

ALTERIDAD: CONDICIÓN DE COMUNIDAD

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México

Mucho se ha discutido y se discute si la hermenéutica es relevante o no para pensar las luchas y los movimientos sociales desde una perspectiva crítica e incluyente. Como se sabe, en esta discusión hay respuestas a favor o en contra, de las cuales las más conocidas son las que van *en contra*, desde el debate de Gadamer con Habermas en los años 80. No me detendré en éstas pues ya lo hice con anterioridad; solamente recordaré que lo que Habermas argumentaba contra Gadamer era su tradicionalismo y su distancia del pensamiento crítico, y que el tradicionalismo lo explicaba por la concepción acrítica de Gadamer de la autoridad de la tradición ya que a su juicio el hermeneuta supone que porque no tenemos un concepto de racionalidad que sea independiente de la tradición a la que pertenecemos y que, por lo tanto, no contamos con principios y normas universales a las cuales apelar, no debemos deshacernos de la autoridad de la tradición.¹ Desplazada a la política puede ser obvio que ésta es una postura conservadora. Por otro lado, la incapacidad hermenéutica para la crítica se explica a su vez por la ausencia de puntos de vista universales desde los cuales emitir el juicio crítico. Mucho también se ha escrito para refutar ambos cuestionamientos y yo misma lo hecho planteando que se puede reinterpretar la tesis de la autoridad de la tradición como una tesis que invita a pensar una noción de crítica que no requiere de un punto arquimídeo para llevarse a cabo sino más bien de una interacción con la pluralidad inscrita en el mismo proceso hermenéutico.

De lo que ahora me interesa hablar es de lo que considero constituye la fuerza del discurso hermenéutico para pensar la acción de los movimientos sociales. Esta fuerza emana de una tesis básica que opera como cimiento e

irradia y articula a otras tesis que forman un conjunto que desde mi punto de vista expresa lo que puede ser una política incluyente. La tesis básica que opera como cimiento es la tesis de la alteridad a la que denomino *condición de alteridad* la cual elaboraré a partir de otra tesis central en la hermenéutica gadameriana que es la de la *eumeneis élenchoi* referida al conocido método elénctico socrático.

No son pocas las ocasiones en las que Gadamer se reconoce deudor del diálogo socrático-platónico. Parte de este reconocimiento es el lugar que tiene el *preguntar* en la conversación hermenéutica al modo de la estrategia elénctica socrática en la que, como se sabe, se orilla al interlocutor a reconocer su no saber instalándose en un estado de perplejidad o aporía. El preguntar y la aporía hacen mancuerna. Sin embargo, sí son pocas las veces en las que expresamente Gadamer se refiere al *elenchus* bajo la formulación específica de *eumeneis élenchoi*. Las dos referencias que conozco las hace en situaciones polémicas. Una como respuesta a las críticas de Derrida y la otra como respuesta a un artículo de David C. Hoy en el que éste acerca a Gadamer con Davidson.

La primera de estas referencias es hecha en el encuentro de ambos filósofos en el Instituto Goethe de París en 1981.² La base polémica de este encuentro fue la participación de Gadamer que se recoge en el artículo “Texto e interpretación”.³ En este artículo, después de situar al texto en articulación con la interpretación, Gadamer delimita su objetivo en torno del acuerdo al que deben llegar los interlocutores que “desean sinceramente entenderse”, puesto que “siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad”. La búsqueda de entendimiento, según dice Gadamer en este artículo, tiene lugar en el marco del “diálogo vivo” socrático-platónico que busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica tomando en cuenta al otro.⁴

Estas pocas líneas que, hay que reconocerlo, no son muy felices, dieron pie a una desairada aunque previsible reacción de Derrida. Es comprensible que proyectos como el de llegar a acuerdos, tener deseos sinceros y postular la buena voluntad como condición de la comunicación no sean vistos con simpatía por quien, desde mi punto de vista con razón, no ha desaprendido las enseñanzas de la escuela de la sospecha acerca de lo poco angelical del alma humana. En su réplica a “Texto e interpretación” Derrida hace tres críticas a Gadamer dos de las cuales se relacionan con el “diálogo vivo” y otra con la “buena voluntad” para comprenderse. Para Derrida la buena voluntad es un

axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere “dignidad” en el sentido kantiano a la “buena voluntad” como lo que está detrás de todo interés particular. A Derrida no le queda claro el estatuto de la buena voluntad si se toman en cuenta la dimensión nietzscheana de la voluntad de poder y la dimensión freudiana de las pulsiones de vida y muerte.

Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico de la *eumenéis elenchói*⁵ según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador.⁶ Heidegger ha apuntado en esta dirección cuando dice que “si queremos encontrarnos con el pensamiento de un pensador debemos magnificar aún más lo que en él es grandioso”.⁷

Gadamer se refiere en distintos momentos a la *eumenéis elenchói* entendida como reforzamiento del otro. Cuando en *Verdad y método* se refiere a la dialéctica entre pregunta y respuesta y en particular al arte del preguntar, señala que quien “posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar a favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste —dice— no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza... no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”.⁸ En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos.⁹ De lo que se trata aparentemente con este ejercicio es de reforzar el punto de vista del otro para encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista sino como un arte, el arte del pensar.

