



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Lenguaje y política: Un acercamiento desde Gadamer y Rancière**

**Camilo Andres Vargas Guevara**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, D.C., Colombia  
2019



# Lenguaje y política: Un acercamiento desde Gadamer y Rancière

**Camilo Andres Vargas Guevara**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Filosofía**

Director:

Ph.D., Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:

Política y hermenéutica

Grupo de Investigación:

La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, D.C., Colombia

2019



## Agradecimientos

Quisiera agradecer a Marta y a Carlos, mis padres, por sus afectos y sus cuidados, los cuales hicieron posible que yo dedicara el tiempo suficiente a esta tesis. También quiero agradecer al profesor Luis Eduardo Gama por su atenta lectura de los borradores de este documento y por sus correcciones, comentarios y críticas a los mismos. Finalmente, agradezco a los y las integrantes del grupo de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”, con quienes pude siempre discutir algunas de las ideas que he desarrollado en las siguientes páginas.

## Resumen

Este trabajo es un intento por poner en diálogo la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer con la filosofía política de Jacques Rancière al respecto de la relación entre lenguaje y política. Para ello se propone una lectura política del diálogo hermenéutico basada en la capacidad de aquel para realizar y actualizar aquello que es común entre los seres humanos, a la vez que se reconstruye la teoría política del desacuerdo a partir de la distinción *logos/phoné* y del lugar que juega el lenguaje en aquel armazón teórico. El punto de llegada de este texto es una lectura comparada en la cual se señalan tanto las distancias como las cercanías entre ambos autores y sus respectivas filosofías acerca de algunos ejes temáticos tales como las prácticas políticas, el acontecimiento de sentido, lo común, la historicidad, entre otros.

**Palabras clave:** Gadamer, Rancière, diálogo, desacuerdo, lenguaje, política.

## Abstract

This work is an attempt to put into dialogue Hans-Georg Gadamer's hermeneutic philosophy with Jacques Rancière's political philosophy regarding the relationship between language and politics. For this purpose a political reading of the hermeneutic dialogue is proposed based on the capacity of this one to realize and update what is common among human beings, at the same time reconstructing the political theory of disagreement from the *logos/phoné* distinction and from the place that language plays in that theoretical framework. The point of arrival of this text is a comparative reading in which both the distances and the closeness between the two authors and their respective philosophies are pointed out about some thematic axes such as political practices, the event of sense, the common, the historicity, along with others.

**Keywords:** Gadamer, Rancière, dialogue, disagreement, dissensus, language, politics.





# Contenido

	Pág.
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: hacia una interpretación política del diálogo hermenéutico .....</b>	<b>5</b>
1.1 ¿Hermenéutica y política?.....	5
1.1.1 Contextualización.....	5
1.1.1.1 La crítica temprana de Habermas.....	6
1.1.1.2 <i>Topos</i> de la discusión.....	7
1.1.2 El diagnóstico de Gadamer.....	10
1.1.2.1 La política colonizada por la administración.....	10
1.1.2.2 Aislamiento e incapacidad para el diálogo.....	13
1.2 Hermenéutica y su caja de herramientas.....	16
1.2.1 El doble estrato de la hermenéutica.....	17
1.2.1.1 Ontología hermenéutica.....	17
1.2.1.2 Hermenéutica como filosofía práctica.....	20
1.2.2 Caja de herramientas de la hermenéutica.....	23
1.2.2.1 Historicidad: prejuicio, autoridad y tradición.....	23
1.2.2.2 Experiencia hermenéutica: alteridad, negatividad y apertura..	28
1.2.2.3 Fusión de horizontes.....	33
1.3 Diálogo como concepto político.....	35
1.3.1 Diálogo o Conversación.....	36
1.3.1.1 Conversación en <i>Verdad y Método</i> .....	37
1.3.1.2 La vuelta sobre el otro (o el diálogo en textos posteriores).....	42
1.3.2 Diálogo y comunidad.....	48
1.3.2.1 Tres entradas a lo común.....	49
1.3.2.2 Naturaleza de lo común.....	52
1.3.3 Amistad y vida juntos.....	56
1.3.4 La necesidad de dialogar.....	63
<b>Capítulo 2: Rancière y la teoría del desacuerdo .....</b>	<b>65</b>
2.1 La crítica desde Rancière.....	67
2.2 Los conceptos del Desacuerdo.....	69
2.2.1 División <i>logos/phoné</i> .....	69
2.2.2 El daño constitutivo o “la parte que no tiene parte”.....	77
2.2.3 La estructura del desacuerdo.....	84
2.2.4 Política y Policía.....	95
2.2.4.1 Policía como orden.....	96
2.2.4.2 Política como interrupción e irrupción.....	99
2.2.5 Igualdad y comunidad.....	104
2.3 Conclusiones parciales.....	107

---

<b>Capítulo 3: Hacia un horizonte común .....</b>	<b>109</b>
3.1 Distancias.....	109
3.1.1 Principio de caridad o <i>eumeneis élenchoi</i> .....	109
3.1.2 ¿Sospecha y crítica hermenéutica?.....	118
3.1.3 El origen de la distancia.....	123
3.2 Horizonte común.....	125
3.2.1 Prácticas de habla como prácticas políticas.....	126
3.2.2 ¿Acontecimiento?.....	133
3.2.3 Historia e historicidad.....	143
3.2.4 Afirmación de lo común.....	150
3.2.5 Más allá de la subjetividad.....	154
3.2.6 Daño y tratamiento.....	160
<b>Conclusiones.....</b>	<b>165</b>
1. Hermenéutica y política.....	165
2. Desacuerdo y crítica.....	168
3. Gadamer y Rancière.....	173
<b>Bibliografía.....</b>	<b>175</b>

## Introducción

Homo sapiens: «animal con lenguaje» y «animal político». Esta fórmula no suscita problemas si se juega con la idea de que la segunda está subordinada, o complementa, a la primera. Pero resulta mucho menos inocua si se percibe su plena sinonimia, o sea la tautología a la que dan lugar cuando se enuncian una tras otra. Los autores que han concebido el lenguaje como producción (*poiesis*) o cognición (*episteme*), instrumento social o patrimonio interior de la mente, admiten sin problemas que el animal lingüístico puede ser, también, un animal político. Pero no sospechan ni por un instante que ambas definiciones son *coextensivas, indiscernibles, lógicamente equivalentes* (Virno, 2005, pág. 58).

La presente investigación es un intento por esclarecer la relación entre lenguaje y política a partir de la lectura comparada de dos importantes filósofos contemporáneos provenientes de dos tradiciones distantes. Estos autores serán Hans-Georg Gadamer y Jacques Rancière. En cada caso particular la relación entre lenguaje y política aparecerá trazada a partir de uno de los conceptos centrales de cada autor. En el caso de Gadamer el camino del lenguaje a la política será reconstruido desde el concepto hermenéutico de *Diálogo*, mientras que en el caso de Rancière esto se hará a partir del concepto de *Desacuerdo*. Intentaremos comprobar y llenar de contenido aquella afirmación de que los enunciados “el hombre es un animal con lenguaje” y “el hombre es un animal político” son enunciados coextensivos, indiscernibles o lógicamente equivalentes.

A la pregunta de por qué se han escogido estos dos pensadores y no otros, o por qué no se ha escogido solamente uno de ellos, debemos responder que si bien toda elección de este tipo tiene siempre algún grado irreductible de arbitrariedad, la decisión de obligar a estos dos filósofos y a sus teorías a encontrarse alrededor del asunto de la relación entre lenguaje y política se debe a que éstos representan dos actitudes opuestas al respecto de las potencias del lenguaje. Por ello una imagen de aquella relación que logre contener ambos puntos de vista podría representar los dos polos o las dos caras posibles de un

mismo fenómeno. Aquí nos referimos a que en Gadamer se hace presente la confianza inquebrantable en el diálogo y por ende en el lenguaje como piedra de toque fundamental que permite realizar y actualizar todo aquello que es común a los seres humanos, mientras que con Rancière encontramos una profunda sospecha que atraviesa al mismo lenguaje, ésta es la sospecha de un daño provocado siempre a través del lenguaje a una parte de la comunidad humana que no es tratada como tal. Perspectivas que aunque pudieran parecer incompatibles, tienen en realidad importantes puntos en común como veremos hacia al final de esta indagación.

La tesis estará dividida en tres capítulos principales los cuales corresponden a: una exposición general de la hermenéutica y su deriva política a través del diálogo; una exposición general de la teoría política de Rancière desarrollada en *El desacuerdo*; y una exposición de las distancias y cercanías teóricas entre ambos autores elaborada a partir de lo dicho en los dos primeros capítulos.

Respecto al primer capítulo titulado *Hacia una interpretación política del diálogo hermenéutico*, allí se presenta de manera general el proyecto de la hermenéutica filosófica elaborado por Gadamer a partir de su obra cumbre *Verdad y método*, se reconstruyen algunos de los conceptos fundamentales de aquella filosofía y se intenta mostrar la potencialidad política de la hermenéutica a través del desarrollo de los conceptos de diálogo y de amistad. Respecto al segundo capítulo, titulado *Rancière y la teoría del desacuerdo*, éste consiste en una síntesis de la teoría política desarrollada por el pensador franco-argelino principalmente a partir de su texto *El desacuerdo*, síntesis desplegada desde el concepto que precisamente titula aquella obra. En este capítulo se presentan nociones como la división *logos/phoné*, la distinción *policía/política*, y algunos otros conceptos claves del edificio teórico de Rancière. Finalmente, respecto al tercer capítulo titulado *Hacia un horizonte común*, allí se presentan tanto las distancias entre ambos filósofos como sus puntos en común. Las distancias entre ellos se hacen explícitas a través de la crítica a la buena voluntad hermenéutica y desde las diferencias en la lectura de Platón que hace cada filósofo, mientras que las cercanías entre ambos se trazan alrededor de un puñado de elementos comunes como la politicidad intrínseca a algunas prácticas lingüísticas, la afirmación de la comunidad del mundo, el tratamiento lingüístico del daño, entre otros.

---

Este documento intenta ser apenas un punto de vista más en un amplio debate actual al respecto de las potencias políticas del lenguaje y su importancia, animado desde una variada gama de posiciones teóricas como el liberalismo, varios tipos de feminismos, los estudios culturales, algunos marxismos, el psicoanálisis, la teoría de la deconstrucción, entre otros lugares teóricos de enunciación. En este caso particular, al intentar señalar algunos caminos posibles de diálogo entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y la filosofía política de Rancière.



# Capítulo 1: hacia una interpretación política del diálogo hermenéutico

El objetivo de este primer capítulo es proponer una interpretación política de la hermenéutica de Gadamer a partir de su concepto de diálogo. Para cumplir tal meta el capítulo está dividido en tres partes. En la primera se hará una contextualización de la relación existente entre hermenéutica y reflexión política con el fin de mostrar como tal discusión no solo es posible, sino que desde el inicio mismo de la hermenéutica filosófica ésta ha provocado interpretaciones propiamente políticas. La segunda parte estará dedicada a reconstruir y exponer algunos elementos conceptuales elaborados por Gadamer en *Verdad y método* (VM), los cuales funcionarán de trasfondo teórico y permitirán el surgimiento y desarrollo de la categoría de diálogo (se presentarán conceptos como: *historicidad, experiencia, fusión de horizontes*, entre otros). Finalmente, la tercera parte del capítulo estará dedicada al concepto de diálogo haciendo énfasis en su interpretación política, la cual estará centrada en la capacidad que tiene la experiencia dialógica para sacar a la luz y realizar aquello que nos es común con los otros.

## 1.1 ¿Hermenéutica y política?

### 1.1.1 Contextualización

Al bosquejar la posibilidad de escribir esta tesis se me planteó la objeción de que Gadamer no era un teórico político y por ende yo estaría buscando una “política” allí donde simplemente no la había, lo cual sin duda ponía en serios problemas el proyecto que tenía en mente. Sin embargo, en ese momento ya me encontraba convencido de la utilidad política que podía tener Gadamer y de la posibilidad de hablar de un tipo de política que se desprendiera desde el interior mismo de la hermenéutica. En este apartado me propongo simplemente señalar los antecedentes de la interpretación política de la hermenéutica y algunos elementos de su desarrollo actual.

### 1.1.1.1 La crítica temprana de Habermas

Si bien es evidente que Gadamer no construye algo así como una teoría política, son innegables los cuestionamientos y los efectos que ha producido la hermenéutica desde su aparición en el campo de la reflexión política. El que podría ser el revelador hito temprano de la discusión entre hermenéutica y política es la crítica realizada por Jürgen Habermas a Gadamer. Ésta empieza –según dice el mismo Gadamer (2010)- en un encuentro en Mannheim cuando Habermas acusa al filósofo de Breslau de promover en *VM* una posición que aquel calificaba de ser políticamente conservadora. Para Habermas la filosofía hermenéutica estaría en defensa de la tradición y de la autoridad dominante, acusación contra la cual Gadamer va a responder en repetidas ocasiones<sup>1</sup>, y de la cual, al parecer, saldrá bien librado ya que la discusión terminará resolviéndose a su favor<sup>2</sup>.

Para hacer corta la historia de esta discusión se puede decir que en la interpretación inicial que hizo Habermas de la rehabilitación realizada por Gadamer de la autoridad y la tradición en *VM*, el filósofo de la acción comunicativa acusó al hermeneuta de ignorar que aquellos dos fenómenos no solo se producen por el reconocimiento libre de las personas sino también por vías violentas y coactivas<sup>3</sup>, interpretación contra la cual Gadamer respondió señalando que aquel concepto de autoridad que Habermas veía en la hermenéutica era un concepto que era totalmente ajeno a ella, esto debido a que con aquella categoría se definía la autoridad como mera obediencia y no como “lo que ha pasado a través de la costumbres, los hábitos comunes, las revoluciones, las legislaciones y demás, [...] todo lo

---

1 Inicialmente esta discusión nace con un texto de Habermas sobre la hermenéutica y la crítica a la ideología donde se formula por primera vez la crítica a algunas posiciones esgrimidas en *VM*, ante ella Gadamer responde varias veces, siendo las más conocidas los ensayos titulados: *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología* y *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1998).

2 En palabras de Gadamer “Al comienzo, la relación entre nosotros [Gadamer-Habermas] no era tan pacífica, después me atacó en la cuestión de la autoridad, batalla que, como ya he dicho, perdí muy pronto, porque yo nunca he sostenido otra cosa, como continué repitiéndole, sino que no podemos remitirnos a la autoridad. La autoridad es algo que se posee y basta, no nos podemos remitir a la propia autoridad, de esto se trata fundamentalmente. Luego lo reconoció y entonces comenzó con el psicoanálisis” (2010, pág. 91). El mismo Habermas parece reconocer, muchos años después de haber empezado aquella discusión, el valor de la interpretación que hace el hermeneuta sobre la tradición, en sus palabras: “[Gadamer] Dirige la mirada salvadora hacia atrás, a la sustancia en peligro que hay que obtener hermenéuticamente de una tradición que se ofrece. Después de Hegel, y después del historicismo, descubre la fuente de la autoridad de una razón fluidificada por la historia efectiva en la fuerza civilizadora de la tradición” (Habermas J. , 2003, pág. 101).

3 Este núcleo de la crítica de Habermas a la hermenéutica está claramente expresado también en *La lógica de las ciencias sociales*: “El argumento de Gadamer presupone que el reconocimiento legitimante y el acuerdo que funda a la autoridad se producen de forma ajena a toda coacción. La experiencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada repugna ese presupuesto” (1988, pág. 304).



que ya ha resistido a toda crítica y ha sido el fruto de una aceptación común” (Gadamer, 2010, pág. 93). Este último era el verdadero contenido del concepto de autoridad que había usado Gadamer en *VM*. Fue por esta tergiversación conceptual que Habermas criticó duramente a la hermenéutica y le contrapuso la “crítica a las ideologías” realizada por la Escuela de Frankfurt. En cuanto a este último tipo de crítica, hay que decir que Gadamer unas veces lo integró a la hermenéutica como una de sus cualidades<sup>4</sup> y otras veces simplemente lo rechazó como opuesto a su propuesta<sup>5</sup>.

Que la crítica de uno de los grandes pensadores del siglo XX contra algunos elementos fundamentales de la hermenéutica filosófica se haya desenvuelto en el terreno de las discusiones políticas ya era una temprana manifestación de las efectivas implicaciones políticas que podría llegar a tener la teoría propuesta por Gadamer. Desafortunadamente, en aquella primera lectura distorsionada que realiza el filósofo de la acción comunicativa la hermenéutica filosófica fue presentada como una teoría apologética de los prejuicios, la autoridad y la tradición dominantes. Cuando desarrollemos en detalle los elementos conceptuales que se hallan en *VM* para sustentar el concepto de diálogo tendremos oportunidad de ver de qué manera aquella crítica estaba más que equivocada. Es entonces claro que si la hermenéutica se encontrara realmente lejos de alguna implicación política difícilmente se le habrían planteado tales reproches.

### 1.1.1.2 *Topos de la discusión*

Como una demostración viva del contenido de verdad de aquella intuición temprana de Habermas sobre las implicaciones y potencialidades políticas de la hermenéutica, podemos mencionar, aunque sea de manera superficial, algunas de las apropiaciones y desarrollos actuales dentro de la filosofía política contemporánea de algunos conceptos propios de la hermenéutica. Vale la pena nombrar por lo menos a tres filósofos contemporáneos y discípulos de Gadamer quienes incursionan específicamente en

---

4 En *Verdad y Método II* Gadamer dice que la hermenéutica “crea una disposición general capaz de bloquear la disposición especial de unos hábitos y prejuicios arraigados. La crítica de la ideología constituye una forma concreta de reflexión hermenéutica que intenta disolver críticamente un determinado género de prejuicios” (1998, pág. 178).

5 También en *Verdad y Método II* Gadamer parece tomar distancia de la crítica a la ideología, al respecto dice: “La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza” (1998, pág. 117).

asuntos de filosofía política usando de alguna manera lo aprendido de la hermenéutica, estos son: Taylor, Rorty y Vattimo.

Empecemos por Charles Taylor. Este filósofo canadiense se convirtió en una figura relevante en el debate multiculturalismo/interculturalismo gracias a la publicación de su famoso ensayo *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (2009), donde a partir del concepto hermenéutico de "fusión de horizontes"<sup>6</sup> propone desarrollar nuevos "vocabularios de comparación" para expresar el contraste entre las significaciones y valoraciones que hacen los individuos de diferentes grupos culturales. Este movimiento debería permitirnos formular juicios de valor sin caer en la trampa del etnocentrismo ni en la ingenuidad de la "neutralidad" del investigador social. Con este ejemplo vemos como una intuición fundamental de la hermenéutica como lo es la fusión de horizontes es el núcleo mismo de la propuesta de una política intercultural. Nuevamente la aplicabilidad política de la hermenéutica está sobre la mesa, en este caso en el centro de uno de los debates más álgidos de los últimos años.

Otro de los pensadores que ha bebido directamente de la fuente del pensamiento hermenéutico y ha tomado de aquí elementos para pensar políticamente ha sido el italiano Gianni Vattimo. Este filósofo fue alumno directo de Gadamer, traductor de *VM* y es conocido por acuñar el término "pensamiento débil". El italiano ha construido una extensa obra a partir de los postulados de la hermenéutica gadameriana pero también desde Nietzsche y Heidegger, lo cual lo ha llevado a formular una suerte de hermenéutica política (o una ética de la interpretación) "como parte de una crítica radical a la metafísica de la cual debemos emanciparnos" (Milla, 2013, pág. 7). Las implicaciones políticas de esta interpretación de la hermenéutica pueden hallarse condensadas en la reinvención que Vattimo hace de la famosa tesis XI de Marx cuando dice: "los filósofos han creído que solo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban" (2001, pág. 59). De hecho, en sus últimos escritos, producto de una reflexión apenas incipiente, ha formulado la

---

6 Veamos como Taylor se apropia del concepto "fusión de horizontes": "Lo que tiene que ocurrir – en el diálogo intercultural- es lo que Gadamer denomina la "fusión de horizontes". Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos resultaba extraña. La "fusión de horizontes" actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes" (2009, pág. 108).

necesidad de pensar la hermenéutica a partir de “los derrotados de la historia”, acercándose a la tradición filosófica trazada por Marx y Benjamin<sup>7</sup>.

En este brevísimo recuento también quisiera mencionar al filósofo Richard Rorty, quien hace un uso de la hermenéutica con el fin de actualizar el pragmatismo anglosajón en el marco del giro lingüístico. El filósofo americano celebra la aparición de la hermenéutica como una filosofía que ha permitido hacerle frente al positivismo enraizado en algunas corrientes de la filosofía y, a la vez, abrir un espacio “donde quepa una consideración de la vida y el lenguaje cotidiano como una preocupación filosófica legítima, donde tan importante como la “objetividad” de los científicos sea la “solidaridad” de los ciudadanos” (Moratalla, 1999, pág. 205). Rorty aboga por una concepción de solidaridad que no se base en ningún yo esencial ni humanismo metafísico, sino en la “duda acerca de la sensibilidad que se tiene al dolor y a la humillación de los otros, duda acerca de si los ordenamientos institucionales actuales son aptos para hacer frente a ese dolor y a esa humillación” (1996, pág. 216). Curiosamente el concepto de solidaridad también será tematizado por Gadamer en algunos de sus textos tardíos. Con estos tres ejemplos podemos hacernos una imagen de la utilidad política actual de la hermenéutica. Esta utilidad pasó de ser una intuición y una crítica desafortunada como lo era con Habermas a ser una reapropiación y desarrollo creativo con estos tres filósofos contemporáneos.

Paralelamente a los desarrollos políticos de la hermenéutica que son encarnados por algunos filósofos sobresalientes como los tres que se mencionaron hace un momento, es necesario rescatar otros usos actuales, muy amplios y diversos, de los conceptos de Gadamer en el terreno político. Estos otros desarrollos y apropiaciones de la hermenéutica conforman una amplia constelación de ensayos, artículos, tesis universitarias y libros cuyos temas pueden ir desde discusiones con el feminismo (Code, 2002), pasando por los usos de la hermenéutica en la teoría Queer (Hall, 2009), pasando también por revisiones del tema político a partir del “Sócrates platónico” de Gadamer (Sullivan, 1989), hasta la formulación de una teoría democrática fundada en la filosofía hermenéutica (Walhof, 2017). En el centro de este campo discursivo encontramos temáticas como el diálogo, el multiculturalismo, la alteridad, la otredad, la amistad, la solidaridad, la fusión de horizontes,

---

<sup>7</sup> En el marco de esta necesidad de la abrir la hermenéutica a los oprimidos Vattimo ha escrito un par de libros recientes que tocan de manera inicial el tema, estos son: *Ecce Comu: Cómo se llega a ser lo que se era* (2009) y *Comunismo hermenéutico* (2012).

entre otros<sup>8</sup>. Este conjunto de escritos es la viva muestra de la comunidad hermeneuta que se ha preguntado por la política, siguiendo a su manera la sospecha de Habermas de que la hermenéutica tenía implicaciones políticas.

Como vemos con los ejemplos mencionados hasta ahora la hermenéutica filosófica de Gadamer, que claramente no tenía como objetivo fundar una teoría política, ha desatado desde su origen discusiones directas e indirectas en terrenos propios de la filosofía política. Cuando Foucault (1992) en su primera conferencia en el College de France arremetió contra el comentario como forma de controlar y conjurar los peligros y las fuerzas del discurso olvidó reconocer también su fuerza productiva, en este caso, la fuerza productiva de los comentaristas que siendo fieles a Gadamer y a su dialéctica dialógica han permitido el acontecer de una variada multiplicidad de interpretaciones de la filosofía hermenéutica, entre ellas, muchas que caen en el campo de la política. Este *topos* de la interpretación de la obra de Gadamer constituye la tradición y el horizonte de sentido en el cual se inscribe esta tesis y que incluso la hace posible. Es el lugar desde el cual ella intentará hablar en su singularidad.

Con el fin de mostrar que la interpretación que se propone en este texto no es totalmente ajena a las preocupaciones del mismo Gadamer vale la pena detenernos en el diagnóstico que él hace de nuestra época. Allí se hacen explícitas las inquietudes que nuestro filósofo tenía acerca de cómo vivir juntos, problema para el cual siempre propuso como solución y alternativa el diálogo genuino con el otro. El hermeneuta mantuvo siempre una actitud optimista respecto del futuro, profesó un humanismo edificado sobre la confianza en la universalidad del lenguaje y en su potencia para impulsar a la especie humana siempre hacia horizontes más amplios.

## **1.1.2 El diagnóstico de Gadamer**

### **1.1.2.1 La política colonizada por la administración**

En un ensayo de 1966 titulado *Sobre la planificación del futuro* (1998) Gadamer se muestra preocupado por la racionalización y aplicación “técnico-económica” de las denominadas

---

8 Estoy pensando específicamente en comentaristas como: Beuchot (2012), Moratalla (1999), Zúñiga (2013) Walhof (2006), Vilhauer (2010), Recas (2006), Aguilar (2005), Conill (2010), Ortega (2004), Dussel (1999), Gómez (2016), Parra y Fajardo (2016), Parra (2011), entre otros.

ciencias naturales, para él tal aplicación ha producido “el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad” (pág. 153), dándole a la ciencia y a los expertos científicos un lugar privilegiado como factores sociales predominantes, permitiéndoles apoderarse “de todos los ámbitos de la praxis social” (Gadamer menciona como ejemplo el estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc. (pág. 153)). Esta tesis resuena con la colonización del mundo de la vida cotidiana por la racionalidad instrumental propuesta por la Escuela de Frankfurt e incluso también con las tesis foucaultianas de la biopolítica como gobierno sobre la vida y de las poblaciones que se habrían hecho normales en nuestra época. Para Gadamer el avance de la aplicación del método científico y de los logros de las ciencias naturales, se ha propagado fuera de su campo inicial de tal manera que ha logrado contagiar de su propia lógica a todas las esferas de la vida y de la praxis humana, las cuales al ser impregnadas de una racionalidad que les es ajena se ven preocupantemente distorsionadas<sup>9</sup>.

Gadamer escribe aquel texto en medio de la guerra fría, momento en el cual la amenaza de la destrucción planetaria por medio de un enfrentamiento nuclear se hace presente, es en este contexto en el cual el peso excesivo de la aplicación científica ha colonizado también la esfera de la política, ésta ha quedado en manos de expertos científicos y administradores que operan sobre ella como si se tratara de un objeto de laboratorio que se comporta según leyes claramente determinadas. Para nuestro autor resulta funesto que el pensamiento científico guiado siempre por el afán de dominio sobre las cosas no sea siquiera capaz de reflexionar sobre los fines que persigue.

Es significativo que este ideal se presente como un ideal de administración perfecta y no como un ideal de futuro con un determinado contenido; por ejemplo, un Estado justo como en la utopía platónica, o el Estado mundial formado por el predominio de un determinado sistema político, de un pueblo o de una raza sobre otros sistemas, pueblos y razas. El ideal de la administración supone más bien un

---

<sup>9</sup> Cabe aquí recordar la insistencia de Gadamer en la utilidad y verdad propia de las ciencias naturales, no debe creerse que nuestro autor propone una vuelta a un pasado sin ciencia moderna, por el contrario, en sus palabras: “parece que sigue siendo válido el concepto moderno de ciencia metódica, severo en sus exigencias; sin embargo, debemos reconocer sus limitaciones y aprender a retraer nuestra capacidad de saber a un saber sereno que se alimenta del legado cultural de la humanidad” (1998, pág. 186).

concepto del orden que carece de un contenido específico. El objetivo explícito de toda administración no es qué clase de orden debe reinar, sino que todo esté en orden (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 157).

La discusión sobre los fines correctos, deseados o buenos que debe perseguir una sociedad no tiene lugar en las reuniones de gabinete repletas de expertos cegados por la inmediatez de los métodos y las mediciones, ellos seguramente sin saberlo no defienden más que el orden dado de las cosas. Es en la administración mundial como forma de organizar un orden futuro donde “la objetivación de la política [encontraría] su verdadera perfección” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 158)<sup>10</sup>. Contra este modelo de saber que se supone universal, Gadamer, inspirado en Aristóteles, opone un saber práctico en el cual ante una situación dada particular se está siempre obligado a decidir, pero para decidir invariablemente es necesario deliberar y eso ya no es lo “universalmente valido” de la ciencia, por el contrario, la deliberación:

Hace hablar a otro y enfrentarse a él. Por eso no puede objetivarse hasta el final al modo de la ciencia. Porque no se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin fijo, sino sobre todo de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es justo y lo que no lo es. [...] Esto es lo que hace implícitamente de la deliberación individual sobre lo viable algo realmente común. Lo que hay al final de esa deliberación no es sólo la realización de una obra o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 165).

