico, en su acepción más efímera y contingente del *hic et nunc* proferido o trazado. Los signos *sensibles* mismos, los «trazos» físicos en tanto tales, son identificables como sistemas estructurados en distintos idiomas e «iterables» al infinito. La palabra «león», como distinguible de *lion* en inglés o *Löwe* en alemán, y que puede ser plasmada en rasgos físicos diversos una infinidad de veces, como *palabra*, o las mismas *letras* y *números*, son «signos» físicos, pero en el sentido en que Charles Sanders

⁵⁷ *Loc.cit.*

⁵⁸ Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», p. 371.

Peirce hablaba de «legi-signos.» En esta última acepción, los signos sensibles se distinguen de los «sin-signos» o de los trazos físicos concretos diversos y efímeros que infinidad de veces se concretizan en y esfuman de textos, pizarras o pantallas electrónicas. Así, para Husserl, los signos sensibles también tenían una dimensión «ideal», o una «materialidad ideal». Esto es lo que podríamos llamar la dimensión sensible de la idealidad, o la dimensión ideal de lo sensible. Lo importante, sin embargo, es que sin este cuerpo «sensible-ideal» en el que las significaciones ideales se «sientan», y a través del cual ellas son «reactivables», «transmisibles» y «transformables», no hay modo de comprender la constitución misma de las significaciones ideales. En otras palabras, sin la dimensión *sensible* del lenguaje no habría ni ciencias ni cultura, ni mundo humano posible.

5. CONCLUSIÓN

Como conclusión, cabe señalar que si bien el sentido es *ideal*, su idealidad («esencialidad») no está reñida con su ejemplificación individual y facticidad. Por el contrario, exige dicha ejemplificación sensible y facticidad para poder sostenerse. Pero hemos señalado que esta dimensión *sensible* y *encarnada* del lenguaje tampoco equivale a un cuerpo físico *hic et nunc*, contingente y efímero, sino a una «sensibilidad ideal». También sostuvimos que solo se constituyen el sentido ideal (que es el alma del lenguaje) y el signo sensible que lo vehicula de modo intersubjetivo e histórico. Finalmente, afirmamos que dicha «idealidad» —resultado de la constitución intersubjetiva e histórica del lenguaje— posibilita su «comunicabilidad» y su ser «asequible a una pluralidad», vale decir, la fusión de horizontes y el diálogo.

En ese sentido, concluimos considerando que la triple dimensión hermenéutica del lenguaje en Husserl (el sentido y la interpretación, la intersubjetividad y la encarnación) no solo está atravesada de, sino que se sostiene en, su concepción *sui generis* —muy incomprendida por sus contemporáneos y seguidores— del papel de la «idealidad».

POLÍTICA E INTERCULTURALIDAD

DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA REFLEXIÓN POLÍTICA

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México

En relación con el título de este trabajo, *Dimensión hermenéutica de la reflexión política*, considero que en la actualidad perturba menos que hace una década relacionar a la hermenéutica con las ciencias sociales o con el discurso político. Esto se debe, quizá, entre otras cosas, a que al fin se ha logrado mostrar que algunas categorías hermenéuticas dan cuenta de mejor manera que otras de ciertos procesos sociales; aunque seguramente también contribuyó a esta relativa aceptación el reconocimiento que teóricos como Habermas y Taylor, rectores en ese campo, han hecho de algunas tesis o del conjunto del corpus hermenéutico para la reflexión en las ciencias sociales.

Aunque el modo primordial como Habermas se refiere a la hermenéutica y, en particular, a la hermenéutica filosófica inaugurada por Hans-Georg Gadamer es tomando distancia por no ofrecer elementos suficientes para ejercer la crítica en la medida en que no cuenta con un punto arquimídeo que le sirva de apoyo¹, inicialmente no solo no se opuso sino estableció con ella alguna forma de alianza. Es un hecho que la revisión del trabajo gadameriano que hizo el constructor de la teoría de la acción comunicativa le permitió detectar y reconocer la dimensión

¹ Cfr. mi trabajo *Confrontación: crítica y hermenéutica*, México: Fontamara/UNAM, 1995.

hermenéutica siempre presente en los procesos de producción y desarrollo del conocimiento, dimensión que el trabajo gadameriano le permitió valorar. De hecho, nunca deja de reconocer su importancia y sus aportes metodológicos; este reconocimiento está en varios lugares, al menos en *Conocimiento e interés*, en la *Teoría de la acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso*. En este trabajo, del año 2000, se refiere a una de las más polémicas y quizá más notables construcciones teóricas de la hermenéutica filosófica, de la siguiente manera: «[...] la *fusión de horizontes de interpretación* a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo [...] tiene que ser descrita como una convergencia de ‘nuestras’ y de ‘sus’ perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean ‘ellos’, ‘nosotros’ o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento»².

No es seguro que esté comprendiendo del todo esta noción horizontal, y sí es seguro en cambio que no concuerda con el hermeneuta en su totalidad, pero, al hablar en este caso de «aprendizaje», Habermas muestra haber aprendido él mismo lo suficiente.

Pero es Taylor, ciertamente, el verdadero convencido. Esto puede verse en los trabajos donde propone modelos de una política incluyente y multicultural a partir de tesis hermenéuticas y gadamerianas. Ya desde el artículo sobre «La interpretación y las ciencias humanas» (1985)³, habla de las ventajas que tiene adoptar el punto de vista hermenéutico o interpretativo en la reflexión en ciencias sociales. Después, en el año 1992, publica su seminal artículo «El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento»⁴, en el que retoma por lo menos cuatro

² Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, p. 224. Las cursivas son nuestras.

³ Taylor, Charles, «Interpretation and the Sciences of Man», en: *Philosophical papers*, vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁴ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

tesis informadas hermenéuticamente para comprender la relación entre culturas. Y, más recientemente, en el homenaje a Gadamer de Cambridge en el 2000, escribió el artículo «Gadamer sobre las ciencias humanas»⁵, en el que desarrolla explícitamente argumentos a favor de las ventajas de la hermenéutica como modelo epistemológico de las ciencias sociales. No es posible exponer ahora todos los puntos relevantes de este desarrollo, pero sí quiero mencionar algunas ideas que no dejan de sorprender por su radicalidad. En primer lugar, abre el artículo con una frase contundente que dice así: «el reto de este siglo para las ciencias humanas y para la política es la comprensión del otro»⁶.

Si me parece «sorprendente» esta afirmación, no es solo por la aparente sencillez del «reto» al que se refiere, es decir, a la aparentemente simple acción de *comprender*, sino a la clara referencia al asunto medular de la hermenéutica filosófica, la cual, según dice, ha hecho una gran contribución al pensamiento del siglo XX al proponer un modelo que, si bien fue pensado inicialmente para la comprensión de textos, vale también para las ciencias sociales y es, desde la perspectiva de Taylor, fructífero para superar el dilema entre etnocentrismo y relativismo.

A partir de este comienzo, hace Taylor intervenciones en el campo epistemológico de las ciencias sociales, basándose en la premisa de que las diferencias culturales —que para bien o para mal hoy están en la mira de las disciplinas académicas y de los proyectos sociales— «han puesto bajo revisión las normas de validez en las que descansa la ciencia social»⁷.

Ahora bien, que los académicos hayan pensado la política desde o con la hermenéutica, es un dato que no hay más que constatarlo. Pero cómo ha tenido lugar esta alianza hermenéutica/sociedad, o qué es lo que ella permite ver que de otra forma no se vería igual, es quizá de lo que ahora debemos dar cuenta. De hecho, Taylor inicia esta tarea cuando en

⁵ Taylor, Charles, «Gadamer on the Human Sciences», en: Dostal, R. (ed.), *Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ *Loc. cit.*

las tres partes del artículo sobre Gadamer y las ciencias sociales desbroza el campo de estas retomando discusiones clásicas para dejar sentado, primero, que sostener la diferencia entre ciencias humanas y de la naturaleza no implica necesariamente defender posturas relativistas; segundo, que la noción hermenéutica de comprensión invita al alejamiento del etnocentrismo; y, tercero, que la comprensión arriesga la identidad.

Lo que quisiera es intentar avanzar un poco por el camino desbrozado por Taylor y proponer tres categorías o ideas hermenéuticas como candidatas a formar parte importante de la reflexión política, y detenerme después en el análisis de una de ellas. Las tres propuestas son: *diálogo* o *fusión de horizontes*, *construcción de horizontes de interpretación* y *pertenencia*. Las tres nociones guardan entre sí relación de supuesto o implicación; se distinguen solamente con fines de análisis, y me referiré a ellas en ese orden.

Como concepto, la que es más difícil de representar es el *diálogo*, sobre todo por el uso demagógico que se hace de esa palabra; y, sin embargo, desde diferentes perspectivas sociales y humanistas se puede decir que solo mediante el diálogo podemos comprendernos unos a otros, y que el diálogo es condición de la vida democrática. Afirmar esto tiene sentido si en las determinaciones del concepto incluimos, primero, que se trata de un proceso que ocurre entre al menos dos interlocutores claramente diferenciados; y, segundo, que en dicho proceso se intentan reducir al mínimo los mecanismos, que suelen operar *vis a tergo*, de *autoproyección* y *autoanulación*, como veremos después. Es decir, la construcción en diálogo de los horizontes de interpretación no es un mero movimiento de intercambiar comentarios con alguien, ni se trata tampoco de relaciones empáticas. Si no se evitan los mecanismos mencionados, no se logrará percibir ni saber lo que se encuentra del otro lado de la barrera del «yo», permaneciendo en el solipsismo⁸.

⁸ Más sobre el diálogo puede verse en mi *Diálogo y alteridad. Trazos sobre la hermenéutica de Gadamer*, México: UNAM, primera reimpresión, 2008.

Para que el diálogo tenga lugar se requiere la participación de la segunda noción hermenéutica propuesta, la de la *construcción de horizontes de interpretación*, noción cuyas determinaciones subrayan dos ideas: la presencia de la temporalidad a través del término de *construcción*, y una autorreferencialidad necesaria y específica para cumplir con la «doble hermenéutica»⁹, con la doble construcción que incluye no solo el horizonte del interlocutor, sino el horizonte propio, es decir, que exige un trabajo sobre el sí mismo.