Consideramos que esta expresión —*eumeneis elenchoi*— dibuja la profundidad de la propuesta de Gadamer, encierra aspectos centrales de la misma, y expresa su gran alcance. En primer lugar, como dije antes, se articula de una manera específica con el pensamiento socrático-platónico. En segundo lugar lo posiciona frente a la deconstrucción y sus seguidores; además, por otra par-

te, es la dimensión hermenéutica que se ha relacionado casi hasta la identidad con la “interpretación radical” de Davidson y, por último, es desde mi punto de vista, la tesis que catapulta a la hermenéutica gadameriana hacia la ética y la política.

Demasiado para dos palabras. Veamos, pues, de qué se trata.

Como suele hacerse podemos comenzar con la etimología, lo que puede confundir más; pero igual: *eumeneia* es “benevolencia”, pero *eumenes* puede ser: propicio, favorable, a propósito, y se podría decir que también “orientado hacia” o “atento a”.

Elenchus, como se sabe, es “prueba” o “refutación cruzada”; y *eléncho* es poner a prueba o poner en evidencia. En cualquier caso en el contexto al que nos referimos *elenchus* se refiere a uno de los polos de la doble estrategia socrática: *elenchus* y *aporía*.¹⁰ El *elenchus* revela que el interlocutor tiene creencias contradictorias y esto resulta en la *aporía* que puede comprenderse como el reconocimiento de la propia ignorancia o confusión. Según la definición canónica de Vlastos, el *elenchus* es la estrategia socrática de examen cruzado que refuta la tesis original del oponente logrando que él extraiga de sí mismo mediante una serie de preguntas y respuestas una consecuencia que lo contradiga. La interpretación habitual del *elenchus* nos dice que es el método socrático que exhorta al examen de sí mismo para acceder a la virtud, y muy a menudo “acceder a la virtud” se comprende como acceder a la autoconsistencia.

Si esto es así, la *eumeneis elenchoi* es algo así como una “refutación benevolente” o una prueba bien intencionada; o también podría ser una “exhibición o demostración favorable o benevolente”.

Tomando en cuenta lo anterior y tratando de pensarlo en relación con Gadamer, se presentan tres problemas: si el *elenchus* conduce a la aporía, a la perplejidad, a la ignorancia, a la inconsistencia proposicional, ¿en qué sentido se puede decir, como dice Gadamer, que lo que se busca es “reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador”?¹¹ si aparentemente lo que está implicado por el *elenchus* es la disolución del discurso, la disolución de cualquier saber o cualquier certeza ¿qué es lo que se refuerza del punto de vista del otro, de lo que el otro dice? Si se trata de *elenchus*, de método elénctico que conduce por lo general a la aporía, al no saber, a la perplejidad, ¿por qué Gadamer se refiere a esto?, o más bien, ¿por qué Gadamer se refiere a esto para

indicar el apoyo o el refuerzo al decir del interlocutor? ¿En qué sentido es que Gadamer busca reforzar el discurso del otro?

El segundo problema es el siguiente: cuando Gadamer responde a Derrida con la *eumeneis elenchoi*, ¿lo que quiere decir es que la actitud hacia el interlocutor es la de conducirlo a percatarse de sus contradicciones o sus inconsistencias? O preguntado de otra manera, ¿cuando Gadamer se aleja de la ética se acerca a la lógica?

El tercer problema es en relación ya no con el *elenchoi* sino con la *eumeneis* o *eumeneia*, que en forma dominante significa benevolencia. ¿Es que al final Gadamer no puede salir de la “buena voluntad”? Entonces ¿qué quiere decir Gadamer cuando contesta a Derrida que él no está hablando de “buena voluntad” sino de la *eumeneis elenchoi*? ¿En qué sentido el ejercicio eléctico es “euménico”?

Intentaré despejar estas cuestiones en orden diferente al que están planteadas. En primer lugar, lo que se puede responder es que el método eléctico no tiene que comprenderse siempre como un método de refutación que conduce a la aporía entendida ésta como creencias inconsistentes. Para comenzar, el ejercicio eléctico se ha visto como una manera de desafiar al interlocutor y conducirlo a un estado de duda, de perplejidad.

Hay quienes conciben al *elenchus* como el procedimiento que va señalando la ignorancia, y a la *aporía* como la apertura a otras posibilidades.¹² Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano quien por una parte concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades y, por otra parte, se ha manifestado en varias ocasiones en contra de la comprensión vista como una cuestión de lógica entre enunciados o proposiciones. Recordemos algunos rubros: la crítica a la contradicción preformativa en el contexto de la crítica a la filosofía de la reflexión;¹³ la ironía, que comparte con Collingwood, respecto del procedimiento inglés de la discusión de *statements* que si bien, dice, es un buen ejercicio de ingenio, “ignora evidentemente la historicidad contenida en toda comprensión”.¹⁴ Por otra parte y más central, precisamente cuando en *Verdad y método* Gadamer sigue a Sócrates y se refiere al saber aporético, lo que aprecia de éste no es tanto que la pregunta conduzca a una contradicción sino a la apertura de posibilidades: “saber, dice, quiere decir siempre...pensar las posibilidades como posibi-

lidades”.¹⁵ Lo que aprecia del preguntar socrático es que “permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”.¹⁶ Por otro lado, una parte importante del trabajo gadameriano sobre el lenguaje, concretamente la concepción trópica del mismo, descansa en la crítica a Aristóteles a la distinción entre el sentido *propio* de la palabra y su sentido *figurado* apoyado en el baremo de la lógica.¹⁷

Esto se puede decir respecto al significado del *elenchus* en el contexto gadameriano.