Con este fragmento vemos hacia donde apuntan las intuiciones de Gadamer para intentar contrarrestar la realidad de una vida totalmente administrada. Como ya podríamos haberlo sospechado su propuesta es de tipo dialógica, en este caso, específicamente deliberativa. No podemos seguir confiándole a los expertos y científicos de la política la realización de nuestro destino colectivo, menos hoy en día cuando la humanidad está “en posesión de [los] medios a través de los cuales puede imposibilitar su propia existencia sobre este

---

10 En *La idea de tolerancia* (1993) Gadamer sigue sosteniendo casi veinte años después prácticamente la misma tesis: “allí donde la racionalidad representa la última medida, deviene totalitaria en el rigor de su pretensión de validez. Y eso es así, sin duda, para la racionalidad que domina nuestro sistema económico y nuestro moderno Estado administrativo. Y ello se basa en la fuerza de atracción que posee el ideal de la planificación y de la administración, tanto para la utopía política [...] como para la política utópica, que espera la superación de todo dominio a través de la radical racionalización de todas las relaciones vitales” (pág. 101).

planeta“ (1998, pág. 221)<sup>11</sup>. Por ello y por los motivos arriba mencionados, tenemos una tarea urgente: debemos hablar con el otro, con los otros, enfrentarnos a ellos, deliberar genuinamente cada vez que haya que decidir sobre nuestro futuro, dialogar y decidir según las situaciones particulares que se presenten, reemplazar el monólogo de la ciencia político-administrativa por el diálogo común que tenga en cuenta no solo los medios para realizar cualquier acción sino también los fines de la misma, necesitamos de un diálogo abierto sobre lo común, sobre lo que debe ser y lo que no debe ser, sobre lo justo y lo injusto. Refiriéndose a la necesidad urgente que tenemos de pensar “en el mundo habitado” Gadamer dice: “Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso” (1998, pág. 223). El camino para realizar esta tarea de aprender a convivir con los otros está marcado por el diálogo con ellos, por la creación común del mundo que compartimos.

### 1.1.2.2 Aislamiento e incapacidad para el diálogo

Aquel camino de diálogo con el otro que nos permita hacerle frente a la administración total de la vida no aparece como una tarea fácil, ya el mismo Gadamer identificó algunas patologías contemporáneas que obturan la posibilidad de llevar a cabo genuinas experiencias dialógicas. En una conferencia de 1966, publicada en español con el nombre de *El aislamiento como síntoma de autoenajenación* (1993), Gadamer se pregunta cuál es la relación entre dos fenómenos contemporáneos: ¿será el aislamiento un síntoma de la autoenajenación del hombre o será la autoenajenación la causa del aislamiento? Para que el hermeneuta se proponga tal discusión, él debe ser motivado por la realidad del momento histórico que presenciaba.

En aquella conferencia nuestro autor parte de hacer una distinción entre aislamiento y soledad, ya que para él éstos son fenómenos desiguales que deben ser esclarecidos si se quiere responder la pregunta inicial. La soledad es algo buscado, se está solo en busca de algo (1993, pág. 111), por ejemplo, se busca tranquilidad, espacio o paz; esto quiere decir que la soledad no es necesariamente un fenómeno negativo. Por el contrario, el aislamiento es “una experiencia de pérdida”, es una “experiencia de renuncia” que se

---

11 Aquí Gadamer mantiene su característico optimismo contra el sentimiento de no hay nada que hacer incluso en el caso de la crisis ecológica actual, nos invita a no caer en la trampa de la autosobreevaluación de la ciencia que cree saber ya que todo acabó antes de que en realidad algo haya acabado (1993, pág. 222).

padece pero no se busca (1993, pág. 112), tiene su origen en el hecho de haber estado en una esfera común y luego haberla perdido. Este sentimiento de aislamiento está fuertemente relacionado con el fenómeno de la autoenajenación. La enajenación, según Gadamer, implica la existencia previa de una confianza original en algo que luego deviene en extrañeza creciente, por ello nuestro autor propone entender la autoenajenación como relacionada con “el devenir extraño del hombre en el mundo” (1993, pág.113), es decir, como un extrañamiento del hombre con respecto de su mundo. Aquel extrañamiento estaría basado en “la desaparición de la posibilidad de identificación con lo general” (1993, pág.114) y, yo diría, con lo común. Estaría el ser humano, según este diagnóstico de la modernidad tardía, por un lado, autoenajenado en tanto extraño del mundo e imposibilitado para verse identificado en una comunidad general y, por otro lado, llevando consigo un profundo sentimiento de aislamiento, en tanto sentimiento de aquella pérdida. Gadamer incluso llega a decir en aquella conferencia que vivimos una suerte de esclavitud que se manifiesta en el retorno a lo privado (1993, pág.117).

Aquel diagnóstico que hace referencia a lo que le sucede a los individuos en las sociedades totalmente administradas puede ser completado si se tiene en cuenta otra conferencia que da Gadamer en 1971, cinco años después de la anterior, donde hace explícita la existencia de una peligrosa patología que también pone en serias dificultades la posibilidad del diálogo, ésta es precisamente denominada como “incapacidad para el diálogo” (1998). Aquí Gadamer parte de la siguiente pregunta:

¿Está desapareciendo el arte de la conversación? ¿No observamos en la vida social de nuestro tiempo una creciente monologización de la conducta humana? ¿Es un fenómeno general de nuestra civilización que se relaciona con el modo de pensar científico-técnico de la misma? ¿O son ciertas experiencias de autoenajenación y soledad del mundo moderno las que les cierran la boca a los más jóvenes? (1998. pág.203).

Vemos claramente como las dos conferencias están conectadas y se refieren a una preocupación común, aunque cada una tenga un tema específico. ¿Cuál es la esencia de aquella incapacidad para el diálogo? Ésta tiene que ver con “la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 203), es decir, esta incapacidad está fundamentalmente



relacionada con algún tipo de mal funcionamiento en el ejercicio de apertura<sup>12</sup> que deben llevar a cabo las personas que pretenden dialogar o conversar, sin esta apertura la lógica de ida y vuelta de las preguntas y respuestas no puede ponerse en marcha y así se vuelve prácticamente imposible hacer “surgir una primera comunión irrompible entre los interlocutores”(1998, pág. 203). Veamos la esencia del problema:

El verdadero tema de nuestras reflexiones es [...] una incapacidad para el diálogo que no se reconoce a sí misma. Suele ofrecer por el contrario la peculiaridad de alguien que no ve esta incapacidad en sí mismo, sino en el otro. Uno dice: contigo no se puede hablar. Y el otro tiene entonces la sensación o la experiencia de no ser comprendido. Esto le hace enmudecer o apretar los labios con amargura. En este sentido la “incapacidad para el diálogo” es siempre, en última instancia, el diagnóstico que hace alguien que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con el otro. La incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 209).

Este fragmento ya contiene el verdadero núcleo de aquella incapacidad para el diálogo, ésta no es percibida por quien la sufre, aquel que es incapaz para el diálogo tiende a ver aquella incapacidad en el otro, al cual acusa precisamente de no estar abierto a la conversación. En síntesis, se trata de una patología que sufre aquel que atribuye al otro no ser capaz de dialogar, cuando es él quien está verdaderamente cerrado al diálogo. Adelantemos que una condición fundamental para el diálogo verdadero es la genuina apertura de quienes dialogan, su capacidad para “autolimitarse” en sus intereses o en sus impulsos para lograr escuchar al otro cuando habla, ello implica dejar de escucharse “solamente a sí mismo” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 208).

Ante esta incapacidad vista en el otro, pero sufrida por uno mismo y que pareciera generalizarse en nuestras sociedades, Gadamer nunca perdió la confianza en el diálogo: “El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre” (1998, pág. 209), por ello siempre insistió en que el diálogo era el camino a seguir, superando por supuesto aquella incapacidad. Para contrarrestar la

---

12 En este punto, aunque se haga énfasis en la apertura al otro en tanto praxis humana concreta no se debe perder de vista que aquella tiene un presupuesto ontológico, es decir, un ser humano se puede abrir a otro en tanto vive ya siempre en una apertura fundamental al sentido, esto se da gracias a que los seres humanos tienen en el lenguaje, al decir de Heidegger, su morada.

política administrada, el aislamiento, la autoenajenación o la incapacidad para el diálogo, la hermenéutica está dotada de un concepto fundamental, como se intentará mostrar acá, el concepto de diálogo.

Que la “cura” a la “crisis” monológica que se produce en nuestro tiempo se deba buscar en aquello mismo que se ha obturado, es decir, en el diálogo, puede sonar un tanto extraño pero es una afirmación que puede contener algo de verdad. Aquí seguimos un camino similar al trazado por Paolo Virno en su libro *Cuando el verbo se hace carne* (2005). Detengámonos un instante para desarrollar esta idea. El filósofo italiano parte de la dialéctica existente en el interior del lenguaje, ésta implica una relación compleja entre potencia y acto del lenguaje. Para Virno existe siempre, por un lado, la facultad del lenguaje entendida como una potencia no realizada y, por otro lado, el acto efectivo de la palabra que la realiza en cada caso concreto. En esta relación dialéctica entre potencia y acto del lenguaje puede suceder que alguno de los dos polos de la relación quede temporalmente bloqueado o anulado, y cuando ello se da tenemos como resultado lo que Virno (citando a De Martino) llama una “crisis de antropogénesis”, o, en otras palabras, una crisis de aquello que define al ser humano como tal, es decir, una crisis en la realización misma del lenguaje.

La salida de aquel predicamento propuesta por el autonomista italiano es la siguiente: habrá que tomar el síntoma de la crisis a la vez como símbolo de la reintegración posible (Virno, 2005, pág. 118), con esto se hace referencia a que en el lenguaje nunca hubo en realidad un punto “cero” de origen y por ende tampoco habría algo así como un día de la crisis final y definitiva, sino que este origen lingüístico ocurre siempre y se reinicia constantemente en cada praxis lingüística. Así las cosas, la crisis “lingüística” y su reversibilidad son la unidad sintética del modo en el cual el animal que habla es en el mundo (2005, pág. 107), es decir, la crisis hace parte de la esencia misma de la praxis lingüística, anida aquella en la exposición constante del lenguaje a realizarse o truncarse siempre. Buscando una salida similar para el problema y el diagnóstico de Gadamer, podemos decir que si bien el diálogo, por algunas condiciones actuales de nuestra época, se encuentra obturado, es en el mismo diálogo como símbolo de la reactivación posible de sus potencias donde se debe buscar la respuesta a aquel problema, siempre posible, de su incapacidad.

## **1.2 Hermenéutica y su caja de herramientas**

## 1.2.1 El doble estrato de la hermenéutica

Si bien me propongo exponer la relación entre hermenéutica y política a partir de una concepción de la política que se encuentre en el interior mismo de teoría de Gadamer, específicamente en su concepto de diálogo, se hace necesario primero aclarar qué es aquello a lo que el autor alemán denomina hermenéutica y hacer explícito el doble nivel en el cual ella se mueve, es decir, su registro ontológico y su registro práctico.

Gadamer ha señalado en varios lugares<sup>13</sup> la genealogía de la hermenéutica que desemboca en el siglo XX en su propia hermenéutica filosófica. Ésta es la historia de un arte que encuentra ya un lugar en el mundo griego, que luego será reinventada por la teología cristiana y por la jurisprudencia, releída en el mundo moderno bajo el paradigma de la ciencia moderna y el método científico, teorizada por Schleiermacher y luego por Dilthey. Esta teoría de la interpretación y de la comprensión encontrará un punto de inflexión importante en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Desde que en *Ser y tiempo* Heidegger definió la comprensión como “un movimiento básico de la existencia humana” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 105), ésta ya no podrá ser entendida simplemente como un modo de comportamiento particular del sujeto sino que deberá ser elevada conceptualmente a “el modo de ser del propio estar ahí” (1998, pág. 12). Este descubrimiento fundamental de Heidegger dejará una profunda huella en Gadamer quien a principios de los años sesenta del siglo pasado publica *VM*, obra principal de la hermenéutica filosófica en la cual se supera una perspectiva metodológica de la hermenéutica y se avanza hasta la fundación de una filosofía primera que interpela directamente al “conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital” (1998, pág. 12). Esta teoría de la interpretación propuesta por Gadamer será desde sus inicios una ontología y a su vez una filosofía práctica.

### 1.2.1.1 Ontología hermenéutica

En este apartado expondré brevemente en que consiste la ontología desarrollada por Gadamer con el fin de que más adelante se puedan ver con claridad las profundas implicaciones de una política dialógica que se desprenda de su filosofía. La ontología

---

13 Recordemos por ejemplo: *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica* (1998), *Retórica y hermenéutica* (1998), *Hermenéutica, tras los rastros de la hermenéutica* (1998), entre otros ensayos.

hermenéutica tiene su punto de anclaje en el lenguaje y en la lingüisticidad (o lenguajidad) que éste hace posible. El *Gadamer Dictionary* (2011) precisamente resalta el papel ontológico que juega el lenguaje en la hermenéutica de la siguiente manera:

Being comes to expression in language and is comprehensible only by means of language. That ontology is necessarily hermeneutic means that philosophy rejects the possibility of any immediate intuition or apprehension of being as identical in its self-presentation, and accepts the need to understand what manifests itself by means of language (Lawn & Keane, 2011, pág. 96).

Así empieza la definición de la palabra “Ontology” en aquel diccionario. Para Gadamer el lenguaje no es un atributo más del ser humano, sino que representa un elemento esencial gracias al cual el “Ser” mismo puede ser comprendido y expresado. Esto queda ya claro en la tercera parte de *VM*, titulada *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*, donde Gadamer expone los fundamentos de su propuesta ontológica. Si bien ya recordamos que Gadamer toma de Heidegger el descubrimiento de la comprensión como modo esencial del ser en el mundo, nuestro autor da un paso más al amarrar la comprensión al lenguaje: “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (2003, pág. 467). Ahora sabemos que toda comprensión se realiza en y por el lenguaje, pero ¿Qué relación tiene el ser humano con el lenguaje?, para no caer en un paradigma pragmatista ajeno a la hermenéutica, podemos decir que el lenguaje no es ni un atributo ni un instrumento del cual el ser humano se apropia, sino que éste siempre se encuentra arrojado en aquel, esto es, el animal humano se encuentra siempre ya arrojado en el lenguaje, el cual lo constituye y le permite tener un mundo. Pero, a su vez:

El lenguaje no afirma [...] una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre (2003, pág. 531).

Así el filósofo de Breslau traza el vínculo insuperable entre mundo humano y lenguaje, existe una tensión dialéctica entre ambos. Los seres humanos que no tuviesen lenguaje simplemente no tendrían mundo y habría que preguntarse si acaso serían en realidad humanos. Es este vínculo mundo-lenguaje el que permite decir que los seres humanos hacemos y accedemos al mundo gracias al lenguaje. En esta tensión ninguno de los dos

polos resiste una proclamación de autonomía absoluta respecto del otro, ya que, por un lado, sin el mundo que se presenta y se hace en el lenguaje, es decir, con un mundo totalmente independiente del lenguaje, este último sería reducido a un simple instrumento, una herramienta más del hombre, concepción del lenguaje a la que Gadamer siempre se opuso ya que en ella el lenguaje pierde su verdadera fuerza ontológica. Y, por otro lado, sin la existencia del lenguaje, lo que conocemos como mundo no podría afirmarse como tal, un mundo sin un lenguaje en el cual presentarse sería apenas un entorno, un medio circundante, como aquel que poseen los demás animales. Para Gadamer “estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo” (2003, pág. 148).

Gadamer sigue aquí a uno de sus maestros, Aristóteles, quien en uno de sus más célebres pasajes define al hombre como el ser vivo dotado de *logos*, entendiendo *logos* como lenguaje, en oposición a los animales que solo estarían dotados de *phoné*. Para Gadamer el ser humano es realmente el ser dotado de lenguaje y por ello es que todo lo que sea considerado realmente humano deberá pasar necesariamente por el lenguaje<sup>14</sup>. Es a esto a lo que me refiero al hablar de una ontología hermenéutica o al estrato ontológico de la hermenéutica. Lo que se juega en el lenguaje es el ser mismo de lo humano, su ser en el mundo y su hacer mundo.

Cabe aclarar que esta noción de mundo debe ser entendida en su sentido más amplio de horizonte de significatividad, por ello su estrecha relación con el lenguaje, como veremos con más detalle en el apartado 1.3.2.2. No existe para la hermenéutica un mundo objetivo como el que podrían defender los positivistas o algunas corrientes contemporáneas del nuevo realismo, pero tampoco existe en ella una infinidad de mundos subjetivos como podría afirmar el relativismo cultural. Para Gadamer cada acepción del mundo particular no lo relativiza, todo lo contrario, el mundo mismo “no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece” (2003, pág. 536) y debido a la perfectibilidad propia del lenguaje cada acepción del mundo “contiene potencialmente a todas las demás” y además “cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras” (2003, pág. 537). Entonces, podríamos decir que lo que emerge en el lenguaje es en realidad la constelación de todo aquello que reconocemos como el mundo común. Es aquí, en este trasfondo ontológico donde descansa la potencialidad política del diálogo, siendo éste una realización concreta

---

14 En sus palabras: “El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 152).

y efectiva del lenguaje que se realiza entre dos o más personas y que es capaz de sacar a la luz y realizar un nuevo horizonte compartido, es decir, capaz de realizar el suelo mismo que nos es común. Lo común realizado en el lenguaje es aquello que nos permite dar el salto de la ontología a la política en la filosofía hermenéutica.

### 1.2.1.2 Hermenéutica como filosofía práctica

*Hermenéutica como filosofía práctica* (1981) es el título de un ensayo que Gadamer publica a mediados de los años setenta y en el cual traza la historia de la hermenéutica con el objetivo de ligarla a una tradición de pensamiento fundada por Aristóteles, la tradición de la filosofía práctica. En este apartado intentaré hacer explícito de qué manera nuestro autor entiende la filosofía práctica y por qué puede incluir en ella a la hermenéutica filosófica, esto se hará con el fin de despejar cualquier duda restante acerca del estatus de la hermenéutica y su capacidad para tratar temas de la vida práctica.

La hermenéutica es la teoría o el arte de la interpretación y la comprensión, pero ¿Cómo entiende Gadamer aquella “filosofía práctica” con la que pretende ligar a la hermenéutica? Gadamer opera aquí por un juego de analogía, es decir, si entendemos cómo él comprende la filosofía práctica, entenderemos, a su vez, algunas de las características propias de la hermenéutica filosófica.

Por su propia esencia, el saber que se dirige al actuar, es promovido por una situación concreta en la que hay que elegir lo que debe hacerse sin que una *techne* aprendida y dominada pueda ahorrar la propia reflexión y decisión, la ciencia práctica que está dirigida a este saber práctico no es ni ciencia teórica al estilo de la matemática ni conocimiento especializado en el sentido del dominio aprendido de procesos de trabajo, es decir “*poiesis*”, sino una ciencia de tipo particular. Tiene que surgir ella misma de la *praxis* con todas las generalidades típicas cuya conciencia despierta (Gadamer H.-G. , 1981, pág. 63).

En esta cita vemos ya algunos elementos esclarecedores. La filosofía práctica es la ciencia del saber que se dirige al actuar particular, éste no se refiere a un actuar en abstracto sino a un actuar correspondiente a una situación concreta y específica en la cual el ser humano debe reflexionar y decidir, en tanto ser poseedor de la *prohairesis*, es decir, de la capacidad de anticipación y decisión previa (Gadamer, 1981, pág.61). Gadamer nos dice también que esta ciencia práctica no es en sí misma ni ciencia meramente teórica ni tampoco un saber

especializado para la producción; ésta es una ciencia que se distingue de estos dos extremos, aunque esto no implica que la filosofía práctica no pueda encontrar algunas generalidades, ello será posible pero solo a condición de que arranque de la praxis y que pueda a su vez ser traducida siempre nuevamente a la praxis. Esta referencia a la praxis ubica a la filosofía práctica cerca de la *techne* pero a diferencia de ella no evade la pregunta por lo bueno, ni el asunto de “la mejor forma de vida” (1981, pág. 63).

Esto vale también para la hermenéutica. Como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la praxis (Gadamer H.-G. , 1981, págs. 63-64).

Recurriendo nuevamente a Paolo Virno, quien también se inspira en Aristóteles, podríamos simplemente decir que la hermenéutica hace parte de la filosofía práctica en tanto su objeto, “la actividad lingüística considerada en su conjunto, no es producción (*poiesis*), ni cognición (*episteme*), sino acción (*praxis*)” (2005, pág. 43). Por otro lado, haciendo el vínculo con la reflexión y la práctica política pareciera que para Virno este tipo de praxis particular fuese en sí misma de naturaleza política o más bien que estuviera en ella el corazón de toda política posible, en tanto ésta debe ser necesariamente un tipo de praxis que pase por el lenguaje. Para el semiólogo italiano resulta increíble que los autores que han teorizado el lenguaje como producción o como cognición no tengan problema en admitir que el animal lógico sea también un animal político, pero que a la vez ellos mismos ni siquiera sospechen que aquellas dos afirmaciones son “*coextensivas, indiscernibles, lógicamente equivalentes*” (2005, pág. 58), es decir, que no hayan percibido aun la politicidad intrínseca del lenguaje.

Pero volvamos a Gadamer. Otro lugar a partir del cual podemos entender la peculiar relación que mantiene la hermenéutica con la vida práctica es el concepto de “aplicación”, desarrollado por el padre de la hermenéutica filosófica en el Capítulo X de *VM*. Allí Gadamer parte de reconocer la unidad indisoluble entre “interpretación” y “aplicación”, es decir, nos recuerda que la “aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 379). Esto quiere decir que todo proceso de comprensión, por ejemplo, la comprensión de un texto, implica la aplicación del mismo a “la situación actual del interprete” (2003, pág. 379). Esto es claro

en el caso de la hermenéutica jurídica y la hermenéutica teológica, para ambos saberes existe una tensión fundamental entre el texto, lo que aquel dice, y su aplicación (de la ley o de la predicación) en un momento concreto; lo mismo sucede para la hermenéutica filosófica o “espiritual-científica”. Para el caso de la comprensión entre dos seres humanos que hablan, el asunto no debe ser diferente, el intérprete debe “hacer valer su opinión de la manera que le parezca necesaria teniendo en cuenta como es auténticamente la situación dialógica” (2003, pág. 379), por ello la interpretación de lo que otra persona nos dice en una situación dialógica concreta implica entonces una aplicación del sentido que allí emerge.

Para darle un mayor sustento a aquel uso de la aplicación, Gadamer recurre nuevamente a Aristóteles donde busca un “*modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*” (2003, pág. 396), este modelo es el del saber moral. Éste tipo de saber no es precisamente un saber objetivo, del tipo que hoy llamaríamos científico, sino que se refiere a un saber que afecta inmediatamente al ser humano que conoce y que implica la actuación del mismo; este saber no se refiere a cosas que siempre son de la misma manera sino a cosas que pueden ser diferentes dependiendo de la situación particular; es un saber que debe dirigir el hacer, pero en la medida en que contiene en sí mismo “la aplicación del saber a cada situación concreta” (2003, pág. 386); aquel debe responder a los estímulos de cada momento específico aun cuando esté guiado por algunas imágenes directoras.

Este tipo de saber práctico tiene la misma forma del saber propio de la hermenéutica, el cual es un saber que es inseparable de su praxis (la interpretación/comprensión) y es orientador de ella. Este tipo de saber práctico se opone claramente a un saber general como el que es propio de la administración y que se juega en la política contemporánea colonizada por ella, en este último precisamente se ocultan las “exigencias concretas que emanan de una determinada situación” (2003, pág. 384) frente a las cuales debería responder aquel saber administrativo o cualquier saber práctico.

Una vez hecho explícito el nivel práctico de la hermenéutica a través de conceptos como: “filosofía práctica”, “saber moral” o “aplicación”, es claro que ella pueda referirse a un problema también práctico como lo es la interacción dialógica entre seres humanos en su vida cotidiana. Antes de cerrar este apartado pensemos en cómo se articulan estos dos niveles, el nivel práctico y el nivel ontológico, en el que podría ser uno de los conceptos fundamentales de la hermenéutica, el concepto de comprensión. La comprensión en su



nivel más fundamental hace referencia a ese carácter de significatividad y de sentido que tiene la experiencia humana en tanto experiencia de mundo, siempre estamos ya arrojados a un mundo de sentido y a sus constantes aperturas, pero a la vez esta comprensión de sentido debe actualizarse en prácticas concretas de interpretación, estas últimas tendrán siempre la forma de una aplicación de aquel sentido que se abre o se gana. Ahora podemos ya adentrarnos de lleno en los conceptos en los que se fundamenta el diálogo hermenéutico, que es lo que verdaderamente nos interesa.

## **1.2.2 Caja de herramientas de la hermenéutica**

En *VM* encontramos la construcción de una importante cantidad de conceptos y categorías que están a la base de la reflexión hermenéutica y que a su vez pueden ser de gran utilidad para entender las implicaciones de una hermenéutica política centrada en el diálogo. No he querido omitir este paso por los conceptos acuñados por Gadamer en su obra principal ya que tomar un camino que nos lleve directamente al diálogo podría hacernos perder de vista como éste se enmarca en el corpus general de la filosofía hermenéutica, el cual constituye precisamente el trasfondo que hace posible que hablemos del diálogo en su sentido político y que se puedan hacer inteligibles los efectos que tal tipo de experiencia conlleva. A continuación presentaré de manera sucinta algunas de las nociones claves que proporciona la hermenéutica para explicar y entender la experiencia propia del comprender humano -cabe señalar aquí que existe, entre muchos de los conceptos que se presentarán a continuación, una relación que podríamos llamar de analogía, entendiendo ésta como la entendió la escuela platónica, es decir, como “correspondencia proporcional” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 516), lo cual le permitirá a Gadamer articular cadenas de equivalencias entre algunas sus categorías o por lo menos anudarlas fuertemente entre sí. El siguiente recorrido intentará no ser del todo arbitrario, sino que los conceptos que veremos a continuación permitirán, en última instancia, una definición del diálogo como un fenómeno histórico donde intervienen la tradición y los prejuicios que constituyen a cada uno de los interlocutores, como un tipo de experiencia en tanto está abierto a y es interpelado por la negatividad de la alteridad y que, finalmente, implica una fusión de horizontes. Todos estos conceptos están ya formulados en la segunda parte de *VM*, en la cual se proponen los *fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*.

### **1.2.2.1 Historicidad: prejuicio, autoridad y tradición**

Si se quieren comprender a fondo las implicaciones políticas del diálogo hermenéutico habrá que hacer énfasis en la historicidad que defiende la hermenéutica como un elemento fundamental de su cuerpo filosófico. Gadamer inicia la segunda parte de *VM* con un apartado titulado *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*, curiosamente aunque nuestro autor deja claro desde el inicio de este capítulo que lo que le interesa es la “historicidad de la comprensión” (2003, pág. 331) a lo largo de este texto nunca define explícitamente que quiere decir con aquel concepto de historicidad. Aun así, se entiende rápidamente que ésta está relacionada con los prejuicios, la autoridad y la tradición; pero echamos de menos una definición explícita del concepto. Aquella definición podemos encontrarla en un ensayo publicado un par de años después donde Gadamer (1998), luego de aludir al uso del concepto por el Conde de York, dice: “el concepto de historicidad no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia” (1998, pág. 135). El concepto de historicidad entonces hace referencia, más que al modo de ser de la historia como proceso, al modo de ser propio del ser humano que está en la historia. En términos heideggerianos Gadamer diría que “El ser del ser-ahí, del *Dasein* humano es un ser histórico” (1998, pág. 120).

Este vínculo fuerte entre ser humano e historia ya estaba presente de tal modo en *VM* que Gadamer llega incluso a decir que “en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella” (2003, pág. 343) o incluso que “la razón solo existe como real e histórica” (2003, pág. 344). Con el objetivo de fundar una hermenéutica que sea coherente con aquel principio, es decir, que sea “capaz de pensar su propia historicidad” y capaz de “mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia” (2003, pág. 370), Gadamer acuñaría el concepto de “historia efectual” para hacer énfasis en los efectos de la historia en la cual constantemente los seres humanos somos constituidos y nos hallamos inmersos. La pregunta nunca hecha por Gadamer pero que pudiera ser resuelta con el desarrollo conceptual realizado por él podría ser la siguiente: ¿De qué está hecha la historicidad?, es decir, ¿Qué elementos componen el “modo de ser” del ser humano que está en la historia? Y la respuesta podría ser: la historicidad<sup>15</sup> (o modo de ser del hombre en la historia) está compuesta de prejuicios, autoridad y tradición.

---

15 Queremos anotar aquí que en tanto Gadamer diferencia entre el modo de ser del ser que está en la historia, es decir, la historicidad, por un lado, y la lógica propia de la historia, por otro, dejaremos este último asunto para ser desarrollado posteriormente en el apartado 3.2.3, en el cual

Sobre estas últimas categorías Gadamer parte de una rehabilitación necesaria de los prejuicios, ya que a su parecer existe un “carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión” (2003, pág. 337), cualidad que se mantenía oculta para la conciencia moderna debido al descredito en el cual habían caído los prejuicios desde la Ilustración. Para nuestro autor “existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio [...] es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 337). Este prejuicio ilustrado contra todo prejuicio y esgrimido desde la razón haría difícil concebir la existencia de prejuicios legítimos o incluso entender la imposibilidad de la vida humana sin prejuicios, es decir, sin ideas previas y no problemáticas que nos ayuden a movernos en el mundo de la vida cotidiana. Pensemos por un momento en cómo sería aquella vida sin prejuicios, es decir, sin hacer uso de ningún “juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (2003, pág. 337) de un fenómeno o evento, es evidente que tal vida simplemente sería muy difícil de llevar o incluso imposible.