La relevancia de esta frase conceptual —la de la *construcción de horizontes de interpretación*— radica en que incluye aspectos no siempre valorados para los asuntos políticos. Ni la *temporalidad* ni el *autoanálisis* han representado un valor para la política. Y, sin embargo, ambos aspectos tienen para este campo una importancia mayor. Como se dijo, la construcción dialógica de los horizontes de interpretación no consiste en el proceso de autoproyección empática con el interlocutor, o en el de autoanulación avasallados por él. Estos son procesos que suelen desarrollarse inercialmente dado el entrenamiento espontáneo adquirido en las relaciones humanas en sociedades desiguales. Pero ciertamente el diálogo hermenéutico no es así de sencillo, sino, como bien lo describe Taylor, «el camino de la comprensión requiere destejer pacientemente las comprensiones implícitas que distorsionan la realidad del otro»¹⁰. Frase feliz que construye una imagen fuerte de la gran dificultad que representa, y de la paciencia necesaria para remover prejuicios queridos y significados que se adhieren fuertemente a las palabras.

Este es un aspecto de la relevancia de la temporalidad para los asuntos políticos inscrita en estas frases hermenéuticas. Pero hay otro, también propuesto por Taylor. Sostiene, con razón creo yo, que «en la actualidad son muchos los discursos disciplinarios y normativos que

⁹ Expresión utilizada por Taylor en el artículo referido sobre Gadamer y las ciencias sociales.

¹⁰ Taylor, Charles, «Gadamer on the Human Sciences», p. 133.

excluyen. Proponer con el diálogo comprensivo la ampliación de la franja de incertidumbre y/o de perplejidad es un gran favor que se le hace al pensamiento político»¹¹. Dicho de otro modo, si la complejidad del diálogo comprensivo se traduce en prolongación del tiempo requerido para acceder a la comprensión; si la comprensión es condición necesaria para emitir un juicio —que puede ser incluyente o excluyente—; entonces, es mayor el tiempo transcurrido en el que se suspende la exclusión.

Por otro lado, en el *autoanálisis*, que es el otro aspecto hermenéutico no suficientemente valorado en política, se encuentran implicaciones relevantes para esta. Se trata de una antigua aunque no sencilla práctica, que nos acerca a la declaración más célebre de la *Apología*, que habla, como se sabe, de la indignidad de vivir sin autoexamen. A esto se refiere Taylor cuando compara la interpretación radical de Davidson con la de Gadamer, señalando que la postura de aquel no lo conduce a la *vigilancia de la propia subjetividad* para evitar la *autoproyección*, dado que se basa en la racionalidad universal y no incluye, por ello, la postura interpretativa que implica «la conciencia de la historia efectiva», tesis que sostiene que las percepciones de la conciencia tienen su propia historia, de la cual depende la percepción misma, la cual puede diferir de otras percepciones¹². Dicho de otro modo, si la comprensión se lleva a cabo sobre una diferencialidad establecida, la comprensión, entonces, requiere la inspección de mi horizonte de interpretación, o, mejor, el otro demanda un cierto autoconocimiento con el fin de que la diferencia se establezca.

Así, las dos nociones propuestas para formar parte del aparato conceptual de la reflexión política, el *diálogo* y la *construcción de horizontes*, están imbricadas una con otra: el *diálogo* requiere la diferencialidad y esta requiere una *construcción en diálogo de horizontes*.

¹¹ *Ibid.*, p. 141.

¹² *Loc. cit.*

PERTENENCIA

Me interesa ahora detenerme en la noción de *pertenencia*, que tiene cualidades atractivas para la reflexión de nuestro tiempo. Es un concepto estratégico debido a su doble composición subjetivo-social. Así como describe el hecho de que alguien es parte de un grupo, pertenece a él, refiere también a un sentimiento, a la vivencia de sentirse parte de algo. Por otro lado, opera en forma transdisciplinaria en filosofía y en ciencias sociales; en filosofía, tiene una larga prosapia que alcanza a filósofos sociales de casa y de afuera; en ciencias sociales, sociólogos destacados y a la vez especialistas en América Latina recurren a la *pertenencia* para dar cuenta de los efectos de la globalización en los grupos sociales de los Estados democráticos. Es en realidad esto lo que hace que la *pertenencia* sea una categoría de tráfico denso, para decirlo de algún modo.

Lo que se percibe en este campo es que hay sobre ella una sobrecarga de sentido debido a que pertenece a la familia de palabras que se refieren a ciertos fenómenos propiciados por la reestructuración del nuevo orden mundial, tales como migraciones, desplazamientos o reubicaciones, de tal manera que es universalmente utilizada en relación con temas diferentes de identidad, etnicidad, nacionalidad, ciudadanía, migraciones y multiculturalismo; y, por si fuera poco, se usa con sentido político también diferente. Así, por ejemplo, en ocasiones se le confiere sentido positivo y se considera como un objetivo deseable, o se relaciona con identidades amenazadas, o como argumento de grupos minoritarios que demandan autonomía o reconocimiento. Pero también puede usarse en sentido crítico en contra de cualquier prioridad étnica, o también a favor de las etnias pero en contra de los «otros» que llegan, en un discurso que apoya el cierre de fronteras y las repatriaciones¹³.

¹³ Hedetoft, Ulf, «Discourses and Images of Belonging: Migrants between 'New Racism', Liberal Nationalism and Globalization», AMID Working Paper Series 5/2002 (http://www.amid.dk/pub/papers/AMID_5-2002_Hedetoft).

Esta amplitud de contextos en los que es oportuno hablar de *pertenencia* exige delimitar su campo y hacer distinciones.

Se puede distinguir entre distintos modos de pertenecer. Un estudio distingue cuatro parámetros desde los cuales se sitúa la *pertenencia* en relación con las políticas de identidad de diferentes grupos: 1º, el origen de la *pertenencia*; 2º, la dimensión emocional o las vivencias sobre ella; 3º, las adscripciones y construcciones de la *pertenencia*, y 4º, los flujos de *pertenencia*¹⁴. Se puede decir también que hay pertenencias *conceptuales, ontológicas o necesarias*, y *adquiridas* o contextuales. La distinción entre las necesarias y las adquiridas hay que tomarla con pinzas ya que, aunque ciertamente no es lo mismo, por ejemplo, la pertenencia necesaria a la tradición en abstracto, que a sus concreciones diversas, ya sea Occidente, el propio país o el barrio, frecuentemente, sin embargo, estas adquieren dimensión necesaria o, en palabras de M. Castells, dimensión *tradicional*, en tanto que se fundan en experiencias históricas y tradiciones culturales. Son estas formas de pertenecer que conforman identidades fuertes y que se consolidan en «principios fundamentales de auto-definición, cuyo desarrollo marca la dinámica de las sociedades y la política de forma decisiva»¹⁵.

A pesar de lo atractivo que pudiera ser detenerse en llenar de contenido las distinciones establecidas y reflexionar sobre los resultados de su contrastación, lo dejo de lado por ahora para acercarme a la visión filosófica de la *pertenencia* desde el punto de vista hermenéutico, que es el asunto de este escrito.

¹⁴ Danilo Martuccelli, «Integración y globalización» (<http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/papeles/graficos/Danilo%20Martuccelli.pdf>).

¹⁵ Castells, Manuel, «Globalización, identidad y Estado en América Latina», conferencia realizada en el Palacio de la Moneda, en: *Temas de Desarrollo Sustentable*, Santiago de Chile: PNUD/Ministerio Secretaría General de la Presidencia de Chile, 1999. Consultado en Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo (www.iadb.org/etica).

Lo que desde esta perspectiva se puede resaltar es cómo la categoría filosófica, que refiere a una dimensión ontológica, sostiene al mismo tiempo, o puede sostener, el plano de la filosofía política o de las ciencias sociales. Comenzamos pues por aquí.

PERTENENCIA EN CHARLES TAYLOR

Taylor toma directamente la noción de *pertenencia* de la hermenéutica de Gadamer. Aunque en el trabajo sobre multiculturalismo del año 1992 no la menciona, sí se refiere en él a la *identidad* y al *reconocimiento*, que son las dos variables de la fórmula de la *pertenencia*. De hecho, al *reconocimiento* lo sitúa en el centro de su reflexión, comprendiéndolo en dos sentidos: en el sentido «fanonista», según el cual parte del éxito que tienen los grupos poderosos en el ejercicio del dominio se debe a la imposición en los dominados de una autoimagen desvalorizada; y en el sentido hegeliano, como condición de la autoconciencia o identidad, por lo que su falta puede causar daño: «Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega [...] La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada [...] no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión»¹⁶.

Esta problemática es también la de la *pertenencia*, porque en última instancia un componente esencial de la autoimagen es la identificación con el lugar desde el que nos miran.

Un trabajo anterior sí trata de nuestro tema, articulado con el problema de la autenticidad. Aquí retoma lo que puede decirse es el *leitmotiv* de su trabajo hasta ahora, a saber, el contraste entre la época clásica y la edad moderna respecto precisamente del sentido de

¹⁶ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, pp. 58-59.

*pertenencia*¹⁷, el cual, al quedar reducido por ideales individualistas de autorrealización, propicia que se borre el horizonte comunitario o la responsabilidad de los sujetos con la sociedad que los acoge en su seno. Dicho de otro modo, «al supeditar toda vinculación suprapersonal a la propia realización se asigna un papel cada vez más marginal a la ciudadanía política, a todo sentido de pertenencia y a toda lealtad a algo superior. Ello lleva al desencantamiento y a la pérdida del sentido trascendente de nuestra vida»¹⁸.

