

Sobre pertenencias, movilidades y diálogo

Cecilia Monteagudo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Mi ponencia se ocupa de algunos aspectos de la lectura sobre la obra de Gadamer que la filósofa mexicana Mariflor Aguilar nos ofreció en el 2005 en su libro *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*¹. Asimismo, dejaremos indicada su articulación con la novedad que trae su último libro sobre la problemática de las “pertenencias” en un contexto contemporáneo².

Antes de entrar en materia me permito un comentario personal. Como lectora interesada en la obra del filósofo alemán y docente a cargo de cursos que se ocupan de su filosofía, no he dejado de sorprenderme gratamente de la lectura libre y “productiva”³ que Mariflor nos ha ofrecido del pensamiento de Gadamer en los distintos textos, artículos y comunicaciones en los que se ha ocupado de este filósofo. Y con ello, hago referencia a una suerte de “libertad de espíritu” que ella se ha permitido siempre para transitar, aparentemente sin huella de desgarramiento alguno, de la teoría crítica a la hermenéutica filosófica y de la hermenéutica filosófica a la teoría crítica. O, por decirlo en otros términos, de las “hermenéuticas de la sospecha” a las “hermenéuticas caritativas” y viceversa. Todo ello configura, sin duda, una virtud que escasea, a la que además se suma el carácter excepcionalmente didáctico de esos tránsitos que, de ningún modo, diluyen las diferencias entre estas dos aproximaciones, pero nos muestran también la posibilidad de complementación y diálogo que puede haber entre ellas⁴.

1 Cfr. Aguilar, Mariflor, *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNAM, 2005. En adelante, *DA*.

2 Cfr. Aguilar Mariflor, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, México: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNAM, 2013. En adelante, *RC*.

3 Uso la expresión “lectura productiva” en el sentido gadameriano del término. Como lo señala Gadamer, el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente, sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. A esto añade que, cuando se comprende, se comprende siempre de un modo diferente. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 366-367. En adelante, *VM*.

4 Por cierto, un aire de familia ricoeureano no está lejos de estos esfuerzos.

Quizá el texto de Alejandro Vigo “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea” podría acercarse en algo a la posibilidad antes señalada, pero este enfatiza las afinidades e imbricación entre ambas aproximaciones, más de cara a lo que él denomina la reconstrucción hermenéutica de la racionalidad⁵, que a su relevancia para la dimensión ético-política. La lectura de Mariflor, en cambio, busca la complementación en ese terreno, lo que la hace más desafiante y, en último término, también capaz de cuestionar a una interpretación de la filosofía de Gadamer que la reduce a mera fenomenología de la comprensión sin consecuencias políticas, como es la de Javier Recas Bayón en su libro *Hacia una hermenéutica crítica*⁶, o incluso a otra interpretación más receptiva como la de Gianni Vattimo, pero igualmente preocupada por la sospecha de neutralidad política que recae sobre la hermenéutica de Gadamer⁷.

Ahora bien, es verdad que después de la muerte de Gadamer, hasta la fecha, se ha ampliado la investigación sobre su obra y redimensionado los términos de los debates a los que esta dio lugar; sin embargo, no ha sido igual de frecuente retomar el diálogo de la teoría crítica con la hermenéutica gadameriana. Diálogo al que, sin duda, la obra entera de Mariflor contribuye de manera destacada desde su temprano texto *Confrontación. Crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*⁸.

Este último texto dio cuenta de un debate que, como sabemos, se fue modificando con el tiempo, al punto que Habermas, en este nuevo siglo, sin perder una mirada crítica a la hermenéutica gadameriana, no ha escatimado reconocimientos a su obra. Así, en el texto de homenaje por

5 Cfr. Vigo, Alejandro, “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en: De Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 165-202.

6 Cfr. Recas, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida, Ricoeur*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

7 Véase entre otros textos sobre la recepción crítica que Vattimo tiene de Gadamer: Vattimo, Gianni, “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en: Monteagudo, C. y F. Tubino, *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009, pp. 13-27; véase también “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en: *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 37-54; y Vattimo, Gianni, “Hermenéutica: Nueva Koiné”, en: *Ética de la Interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55-72.

8 Cfr. Aguilar, Mariflor, *Confrontación. Crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNAM, 1998.

los cien años del filósofo, al mismo tiempo que afirma que *Verdad y método* es un libro que durante decenios ha estimulado la discusión filosófica en Alemania como ningún otro, no duda en ubicarse también entre sus críticos, que se han enriquecido por la permanente disposición a la discusión del hermeneuta⁹.