Por ejemplo ¿Cómo iríamos exitosamente a la universidad o al trabajo diariamente sin suponer que el bus que nos llevó ayer a nuestro destino hoy realizará la misma ruta? ¿Cómo podríamos entablar tranquilamente una conversación con otro si no tenemos el prejuicio de que esa persona no quiere hacernos daño? ¿Cómo enviar una carta a un amigo sin presuponer que la carta efectivamente será entregada? ¿Cómo enviaríamos a nuestros hijos al colegio si no tuviéramos el prejuicio de que eso es correcto y útil?... Aunque no haya forma de saber nada de esto antes de comprobarlo en la experiencia debemos presuponerlo, y así con un sinnúmero de elementos de nuestra vida cotidiana. Una vida sin prejuicios sería una vida totalmente imposible. Recordemos que el mundo de la vida cotidiana, y el sentido común con el cual operamos en él, funcionan porque ambos son supuestos de manera no problemática e incluso naturalizada como ha señalado, por ejemplo, el sociólogo y fenomenólogo Alfred Schütz (1990) con su concepto de “mundo presupuesto”. Todos estos prejuicios que guían nuestra interpretación del mundo de la vida cotidiana y que nos permiten vivir en él son legados por el pasado, por la generación de humanos que nos precedieron, por las instituciones humanas que nos encontramos al nacer, por los sentidos y significados sedimentados en la cultura en la cual somos criados,

---

se expondrá la tensión dialéctica entre instante histórico y larga duración histórica tal como fue teorizada por Gadamer.

por el sentido común en el cual nos formamos, etc. Tal es el peso que le da Gadamer a la historicidad que incluso llega a decir que “*los prejuicios de un individuo son [...] la realidad histórica de su ser*” (2003, pág. 344). Vemos que la historia y la historicidad no existen en forma de ideales abstractos, sino que existen en la materialidad de los prejuicios mismos que guían la vida. Estos prejuicios que encarnan la historia efectiva que nos es legada no tienen un peso y un funcionamiento asegurado de antemano –y por supuesto que pueden ser criticados, superados o reemplazados- pero debemos insistir en que resultan comúnmente efectivos en cuanto se basan en la fuerza de la autoridad de la tradición que los propicia.

Una vez rehabilitados los prejuicios, Gadamer debe rehabilitar también el concepto de autoridad -sin duda una idea que no cae bien al liberalismo y que propicia la muy inmerecida clasificación de Gadamer como un filósofo conservador. La autoridad resulta ser también una fuente de prejuicios y contra ella la Ilustración también esgrimió a la razón para combatirla, pero para Gadamer el hecho de que la autoridad sea una fuente de prejuicios no invalida la premisa de que ella pueda ser a la vez “también una fuente de verdad” (2003, pág. 346). Así como habría prejuicios legítimos o verdaderos existiría también un tipo de autoridad legítima. Contrario a lo que pensaba Habermas quien entendía la autoridad como mera coacción. Gadamer desde *VM* insistió en que:

La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente (2003, pág. 347).

Lo esencial a la autoridad no sería la coacción o la sumisión sino el reconocimiento, el conocimiento de que hay otra persona que puede tener un mejor juicio que el mío sobre un asunto particular, ya sea porque habla desde un horizonte más amplio, porque está habilitado por su propia experiencia, etc. Aquí llegamos ahora a otro de los puntos nodales de como Gadamer entiende la historia y la historicidad del ser humano, para él existe una forma de autoridad que tiene particular importancia sobre nuestras vidas y ésta es la autoridad de la tradición. En sus palabras:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonablemente, tiene

poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 348).

Habría un tipo particular de autoridad que se presenta como fundamental para la constitución y el comportamiento del ser humano en tanto ser histórico, ésta es la tradición, es decir, aquella “pluralidad de voces” (Gadamer H.-G., 2003, pág. 353) que nos hablan e interpelan desde el pasado constantemente y que acontecen siempre que nosotros interpretamos la tradición o que ella nos interpela. Para Gadamer la tradición no es un fenómeno al cual el ser humano se enfrente con una actitud objetivante, como lo haría el historiador positivista, sino que siempre nos encontramos frente ella como frente “a algo propio” (2003, pág. 350) en lo que “participamos y queremos participar” (2003, pág. 353). Siempre el ser humano se encuentra entonces en una situación en la cual su comportamiento está interpelado por la tradición y el pasado histórico al cual pertenece. Intentar ignorar el peso que tienen los prejuicios, la autoridad o la tradición en la vida, tal como intentó hacer la Ilustración, consistiría en un camino poco fructífero para explicar la acción y la comprensión humana. Existimos gracias a la interpelación de la tradición y los prejuicios que ésta moviliza.

Sin embargo, aunque nos encontremos, en relación a la tradición, frente a algo que nos es propio y de lo cual participamos, no debemos perder de vista que en cualquier ejercicio genuino de interpretación también nos encontramos con cierta alteridad que precisamente lo hace posible, en palabras de Gadamer: “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (2003, pág. 365). Recordemos que Gadamer aquí se refiere especialmente a la interpretación que se realiza gracias a una alteridad “pasada”, a una voz de un otro que viene de otra época como puede darse, por ejemplo, en la lectura de un texto. Entonces, tenemos dos elementos fundamentales de todo proceso de comprensión, por un lado, lo propio y la familiaridad, y por el otro, extrañeza y alteridad. La hermenéutica se niega a caer en un entendimiento ingenuo del fenómeno de la comprensión en el cual “lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales” (2003, pág. 371), esto quiere decir precisamente que deben valorarse en su justa proporción los dos polos mencionados anteriormente si se quiere entender lo que implica toda comprensión. Es por ello que teniendo en cuenta esta tensión

entre lo propio y lo otro, Gadamer sigue y a la vez toma distancia de Hegel para hacer énfasis en la experiencia efectiva que conlleva tal encuentro con la alteridad:

[Para Hegel] la vida del espíritu consiste más bien en reconocerse a sí mismo en el ser otro. El espíritu orientado hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo <<positivo>> que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. Resolviendo la dureza de la positividad se reconcilia consigo mismo. Y en cuanto que esta reconciliación es la tarea histórica del espíritu, el comportamiento histórico del espíritu no es ni un autoreflejarse ni una superación solo formalmente dialéctica [...], sino una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real (2003, págs. 420-421).

### **1.2.2.2 Experiencia hermenéutica: alteridad, negatividad y apertura**

Hemos visto que para Gadamer lo que constituye al ser humano implica a la tradición y con ella a los prejuicios que constantemente lo interpelan, además de que esta interpelación implica cierto grado de familiaridad y de alteridad. Pero esta última debe ser pensada en términos de una experiencia real, por ello es momento ahora de detenernos en como Gadamer entiende la experiencia. Este concepto resulta de gran importancia si tenemos en cuenta que el diálogo es también una forma de experiencia hermenéutica. Gadamer dedica prácticamente la mitad del capítulo XI de *VM* al concepto de experiencia, aunque aquel es un apartado cuyo objeto es “la conciencia de la historia efectiva”. Lo que encontramos allí es en realidad el desarrollo de los conceptos de experiencia y de experiencia hermenéutica, los cuales, nos dice Gadamer, serán precisamente análogos en su estructura a la “conciencia de la historia efectiva” (2003, pág. 421).

Siguiendo a Conill (2004) podríamos estar aquí en presencia de una “razón experiencial” radical de carácter hermenéutico, esto quiere decir, como hipótesis de lectura, que el énfasis que Gadamer hace en este capítulo sobre el concepto de experiencia, aun cuando su objetivo explícito es el concepto de “conciencia de la historia efectiva”, pone de manifiesto la importancia fundamental que tiene la experiencia e incluso la “experiencialidad” (2004, pág. 61) con la cual siempre entramos en contacto con el lenguaje vivo, con la tradición o con los otros. En esta línea Conill propone elevar la experiencia al mismo nivel del lenguaje y llega a hablar incluso de la universalidad de la experiencia, trazando así una analogía con la universalidad de la hermenéutica a la que se refería Gadamer.

El autor de *VM* acostumbra a presentar una breve historia del uso de las categorías que le interesan antes de apropiarse de ellas o de darles un nuevo contenido conceptual, en este caso se cumple la regla. Nuestro autor parte de recordar como Dilthey, Hegel, Husserl y Bacon (2003, págs. 421-423) se habían referido al concepto de experiencia. Por ejemplo, para la ciencia moderna la experiencia “solo es válida en la medida que se confirma” (2003, pág. 421) y para Bacon habría una tendencia “del espíritu humano a retener en la memoria únicamente lo positivo y a olvidar las *instantiae negativae*” (2003, pág. 424), dándole así un peso determinante a las instancias positivas para confirmar las experiencias –en la cita de la página anterior en la cual se hace referencia a Hegel también se hablaba de “lo positivo” o la “positividad”. Es en contra de este último elemento que Gadamer construirá su propio concepto de experiencia. Si bien algunos de los filósofos mencionados habrían captado correctamente al menos un “momento verdadero de estructura de la experiencia”, a saber, su validez “en cuanto no sea refutada por una nueva experiencia” (2003, pág. 425), aun así, se habrían quedado cortos al darle aquel peso fundamental a lo positivo como es el caso de Bacon. “Debe tratarse críticamente la tendencia a olvidar lo negativo” (2003, pág. 424), decía Gadamer.

Nuestro autor además avanza en la caracterización de la experiencia hermenéutica tomando como modelo lógico de ésta, y de su apertura, la estructura de la “pregunta”. Para él “lógicamente hablando, la negatividad de la experiencia implica la pregunta” (2003, pág. 444). Pero ¿Cuál es la esencia de la pregunta? Preguntar es siempre abrir un campo de posibilidades ya que la respuesta a una pregunta nunca está fijada de antemano. Su radicalidad y su apertura se encuentran en el hecho de que las preguntas “comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así o de otro modo” (2003, pág. 442). En el caso del concepto de experiencia vemos como la vieja experiencia deja de ser válida cuando el modo en el cual creíamos que algo ocurría simplemente falla para entonces ocurrir en una forma totalmente nueva, dando así vida a una nueva experiencia. Al igual que la pregunta, la experiencia implica una apertura en la cual ante la opción del sí o el no, o del así o de otro modo, al asunto se resuelve en su negatividad, es decir, se impone la respuesta práctica del no, del “en otro modo diferente al esperado”.

Para Gadamer “la experiencia verdadera, es siempre negativa” (2003, pág. 428), y por ello “cuando se considera la experiencia solo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso [...], pues éste es esencialmente negativo”, ya que en toda experiencia genuina las “generalizaciones falsas son constantemente refutadas [...], y

cosas tenidas por típicas son destipificadas”, esto se da precisamente gracias a la alteridad, a lo otro que no tiene cabida en las viejas generalidades, en el viejo sentido común o en el anterior marco de sentido el cual se ve obligado a ampliarse. Vemos como la negatividad producto de la alteridad que debe enfrentarse produce a su vez cierta apertura, esto quiere decir que una experiencia se encuentra siempre abierta a otra nueva experiencia. Al no lograr confirmarse una experiencia, ésta falla y “se convierte necesariamente en otra distinta” (2003, pág. 427) nos dice Gadamer. La experiencia para ser verdadera debe estar siempre abierta a la negatividad, al fallo de sus propias expectativas y al fallo en su confirmación, solo cuando una experiencia previa no logra realizarse puede acontecer una diferente. Es por ello que no es posible hacer dos veces la misma experiencia, “una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva” (2003, pág. 429). La experiencia genuina es: negatividad, alteridad, apertura, estos son los elementos que debemos retener aquí. “Aprender del padecer” dice Gadamer recordando a Esquilo, y este “aprender” de la experiencia le permite a quien la realiza apropiarse de un nuevo sentido que ha emergido de ella, allí se “gana un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse [...] en experiencia” (2003, pág. 429). Esta definición que nos da el autor de *VM* tiene fuertes implicaciones, si bien la “experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre” (2003, pág.432), ahora aquella en tanto acontecimiento vivo que pasa por los fallos y las decepciones no podrá ser ahorrada a ninguna persona, todos deberán enfrentarse a ella, esto es, hacerse en ella. Además, el ser humano se enfrenta y se hace particularmente en un tipo de experiencia fundamental que es la experiencia propiamente hermenéutica o comprensiva.

Habiendo entendido el peso de la negatividad y la alteridad para el surgimiento o la realización de las experiencias ahora podemos entender que la experiencia hermenéutica (es decir, la experiencia de la comprensión o la experiencia del lenguaje) también se da gracias a cierto enfrentamiento con la alteridad que obliga a reconfigurar los viejos marcos de sentido. Para Gadamer la tradición hablaría “como lo hace un tú” (2003, pág. 434), el tú en este caso encarnaría el elemento de negatividad y alteridad. Pero ¿Cómo habla un tú? Detengámonos en la tipificación de “experiencias del tú” presentadas por el filósofo alemán. Los dos primeros modelos de experiencia del tú son: el “conocimiento de gentes” y, lo que podríamos llamar, el “reconocimiento como persona pero con referencia a sí mismo”. Estos dos primeros modelos serían experiencias no genuinas del tú, y por ende



experiencias no genuinas con la alteridad y la negatividad que hacen imposible la experiencia hermenéutica.

Nos detendremos aquí un instante para aclarar las dos formas de experimentar al tú que no son genuinas, esto lo haremos ya que de ellas se desprenderán, más adelante, formas precisamente no genuinas de dialogar, mientras que de la forma verdadera de experimentar al tú devendrá precisamente la forma verdadera del diálogo. En cuanto al “conocimiento de gentes”, éste se refiere a una experiencia de tú en la cual se observa el comportamiento de los otros detectando así los “elementos típicos” (2003, pág. 435) de su acción para adquirir cierta capacidad de previsión sobre ellos, aquí actúa una suerte de racionalidad instrumental que guía la interacción con el otro. En el segundo modo de experimentar al tú se lo reconoce como una persona, pero con referencia siempre a sí mismo (2003, pág. 435), en este caso “uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro e incluso de comprenderla mejor que él mismo” (2003, pág. 436). Producto de este movimiento distorsionante pareciera que el lugar de referencia para las pretensiones del tú fuese paradójicamente siempre uno mismo, la familiaridad y lo propio le cierran el paso a la alteridad y en esto consiste precisamente lo poco genuino de este tipo de relacionamientos.

El modo verdadero de experiencia del tú y que será el correlato de la experiencia hermenéutica genuina será la que podríamos llamar “experimentar al tú realmente como tú” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 438), esto es:

No pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura solo se da para aquel por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. [...] Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que actúa así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí.

Si bien el uso hermenéutico de esta experiencia del tú es el dejarse hablar por la tradición y dejar valer algo de ella contra mí, es esta estructura de la experiencia del tú la que creo

debemos retener aquí ya que en ella está el núcleo de la definición de diálogo o conversación que veremos más adelante. No es extraño ver como Gadamer simplemente traslapa este primer concepto de experiencia del tú a un concepto de diálogo vivo como experiencia hermenéutica en algunos textos posteriores. La experiencia verdadera del tú se da cuando no ignoramos aquello que la otra persona pretende, es decir, lo que quiere ser o conseguir cuando nos habla, esto implica dejarnos hablar por él, estar abiertos a lo que dice, permitir que sus pretensiones como elemento negativo o alteridad pongan en problemas a nuestros marcos de sentido y los obliguen a reconfigurarse incluyendo precisamente algo de aquella alteridad. Al igual que la fusión de horizontes –como veremos a continuación- la experiencia verdadera del tú no implica abarcar al otro, ni ponerlo bajo nuestros patrones, tampoco quiere decir que él haga lo que yo quiero ni viceversa, se trata de dejar valer siempre algo contra mí, en palabras de Gadamer “dejar valer aquello que no responde ni a las propias expectativas ni a las propias preferencias”, esto es, permitir a la alteridad expresar su valor y el de sus propias pretensiones sin anularlas o colonizarlas, este es el elemento de extrañeza, de negatividad que precisamente permite la verdadera experiencia hermenéutica.

Cabe insistir aquí que si bien Gadamer recurre a la experiencia genuina del tú ya que le interesa extraer de ella un modelo para la experiencia general de la hermenéutica, podemos invertir la ecuación y encontrar una experiencia hermenéutica genuina a partir de la experiencia dialógica entre dos personas; personas que no son simplemente individuos en el sentido de unidades completas, idénticas a sí mismas y cerradas sobre sí, sino que deben ser entendidas, para ser fieles a la hermenéutica histórica de Gadamer, como “singularidades” abiertas, finitas, incompletas y siempre situadas en contextos y horizontes históricos específicos que las condicionan, siempre insertas en totalidades de sentido más amplias que las interpelan<sup>16</sup>. Para nuestro autor: “La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente” (1998, pág. 224). ¿Cómo se da aquel amalgama? Gadamer guarda para este proceso el concepto de fusión de horizontes.

---

16 Debemos ser prudentes a la hora de referirnos a estas totalidades de sentido, como la tradición o la autoridad, Ya nos advertía Gadamer que “cuando se habla [...] de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto)” (1998, pág. 355).

### 1.2.2.3 Fusión de horizontes

Hemos llegado a un concepto ineludible si se quiere sacar a la luz la potencialidad política de la hermenéutica y que además es uno de los conceptos que mayores resonancias teóricas ha tenido luego de su aparición, esto a pesar de ser una categoría que está apenas esbozada. Para Grondin (2017), fusión de horizontes es uno de esos casos de metáforas elocuentes y audaces que a veces se dan en filosofía, una metáfora en la cual no erraríamos al ver sintetizada en ella gran parte de las tesis fundamentales de hermenéutica (2017, pág. 24). Como nos recuerda el comentarista canadiense no hay en *VM* “ninguna sección consagrada expresamente a esta noción. Apenas es evocada en dos lugares [...] y en cada ocasión de manera bastante furtiva” (2017, pág. 24). En las líneas siguientes intentaré aclarar el uso que le da nuestro autor a la noción de fusión de horizontes.

Inicialmente Gadamer toma el concepto de horizonte de la tradición fenomenológica, al parecer esta categoría estaría vinculada a la “corriente vivencial” en la que se mueve siempre el ser humano y en la cual él tiene mundo: “Toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial” (2003, pág. 308). Los seres humanos siempre estaríamos imbuidos en dichos horizontes y estos harían posible lo que se nos presenta como la corriente ininterrumpida de nuestra vida. Estas referencias al horizonte aparecen por primera vez en *VM* antes de que Gadamer se dedique de lleno a la teorización de la conciencia hermenéutica. Una vez iniciada esta última tarea el concepto de horizonte reaparece de la mano del concepto de situación, el cual hace referencia a “una posición que limita las posibilidades del ver” (2003, pág. 372) y es por ello que, en palabras de Gadamer, al concepto de situación “le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*” (2003, pág. 372). Siendo horizonte “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (2003, pág. 372). Debemos insistir aquí en que el horizonte no es en sí mismo el punto de vista particular sino lo visto desde allí.

El recurso a los conceptos de situación y horizonte es una forma de sacar al individuo de la inmanencia de su supuesta conciencia aislada y autónoma y ubicarlo así en ámbitos más amplios de sentido. Nuestro horizonte siempre puede ser ampliado, del mismo modo el ser humano es histórico por pertenecer a horizontes que son históricos, móviles y cambiantes: “el horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace

el camino con nosotros” (2003, pág. 375), por ello es posible también concebir su ampliación e incluso la “apertura de nuevos horizontes”, la cual sucede precisamente cuando nuestro horizonte de sentido es interpelado por algún elemento negativo y extraño que le obliga a superarse incluyendo elementos que no le eran propios. Recordemos que Gadamer utiliza el concepto de horizonte para pensar el problema de la interpretación de la tradición y la interpretación del pasado, este ejercicio no implica, como creía el historicismo, trasladarse a mundos extraños desde nuestro horizonte particular, lo que en verdad es la esencia de la interpretación del pasado, de la tradición o incluso de la alteridad de otro individuo, es la creación de un nuevo horizonte común que abarque los horizontes previos de las partes en diálogo. “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <<horizontes para sí mismos>>*” (2003, pág. 377).

Nuevamente siguiendo a Grondin, debemos ser precisos con lo que entendemos por “fusión”. “En primer lugar, descubrimos que en una *fusión* las cosas (o las tradiciones) fusionadas se metamorfosean para dar lugar a otra cosa” (2017, pág. 28), es decir, en el proceso de fusión de horizontes genuino presenciamos un acontecimiento, el nacimiento de un nuevo horizonte diferente a los horizontes que entran en el movimiento de la comprensión, lo nuevo que emerge de aquella fusión es algo único, como la experiencia que lo produce. Grondin dice que los elementos fusionados se metamorfosean, esto quiere decir que ninguno de los elementos sigue siendo como ha sido hasta ahora, ellos se transforman en la fusión misma. Por otro lado, está que la “fusión presupone igualmente un cierto calor y una cierta luz”, con esta referencia a la luz Grondin quiere desarrollar la metáfora óptica del horizonte, si un horizonte particular es todo lo que se puede ver desde un determinado punto entonces la fusión de horizontes implicará también precisamente una ampliación de aquella visibilidad, una mayor iluminación y por ende un mayor horizonte. En palabras de Gadamer la fusión de horizontes “significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro” (2003, pág. 375), una generalidad que trae consigo la posibilidad de ampliar nuestro horizonte de lo visible y que tiene como condición de posibilidad el encuentro con la alteridad del horizonte del otro.

El ejemplo más frecuente de Gadamer para dar cuenta de lo que sería una fusión de horizontes es la comprensión de un texto, el texto puede ser una novela, un artículo científico o alguna obra filosófica, lo importante es que en tanto texto contiene su propio

horizonte de sentido, el cual entra en diálogo con el nuestro y con nuestra situación particular, los dos horizontes entran en contacto hasta que el lector comprende (o no, ya que también puede ocurrir que el intento de comprensión fracase) lo que dice el texto o lo que dice algún fragmento del mismo, así de simple puede ser una fusión de horizontes, hay “un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión” (2001, pág. 76), si bien es el lector el que dice: “¡he comprendido!”, es su horizonte singular el que se funde con el del texto. Un ejemplo “filosófico” de este tipo puede ser el siguiente: un ateo que vuelve a creer en dios luego de una lectura de un texto, es decir, luego de que su horizonte haya sido interpelado por el horizonte del texto, estoy pensando en lo que le podría ocurrir a un ateo que se encuentra con la *Ética* de Spinoza y en algún momento fugaz de su lectura descubre que en realidad dios efectivamente existe en la forma de todos y cada uno de los cuerpos del mundo, si bien esta concepción de dios no es la que tenía antes y en la que no creía, ahora, aunque sea desde una concepción materialista podría decir que “cree en dios”, que “lo ve” en todas partes. En este ejemplo es evidente que la fusión de horizontes y un ejercicio exitoso de comprensión no implican el ponerse de acuerdo sobre un objeto cualquiera de conversación, lo que marca el éxito de la fusión de horizontes no es que quienes dialogan terminen pensando lo mismo sobre un tema y ni siquiera incluso que creen una definición nueva y compartida sobre algo, sino que luego de aquel encuentro comprensivo con el otro cada uno haya logrado ganar una nueva perspectiva diferente a la que tenía antes, si hay apertura de sentido hay comprensión. Ese efecto de transformación de como se ve y se entiende el mundo producto de haber sido tocado por la alteridad de un horizonte de sentido ajeno se da precisamente cuando entablamos un diálogo con otro ser humano.

El recorrido realizado en este apartado ha tenido como objetivo darle un mayor contenido y trasfondo teórico al concepto de diálogo que va a esbozarse a continuación y que luego nos servirá para pensar el aporte específico que le hace la hermenéutica a la reflexión política. Por ende, habrá que retener que un diálogo genuino debe ser entendido como una experiencia, en el sentido antes descrito de acontecimiento a partir de la negatividad y la apertura; en él interviene la historicidad propia del ser humano e implica además la realización de una fusión de horizontes.

### **1.3 Diálogo como concepto político**

Interpretar el diálogo como concepto político es posible debido a que en él se entrelazan dos elementos fundamentales para la reflexión y la práctica política, a saber, el otro (o la alteridad) y lo común (o la comunidad). El diálogo como una práctica que tiene lugar con otro ser humano y que además efectúa una operación de actualización de lo común que se tiene con él será el núcleo del presente apartado.

### 1.3.1 Diálogo o Conversación

Al preguntarnos por el concepto de diálogo en Gadamer se tiene la sensación de que se está indagando por un concepto que podría ser central en la filosofía hermenéutica ya que aquel es el modelo que sirve para explicar cualquier proceso de comprensión e interpretación, por ejemplo, para interpretar la tradición que se hace presente a través del lenguaje debemos precisamente dialogar con ella, lo mismo aplica para cualquier totalidad de sentido como una obra de arte o un texto literario. Sin embargo, una revisión rápida de los principales capítulos de *VM* deja ver fácilmente que no hay ningún apartado consagrado a aquella noción. Lo que si podemos hallar en la obra principal de la hermenéutica es una suerte de presencia intermitente de la categoría de “conversación” (que para nosotros será análoga a la de diálogo<sup>17</sup>), la cual se encuentra en el interior de algunos de los apartados de la segunda parte del libro y al inicio de la tercera, donde opera como punto de arranque para el problema del lenguaje y la lingüisticidad. De allí mismo empezaremos nosotros para intentar retener algunas de las características fundamentales de aquel fenómeno.

Será hasta pasados los años que Gadamer le empiece a dar un lugar más central al concepto de diálogo entendiéndolo también como un fenómeno que tiene lugar entre interlocutores humanos, recordemos que en *VM* nuestro filósofo estaba más interesado simplemente en dilucidar las estructuras fundamentales de la comprensión. Refiriéndose a su obra principal Gadamer señala que allí se “oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación” (1998, pág. 16). Si bien en muchos de sus textos más tardíos “el lenguaje como conversación” se usó para seguir explicando aquellos procesos de comprensión artística o de comprensión de la tradición también pasó a ser utilizado explícitamente para referirse a un proceso intersubjetivo (aunque desbordando aquella intersubjetividad inicial). Basta

---

17 Esto debido a que como veremos en el siguiente apartado el contenido conceptual de ambas categorías es el básicamente el mismo, por ello no es raro que Gadamer con frecuencia los intercambie deliberadamente. En esta misma línea el *Gadamer Dictionary* define como un solo concepto “Dialogue (and conversation)” (Lawn & Keane, 2011, pág. 31).

nada más recordar un ensayo como *La incapacidad para el diálogo* para convencerse de que en sus escritos tardíos Gadamer ya aborda explícitamente el asunto del diálogo entre personas, pensemos también en el último capítulo de la serie televisiva, dirigida por Safranski, sobre la historia de la filosofía que alguna vez grabó Gadamer y cuyo último capítulo giraba precisamente en torno a la hermenéutica filosófica, allí el énfasis en el diálogo, en el otro, en el respeto por el otro, en la solidaridad, en “el tú y el yo”, en el decir y el oír, en el dejarse decir algo, entre otros temas que hacen referencia al lugar central del otro en la hermenéutica, apuntan en esta misma dirección.

En las líneas siguientes mostraré, en un primer momento, cual es el lugar que ocupa la categoría de conversación en *VM*, para luego complementar aquel desarrollo inicial con las elaboraciones teóricas posteriores de Gadamer contenidas en el compilado *Verdad y Método II (VMII)* y en otros textos tardíos, esto con el fin de que el concepto de diálogo quede firmemente anclado al cuerpo central de la hermenéutica a la vez que se hace explícito su contenido.

### **1.3.1.1 Conversación en *Verdad y Método***

Como vimos arriba las referencias a algo así como un diálogo entre dos seres humanos aparecen ya en la sección de *VM* que hace referencia al concepto de la experiencia hermenéutica a través de la conexión que tendría ésta con la experiencia del tú que Gadamer denomina “experimentar al tú realmente como tú”. Pareciera que la estructura base de la conversación también estuviera profundamente ligada a la experiencia hermenéutica misma ya que el modelo de ésta última es el diálogo entre dos tú, es decir, entre dos personas. La referencia a la conversación reaparece hacia el final del apartado sobre la lógica de la pregunta, el cual es además el apartado final de la segunda parte del libro, allí la conversación emerge precisamente constituida por la lógica de la pregunta-respuesta. Por ello no es casual que la parte final de *VM* empiece con una definición explícita de la conversación. Recordemos que la tercera parte de aquel libro lleva por título *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica* y que éste empiece por la conversación debe ser tomado como un hecho sintomático que señala el lugar central del diálogo en la hermenéutica filosófica. Veamos algunas de las características de la conversación que podemos extraer de aquel pasaje.

La **primera característica** podría formularse como sigue: el sujeto de la conversación no es ninguno de los interlocutores sino la conversación misma. En palabras de Gadamer:

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella (2003, pág. 461).

Al igual que en el juego, encontramos en la conversación una preeminencia de aquello que ponen en marcha los individuos, en este caso las personas no juegan, sino que conversan, es decir, el devenir mismo de la conversación se pone por encima de las personas que entran en ella. Las personas quedan enredadas en un diálogo, por ello su resultado no puede ser anticipado por ninguna de las partes que participan en él, la forma en la cual termine la conversación no podrá ser nunca impuesta deliberadamente por alguna de las personas que dialogan, “el acuerdo o el fracaso es un suceso que tiene lugar en nosotros” pero que nosotros no escogemos (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 461). Esta propiedad pone de manifiesto el carácter supraindividual del diálogo.