Posteriormente, en el interesante artículo sobre la exclusión democrática de 1999¹⁹, la *pertenencia* está articulada a la exclusión. Explica Taylor el carácter «dilemático» de las democracias modernas, atravesadas por lo que llama el «dilema de la exclusión democrática». Los cuernos del dilema son, por un lado, que las democracias requieren una fuerte *cohesión en torno de la identidad política*; y, por otro lado, la cohesión es lo que de alguna manera favorece la exclusión. Esto es así porque la *fuerte cohesión* requiere en general excluir a quienes no pueden o no quieren ajustarse fácilmente a la identidad en la que la mayoría se siente confortable. Dicho de otro modo, para permanecer viables, los estados democráticos requieren una identidad colectiva, por lo que *buscan* construir un sentimiento común de *pertenencia* (o identidad política), pero la construcción de esta *pertenencia* favorece la exclusión.

Taylor se pregunta por qué los estados democráticos requieren de un alto grado de cohesión, y responde de dos maneras. Por un lado,

¹⁷ Lo cual está expuesto de manera magistral en la introducción de su *Hegel*, trabajo de 1975 con el que Taylor se dio mundialmente a conocer.

¹⁸ Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1991 (http://jcastguer.blogspot.com/2008/08/la-tica-de-la-autenticidad_25.html).

¹⁹ Taylor, Charles, «Democratic Exclusion (and its Remedies?)», en: Cairns, Alan C., John C. Courtney, Peter MacKinnon, Hans J. Michelmann y David E. Smith (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999, pp. 265-287.

observa que esto se debe a que la *pertenencia* es intrínseca a la democracia. Es decir, en los estados democráticos se propaga la imagen de que los individuos pertenecen a un todo y, en tanto que esta imagen es asumida, se asumen también con la posibilidad de ejercer los derechos que la democracia les confiere: ser incluidos en el todo, que sus intereses sean tomados en cuenta por el Estado y que su voz sea escuchada. Es decir, a la democracia va unido un fuerte sentimiento de pertenencia a un todo o a una comunidad.

Pero hay otra razón por la que las democracias requieren una fuerte cohesión, y esta es que en ellas se requiere un alto nivel de confianza mutua. En la medida en que las sociedades son o idealmente tienden a ser democracias deliberativas, para que la deliberación opere y sea eficaz, tiene que estar fincada en cierta confianza entre los interlocutores y esta confianza no es fácil conseguirla cuando se trata de confiar en grupos sociales que vienen de fuera, o bien en grupos que ostentan alguna diferencia incómoda, grupos por lo demás siempre presentes en las sociedades complejas.

Es importante para nosotras aclarar que no compartimos varios puntos del análisis que lleva a cabo el profesor canadiense, entre ellos suponer el ejercicio de la deliberación como un componente fáctico y masivo de los estados democráticos. El déficit dialógico sufrido en países como México exigiría más bien pensar en las causas del mismo. Tampoco estamos de acuerdo con la formulación acerca de que en los estados democráticos *se propaga* la imagen de que los individuos pertenecen a un todo. No se trata solamente de un asunto de *propagar* o de *propaganda*, sino de la estructura del sistema político democrático. No obstante, vale la pena la exposición de sus tesis no solo por la relevancia que atribuye al tema de nuestro interés, sino también porque permite distinguir tres sentidos de la noción de *pertenencia*: como una necesidad humana estructural de subjetivación en relación con los otros, como efecto ideológico de las relaciones sociales que articulan los estados democráticos, y en el sentido de una construcción

intencional —estratégica— por parte del Estado. Es decir, los estados democráticos, dice, requieren promover un alto grado de *cohesión* o de sensación de *pertenencia* por parte de los individuos, porque es la única manera en la que los ciudadanos puedan sentirse confortables como *pertenecientes*, ya que este sentimiento es una necesidad básica del ser humano.

Es, por otra parte, importante señalar que este planteamiento puede traducirse al lenguaje de teorías sociales psicoanalíticamente informadas, así como a la autoridad de la especulación filosófica hegeliana. Según las primeras, si el sujeto es otro por sus identificaciones, y se constituye en el lugar del Otro al que interroga sobre su deseo (para, en función del mismo, acomodarse), esta organización particular se revelará en el discurso en el cual las ideologías se apoyan inaugurando una nueva relación entre sujetos y sociedad²⁰. Slavoj Žižek, por su parte, hace una lectura de Hegel que coincide punto a punto con los desarrollos de Taylor. Hegel, dice, «fue el primero en elaborar la paradoja moderna de la individualización a través de la identificación secundaria». En un principio, el sujeto está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació y la única forma de apartarse de su entorno y «afirmarse como un ‘individuo autónomo’ es cambiar su lealtad fundamental, reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad, secundaria, que es a un tiempo universal y [...] no ‘espontánea’ sino ‘mediada’, sostenida por la actividad de sujetos libres independientes». Las identificaciones primarias sufren un desplazamiento cualitativo hacia las identificaciones secundarias, una especie de transustanciación, dice Žižek²¹.

²⁰ Cfr. mi *Teoría de la ideología*, México: UNAM, 1984.

²¹ Cfr. Žižek, Slavoj, «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en: Jameson, F. y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 165 ss.

PERTENENCIA EN LA HERMENÉUTICA

Dijimos que Taylor toma la noción de *pertenencia* directamente de la hermenéutica de Gadamer. Es verdad que la escritura de Taylor es llana y directa y no requiere ser aclarada mediante el discurso filosófico. No obstante, la naturaleza especulativa de la filosofía sugiere ciertas articulaciones que no se ven de la misma manera en la importación tayloriana, y dado que es de Heidegger de quien Gadamer recupera la noción que analizamos, revisaremos lo que al respecto propone aquel pensador. Habíamos hablado de «pertenencias» conceptuales, ontológicas o necesarias, y adquiridas o contextuales. Las trabajadas por Heidegger y Gadamer son claramente de dimensión ontológica.

Un sentido de la *pertenencia* en Heidegger se refiere a que, al estar arrojado en el mundo, el individuo humano se sumerge en algo que le precede y a lo que está incorporado, de tal manera que es constituido por ello. Es importante este sentido de la *pertenencia* porque apunta a todo aquello que ha participado en la conformación de los horizontes de interpretación. Así lo explica el fenomenólogo Ramón Rodríguez: «*Pertenencia*, que indica que el individuo humano pertenece a algo que le precede y a lo que está incorporado, de manera que está constituido por ello [...] La pertenencia subraya sin ninguna duda el poder constitutivo de la tradición, su capacidad de conformar anticipativamente el horizonte del sujeto, que se ve inscrito en él y sin el que su acción carece de sentido. Pertenecer a ese horizonte significa entonces que forma parte del propio ser de la acción subjetiva, que esta lo lleva consigo cuando se pone en juego»²².

El «algo» que nos precede, a lo que estamos incorporados y que, además, nos constituye son el lenguaje y la tradición. Ambos son irremovibles, lo que no quiere decir invariables; no importa que se adopte

²² Cfr. Rodríguez, Ramón, «El sujeto de la apelación», en: Aguilar, Mariflor (ed.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México: Secretaría de Desarrollo Institucional-Fomento Editorial-UNAM, 2009.

otra lengua u otra tradición; lo que se quiere decir es que con alguna/s lenguas o tradiciones estamos siempre enredados.

Para la hermenéutica filosófica, la tradición es pertenencia: en la tradición nos reconocemos (nos identificamos) como pertenecientes a algo propio, «que puede ser ejemplar o aborrecible», pero, en tanto que la relación que guardamos con ella es de reconocimiento/identificación, esta relación no es del orden del conocimiento sino del orden de la autoconstitución: «es un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición»²³. A partir de aquí, Gadamer enuncia uno de sus inquietantes *dicti*: «Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros»²⁴; y, más adelante, sentencia: «el que está inmerso en tradiciones [...] tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas»²⁵. Gadamer atribuye al *oír* el papel de formador del sentido de pertenencia y de constitución prerreflexiva de la subjetividad, semejante al que en otro momento y desde otra perspectiva teórica se atribuía a la ideología, solo que en este caso la «pertenencia» o la cohesión de los individuos no se lleva a cabo en torno de prácticas o instituciones como se planteaba en el post-estructuralismo, sino en instancias previas que son la comunidad lingüística y la tradición; escuchar es pertenecer y «pertenecer» es «compartir mundo» en la medida en que se comparte lenguaje o lingüisticidad y la tradición con sus rituales²⁶.

CONCLUSIONES

Según dijimos al principio de este trabajo, lo que queremos mostrar es la relevancia de categorías hermenéuticas para pensar la política, por lo que ahora debemos exponer por qué consideramos que este concepto

²³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 350.

²⁴ *Ibid.*, p. 438.

²⁵ *Ibid.*, p. 554.

²⁶ Sobre la naturaleza constituyente de los rituales, *cfr.* Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Barcelona: Paidós, 1991.

aporta algo en ese sentido. Para esto hay que hacer las siguientes consideraciones:

Primero, que la noción hermenéutica de *pertenencia* puede convertirse en una alternativa a la metafísica de la raza, la nación, e incluso del territorio como instancias que determinan en términos absolutos la identidad, estableciendo correspondencias simplistas entre esta y aquellas²⁷.

Segundo, lo que aporta la noción hermenéutica de *pertenencia* son fundamentalmente dos elementos: la *diferencia* y una aleación de lenguaje y tradición. O, más precisamente: la *diferencia* en función de la aleación lenguaje-tradición.

Tercero, por cuanto a la *diferencia*, hay que decir que solo pertenecen los diferentes. Si, como mostramos antes, la comprensión del otro solo es posible si se construyen dialógicamente los horizontes de interpretación de los interlocutores; si esta construcción es exitosa cuando simultáneamente tiene lugar el proceso de diferenciación; si, por otra parte, el horizonte de interpretación que se construye es el lugar del sujeto en relación con la trama de lenguaje y tradición; y si, asimismo, es a estas dos instancias a las que inevitablemente pertenecemos, entonces, *pertenecer* supone siempre un proceso de diferenciación.

Cuarto, la fuerza que tiene este sentido de la *pertenencia* está en cómo combina la situacionalidad con el carácter abierto y dialógico de la comprensión²⁸.

Quinto, desde esta perspectiva, no hay una subsunción al otro, no se cede una parte de ser para pertenecer, ni hay autoexclusión. Lo que hay es un compartir de diferentes.