En esta misma línea, la propia Mariflor, en el último capítulo de *Diálogo y alteridad* –donde aborda los alcances y límites de la “fusión de horizontes”, tema medular del planteamiento hermenéutico–, cita un texto del libro de Habermas *Aclaraciones a la ética del discurso*, que ilustra lo que ella llama una modificación de su postura crítica inicial¹⁰ y es, a mi juicio, también una fina comprensión de un tema gadameriano dado a tantos malentendidos. Me permito citar el texto de Habermas como ejemplo de lo dicho: “(...) la fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner lícitamente baja 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”¹¹.

Por otro lado, al escribir esta ponencia, que también busca mostrar la capacidad que ha tenido Mariflor de hacer visible el carácter movilizador, en el sentido ético político, de la hermenéutica gadameriana, recordaba unas líneas de Manuel Cruz, en su libro *Filosofía contemporánea*. En su acápite sobre Gadamer, Cruz sostiene, me atrevo a decir en un ánimo cercano al de nuestra querida amiga, que aunque Gadamer ha configurado el debate que nos concierne y ha dado voz a modos de encarar lo más grave de cuanto nos pasa, no es un pensador cuya vigencia proceda de discípulos e intérpretes que establezcan el canon de interpretación de su obra, sino que la potencia teórica de sus textos invita a diversas formas de exposición¹². En ese sentido, creo que Mariflor sabe leer esta invitación y aportar conceptualmente a su esclarecimiento.

9 Cfr. Habermas, Jürgen, “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en: Habermas, J. y otros, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 99-107.

10 Cfr. Aguilar, Mariflor, *DA*, pp. 121-122.

11 Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Trotta, 2000, p. 224.

12 Cfr. Cruz, Manuel, “Gadamer, una razón hecha lenguaje”, en: *Filosofía contemporánea*, Madrid: Taurus, 2002, pp. 217-248.

Vayamos entonces a algunos aspectos puntuales de *Diálogo y alteridad* fundamentalmente referidos en la Introducción al libro y en el capítulo segundo que aborda el tema del diálogo. Dejo para otra ocasión sus interesantes reflexiones sobre otros temas gadamerianos, desarrollados en los capítulos tercero y cuarto del libro en mención.

Mariflor comienza su presentación preguntándose cómo resuena el nombre de Gadamer en las aulas universitarias y encuentra que, en primer término, es un nombre rodeado de mitos: a) el de ser un mal epígono de Heidegger que en su propuesta dialógica reinstala el humanismo denostado por él; b) el de ser un pietista que reduce la experiencia del mundo y del arte a experiencia religiosa; y c) un tercer mito alimentado por el pensamiento crítico: el de ser un pensador conservador al darle a la tradición el papel de autoridad irrefutable¹³.

Hecha esta constatación y sin ningún afán apologético, Mariflor reconoce otra recepción del pensamiento de Gadamer que va en otro sentido y donde se inscribe su propia interpretación. En esta perspectiva, si se trata de responder a la pregunta sobre la relevancia del pensamiento gadameriano para nuestro presente, Mariflor responde que la hermenéutica filosófica representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, no solo por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples posturas filosóficas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad. En esta línea, la hermenéutica enfrentaría el reto de acceder a la alteridad, reconociéndola en sus diferencias específicas y evitando el riesgo de autoproyección; esto es, sin subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación, pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible. Es decir, Gadamer se situaría en el difícil medio camino que apuesta por la posibilidad de acceder a la comprensión de la alteridad, pero con la conciencia de la finitud; lo cual significa admitir que el otro no es transparente, ni la comprensión puede ser completa. En esta misma línea, Mariflor sostiene que, aunque la propuesta de Gadamer está centrada en la relación entre el intérprete y el texto, la estructura interpretativa que construye incluye un "principio de equidad" que le permite desplazarse hacia terrenos de la ética y la política¹⁴.