No es extraño que Gadamer trace nuevas analogías entre los conceptos que usa, por ello podemos encontrarnos sentencias del tipo: “la forma efectiva del diálogo se puede describir partiendo del juego” (1998, pág. 149). Siguiendo esta indicación vale la pena recordar que el fenómeno del juego aparece ya en la obra principal de Gadamer, de hecho, a diferencia de muchos otros conceptos, éste recibe la dedicación de todo un apartado en la primera parte del libro (titulada *El juego como hilo conductor de la explicación ontológica*). El concepto de juego es usado como modelo de la experiencia que se tiene con el arte y reaparece constantemente, a lo largo varios textos posteriores<sup>18</sup>, ligado a la experiencia del diálogo. ¿Cuál es el modo de ser del juego? habría que decir en primer lugar que el juego es puro movimiento, es un movimiento de ir y venir, un vaivén que se repite constantemente. Éste no persigue ningún fin, no tiene ningún objetivo específico, “el juego aparece entonces como el movimiento que no tiende a un final o una meta, sino al

---

18 Estoy pensando en textos como *El juego del arte* (1998) o *La actualidad de lo bello* (1977) donde Gadamer vuelve nuevamente al concepto del juego para desarrollarlo a profundidad trazando nuevas conexiones con el lenguaje y el arte.



movimiento en cuanto movimiento” (Gadamer H.-G. , 1977, pág. 31). Esta lógica aplica también para el diálogo ya que en su movimiento no hay un fin que se persiga desde antes de iniciarlo, sino que literalmente no sabemos que acontecerá con él. El sujeto del diálogo es aquel movimiento desinteresado del lenguaje mismo que tiende a repetirse siempre que dos personas abiertas el uno al otro se entrelazan en una conversación.

Hay una característica de la esencia del juego que quisiera resaltar aquí y que tal vez podría ayudar a caracterizar mejor el fenómeno dialógico. El juego y su movimiento implican “un fenómeno de exceso”, algo excede su “auto-representación” (1977, pág.31), el juego siempre “se refiere a algo y sin embargo no es a eso a lo que se refiere” realmente (1998, pág. 132), esto es, que continuamente hay en él un exceso en su propia representación, el juego simula referirse a algo pero en realidad siempre aquel objeto de referencia es desbordado en el movimiento lúdico. Piénsese, por ejemplo, en un típico partido de fútbol, podríamos describirlo con facilidad, en él habrían dos equipos, cada uno conformado por once jugadores(as), habría un balón que solo podría ser golpeado con el pie y los equipos intentarían meter aquel balón en el arco del equipo contrario, todo ello estaría muy claro en el reglamento del juego. Pero cualquiera que haya jugado alguna vez o que simplemente haya visto algún partido televisado podrá notar que la anterior descripción del juego se queda realmente corta, el juego constituye algo mucho más serio, más denso simbólicamente, es un movimiento vital “de exceso y exaltación”, está cargado de cierta “dignidad ontológica” (1998, pág. 136). Para el caso del diálogo, mi hipótesis es que el exceso de la representación que se produce en el movimiento dialógico hace referencia a algo que el diálogo saca a la luz cuando “se refiere” a un tema, objeto o asunto particular sobre el que se dialoga y sobre el que se llega a un acuerdo, pero que análogamente al juego lo excede. Pensemos en una conversación cualquiera en la cual hayamos sentido que genuinamente hemos comprendido a nuestro interlocutor y que él también nos ha comprendido, en aquella conversación pudimos haber estado hablado de amor, de política o de cualquier tema, este tema cualquiera que es el objeto de la conversación y que es sobre el cual se produce la mutua comprensión no agota en sí mismo aquello que pone en marcha el diálogo. Si bien aquel objeto temático es fundamental, la conversación misma lo desborda, lo que ocurre detrás de ese acuerdo sobre aquel objeto de conversación es la actualización de una posibilidad de sentido común que no se había realizado, la fusión de los horizontes particulares que entran en contacto, algo común entre las partes surge de allí gracias al tema que motivaba la

conversación. Recordemos que Gadamer, a diferencia de, por ejemplo, Habermas, no considera que lo importante de la conversación sea simplemente conciliar intereses particulares como insisten las teorías liberales, allí no habría exceso alguno, el uso instrumental del lenguaje se acabaría en el acuerdo sobre un objeto *x*, por el contrario, para la hermenéutica el lenguaje hace posible la venida a la presencia del mundo en una de sus posibilidades de sentido y por ello implica siempre un suelo común lingüístico en el cual los seres humanos nos encontramos comúnmente entrelazados.

**Segunda característica** extraída del mencionado apartado de *VM*: la conversación genuinamente lograda implica ponerse de acuerdo sobre algo y en ese movimiento se actualiza algún tipo de comunidad entre los interlocutores. “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (2003, pág. 462), si bien Gadamer por ahora no nos dice a qué se refiere específicamente con lo que él denomina “el consenso sobre la cosa” podemos adelantar que se trata de la realización de algo común<sup>19</sup>, en el último párrafo de la segunda parte de *VM* encontramos pistas al respecto, allí Gadamer nos da tres frases significativas:

1) “el acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación **se elabora un lenguaje común**” [el énfasis es mío] (2003, pág. 457).

2) En la medida en que se logra la conversación los compañeros del diálogo van entrando “bajo la verdad de la cosa misma, y ésta es la que **los reúne en una nueva comunidad**” [el énfasis es mío] (2003, pág. 458).

3) El diálogo es una “**transformación hacia lo común**, donde ya no se sigue siendo lo que se era” [el énfasis es mío] (2003, pág. 458).

A partir de estas líneas y de estas tres ideas (elaboración de un lenguaje común, reunión en una nueva comunidad y transformación hacia lo común) es legítimo intuir que ponerse de acuerdo en la cosa, es decir, en un asunto, permite el reconocimiento y la actualización de algo común, una nueva forma de lo común se hace presente entre las partes que dialogan. Un lectura apresurada de Gadamer en este punto podría llevarnos a afirmar que para Gadamer la conversación implica ponerse de acuerdo y por ende implica también el

---

<sup>19</sup> Como dijimos hace un momento aquel ponerse de acuerdo sobre la cosa no implica simplemente un estar de acuerdo sobre un tema cualquiera, sino una actualización de lo común.

consenso sobre un tema particular de diálogo, pero esta interpretación podría ser en realidad demasiado pragmática y cercana a la lectura, por ejemplo, del Habermas de democracia deliberativa, por ello habrá que prestar atención, como elemento fundamental del asunto, a los efectos de la conversación y su relación con lo común. Solo así podremos observar que lograr un consenso sobre la cosa en realidad no implica ningún consenso de opinión, aunque suene contradictorio, sino la elaboración de un lenguaje común, la reunión en una nueva comunidad y la transformación hacia lo común. Desarrollaremos nuestras hipótesis de interpretación de aquellas líneas en el apartado 1.3.2 ya que esta “segunda característica” del diálogo resulta fundamental para nuestro propósito general, debemos aclarar cuál sería el contenido y la naturaleza de aquello común o aquella comunidad.

La **tercera característica** es una necesaria actitud de apertura y escucha por parte de los interlocutores. “El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso” (2003, pág. 465). Esta condición de apertura a la alteridad por parte de quienes conversan es una condición necesaria para llegar a la verdadera comprensión del otro. En este punto es claro que no se trata simplemente de apertura a secas, sino de una apertura a “lo extraño y adverso”, es decir, una apertura a la alteridad, al otro o a lo otro. Esta característica ha sido relacionada con el “principio de caridad” de Davidson y ha suscitado un importante debate que incluso ha sido respondido por el mismo Gadamer quien ha apelado al concepto griego de *eumeneis élenchoi* para renegar de aquella supuesta cercanía. Aquel debate será reseñado en tercer capítulo de esta indagación. El optimismo y la exigencia ética de Gadamer concerniente a la necesaria actitud de apertura y de escucha como condición para el diálogo se mantendrán con el tiempo y atravesará muchos de sus escritos.

La **cuarta característica** es precisamente algo que ya hemos anticipado y es que la conversación lograda es una forma de fusión de horizontes. En palabras de Gadamer “podemos reconocer en ello [en fusión de horizontes] la forma de realización de la conversación, en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autoría sino de la cosa común a ambos” (2003, pág.467). Ya que arriba se definió a que hacía referencia aquel concepto de fusión de horizontes por ahora no ahondaremos de nuevo en ello, simplemente habrá que retener que la conversación implica encontrarse con otro horizonte diferente al mío y propiciar aquella fusión que me transforma y amplia mi

horizonte. Vemos también aquí como Gadamer vincula sin problema la fusión de horizontes con el acceso a un tema común a las partes en discusión, un objeto de sentido nuevo en el campo de lo visible aparece, algo común visto bajo una nueva luz se instaaura en el nuevo horizonte de las partes que dialogan, se realiza una posibilidad de sentido común que existía tan solo virtualmente hasta que la conversación se hace efectiva.

La **quinta característica**, la cual también había sido ya anticipada, se refiere a que la conversación tiene la forma de la lógica pregunta-respuesta. “Al igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica pregunta y respuesta” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 407). Si bien esta cita tiene como sujeto a la interpretación y no a la conversación aquí estamos de nuevo ante un ejercicio de analogía realizado por Gadamer, bien podríamos reescribir la segunda parte de la cita y decir que “la conversación es un círculo cerrado en la dialéctica pregunta y respuesta” y no estaríamos faltando a la verdad ni traicionando al autor.

A las últimas tres características no se les dedica un mayor desarrollo y ello se debe a que los conceptos a los que hacen referencia ya fueron desarrollados anteriormente. Hasta aquí esta primera aproximación al concepto de conversación a partir de lo expuesto por Gadamer en su obra principal. En el siguiente apartado presentaré el desarrollo posterior que tuvo aquel concepto. Como veremos, más allá del énfasis que se hace en el diálogo vivo como una conversación entre personas el concepto mantiene su sentido original y recibe algunas otras determinaciones.

### **1.3.1.2 La vuelta sobre el otro (o el diálogo en textos posteriores)**

Antes de empezar este apartado hay que señalar la amplia dispersión de la reflexión de Gadamer sobre el diálogo, lo que se presenta a continuación es más un intento de mostrar un panorama general a partir de aquella dispersión, que un ejercicio de exegesis exhaustiva. En algunos textos posteriores a *VM*, escritos en las décadas siguientes, Gadamer parece dar mayor relevancia al diálogo vivo, es decir, a la conversación entre interlocutores humanos que logran entenderse. Allí nuestro autor además de reforzar algunos de los elementos constitutivos de la conversación como, por ejemplo, la condición de la apertura, la lógica pregunta-respuesta, la constitución de algo común, etc.; también avanza hacia conexiones que no había presentado antes, como, por ejemplo, el vínculo del diálogo con la amistad o la solidaridad. En este apartado presentaré aquellas

reapariciones, desplazamientos y avances con respecto al concepto en cuestión, a la vez que haré énfasis en el lugar central que ocupa el otro en estas reflexiones tardías. Este énfasis en la alteridad especialmente entendida como un “otro” (humano) y no solo como “lo otro” (la tradición, el arte, los textos) es por supuesto un énfasis interesado ya que como diría la profesora Aguilar (2005) detrás del diálogo vivo y de la condición de alteridad que lo hace posible “está la génesis de la estructura filosófica que catapulta la hermenéutica hacia la ética y la política” (pág. 55). No queremos aquí invisibilizar o pasar por alto la potencialidad de una alteridad ampliada a la que también se refiere la hermenéutica, el diálogo será siempre posible con totalidades de sentido supraindividuales como la tradición o la literatura pero en este trabajo nos interesa concentrarnos en una alteridad encarnada por un otro humano en tanto nos mantendremos en un modelo más tradicional y antropocéntrico de la política donde ésta es llevada a cabo precisamente por seres humanos.

Como se había señalado anteriormente el mismo Gadamer había reconocido que en su obra cumbre se “oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación” (1998, pág.16), por ello en este grupo de textos, de por sí muy diversos, encontramos un desplazamiento en el tipo de sujetos que entran en diálogo. Si bien la conversación puede seguir siendo el modelo para la interpretación en general, en los ensayos que hacen referencia al diálogo es claro que se trata de un proceso también entre seres humanos, un proceso en el cual debemos enfrentarnos con la alteridad y es allí donde es posible el diálogo auténtico.

Gadamer parece desplazar, o por lo menos matizar, su posición para dar preferencia al diálogo vivo entre dos interlocutores reconociendo “la primacía de la palabra viva, la originariedad del lenguaje que está vivo en la conversación” (1998, pág. 24), desarrollando la intuición que se encontraba ya al inicio de la tercera parte de *VM*. De ahora en adelante deberemos entender que el lenguaje es primeramente “hablar-a-alguien y contestar-a-alguien” (1998, pág. 210), decir y oír, ya que “el lenguaje se da solo en el diálogo” (1998, pág. 203). ¿Cómo entiende específicamente Gadamer el diálogo en estos textos posteriores? Para responder esta pregunta nuestro autor nos da un par de definiciones en las cuales podemos ver conservados algunos elementos de sus desarrollos previos.

¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un **proceso que se da entre dos personas** y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. **La conversación deja siempre una huella en nosotros**. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que **hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo** [el énfasis es mío] (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 206).

En este párrafo, tomado de *La incapacidad para el diálogo*, ya no hay duda de que Gadamer se refiere a un proceso entre personas y no en un proceso simplemente con la tradición, textos u obras de arte, éste es un proceso que podríamos entender como siempre abierto a ser recommenzado constantemente, por ello su posible inconclusión (seguramente esto es una alusión a la apertura constante de la pregunta) pero que aun así posee algún tipo de unidad dada por su acontecer específico. Encontramos también una cualidad que no estaba tan clara en el concepto anterior de conversación, me refiero a la **habilidad transformadora del diálogo**, aquel siempre deja algo en quienes participan de él, los transforma al confrontar a sus integrantes con una nueva experiencia del mundo, los transforma como lo hace una genuina fusión de horizontes. La verdadera conversación es una experiencia que es puesta en marcha gracias al otro, a su alteridad, y donde el padecimiento de esta experiencia de alteridad tiene como efecto que dejemos de ser lo que éramos.

La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (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 (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 207).

Lo que anteriormente podíamos ver como una cualidad de la fusión de horizontes, pero que no se había desarrollado en *VM*, se hace ahora visible: “la conversación posee una fuerza transformadora”, su fuerza es capaz de transformar a los individuos y, teniendo en cuenta su historicidad, a sus propios horizontes de sentido y a sus prejuicios, su campo de lo visible y lo pensable. Quienes aún hoy ven en Gadamer a un pensador de la tradición y

por ende de la conservación de lo dado deberán dejarse hablar por él cuando apela a la capacidad transformadora del lenguaje: “El lenguaje desarrolla siempre su tensa vida en el antagonismo entre convencionalidad y ruptura revolucionaria” (1998, pág. 186). Esto demuestra que el pensamiento de Gadamer está realmente abierto al cambio y al conflicto que lo hace posible ya que siempre que dos personas entran en una conversación “hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan” (1998, pág. 205).

En el pasaje anterior también encontramos nuevamente la referencia a la posibilidad de crear con la conversación y gracias al otro y con el otro una nueva comunidad, en este apartado aquella comunidad recibe una nueva determinación, ésta es su cercanía o afinidad con la amistad. Antes de detenernos en el asunto de la amistad vale la pena advertir que la **realización de una nueva comunidad o de algo común** que ya aparecía al final de la segunda parte de *VM* como una cualidad de la conversación no implicaba, como se podría pensar apresuradamente, algunas afirmaciones fuera de contexto, sino que Gadamer seguirá insistiendo en este asunto en sus textos tardíos. Por ejemplo, cuando dice que en el verdadero proceso del diálogo “el contenido se articula haciéndose un bien común (1998, pág. 25), o cuando dice que “cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común” (1998, pág. 26). Aunque no hay un desarrollo extenso de aquellas intuiciones de Gadamer, el sentido, en su acepción de dirección, ha sido trazado respecto a este tema de lo común.

En este tipo de comunidad producto de la conversación cada cual se encuentra a sí mismo en el otro, es decir, el extrañamiento inicial con respecto de la alteridad que provoca la experiencia nueva que activa la fusión de horizontes dialógica parece reducirse, es decir, del extrañamiento pasamos al encuentro con el otro. Pero ¿Qué quiere decir que “cada cual es él mismo para el otro” y que se “encuentran a sí mismos en el otro”? A estas alturas es claro que esto no implica colonización o dominación abarcante y aplastante de uno por otro sino más bien la posibilidad de encontrarnos con quien es diferente de nosotros y sacar a la luz y actualizar un lugar común, incluso transformarnos pero siempre conservando nuestra singularidad, conservando nuestras pretensiones particulares aunque ellas mismas se hayan transformado en el proceso, en última instancia parece que el otro hace posible también que me encuentre a mí mismo aunque transformado.

El diálogo posee un poder iluminador y actualizador de lo común, hace posible crear una nueva comunidad con el otro, este tipo de comunidad, en este caso, recibe la cualidad de cercanía con la “**amistad**”. Siguiendo a Gadamer (2002) la amistad es el auténtico sentirse en casa con el otro, es la constitución de un horizonte compartido donde todo es familiar, el *oikeion* del que no se puede hablar, que no puede ser descrito, y que tiene como condición de existencia la amistad con uno mismo. Antes de poder estar ahí para el otro, antes incluso de cualquier tipo de vinculación significativa con los otros, para ser amigo de los otros habrá que ponerse primero de acuerdo consigo mismo y el que no lo logre será siempre percibido como alguien ajeno en la convivencia común. Pero la amistad no es simplemente el nombre de un fenómeno que marque cierta cercanía y familiaridad entre dos personas, también resulta ser el fundamento de otro tipo de actitud significativa como lo es la **solidaridad**, ésta última implica una “renuncia a los intereses y preferencias más propios” “al servicio de algún objetivo” (2002, pág. 86), un “asentamiento aconsejado por la amistad” (2002, pág. 87). Tenemos entonces aquí otra reflexión incipiente sobre la cualidad que el diálogo tiene para develar una comunidad con el otro, una comunidad afín a la amistad y que podría implicar la posibilidad de la solidaridad con los otros –ya volveremos en el apartado 1.3.3 sobre este último asunto de la amistad y la solidaridad.

En aquellos nuevos textos es evidente que el lugar del otro, en tanto un otro humano, se hace central. En la introducción de *VIII* Gadamer da cuenta de un comentario que alguna vez le formuló Heidegger luego de leer el primer volumen de aquel libro, su maestro hacía referencia al “arrojamiento” como instancia que implicaba romper la autoconciencia y la autoposesión dominantes en la filosofía moderna. Sin duda Gadamer aprendió bien la crítica a la autoconciencia y la autoposesión, y para no entrar en estos callejones sin salida, pero tomando una ruta distinta a la su maestro, decidió concentrarse en el “fenómeno especial del otro y [en buscar] por ello en el *diálogo* la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo” (1998, pág. 17). Esta lectura que hace nuestro autor de su trabajo previo implica que la reflexión sobre el otro siempre estuvo presente en la elaboración misma de la hermenéutica filosófica pero solo tardíamente aparece en su verdadera dimensión.

Gadamer no es un teórico de la alteridad o de la otredad, no se pregunta necesariamente por la alteridad radical o por las subjetividades anormales o monstruosas, al estilo de algunos autores posestructuralistas, pero no por ello deja de ser él, y su obra, uno de los puntos de referencia imprescindibles para comprender al otro desde la filosofía



contemporánea. Para nuestro autor el otro es un sujeto con el cual estamos capacitados para conversar y debemos hacerlo, sin él ninguna apertura o ampliación de nuestro propio horizonte es viable, es el otro el que hace posible superar los límites de mi propio horizonte ya que “rompe mi egocentrismo dándome a entender algo” (1998, pág.17). Como con la fusión de horizontes, o con la forma genuina de experiencia del tú, comprender al otro no implica consolidar una identidad entre las partes que dialogan ya que en la conversación “la diferencia nunca se disuelve en la identidad” (1998, pág.23). En contra de lo que sostienen pensadoras como Fleming (2003), en la hermenéutica de Gadamer no hay un uso instrumental del otro, quien sería, desde la interpretación de esta teórica feminista, simplemente reapropiado siempre dentro de un gran único horizonte que sería la tradición, por el contrario, el otro es parte fundamental de la conversación y gracias a él se logra la creación o el descubrimiento conjunto de nuevos horizontes. Gadamer insiste en que “es preciso comprender al otro, comprenderlo tal como se ha expresado” (1998, pág.25), sin él el diálogo sería imposible y por ello el acuerdo alcanzado jamás implica desaparición del tú en el yo, o de uno de los interlocutores en otro, de lo que se trata en el diálogo genuino es de lograr una “co-incidencia, como dice bellamente el término. Es una forma superior de *syntheke*” (1998, pág.23). Se trata de coincidir, de encontrarse, de hacer que algo funcione en común, pero también de los efectos mutuamente producidos en el encuentro, es decir, de la mutua incidencia:

La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social (Gadamer H.-G., 1998, pág.185).

No se trata simplemente de ponerse de acuerdo sobre un asunto cualquiera, sino de un estar juntos que no pasa nunca por suprimir al otro ni por integrar su visión de mundo en la mía, cuando el diálogo tiene lugar se transforman ambas concepciones de mundo, ésta es precisamente la coincidencia, el encontrarse con el otro y actualizar una interpretación común del mundo. Aquella interpretación común del mundo muestra su verdadera potencia si recordamos la fuerza creadora de mundo del lenguaje. El mundo humano solo puede aparecer como mundo gracias al lenguaje, por ello cada vez que construimos un nuevo

lenguaje común producto de un diálogo al mismo tiempo estamos develando un mundo compartido con el otro, aquí estaría precisamente el peso ontológico del diálogo.

### 1.3.2 Diálogo y comunidad

Luego del anterior recorrido alrededor del diálogo haciendo énfasis en el otro es momento de detenernos en el segundo vector que asegura el carácter político de esta práctica, éste es el elemento de la comunidad o lo común que se realiza y se actualiza cuando dos personas dialogan. Es ahora claro que cuando me refiero a la potencialidad política de la hermenéutica no estoy pensando en lo que normalmente concebimos como la política, es decir, no me refiero a la multitud de prácticas de la política convencional institucionalizada en sociedades liberales, no tengo en mente, por ejemplo, aquella acción que se haría privilegiadamente en el espacio público a partir de la lucha democrática y en la cual se decidirían los destinos de las naciones. Esto último es lo que Chantal Mouffe (2011) denominaría, para usar una terminología heideggeriana, el nivel “óntico” de la política. En una dirección distinta en esta investigación se quiere sacar a la luz y rescatar un nivel más fundamental de la política, éste es aquel que se juega en el estrato de lo común y la comunidad que existe entre los seres humanos, el cual es lógica e históricamente anterior a la deliberación democrática y publica con la que sueña e insiste, por ejemplo, Habermas.

En caso de que haga falta justificar el lugar central de la comunidad en la reflexión política basta recordar que desde el mismo Aristóteles la reflexión filosófica sobre la política nace profunda e inevitablemente ligada al concepto de comunidad. Es en el *Libro I de La Política* donde Aristóteles señala la división entre dos tipos de atributos: el *logos*, el cual sirve para manifestar lo útil y lo nocivo y en consecuencia lo justo y lo injusto a una comunidad de sujetos; y la *phoné*, la cual sirve simplemente para expresar dolor o placer, atributo característico de los animales. Lo útil, lo nocivo, lo justo y lo injusto se configuran necesariamente al interior de la familia o de la ciudad, en este caso en la ciudad-estado ateniense. El indicio de la posesión del *logos* por la humanidad señalaría su destino político, habría en ella una politicidad superior a la del animal ya que el hecho de poseer el *logos* hace al ser humano capaz de expresarse al interior de una comunidad, la cual incluso esta capacidad hace posible. Vemos como hay un vínculo fuerte entre lenguaje, comunidad y política desde la filosofía griega y recordando las palabras de Virno las afirmaciones “el hombre es un animal lógico” y “el hombre es un animal político”, son dos afirmaciones coextensivas que hacen posible la comunidad humana.

Este lugar destacado de la comunidad como tema fundamental de la filosofía política se hace evidente también en la filosofía contemporánea gracias a las reflexiones más o menos recientes de varios reconocidos filósofos que han vuelto a pensar y problematizar el hecho de estar-juntos, es decir, de la posibilidad de construir comunidad o de inventar algo común entre los individuos de nuestra época, estoy pensando en autores como Esposito (2003), Nancy (2000), Blanchot (1992), Agamben (1996), entre otros. Creo que la preocupación de Gadamer de pensar siempre el diálogo con el otro o con los otros y hacer explícita la capacidad que tiene la conversación lograda para develar algo común, un bien común, o algún tipo de comunidad con quien se dialoga puede ser considerada como un gesto de reflexión política precisamente porque se preocupa por lo común, por aquel estar-juntos que es elemento esencial de la filosofía política. Una vez que se ha hecho explícita la relación entre la reflexión política y el concepto de comunidad, entonces podemos concentrarnos con más detalle en el papel que juega el diálogo en relación con la comunidad o lo común.

### 1.3.2.1 Tres entradas a lo común

Como se señaló anteriormente ya en *VM*, en la sección final de la segunda parte, Gadamer hizo unas anotaciones fundamentales sobre las potencias de la conversación, las cuales se verán confirmadas en sus ensayos posteriores. De aquellas afirmaciones ubicadas específicamente en último párrafo de aquella sección podemos distinguir claramente por lo menos tres potencias del diálogo: 1) elaboración de un lenguaje común, 2) reunión en una nueva comunidad y 3) transformación hacia lo común. ¿Cómo interpretar estas potencias del diálogo que tienen que ver con lo común y la comunidad?

**Respecto a 1**, podríamos intuir que si bien todos los seres humanos poseen y son capaces del lenguaje y como el lenguaje solo existe en última instancia en la conversación entonces es en ella donde se crea y se renueva constantemente el lenguaje mismo. Para que dos personas lleguen a un “acuerdo” tendrán entonces que inventar un lenguaje que les sea verdaderamente común. Para no caer en una concepción metafísica del lenguaje, Gadamer habla de lingüisticidad o lenguajidad, estas palabras hacen referencia a una cualidad propia de lo humano más que a un ente o sustancia preexistente, por ello no es extraño que nuestro autor se refiera a la reconstrucción y creación permanente del

lenguaje, el cual para aparecer como un lenguaje común debe acontecer en el acuerdo generado por una conversación<sup>20</sup>.

Es claro que Gadamer mantiene esta tesis de la constitución de un lenguaje común a través del diálogo en sus textos tardíos, en ellos repetirá incansablemente que es en la lógica pregunta-respuesta donde se “construye así el lenguaje común” (1998, pág. 352), también dirá que tenemos la tarea siempre abierta de “encontrar el lenguaje común” (1998, pág. 392) o que es en el diálogo real en el que tratamos de encontrar “«nuestro» lenguaje... como lenguaje común” (1998, pág. 399). Como se ha mencionado anteriormente el peso ontológico del lenguaje implica que alcanzar un lenguaje común es también sacar a la luz un horizonte, o por lo menos una posibilidad de sentido, compartido con el otro ya que el mundo emerge en su verdad precisamente en el lenguaje vivo. Esta primera entrada a lo común desde la conversación implica una tarea activa que se le presenta a los seres humanos que desean comprenderse, para lograr realizarla es necesario ir más allá de su propia particularidad y su propio horizonte de sentido, en última instancia, es necesario que las personas estén abiertas a la alteridad del otro para poder elaborar un nuevo lenguaje<sup>21</sup> y un nuevo lugar común compartido con el otro.

**Respecto a 2**, el enunciado completo dice que quienes dialogan van entrando “bajo la verdad de la cosa misma, y ésta es la que los reúne en una nueva comunidad” (2003, pág. 458), ¿Cómo interpretar esta línea? Si recordamos la analogía del juego con el diálogo, podríamos entender ese entrar “bajo la verdad de la cosa misma” como que es el diálogo el que impone su propio orden, su propia verdad y en ella van entrando quienes dialogan, a la vez que aquella verdad se va constituyendo en el diálogo mismo<sup>22</sup>. Pero ¿A qué se

---

20 En palabras del hermeneuta: “Conviene tener presente que el entendimiento entre las personas crea un lenguaje común, y viceversa. El distanciamiento entre las personas se advierte en que no hablan ya el mismo lenguaje (como se suele decir). Realmente, el entendimiento es difícil cuando falta un lenguaje común” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 211).

21 Vale la pena aquí aclarar que este “elaborar un nuevo lenguaje” no es necesariamente inventar neologismos o nuevas acepciones de viejas palabras, sino más bien reavivar un potencial de sentido latente siempre en el lenguaje pero que se había obturado debido a alguna solidificación de los horizontes o marcos de sentido dominantes, esta tarea de actualización pasa precisamente por un agenciamiento activo de los seres humanos que dialogan.

