

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 6



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
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

**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 resuene 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 lingüística-mente o lenguáicamente 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.