A lo anterior cabe agregar, que desde la Introducción del libro, Mariflor hace explícita la convicción de que, a pesar de las diferencias con las hermenéuticas de la sospecha, en la hermenéutica filosófica hay también un componente crítico muy potente que precisamente se va construyendo sobre la base del intercambio con otros y como un proceso de aprendizaje, que en algún sentido implica también un proceso de autocritica con consecuencias actitudinales de apertura al otro y a su diferencia. Y esta posibilidad crítica no está basada para ella en algún deber moral, sino en

13 Cfr. Aguilar, Mariflor, *DA*, pp. 17-18.

14 Cfr. *ibid.*, pp. 19-20.

el hecho de que el pensar no es otra cosa que el aprendizaje, mediante la palabra, de la vida propia y la de los otros. Esto significa, entonces, asumir una racionalidad dialógico-práctica, cuya tesis fuerte es el ya mencionado “principio de equidad” que se transforma en “condición de alteridad”, todo lo cual para Mariflor tiene consecuencias conceptuales para la articulación de la hermenéutica con la reflexión social y política¹⁵.

Respecto de lo dicho hasta este punto, quisiera solo centrarme en la impronta ético-política de este “principio de equidad”. Lo interesante aquí es que bien pudo Mariflor desarrollar el análisis de este principio con relación a la obra tardía de Gadamer, donde el carácter dialógico del lenguaje muestra sus potencialidades para la apertura al otro y su diferencia, y el rostro que emerge de la hermenéutica gadameriana es indiscutiblemente el de una filosofía práctica. También pudo escoger otros modelos de experiencia hermenéutica que la propia obra *VM* ofrece, como el “juego del arte”, la “traducción”, la “compresión histórica” o la “ética aristotélica”. Pero no, ella escoge el modelo de la “interpretación de textos” y creo que con acierto; no solo porque Gadamer lo elige para dar inicio a partir del capítulo noveno de *VM* a la exposición de su propia propuesta hermenéutica, sino porque es el modelo en torno al cual se han desarrollado las críticas más agudas y construido los mitos antes aludidos.

Pues bien, el modelo de la “interpretación de textos”, natural a la tradición hermenéutica de la que procede Gadamer, requirió, sin embargo, una serie de aclaraciones posteriores a *VM* como el ensayo “Texto e interpretación”, que comprometió un debate con Derrida al que nos referiremos brevemente más adelante¹⁶. En cuanto a Gadamer, desde su primera obra se lo puede ver confrontándose con las limitaciones de la “interpretación de textos” respecto del “diálogo vivo” para esclarecer el carácter dialógico de toda experiencia interpretativa. En ese sentido, para Mariflor, el “principio de equidad” surge como una exigencia de la propia experiencia interpretativa, motivada por la intención de recuperar el dinamismo de la pregunta y respuesta del “diálogo vivo”. Es decir, este principio, que es también base de la “construcción de la alteridad”, sería el resultado de una enmienda que debemos aplicar frente a las limitaciones expresadas del texto escrito, pero, a la larga, también a las de toda experiencia interpretativa que no quiere caer en la mera autoproyección. Enmienda que no es otra cosa que abrir el horizonte de interpretación del texto, dejándonos interpelar por él, de tal modo, como dice Mariflor, que en las idas y venidas del diálogo los horizontes del lector y del texto se constituyan en su diferencialidad, identificándose cada uno con su propia historia y tradiciones.

15 *Cfr. ibid.*, pp. 21-25.

16 *Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “Texto e Interpretación” en: Gadamer, H. G., Verdad y método II, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 319-348. En adelante, VM II.*

Pero este abrir el “horizonte de interpretación” del texto, anota Mariflor, requiere de una “ayuda dialéctica” y esta no es otra cosa, que el “reforzar el discurso del otro” para encontrarlo significativo, siendo esto último lo que funda la “condición de alteridad” y hace posible, en su concepto, que se diseñe la problemática social e intercultural de la hermenéutica¹⁷. No obstante, en este punto Mariflor también nos recuerda que, esta fraseología de Gadamer, que incluye temas como “atender al otro”, “escuchar al otro” nos ubica claramente en el terreno de la ética y la política y nos obliga a escapar en la medida de lo posible de un discurso doctrinario de la piedad¹⁸, al mismo tiempo que buscar una estrategia que nos aleje de una lectura de las problemáticas del diálogo y la alteridad en términos de buenas intenciones. En su concepto, eso se puede lograr en una profundización de la *eumeneîs élenchoi* aludida por Gadamer en el contexto del debate con Derrida y a la que dedica las últimas dos secciones del capítulo que venimos comentando¹⁹.