22 En palabras de Gadamer al respecto: “Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual” (1998, pág. 62).

refiere Gadamer con la palabra “verdad”? propongo aquí recordar que el hermeneuta empieza *VM* con unas reflexiones sobre el arte como fenómeno paradigmático de la interpretación, en esta misma línea nuestro autor publica en 1992 un artículo titulado *Imagen y Palabra (“Tan verdadero, tan siendo”)* (1998), en él se propone encontrar aquello que es común a la imagen y a la palabra, y esto pasa por establecer precisamente su relación con la verdad. Para realizar esta tarea Gadamer vuelve a Platón, y luchando contra la interpretación popularizada que ha hecho carrera sobre su teoría de las imágenes, el hermeneuta hace énfasis en que no es en el carácter de copia de las imágenes donde se debe buscar la esencia de su actualidad ni de su verdad, en contra de ello, es necesario partir de reconocer el “elevado rango ontológico” que posee la obra de arte, en ella “algo emerge a la luz, y es eso lo que llamamos verdad” (pág. 290). Lo que podemos llamar verdad es aquello que emerge a luz -esta definición resuena con el concepto de *alétheia* heideggeriano. Aquello que en este caso puede ser entendido como verdad para el arte también puede ser entendido como verdad en el caso de la conversación, es decir, en ella algo emerge a la luz, ésta es su verdad. En ella entran los interlocutores y es aquello que emerge a la luz lo que hace posible la reunión en una nueva comunidad<sup>23</sup>, tal vez lo que emerge a la luz sea en sí mismo aquella comunidad de sentido que ahora puede compartirse con el otro en el acontecer dialógico, es allí donde emerge todo un nuevo horizonte común. En última instancia podríamos decir que entrar en la verdad de la cosa misma sería en realidad entrar en una nueva apertura o en un nuevo horizonte de sentido en el cual nos encontraríamos con el otro, sería un coincidir, un ser juntos en un espacio siempre móvil de sentido y significatividad.

**Respecto a 3**, el enunciado dice que la conversación es una “transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo lo que se era” (2003, pág.458). Sobre este punto he dicho ya bastante a lo largo de los anteriores apartados, en tanto el diálogo es una fusión de horizontes esto implica una transformación de las partes que dialogan, las cuales dejan de ser lo que eran para moverse hacia un horizonte más amplio que es compartido. Se podría decir que el diálogo posee en triple efecto, me transforma a mí, transforma al otro y transforma nuestros horizontes de sentido llevándonos a uno nuevo y compartido, este último es la “transformación hacia lo común”.

---

23 Gadamer dirá: “El diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad” (1998, pág. 313).

En síntesis, podríamos decir que el diálogo es un fenómeno de múltiples estratos, el cual implica tanto una tarea activa por parte de los seres humanos en tanto elaboran o realizan una nueva comunidad, a la vez que es en sí mismo un evento ontológico que saca a la luz lo común y que también tiene claras implicaciones prácticas que pasan por la transformación de quienes dialogan. Debemos señalar ahora que el asunto de la comunidad y lo común que crea el diálogo también se mantuvo más allá de la obra inicial de la hermenéutica, Gadamer insistirá en que “en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece” (1998, 265), desafortunadamente él nunca escribió en extenso sobre aquel tipo de comunidad así que es tarea nuestra trazar las asociaciones posibles para desarrollar esta idea.

### **1.3.2.2 Naturaleza de lo común**

¿Cuál es la naturaleza de aquella comunidad que estaría presente en el diálogo que somos y que ponemos en marcha constantemente? ¿Aquella comunidad del diálogo es un producto o una construcción que surge como un efecto de la conversación misma? ¿La comunidad acontece y emerge a la luz en sentido heideggeriano? o ¿Lo común es una suerte de rememoración en el sentido platónico? Responder estas preguntas reviste cierta dificultad, implica elegir entre varios tipos de interpretaciones posibles de la teoría de Gadamer. Jean Grondin (2003), por su parte, ya se había percatado de esta tensión entre lecturas o interpretaciones actuales de la hermenéutica, para él las dos interpretaciones dominantes de la hermenéutica son la “historicista” y la “ontológico-metafísica”, el comentarista canadiense sostiene que el sistema de pensamiento desarrollado por Gadamer, y él mismo, resultan ser bastantes conciliadores, ya que el hermeneuta habría querido dejar “todas las puertas abiertas”, lo cual haría totalmente legítimo tomar partido por una u otra lectura o incluso intentar conciliar ambas. La forma en la cual Grondin toma partido por la interpretación ontológico-metafísica pasa a través del concepto de fusión de horizontes y de la verdad que este fenómeno implica, por ello el problema de la verdad y específicamente de la verdad del mundo aparecerá también en este apartado como un elemento esencial para responder las preguntas planteadas.

Sabemos que Gadamer toma de modelo para el diálogo la lógica de la pregunta-respuesta inspirada directamente de Platón, teniendo en cuenta esto podríamos tomar partido inicialmente por una interpretación platónica de lo que sucede en el diálogo y su verdad, y

por ello suponer que cuando una conversación se logra se da algo así como una rememoración, en el sentido de la *anámnesis*, es decir, que recordamos y reconocemos algo común que habríamos olvidado pero que ya estaba allí. Contra el peligro de una nostalgia de recuperar el pasado perdido debemos aclarar que para el mismo Gadamer la *anamnesis* implica siempre un momento de novedad:

Tampoco se reconoce la esencia más profunda del reconocimiento si se atiende solo al hecho de que algo que ya se conocía es nuevamente conocido. Por el contrario, la alegría del reconocimiento consiste precisamente en que se conoce algo *más* que lo ya conocido. En el reconocimiento emerge lo que ya conocíamos bajo una luz que lo extrae de todo su azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan y que permite aprender su esencia (2003, pág. 158).

Estas líneas son tomadas de un apartado dedicado al juego, pero en el cual se problematiza el reconocimiento, “nos encontramos aquí ante el motivo central del platonismo. En su doctrina de la anámnesis” (2003, pág. 158). Es claro que si optamos por una interpretación platónica de Gadamer, y de la naturaleza de la potencia que pone en marcha el diálogo, no caemos de ninguna manera en la nostalgia por el pasado, sino que de lo que se trata es de conocer nuevamente algo que ya era conocido, pero bajo una nueva luz, lo cual le permite al objeto común de la conversación expresarse en su verdad.

Debemos decir que aquel suelo común que se reconoce en la conversación pertenece a un momento lógico anterior, es decir, no es siempre un momento histórico pasado sino una comunidad “a priori” basada en la lingüisticidad y el acuerdo en constante construcción y reconstrucción sobre el que se basa toda interacción humana que pase por el lenguaje. Nuevamente en palabras de Gadamer: “En una comunidad lingüística real no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo” (2003, pág. 535), es decir, ese es nuestro punto lógico de arranque, pero debemos reconstruir permanentemente ese acuerdo, ese suelo común, por ello reconocer es reconocer algo conocido pero visto bajo una nueva luz, esto implica un nuevo entendimiento mutuo. La comunidad que se reconoce en el diálogo es también la comunidad de la lenguajidad humana caracterizada por su virtualidad y su perfectibilidad: “El mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo el conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción” (2003, pág. 356),

en otras palabras, está inscrita en nuestro lenguaje la potencialidad virtualmente infinita de conocer todo lo que sea cognoscible por otros, esa lingüisticidad como potencia original, en el sentido lógico, también es lo común que vuelve a salir a la luz cada vez que nos entendemos los unos a los otros.

El lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital, particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo”. El entendimiento lingüístico coloca aquello sobre lo que se produce ante los ojos de los que participan en él [...]. El mundo es ese suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí (2003, pág. 535).

No es casual que el nivel o la fuerza ontológica del lenguaje vuelva a hacerse presente en este punto de desarrollo de nuestro análisis, lo que está en juego en el lenguaje vivo y en la conversación que somos y hacemos es la verdad misma del mundo, en contra de una interpretación relativista o historicista radical como la que podrían hacer, por ejemplo, Vattimo o Rorty, Gadamer está lejos de cualquier tipo de relativismo, para él si bien el mundo se hace presente en el lenguaje, cuyo modelo es la conversación, esto no implica que cada grupo humano o incluso cada persona se refiera cuando habla a un mundo “en sí” diferente. Sí, retomando a Humboldt, el lenguaje puede ser definido también como “acepción de mundo” (2003, pág. 529) entonces cada acepción de mundo particular se refiere siempre al mismo mundo “en sí”, o más bien al mismo “mundo uno” (pág. 533), el cual “no solo tiene su propia verdad *en sí*, sino que también tiene una verdad propia *para nosotros*” (pág. 530). ¿Cómo conciliar entonces esa “verdad en sí” y las múltiples “verdades para nosotros” del mundo? La respuesta de Gadamer está basada en la “infinita perfectibilidad” de nuestra experiencia del mundo, cada acepción del mundo no lo relativiza, todo lo contrario, el mundo mismo “no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece” (pág. 536) y debido a aquella perfectibilidad propia del lenguaje cada acepción del mundo “contiene potencialmente a todas las demás” y “cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras” (pág. 537). Llegados a este punto podríamos decir que lo que se juega en el lenguaje y en el diálogo es en realidad la constelación objetiva de cosas que reconocemos como mundo común.

Nos hemos movido del terreno práctico-fenomenológico de la hermenéutica en el cual nos habíamos instalado en el intento de pensar y reconstruir el concepto de diálogo hacia el terreno propiamente ontológico de la misma. Ello se debe a que la división entre ambos



niveles es meramente analítica y su motivo es facilitar una exposición general de la filosofía desarrollada por Gadamer. En realidad, existe una unidad y un movimiento dialéctico entre los dos niveles (ontológico y práctico) de la hermenéutica, que llegados a este punto podríamos reconstruir como sigue: en el nivel más fundamental de la vida humana que está atravesada por el lenguaje encontramos un acuerdo previo a toda interacción o diálogo presente, ese acuerdo es el horizonte todo del lenguaje, es un acuerdo a priori que permite precisamente que las personas hablen entre sí, es el suelo común inicial. Vale la pena insistir en que este acuerdo ontológico profundo no es un acuerdo sobre un tema particular, sino que es el hecho mismo de compartir o de pertenecer conjuntamente todos al horizonte todo del lenguaje y de la comprensión humana. Este acuerdo básico no constituye un acuerdo final y definitivo, sino que requiere una constante actualización del entendimiento mutuo entre los humanos, esta actualización se hace posible debido a la perfectibilidad del lenguaje mismo y a la capacidad de que un horizonte o lengua particular contenga a todos los demás existentes de forma virtual. La actualización de esta comunidad en potencia es activada desde el estrato práctico-fenomenológico cuando los seres humanos concretos dialogan genuinamente. Este movimiento de activación de dicha potencia y de actualización momentánea del acuerdo, el cual se convierte lógicamente de nuevo en un a priori de sentido apenas se logra, deberá ser repetido infinitamente mientras seamos animales dotados de lenguaje.

Entonces, nuevamente, que significa ¿Construir un lenguaje común? o ¿Elaborar una nueva comunidad? Más allá de la terminología constructivista, esto implica actualizar en una acepción de mundo compartida. Actualizar en un nuevo horizonte de sentido, aquello que ya estaba presente en forma virtual y potencial en cada uno de los horizontes que entran en la conversación, así la nueva comunidad es el reconocimiento bajo una nueva luz del suelo común, del mundo como “constelación objetiva enunciable” (2003, pág. 532) siempre abierta a ser modificada y perfeccionada en la experiencia lingüística viva de los seres humanos.

Bajo esta nueva perspectiva, el diagnóstico elaborado por Gadamer y su consecuente denuncia de un mundo dominado por la técnica y la ciencia moderna nomológica, que se ha expandido a otras esferas de la vida cotidiana y que ha terminado por obturar las posibilidades de diálogo auténtico entre las personas, debe ser leído en sus implicaciones más profundas e incluso más preocupantes. El actual mundo de aislamiento e incapacidad para el diálogo imposibilitaría a las personas entrar en una verdadera conversación donde

se actualicen otros horizontes y posibilidades de sentido diferentes a las que la ciencia y la técnica han instaurado, el suelo común a priori en el que nos encontramos ha sido solidificado científicamente, la constelación objetiva enunciable del mundo consolidada por la ciencia hace difícil el movimiento necesario de cambio, actualización y perfeccionamiento del mundo y el suelo común que compartimos.

### 1.3.3 Amistad y vida juntos

Terminaremos este capítulo concentrándonos en el fenómeno de la amistad, esto no implica que aquella sea el paso siguiente obligado y conclusivo del camino que hemos seguido hasta aquí, simplemente es un modelo a partir del cual quisiéramos identificar algunas pistas de aquello que significa la vida juntos, recordemos que para Gadamer el diálogo encarna un tipo de comunidad similar al que implica la amistad.

Alguien podría decir que el asunto de la amistad es un tema por lo menos extraño en el filósofo que venimos estudiando, que sí Gadamer habló de él alguna vez debió ser un accidente o un simple acto espontáneo, pero, por el contrario, parece ser que éste era un problema que nuestro autor llevaba pensando incluso desde mucho tiempo antes de la publicación de *VM* y que luego intentaría releerlo a luz de las tesis desarrolladas en aquel texto. De otra manera no se explicaría que treinta años antes del nacimiento de la hermenéutica filosófica Gadamer ya estuviera exponiendo sus ideas al respecto<sup>24</sup>. El rol de la amistad en la ética filosófica es precisamente el tema de su lección inaugural en Marburgo, luego este tema reaparecerá intermitentemente en sus textos tardíos, como es el caso de *Amistad y solidaridad*, el ensayo titulado *Friendship and Self-Knowledge* o el último apartado del texto sobre aislamiento y autoenajenación cuyo título es precisamente *Amistad (con otros y conmigo mismo)* donde se propone la comunidad que se forma en la amistad como la alternativa a las patologías anteriormente mencionadas.

Curiosamente la palabra “amistad” aparece una sola vez en todo *VM* y ni siquiera lo hace dentro de algunas de las tres partes principales del texto, su mención está ubicada luego de los excursos, en el apartado *Hermenéutica e historicismo*, si bien su aparición es más bien casual y es usada como ejemplo dentro de una línea argumentativa que poco tiene que ver con el problema que se viene tratando aquí, Gadamer nos deja ver en aquellas

---

24 En sus palabras: “When I began teaching at the university in 1928 and chose “The Role of Friendship in Philosophical Ethics” as the topic of my inaugural lecture at Marburg...” (Gadamer H.-G. , 1999, pág. 128)

líneas que considera el problema de la amistad como un problema político tal como lo habrían hecho los griegos.

Strauss muestra muy bien que la filosofía política clásica conoce lo que en la moderna discusión se llama la relación yo-tú-nosotros con un nombre muy distinto, como amistad. Percibe correctamente que la manera de pensar moderna, que habla del “problema del tú”, procede de la posición de primacía básica del ego cogito cartesiano. Pues bien, Strauss cree entender finalmente por qué el concepto antiguo de la amistad es correcto, y la formación del concepto moderno es falsa. El que intente conocer que es lo que constituye al estado y a la sociedad tendrá que hablar legítimamente sobre el papel de la amistad (2003, pág. 633).

Un par de líneas después Gadamer afirma estar “plenamente de acuerdo con el objeto de Strauss” (200. Pág. 633), es decir, también el hermeneuta reconoce el problema de la amistad formulado por la filosofía clásica como un problema político. Lo reconoce incluso mejor formulado en aquella versión griega que en su versión moderna, es decir, a partir del problema del “tú”, ya que al parecer la amistad en su acepción clásica sería el concepto clave para entender que es el estado y la sociedad en general. Con este párrafo solo quiero hacer notar la politicidad que tendría el concepto de amistad para el mismo Gadamer, esa es la intuición que intento seguir al buscar las características de la comunidad que se produce con un amigo y que puede ser similar a la comunidad que se encuentra en la conversación.

En línea con lo afirmado arriba el problema de la amistad habría sido despreciado por la filosofía moderna a tal punto de encontrarse en Kant apenas una “parca” referencia a aquel<sup>25</sup> provocando en Gadamer la necesidad de apelar a algunos diálogos platónicos buscando aquello que sería la esencia de la amistad, siguiendo aquellas antiguas pero potentes intuiciones. A la pregunta de ¿Qué es la amistad? Gadamer responde:

Los griegos utilizaban para ello la palabra *philia*. ¡En cuantos sentidos se desarrolla este concepto! Incluye todas las formas de vida humana en común, las relaciones comerciales, como la camaradería en la guerra, las comunidades de trabajo como

---

25 Aquella pequeña referencia es un pronunciamiento de Kant citado algunas veces por Gadamer y que señala la rareza de la verdadera amistad comparándola con un cisne negro.

las formas de vida del matrimonio, la construcción social de grupos y la construcción política de partidos, en resumen, el conjunto de la vida humana en común. [...] Es propio de la esencia de la amistad como dice la vieja expresión pitagórica: todo es común para los amigos (1993, pág. 119).

Entonces el concepto de amistad es expresado en la palabra *philia*, la cual al parecer incluiría todas las formas de la vida humana en común, ésta parece ser su esencia, vemos como la relación que se propone aquí entre amistad y comunidad estaría más que justificada para el mismo Gadamer. “Todo es común para los amigos”, la esencia de la amistad es la vida en común que se tiene con otro. La amistad significa, nos dice Gadamer, siguiendo a Hegel, “acomodarse”, en alemán *sich einhausen* (1993, pág.120), o como ya lo habíamos dicho antes, “sentirse en casa con el otro” (2002). Amistad también significa *oikeion*, que se refiere a la casa en el sentido de lo que corresponde al hogar y al lugar donde se nace o al que se pertenece (“the ‘house-like/domestic,’ the ‘home-like/native’” (Gadamer H.-G. , 2009, pág. 5)). *Oikeion* es el lugar donde todo es familiar, donde se vive junto a alguien, pero paradójicamente del *oikeion* no podemos hablar, o más bien, es el lugar que no logramos definir, esto se debe a que no sabemos nunca de manera definitiva que es aquello que nos gusta de un amigo, no sabemos que es aquello que lo hace precisamente nuestro amigo. Este carácter inefable de la amistad resuena, por ejemplo, con el igualmente inefable carácter de la comprensión artística, cuando se comprende una obra de arte no se sabe exactamente qué es lo que se ha comprendido, pero sin embargo se sabe que efectivamente se ha comprendido. En este caso sabríamos casi como una obviedad que somos amigos de alguien, pero no sabríamos explicar muy bien las razones de ello. La amistad es un “at-home-ness” (2009, pág. 8), es el carácter de estar en casa con otro pero que no implica unanimidad, es un entregarse al otro como otro<sup>26</sup>. En la amistad “lo distinto, lo otro, el otro, lo otro del otro se vuelven compañía y también comprensión recíproca” (2002, pág. 84), en este tipo de relación se es “con y para el otro” (2002, pág. 85). En síntesis, la condición común a todo tipo de amistad es, en palabras de Gadamer, la existencia de una vida juntos (“a life together” (1999, pág. 134)).

Aquella vida juntos o vida en común tiene una precondition necesaria para existir, ésta es lo que Gadamer llama “amistad con uno mismo”, este es el nivel primero y más

---

26 En palabras de Gadamer: “One recognizes oneself in others and the other recognizes itself in us. Not simply in the sense of “he is too.” Far more in the sense that we grant to one another our being as Other” (2009, pág. 9).

fundamental de toda amistad, hay que ser amigo de uno mismo para poder ser amigo de otro ser humano. Esta condición también suele ser traducida como “amor propio” (2009, pág.7), el amor propio es la condición para no ser un extranjero entre los seres humanos<sup>27</sup>, esto es, para hacer amistad con ellos. Para entender a qué se refiere Gadamer con aquella fórmula de ser amigo de uno mismo o del amor propio hay que recordar a Platón, esta vez en su distinción entre dos partes del alma. Según el filósofo griego el alma humana está dividida en un alma racional y un alma emocional, sin embargo, la unidad entre ambas es posible, aquella comunión de las dos partes del alma puede ser entendida precisamente como un gesto de amistad (1999, pág.135) con uno mismo.

El alma humana puede devenir dueña de todos sus conflictos y de sus tensiones germinales [...] y es capaz de la unión en una sola cosa. La constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Sólo el que es amigo de sí mismo puede unirse a lo general (1993, pág. 120).

La amistad del alma consigo misma es la condición de posibilidad de la amistad con los otros y de la construcción de comunidad con ellos, pero ¿Qué se necesita para alcanzar aquella amistad con uno mismo? Ya que Gadamer está apelando a las intuiciones griegas para conceptualizar la amistad no es extraño que la respuesta a esta última pregunta sea el precepto delfico de “conócete a ti mismo”. Para alcanzar el estado en el cual el alma es dueña de sí misma y que hace posible la amistad es necesario reconocer que uno mismo no es un dios y por ende reconocer la necesidad de estar abierto a las relaciones con los demás (1999, pág.137). Según Gadamer quien se cree totalmente autosuficiente en realidad aún está lejos de la perfección ya que lo que le falta es precisamente aquel aumento que significa la amistad. Para que el amor propio sea entendido en su sentido afirmativo no se puede ir tan lejos de llegar a considerar que alguien no necesita de ningún amigo, precisamente el amor propio o la amistad consigo mismo requiere un conocimiento de sí que, a su vez, implica reconocer la propia finitud e imperfección, con lo cual se abre la exigencia de la amistad con los otros. Un amigo “al estar ahí para el otro, le recuerda de un modo particular hasta qué punto sigue lejos de un modelo perfecto” (2002, pág. 85).

---

27 En palabras de Gadamer: “One must be united with oneself if one is to be a friend for another, and even if only a lover, even if only a business friend, even if only a co-worker. Everywhere those who cannot be one with themselves will feel living together with others to be a handicap and to be foreign” (2009, pág. 8).

Una vez el alma humana ha logrado hacerse dueña de todos sus conflictos internos y ha hecho amistad consigo misma está lista para la amistad con los otros, está preparada para construir un hogar común con ellos. La construcción de este hogar común hace posible a su vez lo que Gadamer llama solidaridad. Antes de definir este último concepto debemos advertir sobre su carácter ambiguo<sup>28</sup>, en los textos tardíos de Gadamer esta categoría es definida como un elemento en relación y tensión con la amistad<sup>29</sup>, aunque no queda muy claro qué tipo de relación es aquella. La interpretación que se tiene aquí a ese respecto es que esa tensión es determinada por lo menos de dos maneras: 1) La solidaridad es un fenómeno diferente a la amistad pero que la tiene como condición de existencia; y 2) la solidaridad es la actualización moderna del concepto griego de amistad<sup>30</sup> y debido a esto su contenido es tan similar.

**Respecto a 1**, El filósofo de Breslau entiende la solidaridad como “una renuncia a los intereses y preferencias más propios”, ella “nos hace renunciar a ciertas cosas en una cierta dirección, en un cierto momento, al servicio de algún objetivo” (2002, pág. 86). Hasta aquí no hay relación de causalidad entre amistad y solidaridad, pero en seguida de aquellas palabras Gadamer nos dice: “la solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, (...) pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar” (2002, págs. 87-88). Gadamer termina *Amistad y solidaridad* con las siguientes líneas: “La solidaridad exige que nos conozcamos a nosotros mismos y que seamos capaces de aprender de quienes son nuestros modelos y agradecerles ese aprendizaje” (2002, pág. 88), hemos visto que precisamente conocerse a sí mismo, como ser finito e imperfecto, es lo que permite ser amigo de los otros, además de que aquella referencia a los modelos que nos ayudan a sabernos incompletos es usada por Gadamer para hacer referencia también a la amistad. Por eso pareciera aquí que la solidaridad implica la existencia previa de una comunidad con los otros para que una persona pueda hacer a un lado sus propios intereses en favor de unos ajenos.

---

28 “El concepto de solidaridad tiene, pues, que ver con un mundo de significados ambiguos” (Gadamer H.-G. , 2002, pág. 86).

29 En *Amistad y solidaridad* Gadamer señala tres veces al iniciar el ensayo que entre ambos conceptos existe una tensión, pero no especifica qué tipo de relación es ésta.

30 Recordemos que la solidaridad es “una noción que para los griegos no tenía ningún termino propio, ni representaba entre ellos algo que requiriese explicación” (Gadamer H.-G. , 2002, pág. 82).

A diferencia del concepto popularizado de solidaridad aquí no se trata de un vínculo entre dos personas desconocidas, por lo general una victimizada y otra con la posibilidad de sentir y expresar su solidaridad con aquella, no se trata del tipo de sentimiento que profesamos por el pueblo palestino masacrado constantemente por el ejército israelí o por las víctimas del terrorismo islámico, por el contrario, para Gadamer parece que la solidaridad solo se puede manifestar como producto de la amistad, es decir, implica cierto grado de cercanía y de comunidad entre quien es solidario y quien es sujeto de aquel afecto. La solidaridad como se ha sedimentado en nuestro sentido común hace referencia a una relación volátil, a veces frágil, esporádica y cambiante que se establece con personas desconocidas, al contrario de esta concepción, la solidaridad para Gadamer implica una cierta intimidad y fortaleza. Según nuestro autor la palabra solidaridad tiene su raíz etimológica en *solidum* y estaría relacionada con el concepto de *pago* [payment], es decir, implica un pago de amistad. La solidaridad haría referencia a algo que cuenta como recibo de pago y que involucra algún grado de confianza ya que el ser solidario con alguien es una actitud la cual debería mantenerse en pie incluso en el escenario de que los propios intereses se vieran afectados (2009, pág. 11).

**Respecto a 2**, pareciera que amistad y solidaridad fueran en el fondo un mismo y único concepto, siendo el segundo la actualización contemporánea del primero. Algo similar señala Pavlos Kontos en su artículo titulado *L'impasse de l'intersubjetivité chez Gadamer* (2004), allí este comentarista enuncia la siguiente fórmula: "l'amitié sera, sans aucune réserve, identifiée a la <<solidarité>>" o "amitié égale appartenance égale solidarité" (2004, pág. 63). Para él Gadamer define la amistad en términos de pertenencia o afiliación, e inmediatamente la solidaridad es definida también en aquellos mismos términos, el movimiento detrás de esta fórmula de igualdad entre amistad y solidaridad como pertenencia es, en última instancia, una analogía entre solidaridad y lenguaje. Kontos traslapa la comunidad siempre ya existente y, a la vez, por realizar de los seres humanos en el lenguaje hacia la solidaridad, esto es, que la solidaridad entre los seres humanos existe ya siempre y a la vez está por realizar concretamente, por ello el concepto de amistad (o solidaridad) haría referencia al todo de la vida humana en común y a la vez habría que realizarla<sup>31</sup>. Siguiendo esta línea es curioso que Gadamer insista en que hoy

---

31 Esta igualdad entre solidaridad y amistad a través de la pertenencia o la filiación seguramente extraída del *oikeion*, tiene como objetivo argumentativo, hecho explícito por el autor, insistir en que la amistad-solidaridad haría referencia al todo de la vida social, analógicamente a como todos los seres humanos habitamos ya siempre el lenguaje. Esta lectura señala que la solidaridad no podría

en día necesitamos urgentemente activar los sentimientos posibles de profunda solidaridad y que ello pasa precisamente por reconstruir nuevas comunidades o más bien por realizar todo lo que nos es común. Terminemos este apartado nuevamente escuchando la voz de Gadamer:

Resulta evidente que el Estado moderno apenas puede corresponderse con la antigua ciudad-estado y sus formas de vida. Y sin embargo, ambos descansan sobre la misma e invariable condición básica. Quiero denominarla la condición de la solidaridad. Me refiero a ese único elemento en común y sobrentendido desde el cual resulta posible tomar decisiones en el ámbito de la vida moral, social y política, decisiones que todos consideran buenas y que tienen el valor de decisiones comunes. Los griegos entendían que esto era natural e indiscutible, y lo reflejaban en la lengua. Era el concepto griego de amigo el que articulaba toda la vida social. Los amigos consideraban que entre ellos todo era común [...]. En todo caso, el progreso de la ciencia y su aplicación racional a la vida social no creará una situación tan radicalmente distinta que no sea necesaria ya la "amistad", es decir, una solidaridad sustentadora que por sí misma haga posible una ordenación del convivir humano (1998, pág. 186).

Estas últimas líneas apuntan hacia la segunda interpretación propuesta, para Gadamer existe una "condición de solidaridad", ésta es un principio básico sobre el cual se articula la vida común en general, éste es un principio "sobrentendido" que para los griegos llevaba el nombre de amistad y que precisamente para ellos "articulaba toda la vida social". Esta analogía entre el mundo griego y el mundo contemporáneo es posible ya que la situación de ambas sociedades no es "tan radicalmente distinta", por ello podemos entender a aquella solidaridad como la actualización moderna de la amistad griega. Aquí Gadamer usa los dos conceptos como sinónimos al definir la amistad precisamente como una solidaridad sustentadora del convivir humano<sup>32</sup>. Dejamos aquí apenas planteada la

---

ser una práctica individual, sino que sería más bien una *hexis supraindividual*, ello derivado, según Kontos, de una mala lectura que habría hecho Gadamer de Aristóteles. Para profundizar en esta discusión se recomienda la lectura integral de aquel ensayo.

