

La alteridad de Hegel a Gadamer

Carlos B. Gutiérrez

Universidad de los Andes

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 convergir 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 del 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 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 sólo 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

¹ Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México 1973, p. 57

² Gadamer. *Verdad y Método II*. Salamanca 1992, p. 91

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; sólo 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 “aparecer de la esencia en ella misma”, lo cual para Hegel es reflexión.⁶ 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 sólo al interior de la totalidad autónoma de sí misma. Hegel sólo piensa a lo otro desde la perspectiva de la unidad y al límite de lo otro con la reflexión como puesto por ésta misma: lo otro por lo tanto nunca es realmente otro que la reflexión y su integración en el contexto reflexivo sólo 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

³ Hegel. *Ibidem*

⁴ op. cit. p. 121

⁵ op. cit. p. 125

⁶ op. cit. p. 345

del *lógos*, 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 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

⁷ Gadamer. *Verdad y Método*. Salamanca 1977, p. 420

⁸ op. cit. p. 431

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. Sólo 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 sólo “tenemos” experiencias, “hacemos” una experiencia 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 sólo 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 sólo 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

⁹ Gadamer. Verdad y Método II. Salamanca 1992, p. 261

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 nos 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 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. El 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 éstas 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 sólo salen cabalmente a

¹⁰ op. cit. p. 261

¹¹ Gadamer. Verdad y Método, op. cit. p. 434

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 das el caso de que la instancia falseadora misma sea una persona que se comporta a la vez con el sujeto actuante; tal 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 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 ésta 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 sólo 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 acaecer realizativo, no un acto reflexivo de apropiación. Esto permite pensar que Gadamer mida aquí la calidad moral de una relación según esté o no en condiciones de mantener la capacidad

¹² ibidem

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 sólo 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 La hermenéutica misma discurre así en la contratensionalidad de lo propio y lo ajeno, de familiaridad y extrañeza. 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. 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 como tal 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

¹³ op. cit. p. 438

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 dialogal “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 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 de 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 éste, 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

¹⁴ Gadamer. Verdad y Método. Salamanca 1977, p. 365

¹⁵ Gadamer. Verdad y Método II. Salamanca 1992, p. 324

¹⁶ Gadamer. La herencia de Europa. Barcelona 1990, p. 145

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 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*. Sólo, 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 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 sólo 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 consiente 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 irreductible alteridad, requiere

¹⁷ Gadamer. *Verdad y Método*. Salamanca 1997, p. 370.

¹⁸ Gadamer. *Gesammelte Werke* Bd. 1, Tübingen 1985, p. 305.

¹⁹ Gadamer. *Verdad y Método*, op. cit. p. 375.

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 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 incomprensible 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 sólo 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

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Op. cit.* p. 40.

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 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 otro”²².

Animado como estaba entonces tanto por la crítica heideggeriana a la subjetividad como por la crítica neokantiana al idealismo transcendental 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 autoconciencia. ²³ 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 *eudämonia* sabía él que a la plenitud del ser humano le falta algo esencial si éste 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.

²² Gadamer. La herencia de Europa, op. cit. pp. 152-153.

²³ Gadamer. Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991, p. 397.

Aristóteles invoca también el argumento, antimoderno podríamos decir, de que lo esencial del amigo consiste en que uno más fácilmente puede conocer a otro que conocerse a sí mismo; 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 éste 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 imbrincarse 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

²⁴ op. cit. p. 405.

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 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 – sólo 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 sólo es posible de manera harto 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 autocrítica* 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 dió 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.

²⁵ op. cit. p. 406.

²⁶ Gadamer. *Verdad y Método II*, op. cit. p. 16.

El verdadero móvil de su filosofía hermenéutica, según nos dice, había sido otro. “Yo había crecido en la crisis del idealismo 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 autoposesión 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 consiente 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 *Synésis*, el aconsejarse con los otros.

De ahí que la evolución del pensamiento de Gadamer sea acertadamente vista por Theunissen²⁹ como un proceso de dialectización consecuente: los

²⁷ op. cit. p. 17.

²⁸ op. cit. p. 321.

²⁹ Michael Theunissen. Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung., en: Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main, 2001, pp. 61-88.

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 enfrente”³⁰.

¿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. ¿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 dialogal no se limita al intercambio de razones de una y otra parte. “Hay algo más”, dice Gadamer, “un potencial de alteridad, por decirlo

³⁰Gadamer. Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori. Münster 2002, p. 33.

así, que está más allá de todo consenso en lo común. Tal es el límite que Hegel no pudo franquear”³¹.

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”. “Sólo 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”³².

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”³³.

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.”³⁴ De ahí que a todos y en todo 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

³¹ Gadamer. Verdad y Método II, op. cit. p. 324.

³² Op. cit. pp. 206-207.

³³ Op. cit. p. 209.

³⁴ Op. cit. p. 356.

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”³⁵.

Frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso la hermenéutica representa la cultura del disenso que, al decir de Rorty, es “expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología conmensurante no llegue a llenarse, de que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción”.³⁶ Hermenéutico es el cultivo del diálogo, alternativa única a “la violencia del acogedor abrazo de la razón”³⁷ 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 precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como a su semejante”³⁸, 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”³⁹.

No podemos, claro está, soslayar la paradoja abisal que se le planteó a Lèvinas al entrever que a la metafísica totalizante de lo absoluto sólo se la

³⁵ Gadamer. La herencia de Europa, op. cit. p. 37.

³⁶ Richard Rorty. La filosofía y el espejo de la naturaleza, Madrid 1983, pp. 287-288.

³⁷ Richard Bernstein. Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad, en Isegoría 3 (1991), p. 18.

³⁸ Hannah Arendt. Los orígenes del totalitarismo, Madrid 1974, p. 374.

³⁹ Jean-François Lyotard. Los derechos del otro, Manuscrito de la conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, marzo de 1994, Trad. Diana Muñoz, p. 2.

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 lingüística 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.

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 ratos de la muy alta determinación de lo que somos y comprendemos. En 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 sólo 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.

Bogotá, octubre de 2008