²⁷ En el mismo sentido en el que lo propone Paul Gilroy en *Against Race*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

²⁸ Cfr. Vasterling, Verónica, «Postmodern hermeneutics?», en: Code, Lorraine (ed.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania: State University Press, 2003, p. 177.

Sexto, no se trata entonces de la pertenencia decretada por líderes o gobernantes que hacen llamados desesperados y amenazantes a la unidad. Se trata de la pertenencia que se va construyendo con los modos o estilos de vida que tienen sus propios *tempos*, símbolos, fiestas y ceremonias, y todo aquello que la dimensión antropológica de la existencia puede añadir a esta lista.

Séptimo, desde esta perspectiva, la noción hermenéutica de *pertenencia* puede dar un giro, un *shift*, que la haga funcional para pensar procesos complejos tomando en cuenta que la urdimbre de lenguaje y tradición, a la que al fin y al cabo es a la que se pertenece, está formada no solo por raza, religión, género o territorio, sino por todo aquello que interviene en la *formación*²⁹, que son los tejidos sociales con sus relaciones, prácticas, rituales y experiencias que los forman.

Quizá Jacques Attali tiene razón cuando dice que «'nómada' [...] es la palabra clave que define el modo de vida, el estilo cultural y el consumo de los años dos mil»³⁰; pero quizá es cierto también que, por fina que sea la línea de pertenencia, si no se toma en cuenta su dimensión constituyente, es inevitable el deterioro y paulatina desintegración de las formas de vida social.

²⁹ También en el sentido hermenéutico.

³⁰ Cfr. Attali, Jacques, *Milenio*, México: Seix Barral, 1993, p. 81.

HERMENÉUTICA E INTERCULTURALIDAD. ALTERIDAD Y CONFLICTOS

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Gadamer creía que filosofía es algo que de manera eminente se puede hacer entre amigos, porque entre ellos no es necesario simular que se sabe lo que no se sabe, lo cual permite entrar al diálogo asumiendo de manera cabal los propios límites y, con ello, en la mejor disposición a acoger al otro y a lo otro: solo así se puede dar el portento de la comprensión, el portento de volvernos un poquito más al incorporar algo diferente a nuestro horizonte.

En la ponencia «La alteridad de Hegel a Gadamer» hablé¹ de la imposibilidad de un saber definitivo en la experiencia humana en la que se impone como liberación la apertura al potencial sorprendente de nuevas experiencias. Y, puesto que el otro y lo otro son el motor de la experiencia, hay que dejarlos valer a ellos en su alteridad, es decir, como lo otro de nosotros mismos a fin de hacer cada vez más consciente la participación recíproca en la que encontramos al otro y nos encontramos en él. Dije al final que, sobre ese otro que siempre

¹ El presente texto fue presentado como parte de una mesa redonda sobre «Hermenéutica, diálogo e interculturalidad», en el marco del evento *La hermenéutica en diálogo. IV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, que tuvo lugar en la Pontificia Universidad Católica del Perú en septiembre del 2008. La ponencia recogida en este mismo libro, titulada «La alteridad de Hegel a Gadamer», fue una conferencia magistral presentada en la inauguración del evento (nota de los editores).

se nos da entre familiaridad y extrañeza, jamás llegaremos a saberlo todo. Aun así, y aunque siempre nos sorprenderá de nuevo, mal que bien sabemos de él porque es mucho lo que con él compartimos. Sabiendo de esta dialéctica indisoluble que mantiene en movimiento a la experiencia, acogemos a la alteridad como parte esencial de nuestra finitud. Pues, si la marginamos de nosotros, nos la pasaremos como guardianes de nuestros linderos, desconociendo que el sentido de estos es justamente la alteridad que los rebasa.

No se puede olvidar, sin embargo, que la alteridad se nutre de diferencias y que las diferencias pueden prohiar conflictos. Acoger al otro solo puede discurrir en reconocimiento y reconocer es muchísimo más que tolerar. Hay que ir más allá de la mera admisión de la existencia de los otros para reconocer lo que a ellos les hace diferentes. La indiferencia en ignorancia, disfrazada a menudo de relativismo valorativo, es contradictoria como la intolerancia disfrazada que es. Hay no solo que conocer y comprender las posiciones y argumentos de los otros sino también tener un punto de vista propio para estar en condiciones reales de reconocer en todo su alcance el punto de vista ajeno. Si en aras del entendimiento renunciamos al punto de vista propio, no habrá entonces nada que comprender, ni diferencia alguna de que tratar en el diálogo con los demás; habremos tan solo capitulado ante la compulsión hacia lo promedio con la que la sociedad actual se enfrenta a los juicios claros y tajantes. Es necesario, por tanto, superar la idea de tolerancia como pasividad para eludir conflictos. No hay que ser indiferentes frente a quienes supuestamente toleramos y mucho menos tenemos que aparentar estar de acuerdo con todo o darles la razón a todos. Justamente porque no podemos vivir sin los otros, ellos no nos pueden ser indiferentes y más que de tolerancia se requiere de respeto y de reconocimiento para el encuentro con ellos, encuentro en el que siempre y a cada paso hay retos, competencia y riesgos.

Respeto y reconocimiento discurren como dialéctica de aceptación y de rechazo. Podemos rechazar y criticar las apreciaciones y preferencias

de otros, reconociéndoles a ellos, eso sí, un estatuto normativo equiparado al nuestro que les garantice a su vez el derecho de tener y promover sus puntos de vista propios. Reconocimiento no es ni confraternidad ni caridad y sí respeto activo y mutuo; necesitamos de él no para eliminar divergencias, controversias y conflictos, sino para encauzarlos y proveer el marco institucional que haga posible su trámite en condiciones democráticas. Semejante reconocimiento sería elemento medular de una *cultura del manejo de conflictos*. Naciones tan ricas en diferencias como Perú y Colombia son naciones ricas en conflictos; aprendamos entonces que los conflictos, lejos de ser indeseables perturbaciones ocasionales, constituyen parte sustancial de nuestra cotidianidad, y aprendamos a vivir con ellos. Los conflictos son endémicos allí donde modos de vida muchas veces incompatibles compiten unos con otros².

Aunque hayamos crecido en el dogmatismo, aceptemos que los otros piensan distinto, que el disenso es natural. Hay, por ello, que emprender la tarea primordial de introducir, estimular e ir normalizando la actividad crítica entre nosotros, para que, además de mejorar la formación educativa, despegue la genuina participación política. A pesar de que muchos captan la importancia de esta tarea, no tienen ideas claras acerca de cómo emprenderla, siendo como es la actividad crítica algo teórica y prácticamente inexistente no solo en el medio académico sino en toda nuestra sociedad, cuya productividad, tanto en lo simbólico y cultural como en lo material y económico, se resiente de esta carencia. Hasta ahora hemos sustituido la crítica por la adulación complaciente de quienes piensan lo mismo y por el anatema difamatorio de quienes no lo hacen; nos comportamos cual si fuésemos millones de arzobispos solemnes e infalibles. Así, una mesa redonda en nuestro medio no pasa de ser la presentación paralela de varios «rollos» monológicos, al final de la cual todos y cada uno de los panelistas, haciendo gala de espíritu

² Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, New York: Oxford University Press, 1995, pp. 170-180.

blindado, se jactan de haber «jodido» a los demás, descartando desde luego cualquier posibilidad de haber aprendido algo. Se nos olvida que los consensos monolíticos y la paz idílica en la que no pasa absolutamente nada son irreales en un escenario pluricultural y pluritodo como el nuestro. Y que la razón es siempre dialógica.

Violencia y tolerancia tienen en común su oposición al despliegue abierto y público de conflictos, ya que ambos desconocen la función productiva de los conflictos. La violencia quiere reprimir o decidir conflictos para implantar el orden o para forzar ventajas en la lucha por el poder. Los que abogan por la tolerancia se inclinan a eludir conflictos, ya sea que los ignoren hasta donde es posible, o que le imputen cada vez la responsabilidad del caso a otros grupos o actores sociales cuya conducta tachan de intolerante. Tanto la violencia como la tolerancia ideológica, ciega a la realidad, yerran en tanto no aceptan la persistencia de los conflictos en una sociedad étnico-culturalmente estratificada, conflictos para cuyo encauzamiento se necesitan nuevas formas de institucionalización que puedan fungir de instancias mediadoras tanto para los individuos como para los grupos. El diferir tolerante, así como la universalización ilímite de la tolerancia, son muestra de que se carece de capacidad de manejo de conflictos. La «tolerancia represiva», presa del miedo, prepara el terreno para que la tolerancia ciega a la realidad se convierta en violencia ciega a la humanidad. La violencia no se impide mediante tolerancia, sino mediante un actuar consciente de conflictos; así como solo en una perspectiva de conflictos resulta imposible reprimir las diferencias, así también los potenciales de solidaridad solo se pueden percibir efectivamente en torno a los conflictos. Frente al creciente número de conflictos étnico-culturales que marcan el momento presente, de lo que se trata es de superar tanto la actitud paternalista-armonizante y represiva-ignorante de los problemas que se agudizan, como las actitudes cínicas que desde la posición de espera recomiendan indiferencia y dejan con ello curso libre a los conflictos.

Los conflictos se dan porque entre nosotros hay más diferendos de los que pensamos, porque hay intereses muy diversos en gran parte contradictorios y una profusión de lenguajes para nombrarlos. Si admitimos la naturalidad de los conflictos, sabremos que cuando unos se zanzan otros surgen, y que ello no es el fin del mundo. Lo importante es acabar con la ingenuidad o la violenta arrogancia de todo o nada, de idilio o guerra. En el momento de disolución por el que atraviesan las estructuras tradicionales de nuestras sociedades en su tránsito a la modernidad, más que de nuevos mitos fundacionales, lo que necesitamos es un relato nacional que acoja críticamente todos los conflictos y violencias padecidos en una memoria colectiva integradora, capaz de poner en movimiento un imaginario de recreación nacional y un horizonte real de futuro.