32 Esta versión de la relación entre amistad y solidaridad nos parece mucho más potente que aquella que supone a la amistad como un prerrequisito de la solidaridad, en tanto con esta última formulación solo podríamos ser solidarios con quienes somos ya amigos, lo cual podrían en serias dificultades la amistad con alguien radicalmente distinto, en cambio con esta segunda interpretación de la relación amistad-solidaridad parece prácticamente el mismo concepto y con él efectivamente sería posible ser solidario o amigo de cualquier persona en la tierra, en tanto compartimos en



cuestión entre ambas formas de entender la relación entre amistad y solidaridad, creemos que por lo menos ambos sentidos están genuinamente presentes en nuestro autor, en tanto consideramos la segunda interpretación presentada como la más potente de ahora en adelante cada vez que hablemos de amistad o de solidaridad deberá entenderse que estamos comprendiéndolas como prácticamente el mismo fenómeno.

### **1.3.4 La necesidad de dialogar**

En este último apartado quisiera recapitular lo dicho hasta aquí y también dejar señalado el paso hacia el siguiente capítulo. Hemos partido de demostrar que desde el inicio de la hermenéutica filosófica ésta suscitó discusiones que se desarrollaron en el terreno de la política y también mostramos que nuevas discusiones de este tipo están desarrollándose actualmente, luego planteamos el doble estatus de la hermenéutica, su nivel ontológico y su nivel práctico, para justificar a la vez la profundidad y la practicidad de la hermenéutica y de cualquier ejercicio de comprensión. Arrancamos desde allí para en seguida exponer una batería de conceptos que estarían a la base de la interpretación política que aquí se propone del diálogo, nos detuvimos en los conceptos de experiencia, historicidad y fusión de horizontes para explicar qué tipo de fenómeno implicaba el diálogo genuino, también rastreamos la aparición del concepto de conversación, primero, y de diálogo, después, en la obra general de Gadamer haciendo énfasis en el papel que juega el otro y en la potencia actualizadora de lo común que tiene el diálogo. Intentando darle mayor claridad a aquella potencia se desplegó la indicación de Gadamer de que el diálogo produce una comunidad similar a la amistad, entendiendo ésta como una vida en común con el otro. Lo he querido resaltar y creo que debemos retener luego de este recorrido es la utilidad de la hermenéutica, a través de uno de sus principales conceptos, para pensar el vivir juntos o, en última instancia, nuestro suelo común más básico como seres humanos.

Con Gadamer, y la interpretación de la hermenéutica que he propuesto aquí, ya sabemos cuál es el camino a seguir para salir del aislamiento o la autoenajenación, sabemos que la forma de “realizar todo lo que nos es común” o simplemente actualizar las posibilidades de sentido de un suelo común deseable es el diálogo con el otro. Sin embargo, ya el mismo Gadamer nos advirtió sobre las dificultades actuales para llevar a cabo tal experiencia

---

potencia siempre ya una solidaridad o una amistad fundamental, basaba en el lenguaje, pero que debemos actualizar o realizar en el mundo práctico.

cuando se refirió a la “incapacidad para el diálogo”. Profundizando aquella intuición, me atrevería a decir que el hermeneuta fue incluso bastante optimista cuando enunció esta patología moderna ya que parecía restringirla a ser un fenómeno relativamente reciente, para nuestro autor las distorsiones en la comunicación parecen ser más bien un evento anómalo. Contrario a esta versión del problema el filósofo que estudiaremos a continuación insistirá en que la “incapacidad para el diálogo” es sufrida por una fracción importante de las personas que conforman y han conformado las sociedades occidentales desde su origen griego, es decir, ésta es una incapacidad constitutiva de aquellas sociedades. Podríamos decir que es una incapacidad estructural que recae sobre una gran parte de la comunidad que no es reconocida como tal, para todas esas personas su palabra está condenada a no ser tomada como una palabra genuina y por lo tanto ellas están incapacitadas para discutir sobre lo común. El capítulo siguiente desarrollará la teoría expuesta por Rancière en *El Desacuerdo* con el fin de profundizar sobre aquel problema que nos exige la necesidad de dialogar con los otros, es decir, la existencia de una gran masa de cuerpos humanos imposibilitados para ser escuchados y para dialogar sobre lo común.

## Capítulo 2: Rancière y la teoría del desacuerdo

Es frecuente que un filósofo critique a otro, es decir, que utilice algunos de los conceptos propios para poner en duda algunas de las categorías o de las hipótesis de otro respecto a un problema particular, esto lo vimos, por ejemplo, en la crítica temprana de Habermas a Gadamer. Si bien mucha de la filosofía se desarrolla normalmente a partir de este movimiento constante de crítica y replica entre filósofos y sus obras, vale la pena, al iniciar este capítulo, justificar el terreno común de la discusión y la suerte de traducción entre cuerpos teóricos que está detrás de este intento de diálogo entre las filosofías de Gadamer y Rancière. Evidentemente estos dos filósofos no se refieren exactamente a los mismos problemas ni usan los mismos conceptos, y tampoco podrían usarlos, recordemos que un concepto es una creación singular y que le pertenece a quien lo creó, además “de acuerdo con el veredicto nietzscheano, no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente” (Deleuze & Guattari, 1993, pág. 13), es decir, lo más seguro es que aunque encontremos temas o lugares cercanos entre ambos filósofos ellos tendrán siempre una comprensión distinta de aquellos problemas precisamente porque han creado sus propios conceptos para explicarlos. Pero este hecho no implica que sea imposible la discusión entre autores o sus obras, todo lo contrario, como se mencionó hace un momento, lo normal es el diálogo constante entre aquellos. Partiendo del mismo Gadamer tenemos por delante la tarea de realizar un importante esfuerzo de traducción y de comunicación entre ambos autores –tarea que empieza ahora pero que se extenderá hasta el capítulo final de este texto- que haga posible efectivamente referirnos a un problema común, este problema es el del diálogo o su incapacidad, aquí nos moveremos en el terreno del lenguaje y su relación con la comunidad y la política. Tenemos una misión similar a la del traductor, ésta “debe ser siempre, no precisamente reproducir lo dicho, sino orientarse en dirección a lo dicho, hacia su sentido, para transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio decir” (Gadamer H.-G. , 1998, pág. 151), siendo este último decir uno que permita poner en relación directa los términos de un autor con los del otro.

Existe en el corazón del pensamiento político de Rancière una profunda crítica a cualquier esperanza de diálogo, en el sentido que lo comprendimos anteriormente, si recurrimos a su filosofía en este momento es con la intención de señalar algunas exigencias que podría tener el uso político de la hermenéutica si es que ésta quiere no quedarse en una potencialidad política anodina, como muchas veces pasa con el pensamiento político liberal, que olvida por completo el conflicto y el daño que existe en el interior de nuestras sociedades, el cual pasa precisamente por la posibilidad de la palabra y por lo que Butler llama la “vulnerabilidad lingüística” a la que siempre estamos expuestos los seres que somos constituidos en y por el lenguaje. “¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir?” (2004, pág. 16), claramente esta es una pregunta retórica, sabemos, en tanto nos entendemos como seres lingüísticos, que estamos expuestos a ser heridos por el lenguaje mismo o, en términos rancierianos, que estamos expuestos a que se nos cause un daño a partir de la negación de la palabra.

En este apartado simplemente presentaremos algunas de las categorías principales del pensamiento filosófico de Rancière en clave de señalar, como ya se mencionó, su crítica a una confianza excesiva en el diálogo, recordemos que la teoría política del filósofo franco-argelino está concentrada en apenas un par de capítulos de su libro *El desacuerdo (ED)*<sup>33</sup>. Teniendo en cuenta este estado sintético de su pensamiento en lo que respecta a nuestro objeto de interés, el método de exposición que se presenta aquí será “analítico”, en el sentido de separar el todo en sus partes constitutivas. En este caso se propondrán como partes constitutivas del pensamiento político de Rancière los conceptos de: *logos/phoné*, *daño*, *desacuerdo*, *política/polición*, *igualdad* y *comunidad*, que se presentarán como conceptos relativamente independientes aunque en realidad sean categorías

---

33 Esto no quiere decir que no se hayan revisado otros textos escritos por Rancière, simplemente que en tanto tenemos una lectura interesada de su obra, la cual pasa por la búsqueda de la relación entre el lenguaje y la política, hemos optado por concentrarnos especialmente en este documento. Aun incluso asumiendo que el mismo Rancière ha intentado matizar la importancia de aquel a la vez que acepta un poco a regañadientes la síntesis teórica operada allí, cuando dice, por ejemplo: “Cada tanto, debido a que la gente lo exige, es necesario hacer «teoría» tal como la comprenden, es decir, partir del concepto, desarrollar el concepto, como en *El desacuerdo*” (Rancière J. , 2012, pág. 53). Pero que sea un lugar privilegiado de desarrollo de conceptos es solamente una de las razones para justificar nuestro especial énfasis en él, la otra es que “ese libro demostrativo se tuvo que construir en torno a cierta cantidad de escenas de palabra, ya sea que se trate de escenas de palabra como el apólogo del Aventino, el manifiesto de los obreros sastres o [...] la argumentación del revisionista Rassinier” (2012, págs. 117-118) precisamente aquella centralidad de las escenas de palabra se nos presenta como imprescindible para el trazar un diálogo posible entre las dos filosofías que estamos presentando aquí.

profundamente articuladas, por ello no será extraño que en cada apartado particular se haga referencia a los demás conceptos, esperamos que una visión de conjunto de la propuesta de Rancière se logre precisamente al finalizar con la última categoría en cuestión.

## 2.1 La crítica desde Rancière

Si bien Gadamer ya había intuido la dificultad e incluso la “incapacidad para el diálogo” contemporánea parece que esta sospecha, que es a la vez diagnóstico, se circunscribe únicamente a las sociedades occidentales “desarrolladas” posteriores a la segunda guerra mundial. La exigencia constante de Gadamer a la apertura al otro, y a su palabra, posiblemente le impidieron radicalizar aquella sospecha, es decir, incluirla en el corazón mismo del diálogo tal como se da en las sociedades políticas occidentales desde su origen griego. Sin duda el problema se haría mucho más complejo si la “incapacidad para el diálogo” de algunos cuerpos se extendiera hacia el pasado más allá de nuestras sociedades actuales. Es precisamente esto lo que sucede si miramos con atención el conjunto de escenas de palabra que estudia el filósofo franco-argelino Jacques Rancière, para él, desde la antigüedad griega hasta hoy, vivimos en comunidades en las cuales existen dos tipos de seres humanos, unos que tienen palabra, o más bien que su palabra es tomada como tal, y otros que están condenados a que su palabra sea normalmente entendida como ruido o como silencio, esto es, que están normalmente privados de que su palabra sea entendida como una palabra legítima<sup>34</sup>.

Debemos aclarar aquí que la perspectiva de Rancière no se encuentra ubicada en la falsa dicotomía que exige “elegir entre las luces de la racionalidad comunicativa y las tinieblas de la violencia originaria o la diferencia irreductible” (1996, pág. 61), él no cree que en la discusión alrededor del diálogo político haya que escoger “el intercambio entre interlocutores que ponen en discusión sus intereses [...] o bien la violencia de lo irracional” (1996, pág. 62), es decir, Rancière se ubica fuera de la alternativa liberal estilo Habermas y también de la alternativa posestructuralista estilo Derrida. Para Rancière –que estaría más bien ubicado en el difuso espectro de los autores denominados “postmarxistas”-

---

34 Tal vez el mismo Rancière no estuviera de acuerdo con esta generalización propuesta aquí, tal vez él insistiría en que simplemente ha realizado una suerte de cartografía de algunas escenas de palabra que merecen ser calificadas como escenas litigiosas o de desacuerdo, y que a través de ellas ha puesto en evidencia la existencia de comunidades políticas, en tanto comunidades en las cuales precisamente es posible el desacuerdo mismo.

siempre existe la posibilidad de abrir o descubrir objetos de discusión y mundos comunes entre quienes discuten. Para quien se haya formado en la escuela de la filosofía hermenéutica seguramente le puede sonar un poco extraño aquello de que vivimos en sociedades en las cuales parece haber siempre unos cuerpos humanos a los que se les niega la posesión de la palabra, esto no debe ser entendido como que aquellos seres no constituyan su mundo lingüísticamente, que estén privados de la lenguajidad o que no hagan parte de aquel horizonte siempre abierto del lenguaje como hemos aprendido de la hermenéutica; lo que quiere decir una afirmación como esa es simplemente que algunos grupos humanos, dependiendo del momento histórico, han sido ubicados en un lugar en el cual su palabra no puede ser entendida como tal por otros grupos humanos. Todos los seres humanos poseen el lenguaje, pero no todos pueden hablar sobre lo común ni demostrar su comunidad con los otros en un momento histórico determinado. Habrá que insistir en que desde la interpretación de Rancière no nos encontramos arrojados y desconectados de los otros en la imposibilidad de dialogar con ellos, ya que, aunque algunos cuerpos humanos no puedan hablar en un determinado reparto de lo visible y lo sensible<sup>35</sup>, esta división al interior de la comunidad siempre puede ser tratada<sup>36</sup> aunque nunca remediada definitivamente. El tratamiento de esa división y de ese agravio constante, agravio que significa negar a una parte de la comunidad la posesión de la palabra, se llama precisamente política e implica una demostración de la igualdad de cualquiera con cualquiera, pero ya nos detendremos en ello más detalladamente al avanzar en el capítulo.

Lo que es importante retener aquí es que desde el origen de las comunidades políticas griegas nos encontramos con la división entre seres parlantes dotados del *logos* y seres parlantes apenas dotados con la *phoné*, precisamente la paradoja se encuentra en el hecho de ser un ser “parlante” que escasamente posee la voz que le permite hacer ruido y a la vez pronunciar palabras que no pueden ser tomadas como verdaderas palabras por alguna otra parte de la comunidad. En última instancia, existe en estas comunidades una distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías:

---

35 En el apartado 2.2.4 se clarificará el concepto de reparto de lo sensible.

36 Más adelante se explicará mejor por qué para Rancière aquel daño constitutivo de la comunidad política no puede ser subsanado definitivamente, por ahora basta decir que hacerlo implicaría negar la posibilidad de alguna práctica política y por ende de la comunidad política en general.

Aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene- y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada (Rancière J. , 1996, pág. 37).

## 2.2 Los conceptos del Desacuerdo

A continuación, se presentarán algunos de los principales conceptos que propone Rancière en *ED* y que se articulan alrededor del entendimiento de la política y de la lógica del desacuerdo pero que parten de, o por lo menos suponen, aquella división entre dos tipos de seres humanos, los conceptos que se desarrollarán son los siguientes: *logos/phoné*, *daño*, *desacuerdo*, *política/polición*, *igualdad* y *comunidad*, en ese orden. En el acercamiento a la obra de Rancière se intentará mantener en el centro de la exposición el asunto del lenguaje, por ello empezaremos necesariamente por la distinción entre *logos* y *phoné*. Vale la pena mencionar, antes de empezar la exposición de los conceptos, que éstos surgen como producto de un trabajo que es histórico, específicamente de revisión de archivo, ello sobre todo evidenciado en *La noche de los proletarios*, pasando luego a un trabajo filosófico donde aquel trabajo de archivo aparece conceptualizado y de donde surgen aquellas categorías que ahora nos servirán para pensar las comunidades políticas desde su origen griego.

### 2.2.1 División *logos/phoné*

El punto de arranque de Rancière en *ED* son las líneas que “se suponen fundadoras, donde Aristóteles define el *logos* propio de la política. [Allí] se intentará poner en evidencia, en el animal lógico-político, el punto donde el *logos* se divide, haciendo aparecer lo *propio* de la política” (1996, pág. 11). El movimiento que realiza el filósofo franco-argelino consiste en adentrarse en las líneas fundadoras de la política en Aristóteles donde se define al animal humano como un animal político a partir de la diferencia entre *logos* y *phoné*. Aquella vuelta a Aristóteles no tiene como fin rescatar o actualizar la noción de política tal como el filósofo griego la entendía sino, yendo más allá de él, tomar aquella intuición de que el origen de la política estaba vinculado con la división entre animales parlantes que tienen el *logos* y animales que solo tienen la *phoné*, para proponer a partir de aquella división una nueva forma de entender la política misma y también la comunidad política como una comunidad siempre dividida.

A continuación, intentaremos reconstruir brevemente aquel movimiento. Estas son las líneas del Libro I de *La Política* donde Aristóteles define el carácter político del animal humano:

Sólo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra. La voz es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. Su naturaleza llega únicamente hasta allí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden señalárselo unos a otros. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a los otros animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas la que hace la familia y la ciudad (1996, pág. 13, Aristóteles, citado por Rancière).

En aquellas líneas Aristóteles funda la comunidad política a partir de la posesión del *logos* por el hombre, esta posesión es lo que lo diferencia de los demás animales que solo poseen la voz. La constitución de la comunidad política descansa entonces en la separación entre dos tipos de seres, unos dotados con el *logos* y los otros dotados con la voz. El *logos* y la voz son diferenciados a partir de su funcionalidad, mientras el primero sirve para manifestar lo útil y lo nocivo y, “en consecuencia”, lo justo y lo injusto, el segundo atributo solo sirve para indicar dolor y placer. Es en esta división funcional donde se encontraría el corazón de la comunidad política debido a que solo el hombre sería capaz de hacer común con otros hombres el sentimiento de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto. En palabras de Rancière:

El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un *indicio*: la posesión del *logos*, es decir de la palabra, que *manifiesta*, en tanto la voz simplemente *indica*. Lo que manifiesta la palabra, lo que hace evidente para una comunidad de sujetos que la escuchan, es lo útil y lo nocivo y, *en consecuencia*, lo justo y lo injusto. La posesión de este órgano de manifestación marca la separación entre dos clases de animales como diferencia de dos maneras de tener parte en lo sensible: la del placer y el sufrimiento, común a todos los animales dotados de voz; y la del bien y el mal, propia únicamente de los hombres y presente ya en la percepción de lo útil y lo nocivo (1996, pág. 14).



Pero el asunto evidentemente no puede ser tan sencillo, las zonas que marcan las fronteras entre el placer, lo útil, el bien o lo justo, y en última instancia, entre el *logos* y la voz, son más bien oscuras y dejan aún muchas dudas sobre aquella división entre dos tipos de seres. Por ejemplo, si bien es entendible la diferencia entre la “objetividad” del bien y la “relatividad” de lo placentero, para Rancière no es clara la diferencia entre la *esthesis* que ambos producen, es decir, no es del todo evidente “donde se sitúa el límite entre la sensación desagradable de un golpe recibido y la sensación del ‘perjuicio’ sufrido a causa del mismo golpe” (1996, pág. 14). Que lo primero sea expresado como un gemido de dolor y lo segundo como una palabra de queja aun no es suficiente para marcar claramente una línea divisoria. La diferencia entre ambos fenómenos debe ser experimentada, debe ser comunicable y además debe ser determinante para definir la comunidad del bien y del mal. Este es el tipo de problemas que son pasados por alto demasiado rápido en aquel párrafo de Aristóteles fundador de la política. Pero para Rancière el verdadero problema se encuentra en la falsa consecuencia de lo útil y lo nocivo en lo justo y lo injusto. En sus palabras: “entre lo útil y lo justo [...] la consecuencia está contrariada por dos heterogeneidades” (1996, pág. 15). Con aquella palabra “heterogeneidad” parece que Rancière se está refiriendo a que en el paso y la consecuencia de lo útil a lo justo se encuentra un argumento extraño y que éste es una mezcla no legítima entre elementos que son en realidad heterogéneos, veamos rápidamente en qué consisten aquellas dos heterogeneidades.

La primera heterogeneidad muestra que los términos “útil” y “nocivo” en realidad no son conceptos opuestos y en estado de equilibrio, sino que son palabras que definen fenómenos por naturaleza diferentes, la prueba de ello está en la revisión de los términos griegos para ambos elementos, ellos son *sympheron* y *blaberon*. La importancia de este paso por la demostración de este falso equilibrio de falsos opuestos radica en que es a partir de esos dos supuestos opuestos que se podría dar el salto de “consecuencia” hacia el bien/el mal o lo justo/lo injusto.

El equilibrio entre *sympheron* y *blaberon* se revela como falso en cuanto el último término hace referencia a la existencia de dos actores, mientras que el primero solo implica la existencia de uno, es decir, *blaberon* se refiere al perjuicio como consecuencia de una acción que se ejerce sobre otro, esto es, al “daño objetivamente determinable hecho por un individuo a otro” (1996, pág. 16), mientras que *sympheron* se refiere a la ventaja que

obtiene quien realiza una acción, pero donde la ventaja de uno en realidad no se deduce el perjuicio de otro. Según Rancière “en el uso griego corriente, lo que se opone habitualmente al *blaberon* como daño sufrido es *ophelimon*”, el cual implicaría un “auxilio que se recibe” (1996, pág. 16), es decir, “de la ventaja obtenida por un individuo no se deduce en modo alguno el perjuicio que sufre otro” (1996, pág. 16). De los falsos opuestos útil/nocivo no podemos saltar tan fácilmente a lo justo y lo injusto. Al parecer este último salto habría sido hecho efectivamente por Platón cuando aquel afirmaba que: “la “ganancia” de uno no es solamente el “perjuicio” del otro sino que, además, la superioridad exactamente entendida nunca tiene sino un beneficiario, el “inferior” sobre el cual se ejerce” (1996, pág. 16). Por más extraña que suene esta sentencia el problema es que sigue presuponiendo que ambos fenómenos, tanto la ventaja como el perjuicio se refieren a la existencia de dos personas, asunto que como ya vimos no sería correcto. Aquella fórmula supuestamente encarnaría la justicia como “ventaja del superior” pero donde el “inferior” sería siempre beneficiado. Para nuestro filósofo esta forma de entender la justicia, precisamente a través de opuestos que no son opuestos, no solo representa un problema lógico, sino que hace imposible la política al sentar las bases de una “ciudad sin distorsión, una ciudad donde la superioridad ejercida según el orden natural produce [...] reciprocidad” (1996, pág. 17) entre superiores e inferiores. Esta última formulación es precisamente la segunda heterogeneidad.

La segunda heterogeneidad que contraría la consecuencia de lo útil y lo nocivo en lo justo y lo injusto es la siguiente: “Tanto para Platón como para Aristóteles, lo justo de la ciudad es fundamentalmente un estado en que el *sympheron* no tiene por correlato ningún *blaberon*. La buena distribución de las “ventajas” supone la eliminación previa de cierta distorsión, de cierto régimen de distorsión” (1996, pág. 17). Aquí el movimiento se ha completado, la estrategia conceptual para negar la política ha pasado por, inicialmente, igualar dos conceptos que no estaban en el mismo registro para luego anular a uno de ellos de la ecuación de la justicia, se ha anulado el *blaberon* que se había opuesto al *sympheron*, no porque dejen de considerarse como conceptos opuestos sino porque se asume que la justicia implica equilibrar pérdidas y ganancias de unos y otros. La justicia aparece así como un juego de suma cero donde no existe ningún tipo de daño para ninguna parte de la sociedad, en este tipo de ciudad todos tomarían lo que les corresponde de lo común. Pero detrás de esta “bien intencionada” definición de la justicia se mueve el ocultamiento de un daño que siempre está presente, además de una operación realizada

por la filosofía política desde sus orígenes para eliminar cualquier práctica política. Para nuestro autor esta justicia que niega el daño no puede ser nunca una justicia verdaderamente política.

A Rancière también le parece particularmente sospechoso que Aristóteles al distinguir “tan claramente las funciones corrientes de la voz y los privilegios de la palabra” (1996, pág. 36) olvide los ataques de su maestro Platón contra “el gran animal popular” aquel que responde a las palabras que lo acarician “con el tumulto de sus aclamaciones y a las que lo irritan con el estrepito de sus reprobaciones” (1996, pág. 36), es decir, el filósofo franco-argelino desconfía de que Aristóteles pase por alto que la metáfora del animal popular (esto es, entender al pueblo como un animal) no es simplemente una metáfora sino que en realidad constituye una herramienta discursiva que “sirve rigurosamente para rechazar hacia el lado de la animalidad a esos seres parlantes sin cualidades que introducen la perturbación en el *logos*” (1996, pág. 36). Así la distinción original entre humanos y animales, entre *logos* y *phoné*, que sirve para fundar la comunidad política en realidad es un gesto a partir del cual una gran cantidad de seres parlantes son emplazados en el lugar del animal y la animalidad, el *logos* es dividido desde su interior entre *logos* y *phoné*, entre, por un lado, quienes pueden hablar y su palabra puede ser tomada como tal y, por otro, quienes no pueden expresar palabras genuinas porque se supone que solo hacen ruido. En el mundo griego aquel cumulo de cuerpos parlantes que sufrían el daño de esta división reciben el nombre de “pueblo”, esta es la designación por medio de la cual se subjetiva “esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento” (1996, pág. 36). Aquella división entre palabra y silencio o entre palabra y ruido animal parece ser entonces para nuestro filósofo una característica ineludible de todo orden social, por lo menos de toda comunidad política, donde la noche del silencio se presenta como “inmemorial” y “siempre actual”, esto es, que en todo momento histórico concreto de una comunidad política, nos encontramos con una parte de la comunidad que es condenada a la voz y al ruido –y por ello debe existir la política como demostración de la igualdad de cualquiera con cualquiera que les permita salir de aquella posición de desigualdad.

Como se dijo anteriormente la teoría de Rancière no se ubica en la posición que niega toda posibilidad de comunicación entre los seres humanos, adelantaremos aquí que siempre es

posible tomar la palabra para aquellos que han sido obligados al silencio, siempre es posible ocupar “un lugar donde el *logos* define una naturaleza diferente que la *phoné*” (1996, pág. 53), siempre es posible hacer demostraciones de “argumentos ‘lógicos’ que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*” (1996, pág. 57), en otras palabras, siempre es posible salir del silencio, tomar la palabra y hacerse contar como parte de la comunidad, este es el movimiento propio de la política para Rancière, como veremos más adelante.

Escena cero de la política. Hay un ejemplo particular de esta puesta en práctica de la división entre seres parlantes que poseen el *logos* y seres parlantes que solo tienen la voz y que es para Rancière un caso ciertamente paradigmático ya que según él “toda la historia de la igualdad y la desigualdad retoma, en el fondo, este primer relato” (2011, pág. 107). Este es el relato legendario de la retirada de los plebeyos del Aventino. Existe un primer tipo de interpretación de aquella huida de los plebeyos al monte Aventino, es el relato de Tito Livio, desde esta forma de entender lo ocurrido sucedió lo siguiente:

Un patricio va a explicar a los plebeyos que se han retirado al Aventino que, en una sociedad, como en un cuerpo, hay un órgano central que dirige y miembros que ejecutan, es decir, patricios y plebeyos. Después de esta explicación, los plebeyos entienden cuál es su lugar y vuelven a sus puestos (2011, pág. 106).

Hasta aquí no hay problema, pero la historia se complejiza al presentarse otra interpretación del mismo evento:

En el siglo XIX. [...] Ballanche reescribe el relato centrándolo de alguna manera en la cuestión de saber si los plebeyos son o no son seres hablantes. [...] La posición de los patricios consiste en afirmar que no pueden hacer ningún tratado con los plebeyos, puesto que un tratado implica una palabra y los plebeyos no hablan. Ahí interviene la estructuración imaginaria de la sociedad que hemos evocado hace un momento: hay seres cuya palabra no es verdadera palabra; los plebeyos son considerados como gente que no habla realmente, se cree que hablan, pero –dice un patricio- lo que sale de su boca es en realidad una especie de gruñido que expresa hambre o furor, y no un discurso articulado (2011, pág. 106-107).

Pero el asunto no termina allí, en esta versión del evento se ha instalado de alguna manera la duda de si en verdad los plebeyos hablan o no, lo que sucede en este segundo relato es que los plebeyos logran demostrar finalmente que en realidad son seres que poseen la palabra articulada, que hacen parte de la comunidad y que pueden discutir sobre ella, en esta segunda interpretación lo que se da es “una disputa sobre la cuestión de la palabra misma” (Rancièrè J. , 1996, pág. 37), esto es lo que sucede en cada caso que presenta la estructura del desacuerdo, como veremos más adelante. En el relato de Ballanche se pone en juego la posibilidad de la existencia de un “escenario común donde plebeyos y patricios puedan debatir sobre algo” (1996, pág. 37). Veamos cómo se produce esto. En un principio la actitud de los patricios, como suele suceder con quienes ocupan la posición del *logos* en estos casos, es una actitud de intransigencia debido al supuesto ya mencionado de que los otros no pueden hablar y por ende no se puede discutir con ellos, pero los patricios cometieron aquella vez un error fundamental que abrió una nueva posibilidad. Menino, el enviado a tratar con ellos, imaginó “que de la boca de los plebeyos salían *palabras*” (1996, pág. 38), él creyó “haber escuchado hablar a los plebeyos” (1996, pág. 38), con esta “ilusión de los sentidos” de aquel enviado de los patricios, los plebeyos logran constituirse como “seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan” (1996, pág. 39), los plebeyos se muestran a sí mismos como cuerpos que ya no solo manifiestan dolor o placer sino que también poseen inteligencia y *logos*, en síntesis, “vincularon la vida de sus cuerpos a palabras” (1996, pág. 39). Como efecto de aquella demostración también el orden simbólico de la ciudad se ha modificado, un ciclo ha terminado y ha empezado otro<sup>37</sup>.