Vayamos ahora al problema de la *eumeneia* o “buena voluntad”. Habría por lo menos tres maneras de comprenderla. Una es en el sentido canónico del Platón del Gorgias según la cual la “buena voluntad” es una de las virtudes que debe tener el interlocutor para entrar en un verdadero diálogo filosófico. Las otras dos son el conocimiento y la sinceridad. Aquí la “buena voluntad” se refiere a cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento, objeto o enemigo o bien ser utilizado como medio manipulándolo.¹⁸ No deja de ser interesante esta referencia al Gorgias pero así comprendida la *eumeneia* gadameriana no acallaría a los críticos seguidores de Derrida.

Otra manera de comprenderla y que esta vez sí alejaría la respuesta de Gadamer del reino de las buenas intenciones, donde lo coloca Derrida, es concebirla como una disposición a reconocer que el interlocutor tiene razón. Es así como habitualmente se interpreta, razón por la cual es el punto que directamente se relaciona con el principio de caridad de Davidson.

Siguiendo esta relación, la *eumeneis elenchoi* sería tan caritativa como el principio de caridad, o sea, en lo absoluto, pues como se sabe este principio es propuesto no como un gesto generoso hacia el interlocutor sino como un principio de entendimiento o, mejor, como un conjunto de condiciones generales de la comprensión. Como es sabido el principio de caridad exige que el observador o intérprete haga sentido del objeto estudiado encontrando como inteligible o razonable la mayor parte de lo que hace, piensa y dice. Si esto no es así, no se le estaría tratando como agente racional y, en ese caso, no hay nada que comprender en un sentido relevante.¹⁹ De los trabajos que yo conozco que establecen relaciones entre Davidson y Gadamer, el que más semejanzas encuentra es el trabajo de David C. Hoy²⁰ en el que detecta por lo menos

nueve puntos de coincidencia, uno de los cuales es el que nos ocupa, el del principio como condición de posibilidad de la comprensión. David Hoy es tan entusiasta de este parentesco que incluso recurre al programa de Davidson para defender a Gadamer de sus críticos de ambos lados, de quienes lo acusan de relativista por subsumir la validez a la tradición y de los deconstruccionistas quienes consideran que sigue demasiado a la tradición.

Pero si esto es así, si hay tantas coincidencias ¿por qué Gadamer se inconforma con el gran esfuerzo que hace David Hoy para encontrarlas? Si hay tal analogía entre ambas propuestas, no se entiende bien la reacción de Gadamer. En su respuesta a David Hoy, aquél se hace cargo, en una primera instancia, de que el punto de comparación entre la “interpretación radical” y su propuesta es la *eumeneis elenchoi* que recupera de Platón considerado como un presupuesto autoevidente para todo intento de comprensión. Hasta ahí todo va bien y todos de acuerdo. Pero a partir de ahí Gadamer guarda sus reservas respecto de cualquier elaboración posterior acerca de las relaciones entre Davidson y él mismo. El problema que ve es que tal comparación hace pensar que la conversación comprensiva y su estructura tienen que ver con la adquisición del conocimiento correcto, mientras que lo que considera que está en juego en la *eumeneia* no es la ciencia ni la epistemología sino, para decirlo como David Hoy, la “‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje”.²¹ Enseguida, Gadamer sitúa la distancia que lo separa de Davidson en relación con el carácter especulativo del lenguaje afirmando que el modelo de proposición que Davidson emplea —“la nieve es blanca”— le resulta completamente extraña desde el punto de vista de la naturaleza especulativa del lenguaje que él ha elaborado en el sentido hegeliano.

No estoy en condiciones de sacarle todo el jugo que es posible a esta no por críptica menos inquietante respuesta de Gadamer. Lo que por lo menos ahora quisiera retener es que basándonos en estas pocas líneas hay que pensar que en definitiva la distancia que el hermeneuta toma de la “interpretación radical” bascula en torno del lenguaje.

Así pues, lo que hasta aquí tenemos es que Gadamer ni está de acuerdo con la interpretación kantiana de Derrida ni con la davidsoniana de David Hoy.

¿Qué puede ser, entonces, la *eumeneia* para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de

acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como “neutralidad benevolente” que renuncia al lugar del amo,²² refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléctico, quien no sabe nada pero que al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, “su buena voluntad” habría que decir, sería “buena” porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la “bondad” de la voluntad, la “buena voluntad”, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.