Como se sabe, Gadamer había sostenido en “Texto e interpretación” que es esperable un componente de “buena voluntad” en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso²⁰. Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida con el título “Las buenas voluntades del poder”, en donde el filósofo francés reprocha a Gadamer, entre otras cosas, manejar un concepto de “buena voluntad” de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad²¹. Gadamer recusará tal cuestionamiento y, en su réplica, será enfático en señalar que el término “buena voluntad” mienta para él lo que Platón llamaba *eumeneîs élenchoi*; es decir, la “disposición a no tener la razón a toda costa” y antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. En ese sentido, la “buena voluntad”, desde el punto de vista de la *eumeneîs élenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales, cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según

17 Cfr. Aguilar, Mariflor, *DA*, pp. 51-64.

18 Curioso que una hermenéutica crítica como la de Vattimo no se plantee ese tipo de preocupación al hacer de la *Pietas* un concepto central de pensamiento débil y su proyecto de emancipación.

19 Cfr. *ibid.*, pp. 64-81.

20 Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “Texto e interpretación”, en: *VM II*, p. 331.

21 Cfr. Derrida, Jacques, “Las buenas voluntades del poder (Una respuesta a Hans Georg Gadamer)”, en: Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y Deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid: Cuaderno Gris, 1998, pp. 43-44.

Gadamer, dicha disposición, lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver con la diferencia entre dialéctica y sofística²², diferencia también abordada en el capítulo once de *VM*, cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el “arte de preguntar capaz de reforzar lo dicho desde la ‘cosa misma’”²³.

Ahora bien, respecto a lo abordado en estos últimos párrafos, no son pocos los intérpretes de la obra de Gadamer que han destacado las afinidades que existen entre la apertura a la alteridad del planteamiento hermenéutico y el “principio de caridad” propuesto por Donald Davidson, quien también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente²⁴. Incluso, entre ellos, algunos han planteado que precisamente Davidson puede venir en ayuda de Gadamer para alejarnos de una lectura ingenua respecto de esta apertura a la alteridad gadameriana²⁵.

En esta línea de interpretación, Mariflor también sostiene, en *Diálogo y alteridad* y en otros textos que ha dedicado al análisis de la *eumeneís élenchoi* propuesta por Gadamer, que dicha expresión justifica ampliamente el parentesco que puede plantearse con “el principio de caridad” de Davidson²⁶. Sin embargo también nos recuerda que el propio

22 Cfr. Gadamer Hans-Georg, “Pese a todo el poder de la buena voluntad”, en: *Ibid.*, pp. 45-47.

23 Gadamer, Hans-Georg, *VM*, p. 445.

24 Ver, entre otros: Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona: Herder, 2003, p. 133; Hoy, David, “Post-Cartesian Interpretation: Hans Georg Gadamer and Donald Davidson”, en: Hahn, L. E., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago: Illinois University, 1997, pp. 11-128; Sáez, Luis, “La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica”, en: Oñate, T. y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Madrid: Dykinson, 2005, pp. 221-240; Quintanilla, Pablo, “La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones”, en: Monteagudo, C. y F. Tubino, (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009, pp. 63-72. La misma Mariflor Aguilar en el libro que venimos comentando, *DA*.

25 Es el caso de Vigo y Hoy en los artículos antes citados.

26 Cfr. Aguilar, Mariflor, “*Eumeneis Elenchoi*: Condición de alteridad”, en: Acero, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 487-495; Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el Capítulo 11 de *Verdad y Método*”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y Método*, México: UNAM, 2006, pp. 157-168; Aguilar, Mariflor, “Hermenéutica y crítica”, en: Oñate, T. y otros (eds.), *op. cit.*, pp. 201-208.

Gadamer, en su brevísima respuesta al texto de David Hoy, mantuvo sus reservas respecto de esta aproximación, reclamando que no encontraba suficientemente destacado en Davidson el carácter especulativo del lenguaje que debiera preservarse en el esfuerzo de “reforzar el discurso del otro”. Es decir, desde la perspectiva de Gadamer, Davidson se movería en una aproximación al fenómeno de la interpretación como algo que tiene que ver más fundamentalmente con la adquisición del conocimiento correcto que con la ontología de la vida comunicándose a través del lenguaje²⁷.

De este modo, el carácter especulativo del lenguaje que reclama Gadamer, no solo nos obligaría a un saber entrar en el juego de las “cosas mismas” que hablan en el lenguaje, sino que también implica asumir que el comprender primariamente significa entenderse en la cosa y solo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso, precisa Gadamer, la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto y solo desde esto se determina lo que puede ser considerado como unidad de sentido²⁸.