De este “primer escenario” puede extraerse el modelo de un tipo de situación que tiende a repetirse a lo largo de las épocas siguientes en toda comunidad que sea una verdadera comunidad política, allí siempre encontramos unos cuerpos a los que se les niega la capacidad de la palabra y que pueden en momentos específicos y con ciertas demostraciones particulares señalar su igualdad en cuanto a la posesión de aquella

---

37 En el relato de esta escena cero de la práctica política, la finalización de un ciclo es reconocida por un consejo de sabios que se supone anima desde las sombras al senado romano, aquellos ancianos pueden reconocer, aunque no estén de acuerdo con ello, que un ciclo se ha cerrado y que también se ha abierto otro nuevo, aquellos “llegan a la conclusión de que, dado que los plebeyos se han convertido en seres de palabra, no hay otra cosa que hacer que hablar con ellos” (Rancièrè J., 1996, pág. 40).

palabra que les era negada. Aunque hoy el mundo no se divide ya entre patricios y plebeyos aquella división de los seres humanos en dos grupos parece mantenerse:

Detrás de todo conflicto político, está el conflicto sobre el hecho mismo de saber quién está dotado de la capacidad política de la palabra. La dominación se fundamenta siempre en la idea de una diferencia sensible, en la idea de que hay personas que no hablan verdaderamente, o que no hablan más que para expresar el hambre, la cólera y cosas así. Durante mucho tiempo, este modelo ha servido para relegar a las clases pobres o, incluso durante más tiempo, para relegar a las mujeres (Rancière J. , 2011, pág. 103).

Podríamos decir aquí que Rancière propone sin quererlo una suerte de constante histórica occidental, producto de conceptualización de un trabajo previo de archivo y cartografía, donde la comunidad política siempre se encuentra dividida entre dos tipos de seres humanos<sup>38</sup>. En este modelo que no podría superarse a riesgo de anular la política, la comunidad política siempre tiene un lugar para unos cuerpos que no pueden hablar, que no son contados y contra quienes siempre opera un daño. Entre este grupo de cuerpos en el trascurso de la historia occidental podemos señalar a los pobres, a los trabajadores, a las mujeres o incluso a los indigentes contemporáneos en quienes “el acto mismo de hablar se vuelve indiferente” (Rancière J. , 2012, pág. 39) en el reparto de lo sensible dominante de nuestra época.

Antes de pasar al siguiente apartado vale la pena traer a colación nuevamente a Paolo Virno. Para él una de las cualidades más importantes del lenguaje cuando éste es realizado por algún ser humano es la de “tomar la palabra rompiendo el silencio, el acto de enunciar en cuanto tal, la exposición del locutor a los ojos de los demás” (Virno, 2005, pág. 61), es decir, junto con aquello de lo que se habla el otro elemento fundamental del lenguaje es que permite que quien habla salga de la oscuridad del silencio, que pueda ser visto por los otros, “habla, para que pueda verte” en palabras de Lichtenberg (citado por Virno). Esta

---

38 En la misma línea de extender aquel modelo hacia las comunidades políticas occidentales contemporáneas, May dice: “Now one might argue that, in contrast to Aristotle's time, those at the top of a police order, particularly in contemporary societies that are usually thought of as democratic, do not really think that the *demos* is incapable of speech. Strictly speaking, this is true. However, we are not so far from Aristotle's view as we might think. For most of the elites, whether in politics, business or elsewhere, even if the *demos* is capable of speech, it is not capable of saying anything worth hearing” (2010, pág. 72).

potencia del lenguaje se puede sintetizar en el “performativo absoluto” “yo hablo”, quien dice “yo hablo” hace lo que dice absolutamente, señala y produce su acto mismo de hablar y nada más<sup>39</sup>. Curiosamente para Virno la ocurrencia de este performativo absoluto es más bien extraña, ocurre pocas veces, éste se da solo cuando se produce un “ritual” en el cual un cuerpo debe salir a la luz como portador de la potencia del decir. Para el autor italiano cuando se produce esta afirmación el locutor sale automáticamente del silencio y es visto por los otros seres humanos. Dudando de esta suerte de empirismo lingüístico, con Rancière podríamos decir que la mayoría de las veces no basta ni siquiera con realizar aquel “performativo absoluto” para ser escuchado y ser visto por los otros, sino que es necesaria la constitución de un litigio, esto es, de una situación de desacuerdo.

### 2.2.2 El daño constitutivo o “la parte que no tiene parte”

Como vimos con el anterior apartado, existe una división fundamental infringida al *logos* en su interior, la cual constituye un daño hacia unos cuerpos que componen y a la vez no componen la comunidad política<sup>40</sup>, este daño revela la dificultad de asumir simplemente la igualdad antropológica que le da al ser humano la lingüisticidad como seguro definitivo de su efectiva capacidad de entablar diálogos con los otros, más bien nos obliga a tener que probar aquella igualdad, en ese acto estaría para Rancière el desenvolvimiento de la política. Veamos un poco más detenidamente cual es la esencia de aquel daño.

Horacio Pons, el traductor al español de *ED*, aclara en una nota de pie de página que el termino original utilizado para conceptualizar aquel daño es la palabra francesa *tort* que “tiene habitualmente el significado de ‘daño’, ‘perjuicio’, ‘error’” (Rancière J. , 1996, pág. 17) pero que sin embargo en el texto también se lo utiliza en una acepción más cercana a la etimología latina vulgar *tortum* donde el termino hace referencia a “torcido” y que se ha

---

39 Este “performativo absoluto” se diferencia de los actos performativos normales, como por ejemplo, la clásica sentencia de culpabilidad dictada por un juez, la declaración de la “marido y mujer” proferida por un sacerdote o el anuncio por parte de un doctor del género de un recién nacido, este tipo de actos de habla performativos son actos en donde la enunciación produce un efecto en la realidad y podemos distinguir claramente la enunciación del efecto que produce, mientras que en el “performativo absoluto” aquello que se dice (“yo hablo”) es inmediatamente la realización de los efectos performativos, es decir, no hay distancia entre el decir y los efectos producidos.

40 Si con Gadamer vemos la reaparición constante de la figura de la analogía para conectar y relacionar muchos de sus conceptos, en el caso de Rancière vemos aparecer una multitud de imágenes paradójicas en el corazón de sus principales conceptos, piénsese por ejemplo en fórmulas como: “la parte de los sin parte”, “lo propio impropio de la política”, el *Demos* como “nada que lo es todo”, entre otras.

optado en general por traducirlo con la palabra “distorsión” “entendida como producto de un daño” (1996, pág. 17). Con esta aclaración del traductor vemos la complejidad de lo que se juega en aquel concepto, por un lado hace referencia al simple daño o perjuicio que recibe una parte de la comunidad, pero también se refiere a la distorsión que es producto de aquel daño; es curioso que en la traducción al inglés se utilice la palabra *wrong* (1998) que parece condensar precisamente los significados de “daño”, “mal”, injusticia” y “error”. Respecto a esta última acepción, el *tort* constitutivo de toda comunidad política también implica un error en tanto error en la cuenta de las partes de la comunidad, el cual produce y se refiere siempre a una “parte de los que no tienen parte” o una “parte de los sin parte”.

Recordando la segunda heterogeneidad del anterior punto, aquella que se refería a la existencia de una ciudad sin distorsión donde todas las partes de la misma tienen lo que les corresponde, Rancière señala que aquella ficción siempre implica “un cómputo cuyas complejidades ocultan tal vez una cuenta errónea fundamental, una cuenta errónea que podría ser el *blaberon*, la distorsión constitutiva de la política misma” (1996, pág. 19), una cuenta de las partes de la comunidad que es siempre una cuenta falsa o una cuenta errónea, donde alguna de las partes de la comunidad no es contada y no tiene lo que le corresponde. Ésta es precisamente la parte que está ubicada en el lugar del ruido o la *phoné*, la parte sin parte es la parte sin palabra, aquella con la que se supone no se puede entablar ningún diálogo.

¿Cómo puede ser esta “parte sin parte” la clave para de la política? Adelantemos aquí que los actos o las demostraciones que constituyen la política deben siempre configurar algo así como un “universal singular”<sup>41</sup> encarnado por aquellos que no tiene palabra, en el caso del mundo griego antiguo este universal singular era puesto en escena por el pueblo, era este sujeto quien negado de toda propiedad lograba aun así identificarse con el todo de la

---

41 Rancière hace parte de un grupo de autores contemporáneos (como Laclau, Balibar, Badiou) que han encontrado en la constitución de un “universal singular” una de las formas en las que se da la política. En palabras de Rancière: “hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión. Esta instituye un universal singular, un universal polémico, al anudar la presentación de la igualdad, como parte de los que no tiene parte, con el conflicto de las partes sociales” (1996, pág. 57). El nombre que asume el singular, que momentáneamente se presenta como un universal, es el nombre del grupo de cuerpos que en ese momento encarna el daño, sea cual sea la denominación que tome aquel daño en un momento histórico particular, esto es, “x” nombre asume la encarnación de la universalidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera al demostrarse capaz de la palabra, de la inteligencia, de aquello que le era negado.



comunidad política y demostrar su igualdad con las demás partes de la misma, en palabras de Rancière:

La masa de hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño [tort] que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia [propia] de quienes no tienen “parte en nada”. Es en nombre del daño [tort] que las otras partes le infringen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que no tiene parte – los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno- no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que lo es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus “derechos” (1996, págs. 22-23).

De manera similar a como ocurre con el significante vacío en Laclau (2000) la política necesita la constitución de algún particular que asuma, por un momento, discursiva y simbólicamente el lugar del universal, en este caso el lugar del universal singular lo ocupa un sujeto que no es un sujeto, una parte de la comunidad que no es parte de la misma, cuando este grupo de cuerpos se enuncia de tal manera que su nombre signifique al mismo tiempo el todo de la comunidad que les niega la pertenencia a ella. El sujeto original de este movimiento es el *demos* griego, un grupo de cuerpos sin cualidades y sin la palabra que se reclama igual al resto de la comunidad, Rancière insiste en que la propiedad “impropia” de este grupo de cuerpos no es otra que la de hacer visible el litigio sobre las partes que componen la comunidad y la cuenta que se tiene de ellas. El grupo de cuerpos incontados que se hace contar al demostrar su posesión de la palabra encarna la universalidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esta es su propiedad, aquella que asegura la existencia de la comunidad política como una comunidad donde pueden existir demostraciones políticas en tanto demostraciones de la igualdad.

Detengámonos un momento en el caso del proletariado moderno. De igual manera que el *demos* ateniense éste se identifica con toda la comunidad pero en este caso lo hace al declararse como la excepción radical de la misma, recordemos aquel famoso apartado en la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* donde Marx al preguntarse dónde está la clave de la emancipación alemana, da como solución la emancipación de una clase muy

particular, una clase de la sociedad burguesa que a la vez no es una clase de aquella sociedad<sup>42</sup>. Nuevamente el hecho de ser el grupo de cuerpos humanos que han sufrido cierto daño es la cualidad que permite a este sujeto ser el sujeto –o mejor, el modo de subjetivación- de la política. El proletariado, ya lo decía el mismo Marx, es una clase de la sociedad burguesa que al mismo tiempo no es una clase de aquella sociedad, es decir, en términos de Rancière, es una parte de la comunidad que no es reconocida por la misma comunidad, es una parte a la que solo le corresponden los sufrimientos universales y por ello puede encarnar aquel universal singular que requiere la política según el filósofo franco-argelino. Para Marx solo la emancipación de la clase proletaria trae consigo la emancipación general de la sociedad burguesa, esta clase no puede liberarse sin liberar a toda la comunidad, en términos de Rancière, sin demostrar la igualdad de cualquiera con cualquiera en el proceso, es por ello que puede utilizar su nombre para identificarse con el todo de la comunidad a la cual pertenece y, a la vez, no pertenece. Lo particular de la teoría de Rancière con respecto al uso de esta figura del “universal singular” es que quien lo encarna siempre es la clase de los incontados, quienes simbolizan precisamente la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, un grupo singular que demuestra la igualdad universal que siempre debe ser probada en la práctica.

La propuesta que hace Rancière si bien parte de la lectura del joven Marx<sup>43</sup> tiene un matiz propio al respecto del caso de la clase proletaria como clase que encarna el daño constitutivo de la comunidad política en el capitalismo moderno. Para él el momento emblemático de la subjetivación política de aquel daño se encontraría en un curioso diálogo

---

42 En palabras de Marx: “Una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí” (2010, pág. 13).

43 Al parecer las primeras indagaciones de Rancière parten de un conocimiento profundo del joven Marx, fue este dominio teórico el que motivó incluso que el mismo Althusser le encargara la escritura de un capítulo para su *Para leer el capital* donde se tratara precisamente el tránsito del “joven Marx” al “Marx maduro”, distinción con la cual Althusser estaba obsesionado y esperaba encontrar una verdadera ruptura epistemológica entre ambos momentos que le permitiera seguir argumentando a favor de desechar al primer Marx por “filósofo y especulador liberal” y quedarse con el Marx más tardío supuestamente sienta éste el verdadero “científico y comunista”. En parte puede leerse la filosofía de Rancière como una respuesta y un intento de alejarse de aquellos presupuestos althusserianos al volver al joven Marx e insistir en la igualdad de cualquiera con cualquiera. Su lectura del joven Marx también será la base para el tema de su tesis, publicada en español con el nombre de *La noche de los proletarios*.

llevado a cabo por el revolucionario Blanqui<sup>44</sup> durante un juicio en 1832 cuando el presidente del tribunal en cuestión le pregunta a este hombre su profesión y él simplemente responde “proletario”, algo más o menos incorrecto debido a que en el momento de pronunciar estas palabras el término proletario no podía ser considerado como una profesión. Tras escuchar aquella respuesta el presidente del tribunal le reprocha precisamente que “proletario” no es de ninguna manera el nombre de un tipo de ocupación a lo que Blanqui responde: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de sus derechos políticos” (1996, pág. 54). Al parecer la respuesta del revolucionario tiene tal contenido de verdad que se acepta que quien está tomando la relatoría del juicio anote “proletario” como una profesión. Éste sería el gesto en el cual el proletariado moderno trataría el daño que la comunidad, que no lo reconoce, le ocasiona. Aquí nuevamente Rancière nos alerta de no caer en ningún tipo de sociología ingenua y por ende no confundir al proletariado simplemente con toda la clase trabajadora sino entenderlo en realidad como “la clase de los incontados, que no existe más que en su declaración misma por la cual cuentan como quienes no son contados” (1996, pág. 54). Según el marco de sentido de la época moderna las personas que no hacen otra cosa que vender su vida y su cuerpo en forma de trabajo manual son seres que “no tienen ni palabra ni pensamiento sobre lo común sino únicamente apetitos e intereses privados [pero precisamente] al retomar subjetiva y afirmativamente el nombre de proletario se produce la afirmación de una humanidad denegada” (2011, pág. 108).

Cabe aclarar que para el filósofo franco-argelino este daño constitutivo de las comunidades políticas no puede ser nunca reparado del todo, no puede ser eliminado del corazón mismo de aquellas comunidades, hacerlo sería volver a una comunidad sin posibilidad de demostraciones políticas. Una comunidad sin política, sería una sospechosa actualización del positivismo sociológico donde las partes de la comunidad son exactamente las que son y tienen cada una la parte que le corresponde de lo común. “La distorsión política no se zanja [...]. Pero se trata –mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir

---

44 En su *Libro de los pasajes* (2005) Benjamin presenta a Blanqui como una figura muy cercana a la bohemia, por ello su proximidad a Baudelaire en los fragmentos de aquel texto, pero también lo presenta como un conspirador profesional. Para Benjamin, Blanqui es la más grande autoridad revolucionaria del siglo XIX, famoso por la creación de sociedades secretas, por ser arrestado varias veces, por la creación de clubes socialistas y obreros, por ser candidato de los socialistas para la asamblea nacional y también por ser escritor de la *eternidad de los astros*, obra en la cual plantea su versión pesimista del eterno retorno de lo mismo, siendo ello la derrota recurrente de los derrotados de la historia.

como relación modificable entre las partes, como modificación incluso sobre el terreno sobre el que se libra el juego” (Rancière, J., 1996, pág. 57). Cancelar o zanjar definitivamente aquel daño implicaría alguna de las formas de cancelación de la política tipificadas por Rancière, ya sea caer en la metapolítica, en la arquipolítica o en la parapolítica.

Intentaremos definir rápidamente, y sin profundizar en ellas, aquellas tres formas de cancelación de la política definidas por nuestro filósofo. 1) Parapolítica: debe entenderse como la operación por la cual se “tiende a identificar en última instancia la actividad política con el orden policial” (Rancière, J., 1996, pág. 93), este tipo de movimiento lo encarnan hoy, por ejemplo, las teorías liberales que confunden el sistema de leyes, representaciones y funciones de la democracia formal con la política misma. 2) Arquipolítica: “cuyo modelo da Platón, expone en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad fundada sobre la realización integral” del *arkhé* de la comunidad (1996, pág. 88), ésta es la cancelación de la política basada en un modelo de la comunidad correcta y definitivamente fundada sobre su *arkhé*, bajo este modelo, con un fundamento inmóvil, la irrupción política no puede realizarse. 3) Metapolítica: “es el discurso sobre la falsedad de la política” (1996, pág. 107), es decir, es la insistencia en que detrás o debajo de la política esta su verdadero sustento, piénsese, por ejemplo, en la teoría marxista de las clases sociales y sus intereses, donde, desde una interpretación mecánica, la “base real” de la sociedad determina en “última instancia” la “superestructura” política de la misma, o en otras palabras, la verdad de la política sería en realidad la lucha de clases.

Volviendo al asunto del daño, inspirado en Léaud y Godard, Rancière distingue entre el dolor y el sufrimiento más profundo de la víctima. Respecto al primero, insinúa que aquel daño que lo produce no puede en realidad hablar por sí mismo ya que “solo se puede llegar a una verdad del dolor a través de una demostración, que le otorga una palabra, un argumento” (2010, pág. 38), es decir, se ha de pasar del daño y del dolor a su enunciación, esto es precisamente lo que sucede en la puesta en escena de la política, allí “hay una verdad que solo puede ser enunciada por la palabra” (2010, pág. 38). Esta idea lleva a Rancière incluso a afirmar que la política inicia cuando unos cuerpos son capaces de “fingir su propio dolor, de componer una máscara” (2010, pág. 38), se trata entonces de construir un argumento, una palabra o incluso una fábula que vaya más allá de la compasión que las otras partes de la comunidad pueden sentir por quien ha sufrido aquel daño. El paso del dolor a la palabra no es inmediato, por el contrario, requiere una mediación que tome

la forma de un acto, de una puesta en escena. Esta nueva palabra “dramatizada”, argumentada y comunicable señala un dolor pasado ya que si el dolor fuera totalmente actual a su enunciación éste no podría estar siendo enunciado, debe ser “fingido” cuando se comunica ya que la realización de esta palabra implica que el orden mismo de lo sensible ha cambiado y que el dolor y el daño de esos cuerpos ya no será más ni el mismo dolor ni el mismo daño.

Por otro lado, el “sufrimiento fundamental” de la víctima es el “estado de aquel que no puede fingir su propio dolor” (2010, pág. 38). Para Rancière las verdaderas víctimas son aquellas personas o cuerpos que se encuentran en ese estado y por quienes solo se puede sentir piedad o temor, no son sujetos con los que se pueda hablar realmente, un ejemplo de esto es la “piedad temerosa” que en otros momentos de la historia “se tenía por las clases laboriosas y peligrosas” (2010, pág. 38). Las verdaderas víctimas son precisamente los cuerpos sin *logos* ni palabra posible, esas que vemos todos los días en televisión: los niños mexicanos separados de sus padres al cruzar ilegalmente la frontera o los inmigrantes sirios huyendo de la guerra, por ejemplo. El dolor en tanto demostración política es, en última instancia, fingido, ya que el movimiento en el cual se presenta lo “purifica”, es decir, lo hace comunicable y el dolor que se comunica deja de ser el sufrimiento verdaderamente mudo de la víctima. Es el paso de la víctima sin palabra al sujeto que comunica (actuando) su dolor, la escena donde se realiza la política para Rancière.

Este asunto fundamental del daño, y del conflicto consecuente, provocado en el terreno mismo del lenguaje y la palabra, es el que parece ser ignorado por Gadamer, aquella “vulnerabilidad lingüística” y aquel *tort* que no solo existen en tanto potencia, sino que se realizan siempre encarnados por algunas personas que no son siquiera concebidas como tales o por algunas partes de la comunidad que no son concebidas como tales. Es por la existencia de este daño lingüístico siempre causado que no podíamos dejar esta investigación simplemente en el terreno de la hermenéutica de Gadamer, en ella seguramente esto fue pasado por alto debido, como ya lo hemos mencionado antes, a su insistente optimismo y exigencia ética de apertura y escucha del otro, debemos en este punto contagiar esta declaración de principios gadameriana con un poco de una “sospecha

hermenéutica”<sup>45</sup> de la cual Rancière nos da un buen ejemplo, debemos sospechar precisamente de aquella apertura al otro entendida como la actitud predominante en el ser humano.

### 2.2.3 La estructura del desacuerdo

Hasta el momento, en el trascurso de este capítulo hemos esbozado la división entre *logos* y *phoné* que para Rancière estaría en el centro de toda comunidad política a la vez que también nos hemos detenido en el daño constitutivo de aquella comunidad, el cual ha sido siempre encarnado por algunos sujetos particulares en determinados momentos de la historia occidental. El hilo que guía esta búsqueda de categorías sigue siendo el asunto del lenguaje, en este caso, por un lado, en la forma de la división entre quienes tienen la palabra y quienes no la tienen y, por otro lado, en forma del daño que se les provoca siempre a quienes precisamente están ubicados en el lugar del silencio o el ruido. Llegados a este punto podemos adentrarnos de lleno en el que podría ser el concepto central de *ED*, es decir, el concepto mismo de “desacuerdo”, el cual desde su misma formulación ya evoca una problemática propiamente lingüística o comunicativa que en este caso será también política. Si bien existe un capítulo dentro de la mencionada obra que está dedicado específicamente al concepto en cuestión y si bien también este concepto aparece sistemáticamente a través de todo el libro vale la pena empezar esta reconstrucción del concepto a partir de las primeras definiciones del mismo que da Rancière en las *Palabras preliminares* de su texto. La primera definición es la siguiente:

Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (1996, pág. 8).

---

45 Hemos usado a propósito la fórmula “sospecha hermenéutica” para distanciarnos de la “hermenéutica de la sospecha” de Ricoeur a la cual Gadamer en su momento ya se refirió, preguntándose retóricamente: “¿No es *toda* forma de hermenéutica un modo de superar la conciencia de una sospecha?” (2000, pág. 1). Es decir, cerrando la vía para algún tipo de sospecha hermenéutica o por lo menos para conciliar algún grado de sospecha con la teoría hermenéutica, este asunto será desarrollado con más detenimiento en el último capítulo de este texto.

Como se dijo anteriormente, el desacuerdo será entendido como una muy particular situación de habla definida por unas características muy específicas. Éste no hace referencia, como podría tal vez indicar nuestro sentido común y como indica la RAE, a la situación en la cual se da una suerte de discrepancia o de disconformidad entre los intereses de los interlocutores en interacción, tampoco se refiere a la privación de sentido de lo dicho por algún accidente o aturdimiento en la enunciación, el desacuerdo tampoco es desconocimiento de lo que nuestro interlocutor dice ni es un simple malentendido, en otras palabras, no es aquella situación que se da cuando no sabemos que es aquello que el otro dice ni lo que sucede cuando ocurre alguna imprecisión en las palabras de nuestro interlocutor<sup>46</sup>. El desacuerdo es una situación paradójica en la cual uno de los interlocutores entiende, pero a la vez no entiende lo que es dicho por el otro ¿Cómo alguien puede a la vez entender y no entender lo que se le dice? No es este fenómeno la discusión entre quien dice “a” y quien dice “b”, es más bien la situación que se presenta entre quien dice “a” y quien también dice “a” pero donde uno de los interlocutores no logra comprender que su compañero de interlocución se está refiriendo al mismo objeto que él con aquella palabra “a”, o que incluso no se está refiriendo a algún objeto con aquel ruido que pareciera decir “a”. Esta situación de habla tan particular tiene como trasfondo una discusión mucho más profunda sobre que es el acto mismo de hablar y sobre quienes en realidad pueden hacerlo, con lo dicho anteriormente en este capítulo ya podemos sospechar que la razón de aquel desacuerdo no es otra sino la división en el orden de lo sensible entre dos tipos de seres parlantes. Veamos como Rancière sigue desarrollando aquella primera indicación sobre el concepto:

Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los

---

46 Al respecto de la elección de la palabra y de su significado vale la pena anotar algunos de los motivos que llevaron al autor a tomar partido por el término desacuerdo y como éste en su traducción al inglés pierde algunas de sus potencias enunciativas. Rancière comenta en una entrevista que «Desacuerdo» ya se presenta como un caso más complicado: es menos el concepto de «la política» que el concepto del tipo de racionalidad al que pertenece la política, más precisamente, del tipo de negatividad que allí está en juego. Es una noción que, al mismo tiempo, entabla una relación muy particular con la lengua. Según mi opinión, logra formular del modo más preciso el nudo polémico entre los diferentes sentidos de «entender» (percibir, comprender, ponerse de acuerdo) que resume la dimensión sensible y conflictiva de la comunidad política [...]. Pero esta fórmula resulta intraducible en la mayoría de las lenguas, y para poder comunicarla en inglés, tuve que reemplazarla por un término latino: *dissensus*, un término que pierde el poder de comprensión propio de las palabras reales, en beneficio de la posibilidad de obtener una definición funcional” (2012, pág. 119).

interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras. Hay toda clase de motivos para que un x entienda y a la vez no entienda a un y: porque al mismo tiempo que entiende claramente lo que le dice el otro, no ve el objeto del que el otro le habla; o, aun, porque entiende y debe entender, ve y quiere hacer ver otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento (1996, pág. 9).

La racionalidad o esencia del desacuerdo es que esta situación de habla tiene por objeto "lo que quiere decir hablar" y esto pasa por un entender y no entender lo mismo por las mismas palabras que se usan en la discusión. Aquí se nos presentan por lo menos dos razones por las cuales alguien puede a la vez entender y no entender a quien le habla: la primera de ellas se refiere a que aunque dos personas usen la misma palabra "a", una de ellas no logra ver el objeto que la otra persona le quiere hacer ver con aquella palabra "a". ¿Cómo una persona no lograría ver el objeto del cual la otra persona le habla? Esto se da cuando aquel objeto no tiene lugar en un marco de sentido determinado. El otro motivo por el cual dos individuos pueden entenderse y a la vez no pueden hacerlo, es que, al enunciar una misma palabra, aquella señale objetos diferentes. Lo que está en juego en este tipo de situaciones es el lugar y el estatus de quien habla y del hablar mismo debido a que aquel momento paradójico señala la existencia de dos órdenes de lo sensible, lo visible y lo enunciable, es decir, la existencia de dos "razones" diferentes que son producto de diferentes posiciones y funciones en el mundo, y si tenemos en cuenta la descrita división entre *logos* y *phoné*, este tipo de momentos ocurridos entre quienes pueden hablar y quienes supuestamente no pueden, tiene como efecto el poner en cuestión la posición misma del hablar que si puede ser escuchado y la posición de quienes se suponía no podían serlo. Anotemos aquí que como consecuencia de lo anterior no podría haber nunca una situación de desacuerdo entre dos personas que ya son contadas dentro de las partes visibles y legítimas de la comunidad, no habría nunca, por ejemplo, un desacuerdo entre dos "ricos" ya que ellos compartirían siempre una misma razón y un mismo mundo, con la palabra "a" harían siempre referencia a un objeto reconocible dentro del marco de sentido que les es propio, la capacidad de hablar y la posesión del *logos* nunca se pondría en duda entre ellos, ningún otro sujeto no contado emergería de aquella conversación, al no hacer parte de los incontados éstos no pueden instaurar una situación de desacuerdo. Este último ejemplo no es para nada arbitrario, por el contrario, si para Rancière la parte de los pobres (o el partido de los pobres) puede ser el nombre que encarne la irrupción política



es por ende el partido de los ricos o la parte de los ricos un grupo de la comunidad que no puede encarnar o realizar ninguna política, en las palabras del autor franco-argelino: “el partido de los ricos no encarna otra cosa que la antipolítica, De la Atenas del Siglo v a.c. hasta nuestros gobiernos el partido de los ricos no habrá dicho nunca sino una sola cosa, que es precisamente la negación de la política: *no hay parte de los que no tienen parte*” (1996, pág. 28)<sup>47</sup>. Sigamos ahora con la descripción del desacuerdo:

[Éste] concierne menos a la argumentación que a lo argumentable, la presencia o la ausencia de un objeto común entre un x y un y. Se refiere a la presentación sensible de ese carácter común, la calidad misma de los interlocutores al presentarlo. La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que x no ve el objeto común que le presenta y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos. Como lo veremos, esta situación extrema concierne, fundamentalmente, a la política. (1996, pág. 10-11).