Me doy cuenta de que estas ideas, que me parecen sugerentes y que habría que elaborar, levantan ya muchas preguntas desde perspectivas distintas: desde la filosofía política, desde el mismo psicoanálisis, desde los estudios platónicos, preguntas que también se pueden hacer a Gadamer: ¿es posible renunciar al papel del amo?, ¿es siempre conveniente la supuesta neutralidad?, o incluso, ¿es realmente posible la neutralidad?

¿En qué sentido, entonces, se busca “reforzar el discurso del otro” para que lo que dice sea “revelador”? Y con esto estamos ya en el primer problema planteado que, desde mi punto de vista, es el más espinoso.

Tal vez para comprender el sentido gadameriano de la *eumeneis elenchoi* tengamos que pensar que Gadamer construye un concepto recogiendo, como acostumbra, rasgos de otros conceptos pero no en su totalidad. Según esto, me parece que debemos pensar el “reconocimiento del otro” gadameriano, como él mismo dice, en el sentido ontológico que sigue a Heidegger como condición de toda comprensión; por otro lado, este reconocimiento debe insertarse también en la problemática del diálogo socrático y quizás, concretamente, del Gorgias donde precisamente se debate sobre las condiciones, la naturaleza y el valer del “debate”; pero al mismo tiempo, la *eumeneis elenchoi* debe tomar en cuenta las problemáticas gadamerianas, tales como “la primacía hermenéutica de la pregunta”, su obsesión por evitar la autoproyección y junto con ésta, su apuesta por la salida del solipsismo en dos sentidos: : por un lado del solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección o de subsunción a los propios marcos culturales, pero también el solipsismo que está implicado en las tesis de la incompreensión del otro, es decir, en tesis que

plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault). Tomando en cuenta todas estas perspectivas se puede arriesgar, entonces, que lo que en la *eumeneis elenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico sino lo que se revela es un determinado *no saber*, un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar. El elenchus socrático que Gadamer retoma es el que “deja surgir” la aporía comprendida como perplejidad, como preguntar. Hay que recordar que en relación con esto, con el preguntar, Gadamer da un paso más respecto de Collingwood para plantear no solamente que el texto es respuesta a una pregunta sino aclarando que el texto también pregunta al intérprete, es decir, lo interpela y al interpelarlo lo sitúa en relación con su “propia afección por la palabra de la tradición”.²³ Según esto, el lector o intérprete es puesto en su sitio por la pregunta del texto o interlocutor, en el sitio que le corresponde por los entresijos específicos de lenguaje y tradición. Pero una vez hecho esto, una vez que el lector ha sido puesto en un lugar específico ¿cuál es la pregunta que el interlocutor le dirige? ¿Qué quiere saber el texto del lector? O dicho de otra manera ¿qué necesita saber el texto del lector? Lo que propongo pensar es que cuando el texto, o el interlocutor, pregunta al intérprete y lo sitúa, la pregunta que se formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad. Es decir, lo que el interlocutor pregunta es desde qué lugar del lector el texto puede ocupar otro lugar, un lugar diferente, desde dónde el intérprete lo va a comprender, desde qué horizonte de interpretación o desde qué marco cultural el lector o intérprete va a formular su pregunta al texto o al interlocutor.

Hay que recordar que la respuesta del intérprete a la pregunta que el texto le formula cobra especial relevancia desde la perspectiva gadameriana porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino autoproyección. Siendo así, cuando se “refuerza el discurso del otro”, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.

Esta manera gadameriana de comprender el *elenchus*, en algún sentido sigue también al *elenchus* socrático pues sabemos que no sólo Sócrates enseña con su preguntar sino el interlocutor enseña también a Sócrates y, comprendiéndola así, lo que representa la indagación socrática es la manera específica o la materia específica en la cual el otro me demanda un cierto autoconocimiento, la inspección de mi horizonte de interpretación que es lo que me permitirá reconocer a mi interlocutor como diferente de mí, evitando así la terrible autoproyección a la que Gadamer tanto teme.

Tomando en cuenta todo lo anterior, la *eumeneis elenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de *docta ignorantia*, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una condición de alteridad.

A partir de aquí que se desencadena una cadena virtuosa de consecuencias que forman un conjunto de tesis que expresan lo que puede ser un itinerario de las políticas incluyentes. Es cierto que la hermenéutica gadameriana no es la panacea para la reflexión política. Como se ha dicho, su aparato conceptual no incluye conceptos de una teoría que tome en cuenta los conflictos sociales. Incluso, la noción misma de situacionalidad es limitada pues sólo toma en cuenta el aspecto cultural-histórico y deja de lado los aspectos sociales y materiales. No obstante, la mecánica que atribuye a los procesos de comprensión invita a corroborarla en las prácticas que involucran instancias de poder, de raza, clase y género, y por otro lado, la estructura de esa mecánica coincide en muchos casos con los planteamientos y las demandas de los grupos sociales excluidos tanto en el campo epistemológico como en el de la interacción. La noción de *alteridad*, por ejemplo, a la que antes nos referimos, es una noción completamente relacional, pero la ventaja que tiene esta noción es que además de pensar al sujeto como constituido desde la alteridad, lo que ya había quedado claro desde la versión postestructuralista de Hegel, lo que ahora se enfatiza es que en la lucha a muerte no sólo se juega la conciencia que reconoce a otra conciencia sino se juega la construcción de horizontes de interpretación forjados por plexos de tradición y lenguaje.