LA CO-PERTENENCIA ENTRE HERMENÉUTICA, DIÁLOGO E INTERCULTURALIDAD

José Ignacio López Soria
Organización de Estados Iberoamericanos, Perú

Que la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad se co-pertenezcan no significa, sin embargo, que la interpretación, la escucha atenta del otro y la convivencia de lo diverso se confundan entre sí. Cada una de estas prácticas, como los conceptos que se corresponden con ellas, tiene su propia historia, y es justamente la diversidad de historias y procedencias lo que enriquece el encuentro, ensanchando y profundizando el horizonte de significación y haciendo de ese encuentro, creo yo, un evento histórico-filosóficamente significativo de nuestro tiempo.

La hermenéutica, como es sabido, procede de una historia de búsquedas teórico-metódicas para entender al otro, interpretar correctamente textos bíblicos, jurídicos y literarios, y proveer de legitimidad a las ciencias del espíritu frente al avasallamiento de las ciencias físicas. El diálogo, desde el socrático-platónico hasta el que se practica en la sociedad moderna, se inscribe en una tradición retórica que busca convencer racionalmente al otro de la validez de los propios argumentos, o llegar a acuerdos y construir consensos en contextos racionales y libres de violencia. La interculturalidad está ligada a una historia de exploración de asideros teóricos e instrumentos prácticos para gestionar racionalmente las diferencias en entornos multiculturales y poliaxiológicos, atravesados por reivindicaciones educativas, lingüísticas, jurídicas, políticas y territoriales por parte de grupos minoritarios o excluidos.

A partir de esta entrada al tema que nos ocupa, cabe la posibilidad de hacerse muchas preguntas. Trataré aquí de responder conjuntamente a dos de ellas: ¿de qué manera el aire de familia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad, que venía de la tradición, está mutando, en la actualidad, en co-pertenencia?; y, ¿en qué medida esa co-pertenencia es algo que merece que pensemos, porque siendo un evento potencialmente constitutivo de nuestra realidad remite ya a un horizonte utópico?

Originados en entornos atravesados todavía por la metafísica de la presencia, la hermenéutica, el diálogo e incluso la interculturalidad se piensan inicialmente dentro del ámbito de la consideración del ser como estructura estable, del pensamiento como fundamentación, de la verdad como representación de validez universal, y del hombre como sujeto capaz de conocimiento representativo. Y, naturalmente, esta consideración no queda sin consecuencias en la manera originaria de entender y practicar la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad. No es ciertamente gratuito que la hermenéutica busque la verdad que se supone que subyace en los mensajes textuales, que el diálogo consista en atenerse a la argumentación racional en la comunicación entre sujetos, y que la interculturalidad sea entendida, en el ámbito de la tolerancia, como un expediente para gestionar conflictos entre diversidades.

Todas estas maneras de hacer la experiencia de la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad se corresponden con los horizontes de significación propios de la metafísica tradicional. Pero la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad apuntan al rebasamiento de la metafísica si los entendemos como guiños de ese pensar postmetafísico que se anuncia estruendosamente en Nietzsche como «muerte de Dios» y «crepúsculo de los ídolos», que en Heidegger se enuncia como recuperación-distorsión de la historia del ser a través del pensamiento rememorante, que Gadamer entiende como historización de los horizontes de significación, sosteniendo que «el ser que puede

comprenderse es lenguaje», y que Vattimo define como ontología débil u ontología de la actualidad.

¿En qué medida la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad son guiños de ese pensar post-metafísico en cuyo ámbito se produce la co-pertenencia entre ellos? En la medida en que los tres, en diálogo con sus propias tradiciones, apuntan a atribuirle primacía al lenguaje. La co-pertenencia se fue haciendo posible gracias a que la hermenéutica fue pasando de un expediente teórico-metódico para la interpretación de textos a la historización radical de los horizontes de significación, disolviéndose así el ser en el lenguaje; el diálogo fue enriqueciendo su primigenia condición de medio discursivo para la persuasión racional y el establecimiento de consensos, al convertirse en habla en la que los participantes hablamos y somos hablados y constituidos, es decir, provistos de identidad a la través de la práctica del reconocimiento; y la interculturalidad deja de ser vista como la versión actual de la moderna tolerancia para la solución de conflictos interculturales y comienza a entenderse como lenguaje de una convivencia ya no solo digna, sino enriquecedora y gozosa de las diversidades.

El encuentro en el lenguaje es, pues, lo que hace que la hermenéutica, el diálogo y la interculturalidad se co-pertenezcan, es decir, que no pueda ya definirse ninguno de estos conceptos y prácticas discursivas, sino por referencia a los otros. Esta mutua referencia los resignifica, enriqueciendo sus significaciones primigenias. Hoy la hermenéutica se realiza en plenitud en cuanto dialógica e intercultural; el diálogo en cuanto intercultural y hermenéutico; y la interculturalidad en cuanto hermenéutica y dialógica. Para llegar a esa plenitud, cada uno de ellos, al hacerse cargo de su relación con los otros, se autosomete a una operación de vaciamiento —de secularización o debilitamiento, diría Vattimo— de los caracteres duros de los que eran portadores por haber nacido en el ámbito de la violencia propia de la metafísica. Y en la medida en la que pierden esos caracteres, sin olvidar la historia de esa pérdida, la co-pertenencia es ya de suyo el anuncio de una liberación.

Pero la co-pertenencia no implica que los mencionados conceptos y prácticas se olviden de sus tradiciones, pierdan su identidad. La hermenéutica sigue inscribiéndose en el ámbito del comprender y del percibir, del hacer la experiencia de la verdad y la percepción del arte. El diálogo se inscribe en el ámbito de la comunicación, del hacer la experiencia del hablarnos y del sabernos hablados. Y la interculturalidad se inscribe en el ámbito del convivir, del diseñar y llevar a la práctica la convivencia digna y gozosamente enriquecedora de las diversidades; una convivencia, sin embargo, que sabe de conflictos y que trata de gestionarlos acordadamente.

En la reflexión que vengo haciendo he usado con frecuencia el término «ya», entendido como «ahora» o «en la actualidad», y lo he hecho conscientemente. Lo que con él quiero decir es que entiendo la mencionada co-pertenencia como característica o constitutiva de nuestro tiempo.

Leída desde la perspectiva de nuestro actual horizonte de significación, muy especialmente en el caso de América Latina, tan poblada de diversidades, la co-pertenencia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad va de la mano del tomarse políticamente en serio la democracia, y del hacerse éticamente cargo de la diversidad étnica, lingüística y cultural que nos caracteriza. Así, el pensar la co-pertenencia no es fruto de una exigencia teórica que pretenda sustituir la verdad de la separación entre los conceptos y prácticas mencionados por otra verdad, la de su co-pertenencia. El pensamiento de la co-pertenencia es más bien fruto de una exigencia ético-política de signo liberador que nos lleva, como digo, a tomarnos en serio el ejercicio responsable de la ciudadanía y la compleja diversidad de la que se compone la actualidad.

Podría decirse —al hilo de las reflexiones del pensar postmetafísico y especialmente de Vattimo— que la co-pertenencia es la ontología de la actualidad. Porque la actualidad está hecha ya no solo de nuestra propia palabra, sino también de la palabra del otro. Y si nos hacemos cargo, ética y políticamente, y no solo académicamente, de la palabra del otro, esa palabra nos habla y nos convoca a sentirnos hablados por ella.

Como he dicho alguna vez, creo que lo histórico-filosóficamente más significativo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación no es propiamente que el otro haya hablado y nos haya contado su historia, sino que hemos sido hablados por él, que su palabra nos ha ex-puesto, ha traído a la presencia lo que fuimos, lo que somos y hasta lo que queremos ser. En un contexto como el nuestro, constituido ya por la co-pertenencia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad, pero marcado aún por la violencia de donde provienen estos conceptos y prácticas discursivas, no es raro que, en gran medida, la sociedad haya echado al olvido tanto el informe como las recomendaciones de la mencionada comisión, porque tomárselos en serio exige una *metanoia*, una especie de conversión a la que no quieren ex-ponerse los que están dispuestos solo por el lenguaje tradicional.

No sé si, como anuncia Nietzsche, Dios haya muerto; si, como asevera Heidegger, el pensar consista en rememorar el ser que la metafísica de la presencia ha dejado en el olvido; si, como resume Gadamer, el ser que puede comprenderse sea lenguaje; si, como quiere Vattimo, haya que despedirse definitivamente de toda fundamentación. Lo que sí sé es que el pensamiento fuerte de los valores absolutos, de la reducción del ser a la presencia, del conocimiento como adecuación y del pensar por referencia a un fundamento no deja hablar al otro desde sus propias pertenencias y, por tanto, conlleva violencia, una violencia a la que nos tiene acostumbrados la metafísica, la teología y la ciencia, en su afán por dominar la caducidad de lo existente y por escapar a la definitividad de la contingencia. Y cuando disponemos de estos lenguajes tradicionales, sin advertir que en realidad somos dispuestos por ellos, esa violencia puede incluso ser vista como condescendencia, porque nos provee, se dice, de un único horizonte de significación que regula y homogeneiza los saberes, las normas de la convivencia, los criterios de verdad, bien y belleza, etc.

Pero para leer hermenéuticamente los mensajes del otro, para sentirse hablado por él y hablar con él sin definirlo previamente, para vivir

gozosa y enriquecedoramente la diversidad, es imprescindible debilitar la supuesta solidez y fundamentación de nuestros propios saberes, nuestras ideas regulativas, nuestras creencias. Debilitarlos significa aquí historizarlos, desuniversalizarlos, devolverlos al seno de su proveniencia: nuestro propio horizonte, ahora ya solo particular, de significación. Pero debilitar nuestras tradiciones no significa negarlas ni olvidarlas, sino dialogar con ellas electivamente trayéndolas a la presencia para curarnos, así, de la violencia que conllevan, sin que tengamos que desprendernos de la comunidad histórica a la que pertenecemos y por la que somos pertenecidos.