Ahora bien, respecto de estas reservas, Mariflor sostiene que quizá lo que quiso distinguir Gadamer es que lo que en la *eumeneîs élenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico, sino que es un determinado no saber, un estado de perplejidad, una capacidad de preguntar. Siendo así, afirma Mariflor, cuando se “refuerza el discurso del otro”, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual. Es decir, antes de ser un principio de consistencia o condición del diálogo, la *eumeneîs élenchoi* es en primera instancia una *condición de alteridad*²⁹.

En este sentido, para Mariflor, más allá de las afinidades o diferencias con Davidson, esta *eumeneîs élenchoi* como “condición de alteridad”, además de obligarnos a destecer las precomprensiones implícitas, que distorsionan la realidad del otro, también tiene consecuencias sobre nuestra propia identidad, pues nos obliga a asumir la propia condición de perspectiva y nuestra capacidad de cambio. Por ello, en último término, solo se puede afirmar que hemos comprendido, cuando se producen al mismo tiempo cambios identitarios. Esto significa que la transformación del intérprete o de los interlocutores en el proceso dialógico puede ser también transformación a lo común. Una comunidad primaria, que, según Mariflor,

27 Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “Reply to David Hoy”, en: Hahn, L. E., *op. cit.*, pp. 129-130.

28 Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *VM*, p. 364.

29 Cfr. Aguilar, Mariflor, *DA*, pp. 73-74.

es lo que mejor ilustra lo que suele llamarse “fusión de horizontes”, y, en tanto tal, se convierte también en condición de posibilidad para construir otras instancias comunes urgentes para una democracia incluyente³⁰.

El libro *Diálogo y alteridad* se ocupa en los capítulos tercero y cuarto del vasto tema del lenguaje y de los alcances y límites de la “fusión de horizontes”, donde Mariflor sigue mostrando los ángulos más políticos de estos planteamientos gadamerianos que, sin embargo, ya no comentaremos. Para terminar, nos interesa más bien solo dejar indicada la articulación entre los planteamientos de Mariflor que hemos reseñado hasta ahora con la problemática de las “pertenencias” que la autora aborda en su último libro *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

En la introducción a ese libro, Mariflor comienza señalando que *pertenencia, movilidad y resistencia* son tres modos de ser y estar en el mundo que nos definen y que van adoptando diferentes posiciones en la vida de los grupos y los individuos de acuerdo con las prácticas específicas de acción. De tal modo que podemos hablar de un lado positivo como oscuro, tanto del nomadismo contemporáneo como de las “pertenencias” que articulan a los diferentes grupos humanos en el mundo³¹.

En particular, sobre la pertenencia, Mariflor nos dice lo siguiente: “La pertenencia habla de la situación inevitable para todos de que se reconozca o no, se es parte de algo, y ese “algo” al que se pertenece nos precede, es a lo que estamos incorporados y a la vez nos constituye. Puede ser variada la reacción de los sujetos al hecho de pertenecer pero su importancia es de tal manera trascendente que se concibe como un factor detonante de la formación de la subjetividad, así como de la formación de la comunidad. Se pertenece al lenguaje, y a la tradición, a la raza, la religión, al género o al territorio, se pertenece en fin a los tejidos sociales y a sus relaciones, prácticas, rituales y experiencias que los forman”³².

Así, las “pertenencias” pueden entonces ser tomadas, sin duda, de maneras distintas, dar lugar a la exclusión o a la construcción de una comunidad abierta que se modifica de cara a la alteridad que trae la movilidad de ingentes cantidades de seres humanos en nuestros días. Pero también este mismo contexto, como lo señala Mariflor, puede dar lugar a formas de pertenecer que se expresan en la resistencia, donde “pertenecer es resistir” y “resistir puede ser construir” en el sentido político y emancipatorio³³.

30 Cfr. *ibid.*, pp. 78-79.

31 Cfr. Aguilar, Mariflor, *RC*, pp. 9-12.

32 *Ibid.*, p. 9.

Desde esta perspectiva, la “pertenencia” ontológica en clave gadameriana debiera también saber exhibir su potencial emancipatorio, para no quedar atrapada en una lectura determinista que la hace equivalente al sometimiento; del mismo modo como Mariflor sostiene que el que la tradición sea para Gadamer algo irrebasable no quiere decir que esta pertenencia ontológica sea invariable. Por el contrario, ella no solo puede constituir la condición de posibilidad para abrirnos a la alteridad, sino también para potenciar la resistencia de los pueblos construyendo para ellos verdaderas alternativas de existencia³⁴.

33 *Cfr. ibid.*, p. 126.

34 *Cfr. ibid.*, p. 129.