Igual que en la dialéctica hegeliana, se podría decir que en ambos casos de lo que se trata, más bien, es de una "*lucha a vida*", porque sólo desde la vida histórico-práctica del intérprete podrá el interpretado tener existencia diferenciada. Tal vez debería decirse que lo que tiene lugar en la relación intérprete/

interpretado es, como sería también en Hegel, una lucha a muerte/vida; es lucha a muerte porque la construcción del horizonte de interpretación para que puedan surgir las diferencias exige que el propio lugar se acote, se limite, se configure, como una especie de muerte, que al cercenar impide que se pretendan abarcar todo el campo de los horizontes y todos los saberes, pero que al mismo tiempo en esta delimitación, se recorta la vida. Tal vez por esto Gadamer puede decir que “la apertura hacia el otro implica [...] 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”.²⁴ Dicho de otro modo, igual que en la dialéctica hegeliana, en la construcción hermenéutica de la alteridad, el sujeto no busca la muerte de su adversario pues de él depende su propia vida, pero a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica de Hegel, en la hermenéutica son dos los momentos de la alteridad en diálogo: uno inicial que es el de una *alteridad interrogante* que demanda la lucha del sujeto consigo mismo para acotar su horizonte de diálogo, y el otro es el de una *alteridad diferenciada* como respuesta y resultado.

Pero se dirá, si esto es así, si en efecto Gadamer toma en cuenta la verdadera diferencia de la alteridad ¿cómo entender entonces su cercanía con Hegel que en último término piensa la diferencia para después acceder a la identidad? ¿Cómo entender entonces la conocida frase gadameriana que parece una cita de Hegel: “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro”? ¿No implica esto un mecanismo de apropiación o identificación con el otro más que de diferenciación? ¿No significa esto que como en Hegel sólo reconociéndonos a nosotros mismos en el otro podemos comprenderlo, con lo cual se borra la diferencia?²⁵ Esta argumentación no sólo tiene bases convincentes sino que además se ve reforzada por múltiples referencias en los trabajos de Gadamer a la importancia de llegar a acuerdos o a consensos, y por pasajes de corte hegeliano en los que se subraya lo común en vez de la diferencia.²⁶ Uno de ellos, por ejemplo, afirma que “la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia”.²⁷ ¿Cómo comprender la idea de que sólo comprendemos si nos “apropiamos” de lo dicho? ¿Cómo comprender la apropiación sin un sometimiento o anulación de la alteridad? La respuesta a estas preguntas debe tomar en cuenta en primer lugar que una elaboración teórica que rechaza de mil maneras la autoproyección no puede pensar la comprensión en términos de apropiarse la alteridad. Debe

recordar, por otro lado, que el acuerdo hermenéutico no es un acuerdo sobre contenidos proposicionales ni sobre criterios evaluativos sino es un acuerdo sobre requisitos o condiciones de la relación con los otros, acuerdo que hace posible cualquier otra forma de diálogo. Y por último, “apropiarse de lo dicho” significa, en el contexto hermenéutico que es el del juego del lenguaje, aceptar el juego y empezarlo a jugar; un juego en el que la palabra no tiene dueño.

Ahora bien, es cierto que la noción gadameriana de alteridad también implica la dimensión de la unidad o, mejor, del ámbito de lo común, pero la presencia de *lo común* en la hermenéutica más que ser un inconveniente teórico es, desde nuestro punto de vista, uno de sus aspectos que la vuelven relevante para la reflexión política. Como se sabe, muchos asuntos de la política contemporánea se plantean en términos del reconocimiento de los grupos en su especificidad y en su diferencia. Las cuestiones de la interculturalidad, los problemas de género y las políticas de minorías conceden al pensamiento de la diferencia un lugar central. Pero al mismo tiempo sabemos que si bien es indispensable pensar las formas específicas de exclusión y de marginación así como la naturaleza distintiva de cada grupo social, es también necesario pensar los elementos en común que hagan posible las solidaridades en la colectividad.

En relación con esto, pensamos que una de las virtudes de la hermenéutica gadameriana es que permite considerar ambas ideas a la vez y esto no solamente como una proposición abstracta en términos de unidad metafísica de los contrarios, sino como una noción conceptualmente concreta.

Lo que queremos proponer es que de la noción misma de alteridad se derive la reflexión de *lo común*. Como dijimos antes, la noción de alteridad supone la de *situación*: al interpretar o al comprender a quien tengo frente a mí lo estoy haciendo desde una perspectiva o una posición situada y no desde un no-lugar, pero al mismo tiempo reconocer la alteridad del otro es reconocer la propia *condición de alteridad*. El de la alteridad es, pues, un espacio —o si se quiere, un estado— que se comparte y en esa medida constituye, paradójicamente, un espacio común. La alteridad es lo que irremediablemente compartimos y lo que imposibilita un pensamiento de la identidad pero, a cambio, vehiculiza la edificación de una estructura armada por fragmentos en común y

por fragmentos de diferencia, estructura de la cual la alteridad formaría los cimientos.