Yo sé que pensar la co-pertenencia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad conlleva riesgos teóricos y prácticos, y, en cualquier caso, exige más espacio del que aquí disponemos, pero creo que es algo que merece hacerse, porque el hablar la actualidad como atravesada de violencias afincadas en nuestras tradiciones nos convoca a liberarnos de ellas, sin olvidarlas, es decir, a liberarnos de ellas a partir precisamente de lo que en esas mismas tradiciones se anuncia pero se sustrae. Y lo que se anuncia y se sustrae al mismo tiempo es que, en nuestra propia tradición, interpretar es ya de suyo referir el comprender a un horizonte histórico y particular de significación, que dialogar es ya dejarse hablar por el otro, y que hacer la experiencia de la interculturalidad es ya convivir gozosamente con la diversidad. Pero, además de esta convocación dirigida a nosotros mismos, el pensamiento de la co-pertenencia entre hermenéutica, diálogo e interculturalidad facilita la liberación de las diferencias, la toma de la palabra por el otro desde sus propias pertenencias, convocándole también a mantener con respecto a ellas una actitud electiva. Y, así, el comprender la actualidad como constituida, aunque sea en germen, por la mencionada co-pertenencia, anuncia ya un horizonte abierto, transido de utopía, que convoca a pensar y a tomarse ética y políticamente en serio la convivencia digna y gozosa de las diversidades que nos pueblan.

APORTES DE LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA AL DIÁLOGO INTERCULTURAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Fidel Tubino
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

La concepción intercultural de los derechos humanos parte de la toma de conciencia de la pertenencia de la concepción ilustrada de la ciudadanía —tanto en su versión liberal como en su versión republicana— a un *topos* histórico-cultural determinado. La concepción moderna de la ciudadanía no es *a priori* universal. Para universalizarse debe primero interculturalizarse, es decir, modificarse, ampliarse y constituirse en una propuesta capaz de generar algo más que un «consenso traslapado» sobre los derechos humanos. La diferencia entre un «consenso traslapado» y un diálogo intercultural es que el primero consiste en generar acuerdos sobre cuestiones de justicia básica entre diferentes doctrinas comprensivas sin introducir modificaciones en estas. El diálogo intercultural genera cambios en las personas y modificaciones en las doctrinas comprensivas involucradas, las fecunda y las amplía. Además, la meta del diálogo no es necesariamente el consenso. El diálogo es del orden de la conversación, no de la deliberación. Es parte de la convivencia razonable, y no hay una sino muchas formas de convivir razonablemente. En este sentido, el diálogo intercultural es más del orden de la fusión de horizontes gadameriana que del consenso traslapado rawlsiano.

Esta es la tesis central de esta ponencia. Creo que tomar conciencia de esto implica reconocer el carácter no relativo, sino falible e incompleto, de la concepción occidental-moderna de los derechos. Esto no significa, sin embargo, rebajar el estatus epistemológico de la interpretación ilustrada desde un relativismo cultural inconsistente, sino darle su justo valor. Después de todo, hablar de los derechos humanos es hablar de ética y de política, es decir, de filosofía práctica. Y la filosofía práctica no es ciencia, *episteme*, no es el ámbito de las verdades necesarias, sino el ámbito de las propuestas razonables. Pero el ser razonable no es lo mismo que el ser verdadero. En ética las verdades son groseras, aproximativas, no definitivas. Y ello no es un defecto de fábrica. Recordemos —como lo sostenía ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*— que lo sabio no consiste en buscar el mismo rigor en todo género de asunto, sino solo en la medida en que la naturaleza del tema lo admita.

2. LOS SUPUESTOS DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Empecemos por la explicitación y análisis de los presupuestos filosóficos de la concepción ilustrada de los derechos humanos. Boaventura de Sousa Santos afirma con acierto que «el concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos bien conocidos», entre los que cabe destacar, primero, que «hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales» y, segundo, que «el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado»¹. La persona es un fin en sí mismo; por ello es digna, es decir, posee valor absoluto, razón por la cual debe ser respetada incondicionalmente. Esta argumentación es

¹ Santos, Boaventura de Sousa, «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», en: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre/Ediciones Uniandes, 2006, p. 353.

explícita en la fundamentación de la tercera formulación del imperativo categórico kantiano².

Yo añadiría dos presupuestos más sobre los que descansa la concepción moderna de la ciudadanía. En primer lugar, que la naturaleza es una *res extensa* que tiene valor de uso, razón por la cual los seres naturales no son ni pueden ser sujetos de derechos. Esto actualmente es, por un lado, materia de fuertes debates en Occidente y es inconcebible, por ejemplo, desde otros horizontes culturales de sentido. Tal es el caso de la concepción hinduista de la dignidad humana, la cual se halla ligada estrechamente a la idea del *Dharma*, noción sobre la que nos detendremos más adelante y sobre la cual no hay un concepto equivalente traducible en las lenguas europeas. Desde esta perspectiva, más holista que analítica, la dignidad no es exclusiva de la especie humana, razón por la cual —en términos modernos occidentales— los animales también son sujetos de derechos. Esto quiere decir que la restricción de los derechos al ámbito de lo humano no es una verdad universalmente compartida ni culturalmente conmensurable.

En segundo lugar, quisiera referirme a la dicotomía moderna entre lo individual y lo social. Mucho se discutió a raíz de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 si los derechos fundamentales eran individuales y/o colectivos. Cuando los participantes de esta discusión se referían a los derechos individuales aludían a los derechos civiles y políticos, y cuando se referían a los derechos sociales aludían a los derechos económicos y sociales (de los derechos culturales y demás derechos de tercera generación no se hablaba aún en aquellos tiempos). Sin embargo, el ejercicio de los derechos individuales presupone la existencia de relaciones interpersonales. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión involucra la existencia de otros y los derechos colectivos como, por ejemplo, los derechos lingüísticos, presuponen la existencia de individuos concretos que hacen uso de ellos en los espacios públicos

² Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*, México: Porrúa, 1975, p. 46.

de la sociedad. En el fondo, la dicotomía entre lo individual y lo social, que está a la base de la concepción liberal de los derechos fundamentales, es altamente problemática y no puede seguir siendo un criterio válido para clasificar, sistematizar y jerarquizar los derechos humanos. La fenomenología nos ha enseñado que el individuo separado de la sociedad es una abstracción, que la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad y que la individualidad no es una mónada —con o sin ventanas— sino una identidad que se construye en procesos de socialización primaria y secundaria³.

Mientras la concepción occidental moderna de los derechos humanos se auto-coloque como universal *a priori*, «los derechos humanos serán [...] un instrumento de lo que Samuel Huntington llama ‘el choque de civilizaciones’, esto es, la lucha de Occidente contra el resto del mundo»⁴. Para que puedan constituirse en propuesta universalizable es necesario que se abran a otros horizontes culturales de sentido y, con ello, a otras concepciones y a otras sensibilidades. En este campo, la praxis de la escucha hermenéutica podría hacer posible la «fusión de horizontes» y con ello la ampliación de estos a través de la fecundación recíproca. Solo a través del diálogo intercultural sobre los derechos humanos estos podrán adquirir legitimidad inter-contextual y recobrar su potencial liberador. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, habría que decir que «para poder operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, los derechos humanos deben ser conceptualizados como multiculturales»⁵. Esto es una imprecisión conceptual, pues hay una diferencia profunda entre multiculturalismo e interculturalismo que es ilegítimo desconocer, sobre todo por las implicancias ético-políticas que contienen.

³ Véase al respecto Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrurtu, 1972.

⁴ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 352.

⁵ *Loc. cit.*

«[...] En el área de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización y el apoyo de las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen, solo se puede lograr si tales reivindicaciones han sido apropiadas en el contexto local cultural»⁶. Por esta razón, la lucha por los derechos humanos no podrá ser eficaz si se basa en la canibalización o el mimetismo cultural. Por ello, el diálogo intercultural y la hermenéutica diatópica se vuelven necesarios. En otras palabras, los seres humanos nos movilizamos y nos comprometemos solo con aquello que tiene significado para nosotros. Los derechos humanos no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de la gente en sociedades como la nuestra. Para que pasen a formar parte del sentido común no basta con inculturarlos. Inculturar es adaptar un mensaje a otras categorías mentales para que dicho mensaje pueda tener sentido desde otro horizonte cultural. Interculturalizar es transformar los mensajes, ampliarlos, enriquecerlos en contacto con otros horizontes culturales. El diálogo intercultural no es un acto adaptativo, es un acto creativo, *poiético*.

3. LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Pero, ¿a qué problemática responde y qué implicancias acarrea el diálogo intercultural en el campo de los derechos humanos?

Como bien sostiene al respecto Christoph Eberhard, el diálogo intercultural nos permite:

[...] resolver los dos principales desafíos a la teoría y la práctica contemporáneos de los derechos humanos: escapar del callejón sin salida constituido por la alternativa entre universalismo y relativismo, introduciendo un enfoque pluralista sobre el derecho y los derechos humanos y superar la brecha entre las teorías y las prácticas, introduciendo un

⁶ *Ibid.*, pp. 357.

enfoque pragmático sobre el derecho y los derechos humanos que no se quede meramente en el campo del derecho oficial-escrito de estilo occidental, sino que reconozca y se apoye en las prácticas jurídicas reales de los pueblos del mundo, en los derechos vivos⁷.

Primero. Un enfoque pluralista es —en términos de Boaventura de Sousa— un enfoque hermenéutico y diatópico. Empecemos por el final. «El prefijo diá en griego —nos dice Mariflor Aguilar— es un prefijo procesual y relacional, se refiere a una acción que se piensa no como un hecho terminado, sino como un hecho en devenir, como un proceso; y por otra parte, se refiere a una acción que se realiza siempre como intermediación, como estableciendo un vínculo —positivo o negativo— entre dos o más elementos»⁸. Las interpretaciones son diatópicas porque son procesos que nunca terminan, que establecen vínculos entre lo aparentemente inconmensurable. Pero esto quiere decir también que siempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro para ver el mundo desde su mirada —y no ya desde la nuestra— nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y un pie en el otro *topos*. El hermeneuta no está «aquí» ni «allí», está en el «entre», y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su pre-comprensión y, al mismo tiempo, interpreta la visión del otro, y, al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio. Pero lo más importante es ser consciente de los movimientos latentes de la interpretación. Ello nos permite evidenciar que las interpretaciones no pueden ser ni conmensurables totalmente ni totalmente inconmensurables, sino solo parcialmente conmensurables. Ni el yo ni el otro se agotan en una representación. Regresaremos sobre este tema más adelante.

⁷ Eberhard, Christoph, «Derechos humanos y diálogo intercultural», en: Calvo García, Manuel (coordinador), *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson, 2002, pp. 256-257.

⁸ Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, México: UNAM, 2005, p. 52.

Segundo. Que el diálogo intercultural conduce a movernos con un enfoque pragmático en el campo del derecho quiere decir, en este contexto, que nos permite reconocer la existencia de una pluralidad de derechos vivos en las culturas locales coexistiendo al lado del derecho oficial al interior de un mismo estado-nación. Nos abre, en otras palabras, a la valoración y al estudio del pluralismo jurídico viviente —o sobreviviente— en el mundo moderno.

El enfoque pluralista y pragmático sobre los derechos humanos no debe verse como una nueva versión del viejo relativismo cultural ni como un anti-occidentalismo soslayado. Por el contrario, «comprometarse en un diálogo intercultural sobre los derechos humanos debería verse como un esfuerzo constructivo, no destructivo. La cuestión no está en deconstruir la visión occidental, negando su universalidad, sino en enriquecer este enfoque a través de perspectivas culturales diferentes, con el fin de aproximarnos progresivamente hacia una práctica intercultural de los derechos humanos, así como a la apertura de nuevos horizontes para la buena vida de todos los seres humanos»⁹.

Pero, ¿qué involucra de nosotros como hermeneutas el diálogo intercultural?

En primer lugar, habría que decir que la hermenéutica es una experiencia que tiene una dimensión teórica y una dimensión pre-teórica. En segundo lugar, habría que decir que la interpretación así entendida es el corazón del diálogo. Cuando los seres humanos nos encontramos y conversamos, interpretamos sin cesar a partir de nuestros códigos hermenéuticos implícitos y no tematizados, desde los gestos corporales hasta el contenido de lo que nos dicen. Lo que escuchamos es ya una interpretación de lo que nos han dicho. En otras palabras, la interpretación en el contexto del diálogo intercultural es un proceso muy complejo, porque interpretar no es descifrar significados objetivos, sino resignificarlos a partir de los nuestros. Por otro lado, nuestra pre-comprensión

⁹ Eberhard, Christoph, *op. cit.*, p. 256.

—por acción del diálogo— también cambia y con ello nuestras posibilidades de descubrir, otorgar y construir nuevos sentidos.

Para entender la complejidad del diálogo entre culturas voy a recurrir a la distinción que hace Raimon Panikkar entre los dos niveles del diálogo intercultural: un primer nivel que él denomina «dialogal» y que se mueve en un plano existencial, es decir, pre-teórico, y un segundo nivel, el del intercambio de racionalidades, que se mueve en un plano dialéctico, es decir, teórico.

El diálogo dialéctico es «la confrontación de dos *logoi*»¹⁰, es decir, la disputa entre argumentos sobre un tema común. El diálogo dialéctico «presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes involucradas»¹¹. El diálogo dialéctico tiene una intencionalidad retórica, porque lo que busca es la persuasión racional del interlocutor. A diferencia de este, «el diálogo dialogal (pre-teórico, pre-lingüístico) no busca vencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor»¹²; por el contrario, lo que busca es el encuentro existencial entre un yo y un tú, y a través de ellos la puesta en contacto de diferentes horizontes de comprensión del mundo.

El encuentro intercultural existencial no es del orden del estudio o de la teoría, es del orden de la vivencia y, más específicamente, del orden de la amistad. Se sitúa en un nivel más fundamental y por ello previo al de aquel en el que se desarrolla el diálogo dialéctico. «El terreno del diálogo dialogal no es la arena lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el ágora espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que esperamos sean conscientes de ser algo más que [...] *res cogitans*»¹³. El «diálogo dialogal» es la base y la condición de posibilidad del diálogo dialéctico.

¹⁰ Panikkar, Raimon, *El discurso intercultural*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 28.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ *Loc. cit.*

A diferencia del diálogo dialéctico, el diálogo existencial no requiere de metodologías ni de procedimientos previamente establecidos. Implica, eso sí, estar más allá de lo que Panikkar denomina «la epistemología del cazador», es decir, de «aquella actividad dirigida hacia la caza de información, llevada a cabo por una razón instrumental desconectada del resto del ser humano y, en especial, del amor»¹⁴.

Cuando el diálogo intercultural se limita al nivel dialéctico, se desvirtúa, pues se «reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal»¹⁵. El diálogo intercultural no es solo diálogo de racionalidades, es y debe ser desde el origen encuentro de afectividades y de sensibilidades. Esto quiere decir que, si en el encuentro entre culturas nos mantenemos desde la actitud teórica del investigador y no hay apertura emotivo-existencial hacia los otros concretos, el diálogo intercultural como fusión de horizontes queda bloqueado. Cuando el intercambio dialéctico discursivo sustituye el encuentro vivencial, el diálogo intercultural se interrumpe.

Para que se produzca es importante crear espacios propicios para la convivencia intercultural, espacios que promuevan el encuentro de sensibilidades y el diálogo de racionalidades. Estos espacios habitualmente no existen, nos movemos por el contrario en espacios culturalmente asimétricos donde la posibilidad de una buena comunicación intercultural está usualmente bloqueada.

Pero la creación de espacios propicios de convivencia intercultural es una tarea larga y compleja, porque involucra la deconstrucción progresiva de las estructuras simbólicas, vale decir, de los prejuicios y estereotipos que se hallan instalados en el superyó cultural que introyectan los individuos en sus procesos primarios de socialización. Involucra el desmontaje de las categorías mentales que están en la base de la violencia simbólica

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ Fernet-Betancourt, Raúl, «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas», en: *Interculturalidad y globalización*, San José/Frankfurt a. M.: DEI/IKO, 2000, p. 33.

y la estigmatización social. Deconstruir las estructuras simbólicas de la discriminación para generar espacios de convivencia: esta es la tarea a la que nos convoca la praxis de la interculturalidad como proyecto ético-político, y este es el sentido —por ahora— de la educación bilingüe intercultural en contextos asimétricos.

Raúl Fonet Betancourt nos dice que «no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con más exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo»¹⁶.

Esto es teóricamente legítimo, pero no por ello siempre válido en la práctica. Lo difícil es —y allí está el reto— empezar a construir las condiciones del diálogo dialógicamente a partir del conflicto. Y optar por construir dialógicamente las condiciones del diálogo intercultural presupone esclarecer, primero, lo que involucra la tensión entre los inevitables conflictos de la convivencia y la exigencia ética del diálogo y, segundo, lo que yace implícito en el diálogo a nivel hermenéutico.

La lógica del diálogo intercultural es una lógica que está más cerca de la lógica hermenéutica que de la lógica formal. «La hermenéutica —sostiene Gadamer— afirma que el lenguaje pertenece al diálogo; es decir, es lo que es si porta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es, si es respuesta y pregunta»¹⁷. La lógica hermenéutica no es la lógica de la proposición,

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de lenguas», en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 119.

es la lógica de la pregunta y la respuesta. «[...] Ahora bien, hablar de la pregunta significa hablar del diálogo [...] En efecto, en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto»¹⁸. El diálogo no se mueve, pues, en un plano puramente racional. En el diálogo «[...] lo que tiene que ocurrir <sostiene en este sentido acertadamente Charles Taylor> es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’. Por medio de esta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña»¹⁹. En otras palabras, el diálogo nos permite ensanchar nuestra perspectiva y comprender dentro de ella a nuestra perspectiva de origen desde un marco de referencia más amplio.

4. LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los pueblos no occidentales han desarrollado a través del tiempo concepciones sobre la dignidad humana no sistematizadas conceptualmente en términos de derechos. Por ello hay que partir del reconocimiento de que «[...] todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras»²⁰.

Las tematizaciones sobre la dignidad humana se construyen desde diversos «universos de sentido» que constan de «constelaciones de *topoi*

¹⁸ Betti, Enrico, «¿Cómo argumentan los hermeneutas?», en: Vattimo, Gianni (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma, 1994, p. 42.

¹⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México: FCE, 1993, p. 99.

²⁰ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 356.

fuertes»²¹. «Los *topoi* [...] funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos [...] Entender una cultura dada desde los *topoi* de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto propondré una *hermenéutica diatópica*»²². Diatópica —como hemos dicho— quiere decir que nunca ponemos ambos pies en el *topos* del otro, siempre estamos entre los dos, y desde allí interpretamos gestos, creencias, categorías, mensajes. En otras palabras, al interpretar, nos movemos dinámicamente estableciendo vínculos inéditos.

Creo que la hermenéutica diatópica, al igual que el diálogo, posee un nivel existencial y un nivel dialéctico y que el primero es condición subyacente (*arché*) del segundo. El encuentro afectivo y vivencial es el momento del acercamiento, de la co-pertenencia. La interpretación teórica del investigador es el momento del distanciamiento, es una elaboración teórica de las vivencias interculturales que busca hacerlas inteligibles desde los presupuestos de nuestros respectivos *topoi*. La tensión irresoluble entre familiaridad y extrañeza es por ello intrínseca a la hermenéutica entre culturas

La hermenéutica diatópica, que parte del presupuesto de que comprender determinada cultura a partir de los *topoi* de otra cultura no es una tarea imposible, es un procedimiento hermenéutico que Boaventura de Sousa Santos juzga adecuado para guiarnos en las dificultades a ser enfrentadas, aunque no para superarlas enteramente. Así, en el plano dialéctico de la hermenéutica diatópica, lo que se debe buscar son equivalentes homeomórficos entre los universos culturales involucrados. «Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer [...] sino que apuntan a una función equiparable [...]». Se trata de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una

²¹ *Ibid.*, p. 357.

²² *Loc. cit.*

analogía de tercer grado. No se busca la misma función [...] sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión»²³.