Lo que conviene hacer notar es que no es lo mismo la construcción de *lo común* desde la abstracción de contenidos universales de la racionalidad o de formas universales de lo bueno o de lo justo, que construir *lo común* desde la perspectiva de la alteridad. Cuando *lo común* se deriva de lo diferente se desencadena, como dijimos antes, una sucesión virtuosa de conceptos que tienen menos que ver con abstracciones desencarnadas y descontextualizadas que con reconocimientos ético-prácticos de la diferencia del otro simultáneamente a su dignidad en tanto que interlocutor específico diferente de mí y con derecho a legitimar sus pretensiones aun siendo diferentes de las propias. Estos reconocimientos trazan un sendero dialogal que en vez de ser de argumentación-refutación-exclusión como suele ocurrir en la mayor parte de los diálogos comunicativos, es de aprendizaje y ampliación de horizontes. Esto solo —que en modo alguno es poco— convoca de manera más fuerte a los interlocutores a llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción.

Lo que ahora hay que despejar es en qué sentido o de qué manera la asunción de la alteridad posibilita la construcción de *lo común*, posibilita llegar a acuerdos.

La posibilita, creemos, no solamente en el sentido de la finitud de nuestra existencia, es decir, en el sentido ontológico existencial según el cual, como vimos, compartimos la irremediable separación del otro, la imposibilidad de la unidad tan anhelada desde El banquete de Platón. El reconocimiento de la alteridad compartida hace posible el espacio común en la medida también en que solamente el reconocimiento de otros puntos de vista como verdaderos *otros* permite el proceso de reflexión crítica de las propias perspectivas.²⁸ Tomar como un hecho que el otro es diferente para mí lo mismo que yo lo soy para él me permite distanciarme a mí mismo de mi propio punto de vista y atisbar que mis creencias heredadas por tradición no son definitivas y pueden ponerse en cuestión. Una consecuencia posible de haber logrado comprender al otro en su diferencia es que el intérprete puede leerse a sí mismo desde el punto de vista del otro.²⁹ La perspectiva desde el punto de vista del otro puede arrojar una luz específica sobre nosotros mismos que no hubiéramos podido generar por nosotros mismos.³⁰

A partir de la revelación del otro como diferente, el esfuerzo de “una conciencia hermenéuticamente formada” no tiene por qué dirigirse a equiparar al otro con mi perspectiva, es decir, no tiene que dirigirse a hacer de lo extraño algo familiar sino, por el contrario, el choque del texto o de lo otro con mis expectativas puede obligar a que incluso lo familiar que percibo de mi propio horizonte se transforme en algo extraño³¹ por el efecto de la cercanía del otro punto de vista; es decir, frente a lo diferente, la posibilidad no es borrar las diferencias para subordinarlas a mi perspectiva; se puede simplemente admitir la diferencia de ambos puntos de vista y hasta la posibilidad de que la perspectiva del otro fuerce a criticar mis propias perspectivas.³² El pensamiento de la alteridad que promueve la hermenéutica como tesis–cimiento de la reflexión social, puede convocar a la revisión de la propia identidad entre otras cosas para alejarnos de la complacencia con nuestro propio punto de vista.³³

Pero igual, todavía podemos seguir preguntando: ¿por qué la reflexión crítica de las propias perspectivas hace posible la construcción de algo común? ¿Qué tiene que ver que yo me vea motivada a revisar mi estructura identitaria o mi propio horizonte de comprensión con el hecho de que se tienda un puente hacia el otro o la otra, o con que se trace un camino que nos acerque a la extraña alteridad? O dicho de otro modo, ¿por qué el ejercicio autocrítico construye un espacio común? La respuesta a estas preguntas nos conducen a la tesis gadameriana que puede considerarse como uno de sus “caballitos de batalla” preferidos, que escuetamente diría así: la sensibilidad autocrítica permite pensar que el otro, nuestro interlocutor, puede tener la razón.

Sorprende la radicalidad del pensamiento de Gadamer respecto de este punto. Cuando en la parte medular de su trabajo más importante (*Verdad y método*) reflexiona sobre las condiciones para una relación exitosa entre los participantes del diálogo, considera que es condición suficiente para que esta relación fracase si lo que alguna de las partes busca es tener la razón.³⁴ Esta renuncia a tener la razón exclusiva está ligada íntimamente con la *condición de alteridad* que hemos desarrollado y que arriba comentamos: de lo que se trata, dice Gadamer, no es “de tener razón a toda costa, y rastrear por ello los puntos débiles del otro; antes bien, se trata de hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente”.³⁵ El reconocimiento de la alteridad y querer tener la razón aparentemente son antagónicos.