En materia de derechos humanos, desde un enfoque intercultural, no se trata de buscar en otras culturas conceptos o categorías conmensurables que traduzcan los conceptos involucrados en la concepción moderna de los derechos. En quechua, por ejemplo, no hay un concepto que traduzca la expresión «derechos humanos». Por otro lado, no se parte de la dicotomía entre el yo —lo individual— y el nosotros —el colectivo. «[...] El pronombre personal de primera persona del plural tiene dos formas: *ñuqayku* y *ñuqanchis*. La primera forma designa el nosotros exclusivo ('nosotros' frente a 'ustedes'), mientras que la segunda se refiere al nosotros inclusivo (todos nosotros, sin contraponerlo a otros). Por otro lado, la primera persona del singular, *ñuqa*, tiene la misma raíz que la del plural: el nosotros, en cualquiera de sus dos formas, es de alguna manera una prolongación del yo»²⁴. Lo que se debe buscar no es lo que no existe, sino aquello que cumple, por ejemplo, en las culturas quechuahablantes, una función semejante a la que cumplen los derechos humanos en el mundo moderno ilustrado. El problema es que cumplen una diversidad de funciones desde éticas hasta políticas de diversa índole. Quedémonos en este caso con la función ética de derechos humanos y tratemos de buscar su equivalente homeomórfico, no su concepto correlativo, en —por generalizar— el mundo andino. Esto sería el punto de partida.

Pero no olvidemos que la hermenéutica diatópica parte y nos conduce al reconocimiento del carácter incompleto y finito de nuestras

²³ Panikkar, Raimon, «Filosofía y cultura: una relación problemática», en: *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aachen: Verlag der Augustinus, 1996, p. 18.

²⁴ Ansión, Juan, «La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía», en: Ansión, Juan y Fidel Tubino (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2007, p. 49.

comprensiones culturales del mundo. No hay diálogo si no hay primero una toma de distancia crítica del propio punto de vista. Autorreflexión y diálogo son dos caras de la misma moneda. «El verdadero punto de partida es el descontento con la propia cultura, una sensación difusa de que no me proporciona todas las respuestas que busca. Esta sensibilidad difusa se vincula a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas y sus posibles respuestas. La hermenéutica diatópica afianza la incompletud cultural, dándole una conciencia autorreflexiva»²⁵. Por eso es muy importante que, cuando hablemos de educación intercultural, insistamos en la necesidad de incorporar en ella la formación de la conciencia crítica, autocrítica, la capacidad para la auto-reflexión de lo propio como punto de partida para la valoración de lo ajeno. Este es —hay que decirlo— uno de los grandes aportes de la modernidad occidental en el plano del pensamiento.

La hermenéutica diatópica nos torna visible que no hay interpretaciones acabadas, que no hay culturas completas y que las interpretaciones y taxonomías culturalmente contextualizadas de la dignidad humana poseen legitimidad local, no global. Pero tal incompletud no puede ser vista desde dentro de las culturas. Para hacerla visible hay que intentar vernos desde la mirada del otro. Esta es la apuesta de la hermenéutica diatópica. Visualizar nuestras propias ideas y convicciones desde las ideas y convicciones del otro, observarnos desde su mirada. Esto nos proporciona la posibilidad de ver no solo la incompletud, sino también el carácter no evidente de nuestras evidencias. De allí que en los intercambios interculturales se experimenta frecuentemente la necesidad de explicar ideas o acciones consideradas como evidentes o de sentido común en nuestra cultura.

²⁵ Portocarrero, Gonzalo, Comentario de «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», publicado en su blog, sección textos comentados (<http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2005/08/27/hacia-una-concepcion-multicultural-de-los-derechos-humanos-boaventura-de-souza-santos/>).

[...] El objetivo de la hermenéutica diatópica < dice Boaventura do Santos> no es, por tanto, alcanzar la completitud [...] sino, por el contrario, elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico²⁶.

5. LOS LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA

Desde la perspectiva de la hermenéutica diatópica parecería que siempre es posible hallar equivalentes homeomórficos entre los diversos *topoi* o paradigmas culturales. Sin embargo, el ejemplo del *dharma* hindú que coloca el propio Boaventura de Sousa Santos nos enfrenta a un inconmensurable. Después de haber realizado una investigación preliminar sobre el tema, puedo dar fe de que la noción del *dharma* hindú es algo afín al *logos* heracliteano. Primero, porque alude a una armonía universal oculta que no distingue entre lo social y lo natural, y, segundo, porque se trata de una armonía cósmica a la que se superpone la armonía manifiesta. El *dharma* del hinduismo corresponde a una cosmovisión holista y cosmocéntrica, y no dualista y antropocéntrica como la que subyace a la noción moderna de los derechos humanos. Esto me permite percibir que la inconmensurabilidad cultural no es un imposible y que frente a estos casos la hermenéutica diatópica nos puede mostrar no solo el carácter falible e incompleto de nuestras concepciones compartidas, sino nuestra incapacidad, a veces, para establecer nexos con la otredad. Pero esto no es del todo verdadero. Básicamente, porque las culturas son interiormente diversas y sobre una noción como el *dharma*, por ejemplo, hay una multiplicidad de interpretaciones intraculturales existentes. Lo que debemos hacer es establecer puentes con alguna de ellas. «De las diferentes versiones de una cultura <nos dice en esta línea Gonzalo Portocarrero> se deben escoger las más

²⁶ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 357.

incluyentes. El *dharma* común, la *Shari* inclusiva, la concepción social democrata»²⁷. De esta manera es posible —a partir de un terreno transcultural hallado— proceder a un diálogo intercultural sobre lo que está en juego en la concepción moderna de los derechos humanos.

Otro asunto que la hermenéutica diatópica no toma lo debidamente en cuenta son las relaciones de poder intra e interculturales que existen entre las culturas de las que participan las personas al momento de plantear el diálogo intercultural. La simetría es una de las condiciones necesarias de todo diálogo, sea intra o intercultural. En condiciones asimétricas, de injusticia cultural y de injusticia distributiva, como son las existentes, el diálogo intercultural se transforma con frecuencia en un mecanismo para soslayar las desigualdades económicas y sociales o en un instrumento de conquista. El diálogo intercultural sobre los derechos humanos debe ser consciente de ello para que la doctrina de los derechos humanos deje de ser un particular que se auto-coloca como universal y se convierta en un universal construido dialógicamente.

²⁷ Portocarrero, Gonzalo, Comentario de «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos».

RESEÑAS DE LOS AUTORES

Gianni Vattimo

Profesor de Filosofía de la Universidad de Turín, estudioso reconocido de Nietzsche, Heidegger, Gadamer y la filosofía hermenéutica. Es uno de los filósofos europeos de más prestigio y con un permanente contacto con el mundo hispano. Ha sido profesor visitante en diversas universidades europeas, norteamericanas y latinoamericanas. En el año 2002, la Pontificia Universidad Católica del Perú lo nombró Profesor Honorario del Departamento de Humanidades, y en el 2007 la Universidad de San Marcos le concedió el grado de Doctor Honoris Causa. Su preocupación por los problemas de la sociedad lo ha llevado a una intensa participación en política, apoyando a diversas agrupaciones de su país y participando como miembro del Parlamento Europeo. Además de sus frecuentes colaboraciones en periódicos, entre sus múltiples e influyentes publicaciones, casi todas traducidas al español, tenemos: *El pensamiento débil* (1983), *El fin de la modernidad* (1985), *La ética de la interpretación* (1989), *La sociedad transparente* (1990), *Más allá de la interpretación* (1994), *Creer que se cree* (1996), *Después del cristianismo. Por un cristianismo no religioso* (2003), *Nihilismo y Emancipación. Ética, Política, Derecho* (2004), *No ser Dios* (2006).

Mariflor Aguilar

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su especialidad y docencia son en las áreas de filosofía contemporánea, filosofía de la cultura y filosofía de las ciencias sociales. Ha centrado su trabajo en el problema de la «constitución de la subjetividad», el cual ha estudiado desde el marco teórico de la teoría crítica, de la hermenéutica, del psicoanálisis y del post-estructuralismo. En la actualidad coordina un proyecto de investigación sobre el mismo tema desde la perspectiva de la acción del territorio en la construcción de las identidades. Autora y editora de diversos libros.

Carlos B. Gutiérrez

Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá. Miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels de Ámsterdam. Autor y editor de diversas publicaciones sobre la obra de Gadamer y la hermenéutica.

José Ignacio López Soria

Doctor en Filosofía y en Historia. Miembro del Foro Educativo. Director de la Oficina Regional de Lima de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI). Catedrático en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, la Universidad Nacional de Ingeniería y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es autor de numerosos artículos en obras colectivas, revistas y periódicos, y de 23 libros.

Cecilia Monteagudo

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora Principal del Departamento de Humanidades de dicha universidad. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Ha publicado diversos ensayos sobre Wilhelm Dilthey, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la concepción del «mundo de la vida» de Edmund Husserl en libros y revistas especializadas.

Pepi Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Vicerrectora de Investigación, Profesora Principal del Departamento de Humanidades y Subdirectora del Centro de Estudios Filosóficos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidenta de la Asociación Civil Transparencia. Miembro del Comité Consultivo Externo del Instituto del Banco Mundial en Derechos Humanos. Consultora internacional en temas de participación ciudadana en proyectos de desarrollo. Autora de publicaciones sobre estos temas.

Pablo Quintanilla

Doctor en Filosofía por la Universidad de Virginia, Estados Unidos. Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de diversos artículos sobre filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y epistemología, publicados en libros y revistas especializadas.

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora Principal y Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Editora responsable de la revista *Estudios de Filosofía* del Instituto Riva-Agüero. Autora y editora de numerosas publicaciones de filosofía fenomenológica contemporánea (continental).

Fidel Tubino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la PUCP y Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras. Es también Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Miembro fundador del Foro Educativo y experto en educación intercultural. Responsable del proyecto «El enfoque intercultural en las acciones afirmativas para estudiantes quechuahablantes de la Universidad San Antonio Abad del Cusco y San Cristóbal de Huamanga». Autor y editor de numerosas publicaciones especializadas.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TERRA.COM.PE
TELÉFONO: 332-3229 Fax: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
NOVIEMBRE 2009 LIMA – PERÚ