Al final de la biografía de Gadamer que escribió Jean Grondin, cita un pasaje donde se expresa muy bien esta idea: “Tenemos la tarea [...] de aprender a ver al otro en su posible razón y a dudar, correspondientemente, de la razón propia [...]. Es que se constituye algo común, en cuanto se procura comprender al otro de esa manera”.³⁶ Se trata, pues, de algo común donde no es fácil reconocer a cada uno de los interlocutores, donde la palabra no tiene dueño: “ocurre como una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo”.³⁷

No cabe duda de que estos planteamientos expresan los ideales de políticas incluyentes pero tampoco cabe duda de que también encierran sendos problemas. ¿Debemos aceptar, por ejemplo, que el otro puede tener razón cuando ese “otro” es el representante de algún estado totalitario o de políticas de sometimiento o de exclusión? Pedirle a quien detenta el poder y colabora con la instrumentación de políticas públicas autoritarias que acepte la condición hermenéutica de reconocer que los grupos excluidos pueden tener razón como condición del diálogo y de la comprensión, es el lado claramente productivo de la propuesta que revisamos; pero proponer estas mismas actitudes de apertura a los grupos sociales que son víctimas del poder que somete o excluye no parece conducente en ningún sentido. ¿Cómo resolver este aparente callejón sin salida que se presenta en el discurso hermenéutico? ¿Qué quiere decir Gadamer cuando propone dudar siempre de la propia razón?

Estamos tocando aquí lo que nos parece es el punto nodal de la apuesta gadameriana que consiste en sostener que “el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido”,³⁸ o dicho de otro modo, siempre vale la pena intentar comprender si este intento está bajo la estructura del diálogo.

Lo que aquí debemos preguntar es de dónde surge este apabullante optimismo. Insistimos en que éste proviene de su apuesta personal por la eficacia del diálogo.

Hay que recordar que el diálogo del que aquí se habla es un diálogo específico: es un diálogo que se construye sobre la base del reconocimiento mutuo de la alteridad propia y la del otro, pero también es un diálogo que puede llamarse de “escucha”. Cuando Gadamer toma distancia de “tener la razón” lo que de cierta manera está haciendo es invertir el orden de prioridades de los diálogos comunicativos y creando el concepto de *diálogo de escucha* o *diálogo de*

aprendizaje. Se sabe que un conjunto importante de diálogos vive del esfuerzo de persuadir interlocutores acerca de la validez de sus pretensiones;³⁹ lo que hace el *diálogo de escucha*, en cambio, es subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por la ampliación de los horizontes de comprensión. Creemos que la convicción de Gadamer está puesta en la fuerza movilizante del *diálogo de escucha*.

El mismísimo Habermas se dio cuenta de la de la importancia de esta forma dialógica:

la fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner licitamente bajo la falsa alternativa de o bien la asimilación “a nosotros” o bien la conversión “a ellos”. 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.⁴⁰

La sospecha de Gadamer es que un diálogo en el que se sabe escuchar la diferencia específica del interlocutor sin descalificarlo sino comprendiendo la lógica de sus acciones y su discurso, propicia en efecto, la construcción de *algo común* y por tanto un movimiento, por tenue que sea, de ambas perspectivas. Esta apuesta hermenéutica ha sido tan bien comprendida que ya se habla de la hermenéutica de Gadamer como de una “ontología del cambio”.

La convicción de Gadamer es que ni a los representantes del poder opresivo se les debe dejar de escuchar, idea que tiene sentido desde la estricta lógica de la trabazón conceptual del diálogo gadameriano: sólo si hay diálogo hay comprensión y sólo en el diálogo puede construirse algo común, lo cual significa que los dialogantes se desplacen, aunque sea sutilmente, de su lugar previo. Arriba aludimos a que los horizontes de interpretación son horizontes cambiantes cuando dijimos que el reconocimiento de la alteridad compartida induce la reflexión autocrítica.⁴¹ Tomar como un hecho que el otro es diferente para mí lo mismo que yo soy diferente para él me permite distanciarme a mí mismo de mi propio punto de vista y atisbar que mis creencias heredadas por tradición no son definitivas y pueden ponerse en cuestión. Así pues, en un diálogo efectivo, es decir, en un diálogo que parte de la asunción de la alteridad de los dialogantes, se construye un camino de ida y vuelta mediante el cual se

amplían los horizontes de interpretación. Esta *ampliación*, hay que decirlo, no es un fenómeno cuantitativo sino un fenómeno experiencial, es decir —si se puede decir en una palabra— de aprendizaje de vida. Si esto es así, si en efecto los horizontes se amplían experiencialmente, puede esperarse entonces que el diálogo modifique las posiciones.

Tomando en cuenta todo esto, podemos ahora decir que lo que Gadamer quiere decir cuando dice que el otro puede tener razón no es otra cosa que decir que el otro tiene derecho a ser escuchado. Dicho en otros términos, el otro, nuestro interlocutor, represente a quien represente, tiene también razón al pretender ser escuchado.

Enero de 1994.

El amanecer del año sorprende al país y al mundo. El EZLN deja de ser una fuerza oculta, y surge desde la oscuridad de la noche al amanecer del primer día del año [...] A la declaración de guerra de los rebeldes, a los combates, y a las operaciones del Ejército federal y los bombardeos [...] seguirá un cese al fuego decretado el 12 de enero [que será] la enorme conquista del tercer actor que entra rápidamente en escena: la sociedad civil que toma masivamente el Zócalo ese día duodécimo y que ha obligado al gobierno a la negociación y a decretar la suspensión de las hostilidades.⁴²

Pero que también obligó a los zapatistas a pasar de una declaración de guerra a “abrir canales de diálogo con todos los sectores progresistas y democráticos de México”.⁴³

En una misiva posterior, ocho días después del cese al fuego, los zapatistas hablan de este giro político y reconocen la eficacia decisiva para que éste tenga lugar:

Ni la sola voluntad política del Ejecutivo federal ni las gloriosas acciones militares de nuestros combatientes han sido tan decisivas para este giro del conflicto, como sí lo han sido las diversas manifestaciones públicas, en las calles, las montañas y los medios de comunicación, de las más diferentes organizaciones y personas honestas e independientes que forman parte de lo que llaman la sociedad civil mexicana.⁴⁴

¿Cuántos más de estos diálogos que, en efecto, son capaces de cambiar los horizontes tendrá que haber antes de que todas las voces sean escuchadas?

Notas

1. Cfr. David C. Hoy y Th. McCarthy, *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge USA and Oxford UK, 1994, p.196.

2. Cfr. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, Eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Series, State University of New York, 1989.

3. Cfr. *Verdad y método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982 (en adelante VMII).

4. VMII, 331. Subrayado nuestro.

5. De euméneia: benevolencia, favor, gracia, y elénchos, prueba o refutación.

6. H. G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida", *op. cit.*, p.55.

7. M. Heidegger, "Qué significa pensar", citado por Robert Bernasconi en "Seeing Double: Destruktion and Deconstruction", p. 245 en *Dialogue and Deconstruction, op. cit.*

8. VM, 445.

9. *Ibíd.*, p. 361.

10. Bob Reich, "Confusion about the socratic method", 1998, web.

11. H. G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida, en *Ibíd.*, p. 55.

12. Patrick Meyer, "Teaching Virtue with Elenchus and Aporía", web.

13. Capt. 11, VM, 419.

14. VM, 448

15. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991, p. 442. (En adelante VM).

16. VM, 453. Es interesante lo que Gadamer añade en este desarrollo en relación con la verdad y el sentido, señalando que el preguntar permite que la posibilidad de verdad quede en suspenso y considerar la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido", *Ibíd.*

17. Dice: "Sólo desde una noción de lenguaje que vincule a las palabras el significado unívoco, se puede hablar del sentido figurado de las palabras", VM, 516.

18. Dave Armstrong and John Kress, "'Chronological Snobbery': History of Ideas, Socratic Philosophy, Christian Worldview, Scientists and God", Web.

19. Cfr. Ch. Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", en Robert J. Dostal (ed.), *Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 137.

20. D. C. Hoy, "Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson" en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, USA, Southern Illinois University at Carbondale, The Library of Living Philosophers, 1997, Volume XXIV.

21. "Reply to David Hoy", en *Ibíd.*, p.129.

22. Agradezco a Néstor Braunstein la sugerencia y explicación de este punto en el curso obligatorio del posgrado en Filosofía, noviembre 2003. Tesis, por otra parte, formulada en el *Seminario 14* de Lacan: La lógica del fantasma y en los *Escritos 1*, núm. 4.

23. VM, 452.
24. VM, 438.
25. Verónica Vasterling, *op. cit.*, pp.161-2.
26. “Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común”, VM, 457; “El acuerdo e la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación [*sic*] hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”, VM, 458; “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, VM, 462.
27. VM, 478.
28. Cfr. Verónica Vasterling, *op. cit.*, p.167.
29. Cfr. Thomas M. Alexander, “Eros and understanding: Gadamer’s aesthetic ontology of the community” en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 328.
30. Cfr. H.H. Kögler, *The power of dialogue*, MIT Press, Massachusetts, 1996, p. 252.
31. Cfr. sobre este punto D. C. Hoy and Th. McCarthy, *op. cit.*, p.192, y D. C. Hoy, “Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson” en Lewis HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*
32. D. C. Hoy, en D. C. Hoy and Th. McCarthy, *op. cit.*, p. 202.
33. D. C. Hoy, “Post-cartesian...”, *op. cit.*, p. 124.
34. VM, 440.
35. H. G. Gadamer, “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 45.
36. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 435.
37. VM, 553.
38. VM, 483.
39. *Ibid.*, p. 244.
40. Aclaraciones a la ética del discurso, Trotta, Madrid, 2000, p. 224.
41. Cfr. Verónica Vasterling, *op. cit.*, p. 167.
42. *EZLN, Documentos y comunicados*, tres Vols.; Prólogo de Antonio García de León, Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis, Ediciones Era, 1994, Vol. 1, p.67.
43. “Alto al fuego”, fechada el 12 de enero de 1994, *Ibid.*, p. 82.
44. Carta fechada el 20 de enero de 1994, en *Ibid.*, pp.102-3.