Ya lo vemos con mayor claridad, el tipo ideal de situación de desacuerdo es aquella en la cual uno de los interlocutores no entiende que las palabras que pronuncia el otro son en sí mismas palabras, sino que solo puede escuchar ruido, un ruido que, aunque suene como la legítima palabra articulada, no puede señalar el mismo objeto común debido precisamente a que tal objeto común no existiría. Si existe o no existe un objeto común ello se debe a que quienes hablan son o no son cuerpos que pertenecen al mismo tipo de seres parlantes. Aquella situación concierne a la política debido a que cuando se da un

---

47 Una crítica recurrente a los autores que beben de alguna manera de la tradición marxista es que reducen la complejidad de la conflictividad social y política a la disputa entre ricos y pobres, burguesía y proletariado o, en última instancia, opresores y oprimidos. En el caso de Rancière podríamos decir que aquella reducción operaría entre los cuerpos emplazados en el *logos* y los cuerpos emplazados en la *phoné*, una forma de rescatar la complejidad de la conflictividad en este modelo teórico es la lectura que hace, por ejemplo, May (2010) cuando dice que: ““It is not that there are simply two groups of people lying on either side of the divide. In a particular society, there can be many types of hierarchy: gender, race, class, sexual orientation and so on. A complex police order will be characterized not by a single hierarchy but by a number of (often intersecting) hierarchies. However, in each hierarchy there is always the distinction between those who have a part and those who do not, between those who are fit to make decisions and to create lives and those whose lives are to be created for them” (pág. 71). Proponiendo así una lectura interseccional del desacuerdo en la cual una comunidad determinada estaría constituida por múltiples matrices jerárquicas mutuamente articuladas y donde la división entre dos partes de la sociedad podría darse al interior de cada una de aquellas matrices.

desacuerdo se pone en cuestión el orden de lo sensible dominante y el lugar y las posiciones de los cuerpos en él, entonces quienes se supone no podían hablar demuestran que en realidad pueden hacerlo. Pongamos ahora un ejemplo propio de la dominación masculina, un hombre jamás va a dudar que los sonidos que salen de la boca de otro hombre son en realidad palabras, aquellos ruidos precisamente siempre serán escuchados como palabras legítimas, las posiciones de ambos como seres dotados del *logos* están aseguradas. Sin duda si hoy en día hiciéramos una encuesta a cierto número de hombres con la pregunta ¿Usted cree que las mujeres hablan? La respuesta seguramente mayoritaria sería que sí, el problema es que, por ejemplo, en muchos espacios cuando aparecen discusiones sobre temas “políticos” o sobre la vida pública, sigue sucediendo que algunos de los hombres que toman parte de la discusión simplemente ignoran, invisibilizan o subvaloran las opiniones al respecto que tienen las mujeres y esto se debe a que consciente o inconscientemente las consideran como cuerpos cuya palabra no es una palabra legítima para opinar sobre lo común, esta es precisamente una situación que puede ser interrumpida y reconfigurada a través de una situación de desacuerdo.

Cabe insistir, ya que esto no aparece muy desarrollado en las citas anteriores, que aunque quienes tienen parte en la comunidad y tienen asegurado la posesión del *logos* no entiendan bajo la misma palabra el objeto que aquel otro, que se supone carente del *logos*, les presenta, la instauración de este momento de litigio es suficiente para que, contra los deseos de los ricos, en este caso, el pobre pueda revelarse como ser dotado de la palabra. La apología de la jerarquía y de la desigualdad normalizada como respuesta a la situación de desacuerdo resulta por lo general en una prueba de que la situación litigiosa se ha instaurado, que quienes hablan tengan que explicarle a quienes no hablan que aquellos (los pobres) en tanto no hablan no pueden discutir con ellos (los ricos) sobre algún tema determinado es una prueba irrefutable de que han perdido, es decir, de que las jerarquías han sido trastocadas.

Detengámonos ahora en un interesante argumento de Rancière alrededor del término *comprender*. Nuestro filósofo insiste en que lo que hace posible este tipo de situaciones de desacuerdo es la diferencia entre dos acepciones de la capacidad de comprender y por ello nos invita justamente a analizar algunas expresiones o usos cotidianos de la palabra “comprender”, los cuales muchas veces deben ser interpretados incluso como una

antífrasis, es decir, como expresiones cuyo sentido es opuesto al literal –una sospecha con la cual tal vez Gadamer no estaría para nada de acuerdo.

En el uso social corriente, una expresión como "¿Me comprendió?" es una falsa interrogación cuyo contenido afirmativo es éste: "No tiene nada que comprender, no necesita comprender", e incluso, eventualmente: "No está en condiciones de comprender. Lo único que tiene que hacer es obedecer". Así, "Usted me comprende" es una expresión que nos dice que precisamente "comprender" quiere decir dos cosas diferentes, si no opuestas: comprender un problema y comprender una orden (1996, pág. 63).

Irónica y paradójicamente un uso cotidiano de la palabra comprender como el llevado a cabo en la expresión interrogativa "¿Me comprendió?" no significa, como podría parecer si se la interpretara literalmente, que quien pregunta está preocupado por saber si su interlocutor logró genuinamente captar el sentido de sus palabras, sino que bien llega a significar algo realmente opuesto a aquella preocupación. El sentido de esa interrogación puede traducirse como: "usted no tiene nada que comprender" o incluso, nos dice Rancière, puede ser interpretada de la siguiente forma: "usted no está en condiciones de comprender", de nuevo encontramos aquí la existencia de dos tipos de seres, unos habilitados para la discusión y la comprensión y otros que simplemente no lo están. El asunto incluso se complejiza ya que lo que revela esta interpretación paradójica de la expresión "¿Me comprendió?" también señala la existencia de dos niveles distintos de "diferenciales de poder"<sup>48</sup>, para decirlo en términos de Norbert Elías (1998), o simplemente la diferencia entre dos tipos de posiciones, una dominante y otra subalterna, "casualmente" quien pregunta con aquel uso de la palabra comprender es quien ocupa o se encuentra en el diferencial de poder más alto, es decir, quien ocupa la posición dominante en la interacción. Debido a esto último es que la interpretación que propone Rancière al respecto implica entender que aquel a quien se le dirige tal expresión "lo único que tiene que hacer es obedecer", obedecer a quien la enuncia. Nuevamente vemos una interpretación paradójica de la situación, por un lado, se trata de comprender un problema, ésta sería la posición y la capacidad de quien pregunta, y por otro lado, se trata de comprender una

---

48 Por "diferenciales de poder" (Elías, 1998) el sociólogo polaco hace referencia a los matices y grados en los que se posee o se ejerce "el poder" en los grupos humanos, esta es una opción que se pretende más compleja que la clásica división dominados/dominadores.

orden, que sería la interpretación que efectivamente realiza quien escucha tal enunciación y que esconde a su vez el mensaje de que aquella capacidad de obedecer es su única capacidad.

"¿Me comprendió?" es un performativo que se burla de la "contradicción performativa", porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes. Ese performativo hace entender a aquellos a quienes se dirige que hay gente que comprende los problemas y gente que tiene que comprender las órdenes que los primeros les dan (1996, pág. 63).

¿Por qué aquella expresión se burla de la contradicción performativa? Una contradicción performativa sucede cuando una enunciación que carga su validez en su componente performativo, es decir, en hacer lo que enuncia, en la práctica contradice con sus efectos aquello que dice y por ello debería perder su validez en tanto enunciación, pero en este caso no sucede de tal forma ya que "¿Me comprendió?" en sus efectos manifiesta algo precisamente opuesto a lo que se supone que dice pero aun así no pierde su fuerza para señalar una orden y con ello la distancia entre dos tipos de cuerpos parlantes. En sus verdaderos efectos performativos aquella enunciación marca la línea entre quienes comprenden los problemas y quienes solo comprenden las órdenes, los primeros son los que pueden hablar y los segundos los que no.

Pero la enunciación en cuestión no es "la noche del poder donde se abismarían las capacidades de la argumentación" (1996, pág. 64), veremos cómo puede responder a ella su destinatario, aquel que se supone no tiene capacidad para entender los problemas sino solamente las órdenes. Y llegaremos además a una forma "universal" del desacuerdo a partir de generalizar aquella respuesta. En el primer grado de la respuesta a la enunciación "¿Me comprende?" podemos encontrar la siguiente replica: "Lo comprendemos porque comprendemos". Lo cual quiere decir: 'Como comprendemos sus órdenes, compartimos con usted la misma facultad de comprender'" (1996, pág. 65), aquel "comprendemos porque comprendemos" demuestra que tanto quien imparte las ordenes como quien las recibe hacen parte ambos de un mismo grupo de seres humanos, aquellos que pueden comprender, aquellos que comparten una igualdad de inteligencia y de lenguaje, aunque el efecto performativo de la pregunta suponga precisamente lo contrario.

En este punto la respuesta a aquella pregunta-orden sigue complicándose “de esta forma: "Comprendemos lo que usted dice cuando dice “¿Me comprenden?”. Comprendemos que al decir "Ustedes me comprenden", en realidad dice: "No necesitan comprenderme, no tienen los medios de comprenderme, etc.”" (1996, pág. 64). Aquí sale a la luz el supuesto sobre el cual descansa la primera pregunta. La división entre dos tipos de seres como presupuesto injusto se hace presente, quienes no debían comprender los problemas, o quienes no pueden hablar, comprenden lo que quería decir quien les habla y el sentido de lo que él quería decir. Este último personaje señala que aquellos no tienen necesidad de comprender nada ya que en realidad se supone que no pueden hacerlo, y por ende que su palabra no puede ser tenida en cuenta por quien pregunta. El siguiente paso de Rancière es universalizar aquella respuesta, aquella universalización puede realizarse de dos maneras, la primera se presenta como sigue:

Comprendemos que usted utiliza el medio de la comunicación para imponernos su lenguaje. Comprendemos que miente al postular como lengua común la lengua de sus órdenes. Comprendemos, en suma, que todo universal de la lengua y la comunicación no es más un engaño, que no hay sino los idiomas del poder y que nosotros también debemos forjar el nuestro (1996, pág. 65).

Desde este punto de vista no habría en realidad lenguaje común, como tampoco un mundo o incluso un objeto común de discusión. El lenguaje falsamente común del dominador siempre sería solo la lengua de las órdenes y la respuesta a esto por parte de los subalternos no sería otra que la necesidad de forjar su propio lenguaje. Esta forma de universalizar la respuesta se parece mucho a la “noche del poder” o a la tesis de la “diferencia irreductible”. Si nos quedamos solo con esta forma de generalizar la interpretación de la respuesta a la pregunta “¿Me comprendió? habría entonces que aceptar que no hay comunicación posible nunca entre grupos humanos con grados no equivalentes de diferenciales de poder y como efecto último de esto la política implicaría forjar un lenguaje propio subalterno que escape del idioma del poder de los que dan las órdenes y poseen el *logos* legítimo. Pero ya vimos que Rancière está en contra de aquellas dos tesis y podemos sospechar que la política tiene que ver con lo común más que con la huida hacia otro lenguaje nuevo, aislado e inexistente. Por ello la segunda forma, una más potente, de universalizar aquella respuesta es la siguiente:

La segunda manera razonará a la inversa, haciendo de la comunidad (de capacidad) la razón última de la no comunidad (de la cuenta): "Comprendemos que usted quiere señalarnos que hay dos lenguas y que no podemos comprenderlo. Advertimos que usted hace eso para dividir el mundo entre quienes mandan y quienes obedecen. Nosotros decimos, al contrario, que hay un solo lenguaje que nos es común y que, en consecuencia, lo comprendemos aun cuando usted no quiera. En síntesis, comprendemos que usted miente al negar que hay un lenguaje común" (1996, pág. 65).

En esta forma de interpretar el asunto, el énfasis está puesto sobre lo común, sobre lo común del lenguaje entre quienes dan las órdenes y quienes las obedecen, entre quienes tienen el *logos* y quienes solo poseen la voz. Hay un lenguaje y una capacidad de comprensión común y es a partir de estos elementos que los que mandan imponen una no comunidad de la palabra misma, esto implica, como veremos más adelante, que la igualdad precede la desigualdad o más bien que hay desigualdad porque lógicamente es antecedida por la igualdad. Este nivel de la comprensión pone sobre la mesa el problema fundamental del desacuerdo: a quienes se los había sometido al ruido o al silencio comprenden que quien les habla quiere señalar y mantener la división entre dos tipos de seres parlantes, pero precisamente en contra de esta pretensión ellos logran insistir y demostrar la existencia de un mundo y un lenguaje común que pone en duda la división anterior de los cuerpos. "La respuesta a la falsa pregunta "¿Me comprenden?" implica por lo tanto la constitución de un escenario de habla específico donde se trata de construir otra relación explicitando la posición del enunciador" (1996, pág. 65), esa posición al hacerse explícita es puesta en duda y con ello es puesta en duda también la posición de quien recibe aquella pregunta-orden, se pone en evidencia la existencia de algo común que está en litigio entre quienes hablan, allí donde no lo había. Veamos por ejemplo el caso de los manifiestos obreros propios de las huelgas de principios del siglo XIX, en ellos se manifiesta precisamente un desacuerdo, éstos "se empeñan en mostrar que los obreros hacen la huelga indudablemente en tanto seres parlantes, que el acto que los hace interrumpir juntos el trabajo no es un *ruido* [...] sino un *logos*" (1996, pág. 72). La estructura discursiva de estos manifiestos puede ser generalizada como sigue. En un primer momento los obreros decían:

"He aquí nuestros argumentos. Ustedes, o, mejor, "ellos" pueden reconocerlos. Cualquiera puede reconocerlos". Demostración que se dirige al mismo tiempo al "ellos" de la opinión pública y al "ellos" que le es así designado. Está claro que este reconocimiento no tiene lugar, porque lo que en sí mismo presupone no es reconocido, a saber que hay un mundo común, en la forma de un espacio público, donde dos grupos de seres parlantes, los patrones y los obreros, intercambiarían sus argumentos (1996, pág. 72).

En los manifiestos de aquellas huelgas obreras, los trabajadores tenían que empezar demostrando que efectivamente tenían argumentos y que sus patrones, además de la comunidad misma en la que se encontraban, podían reconocerlos, tal enunciación era precisamente contraevidente, estaba dirigida contra la negligencia de los patrones a tomar como palabra la voz de los huelguistas. Para los patrones simplemente no había de qué discutir con aquellos cuerpos cuya única función era el trabajo, para los patrones no se puede discutir con quien no se comparte un mundo común de discusión. Aquellos supuestos argumentos no eran admisibles en tanto eran esgrimidos por sujetos inexistentes y se referían a objetos comunes de discusión también inexistentes, y por ende en las huelgas solo había ruido y revuelta pero nunca razones enunciadas y comprensibles. Este tipo de respuesta por parte de los patrones determinaba un segundo momento de los manifiestos obreros que tenían más o menos la siguiente forma:

"Tenemos razón al dar argumentos sobre nuestros derechos y postular de ese modo la existencia de un mundo común de argumentación. Y tenemos razón al hacerlo precisamente porque quienes deberían reconocerlo no lo hacen, porque actúan como gente que ignora la existencia de ese mundo común" (1996, pág. 73).

Sin importar el tipo de huelga, o el tipo de reivindicaciones específicas de las mismas, ésta era la estructura de sus manifiestos, insistían en la existencia de un mundo común que su contraparte rechazaba a priori. Una vez la situación de habla se presenta con esta estructura, esto es, con la estructura del desacuerdo, donde el objeto común y el mundo común de la discusión no pueden seguir siendo ignorados, la posición de los patrones y los huelguistas no seguirá siendo la misma. Terminemos este apartado con una formulación general del desacuerdo:

En toda discusión social donde hay efectivamente algo que discutir, está implicada esta estructura, esta estructura en la que el lugar, el objeto y los sujetos mismos de la discusión están en litigio y en primer lugar tienen que ser probados. Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él. Puesto que la idea de que los seres parlantes son iguales por su capacidad común de hablar es una idea razonable/irrazonable, irrazonable en relación con la manera en que se estructuran las sociedades, desde las antiguas realidades sagradas hasta las modernas sociedades de expertos. La afirmación de un mundo común se realiza así en una puesta en escena paradójica que reúne a la comunidad y la no comunidad. Y una conjunción tal siempre es muestra de la paradoja y el escándalo que trastorna las situaciones legítimas de comunicación, las particiones legítimas de los mundos y los lenguajes, y redistribuye la manera en que se distribuyen los cuerpos parlantes en una articulación entre el orden del decir, el orden del hacer y el orden del ser. (1996, pág. 75).

Vayamos por partes, la estructura del desacuerdo implica que algunas cosas que normalmente se dan por supuestas o simplemente están naturalizadas sean puestas en cuestión, ahora tienen que ser sometidas a una prueba, tanto el lugar, como el objeto y los sujetos de la discusión son los elementos que deben probarse, ya no basta con la vieja posición de enunciación para asumir que tal enunciación es legítima, ya no basta con el objeto que para unos no es en realidad objeto de discusión, ya que ahora puede serlo, y ni siquiera basta con ser los mismos sujetos que normalmente hablan o los que no hablan, ellos no están a salvo de la revisión, nadie está a salvo de la duda. Habrá que evaluar si el lugar que ocupan los sujetos es el que se supone, si el objeto es o no es objeto de discusión común y si los sujetos son o no son lo que dicen ser. La propuesta de Rancière se aleja del liberalismo corriente ya que no se trata de la simple situación de confrontación de intereses o de valores, ni tampoco de constatar por medio de criterios de validez las afirmaciones de los interlocutores, más allá de eso se ha puesto en litigio la posibilidad misma de un litigio entre quienes ahora discuten aunque se suponía que no podían hacerlo. En cada escena de desacuerdo el grupo de seres parlantes que se suponía exento del *logos* demuestra su igualdad con cualquiera de los demás seres parlantes precisamente por su capacidad de hablar, esta escena es siempre una escena paradójica ya que el orden



de lo sensible en las sociedades occidentales desde su origen griego insiste en aquella división y aquella imposibilidad. Los sujetos que encarnan el desacuerdo terminan por afirmar la existencia común del mundo con quienes siempre han negado la existencia de aquel mundo. Esta demostración y exigencia es siempre escandalosa con respecto a la división normal y naturalizada de los cuerpos y sus funciones en la comunidad existente, y este escándalo logra transformar la anterior división del mundo y de los cuerpos ya que después de una escena de desacuerdo ocurre un reordenamiento los cuerpos y sus funciones, es por ello que ésta es la figura de la política.

Vale la pena poner un pequeño ejemplo de instauración de desacuerdo propio de la realidad colombiana. Este ejemplo podría enunciarse así: El acuerdo de paz entre el estado colombiano y la guerrilla FARC es producto de un desacuerdo. Que el mencionado acuerdo de paz sea en realidad producto de un desacuerdo suena contradictorio, lo que quiere decir esto es que con las negociaciones de paz, y en última instancia con el acuerdo final, se ha instaurado un situación de desacuerdo en tanto unos cuerpos a los cuales se les negaba la palabra y el mundo común con el resto de la sociedad colombiana han logrado demostrar que precisamente tiene una palabra legítima que merece ser escuchada al respecto de los problemas generales que sufre el país, a saber: el conflicto, la violencia, el narcotráfico, la concentración de tierras, el paramilitarismo, entre otros. Unos cuerpos que estaban emplazados en el silencio y el ruido propios de la etiqueta que recaía sobre ellos, la etiqueta de “terroristas”, han logrado la demostración de una palabra, unas preocupaciones y un mundo común con el resto del país. En una conferencia pronunciada hace un par de años en la Universidad Nacional de Colombia, Rancière se negó a opinar a fondo sobre el conflicto social y armado colombiano en tanto no se consideraba lo suficientemente informado, pero lo que sí hizo fue insinuar que en este caso el desacuerdo podría ser precisamente la forma de pacificar aquella guerra entre el estado y la mencionada guerrilla, y esto es efectivamente lo que ha sucedido.

#### **2.2.4 Política y Policía**

En el apartado anterior hemos descrito a grandes rasgos en que consiste la lógica del desacuerdo y hemos afirmado además que el tipo de demostración que pone en juego es el corazón de la política. La política como la entiende Rancière es un tipo de práctica muy específica y muy extraña que ocurre relativamente poco y que tiene importantes y potentes

efectos, ésta es diferenciada de la policía como un proceso que le es antagónico, implica cierto movimiento de “sujetivación” y tiene la capacidad de modificar el “orden de lo sensible”. Para consolidar un entendimiento más o menos global de la política como la desarrolla nuestro autor habrá que detenerse también en estos últimos conceptos.

#### **2.2.4.1 Policía como orden**

En sus *Once tesis sobre política* (2016) el filósofo franco-argelino tipifica la política como una “modalidad específica de acción” llevada a cabo por un tipo particular de sujeto que no puede ser de ninguna manera confundida con el ejercicio del poder y que además es “específicamente antagónica a lo policial”. Aunque Rancière parece inspirarse en el uso que hace Foucault del término policía para hacer referencia a una técnica “global” de gobierno ejercida entre los siglos XVII y XVIII, él prefiere distanciarse de la ontología del poder foucaultiana a partir de la cual se insiste en la existencia omnipresente del poder y la resistencia al mismo, forma de concebir el mundo social que se expresa en una máxima del tipo “todo es político”. Para Rancière esta afirmación puede ser fácilmente intercambiada por otra equivalente como ésta: “nada es político”. Movidado por la preocupación de revertir la negación de la política efectuada muchas veces desde la misma filosofía política<sup>49</sup>, nuestro filósofo promueve un entendimiento autónomo e independiente de la política respecto al poder o, en sus propios términos, respecto de la policía. En vez de llamar política a lo que el liberalismo conoce por ese nombre, es decir, al sistema de organización de poderes, distribución de tiempos, lugares y los sistemas de legitimación de los mismos, Rancière propone dar otro nombre a esas distribuciones y sistema de legitimaciones, es aquí donde aparece el concepto de policía como opuesto o antagónico a la política.

La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea,

---

49 Para Rancière la filosofía política es una suerte de dispositivo cuya función no es otra que la cancelación de la política por vía del ocultamiento del litigio que le es constitutivo, es “en la descripción misma del mundo de la política que la filosofía produce este ocultamiento” (2016, pág. 2), desde Platón y Aristóteles hasta los filósofos políticos contemporáneos encontramos un sin número de intentos de cancelar la política, y las formas de hacerlo son las tres que ya se tipificaron anteriormente.

que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (Rancière J. , El desacuerdo. Política y filosofía, 1996, págs. 44-45).

La policía es el orden dado de las cosas y de los cuerpos, de sus funciones y de sus lugares, es la rejilla de inteligibilidad que permite escuchar de unos cuerpos sus palabras y de otros su ruido, implica un régimen de aparición de los cuerpos que distribuye en ellos la posesión del *logos* y de la *phoné*. La policía es el nombre del gobierno, del supuesto consenso sobre los nombres de las partes de la comunidad, sus cualidades y las funciones “naturales”, aquel orden supone que no hay vacío ni “parte sin parte”. Vale la pena aclarar que de ninguna manera Rancière utiliza este término de forma peyorativa, si bien hoy en día el término puede hacer referencia a un agente del orden o de la represión, nuestro filósofo insiste en que el sustantivo “policía” y el adjetivo “policial” deben ser entendidos más bien en una acepción neutral, pareciera que el orden policial como contraparte de la acción política es siempre inevitable. En un breve texto titulado *Política, identificación y subjetivación* (2016), Rancière plantea este asunto de la siguiente manera: “en vez decir que toda policía niega la igualdad, diremos que toda policía hace daño a la igualdad” (pág. 2) ¿Qué quiere decir esto? Creo que esto puede ser interpretado como que la policía no equivale a la noche del poder que niega y oprime todas las potencias de los cuerpos, la opresión nuevamente omnipresente, como puede ser, por ejemplo, la opresión producto de la “subsunción real” del capital en el marxismo, por el contrario, desde una perspectiva más compleja y menos totalizante al respecto Rancière asume que la policía hace cierto daño a la igualdad, esto es, que siempre habrán algunos cuerpos que debido a la distribución policial sufrirán algún daño pero que esto no implica que cuando aquellos seres lleven a cabo demostraciones políticas no puedan poner en práctica la igualdad e incluso mantenerla en el nuevo orden policial que se reconstituye producto de dicha acción política.

Sistemáticamente en sus escritos Rancière acompaña la alusión a la policía con otro concepto que también parece ser fundamental si queremos entender su concepción de la política, este es el concepto de “reparto de lo sensible”. Éste aparece incluso descrito en unos términos muy cercanos a aquellos que definen a la policía:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y de

lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto (Rancière J. , 2009, pág. 9).

Siguiendo la interpretación de Panagia, “partage du sensible”, que es la expresión original en francés usada por Rancière, y que aquí estamos traduciendo como reparto de lo sensible, debe ser entendida en una doble acepción que es compleja y paradójica, esta es que aquel “partage” significa compartir, y a la vez, también significa dividir. En el párrafo citado es evidente esta tensión entre los dos sentidos del concepto, allí se lo presenta como “ese sistema de evidencias sensibles que” “hace visible la existencia de un común”, es decir, el reparto de lo sensible implica aquel dispositivo que organiza aquello que puede ser sentido por una colectividad o por lo menos las condiciones de la percepción común. A la vez que es el “sistema de evidencias sensibles que” hace visibles los recortes que “definen los lugares y las partes respectivas”, es decir, divide lo común en sus partes legítimas a la vez que a cada una le asigna su parte respectiva de lo común. Si bien uno de los efectos de este reparto de lo sensible es fijar los lugares y las funciones de los cuerpos, no debemos simplemente identificarlo con la policía, el reparto de lo sensible parece ser un concepto mucho más amplio el cual hace referencia a esa línea divisoria vulnerable que crea las condiciones de percepción que hacen posible la existencia de una comunidad política y la aparición del desacuerdo (2010, pág. 96).

Usando esta definición para interpretar la división propuesta por Aristóteles tenemos que el animal hablante es un animal político pero que aun así los esclavos de su época aunque comprenden lo que les dicen sus amos “no poseen” en realidad el lenguaje, esto debido a que el reparto de lo sensible determina quien tiene parte en el reparto de lo común y quien no, en este caso este sistema niega la calidad de parte a los esclavos al no dejar escuchar sus palabras. Recordando a Platón, Rancière comenta que para aquel los artesanos no podían “ocuparse de cosas comunes porque *no tienen el tiempo* de dedicarse a otra cosa que a su trabajo” (2009. Pág. 9), es decir, tienen su lugar asignado ligado a una actividad determinada y esta actividad tiene como consecuencia la ausencia de tiempo. En síntesis, el reparto de lo sensible “hace ver quien puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce” (1009, pág. 10), y es esta repartición la que hace visible o audible a alguien en un espacio común o lo

impide, este reparto es lo que clasifica a un cuerpo como poseedor de una palabra común o no, siempre dejando abierta la posibilidad de la demostración política.

#### 2.2.4.2 Política como interrupción e irrupción

Llegamos al que podría ser el otro concepto fundamental de *ED*. Al iniciar el apartado anterior vimos que la política implicaba un tipo de acción muy particular llevada a cabo por unos sujetos también muy particulares, esta forma de entender la política se aleja de concepciones metafísicas o esencialistas, aquí la política es siempre una práctica, una práctica opuesta a la lógica policial y que la pone en duda, que incluso llega a transformarla. Si bien Rancière no está de acuerdo con interpretaciones que ubican su propuesta dentro de las filosofías o las políticas del acontecimiento<sup>50</sup> la extrañeza de esta política y su carácter de interrupción la acercan mucho a este tipo de pensamiento. La política para el pensador franco-argelino es una práctica de irrupción e interrupción. Irrupción de una parte de la comunidad que es parte y, a la vez, no es parte de la misma pero que provoca una interrupción del “orden de la dominación”, el *blaberon* resulta no solamente significar daño o distorsión sino que también hace referencia a “lo que detiene la corriente” o a la “corriente interrumpida” (1996). En esta metáfora fluvial lo que detiene el curso y el flujo normal de la dominación o del orden policial es la irrupción de la parte que no tiene parte, la cual en el mismo movimiento de irrupción-interrupción logra modificar el orden o reparto de lo sensible dominante, reconfigurando la lógica policial misma. Así entendida la práctica

---

50 Si bien al mismo Rancière parece no estar de acuerdo con que su idea de política sea encasillada junto a las políticas del acontecimiento esta interpretación ha hecho carrera a tal punto que es muy común que en las entrevistas que le hacen o en los artículos filosóficos que tienen por objeto su pensamiento el asunto del acontecimiento aparezca recurrentemente, veamos rápidamente lo que dice nuestro autor al respecto: “No estoy seguro de que el concepto de acontecimiento sea interesante como forma global de inteligibilidad. Pretende introducir una ruptura en la cadena causal, pero se mantiene en la lógica jerárquica. El acontecimiento, en la lógica cientificista, era el efecto de superficie. En la filosofía del acontecimiento, por el contrario, se convierte en el golpe que viene de arriba. El modelo del acontecimiento es la conversión: San Pablo arrojado debajo de su caballo. [...] Para mí, la posibilidad de que una acción, un paseo por la calle, una mirada por la ventana, la proyección de una película, personas que salen a la avenida, a un espectáculo, sea un acontecimiento, es una posibilidad que no es posible axiomatizar a partir de una axiomática del acontecimiento. Intento identificar en toda una serie de situaciones cómo se produce una alteración” (2012, pág. 94), es decir, el filósofo franco-argelino insiste en poner el énfasis en la alteración de las relaciones más que en advenimiento relampagueante de aquella alteración, aunque parece haber aquí una relación ambigua con el concepto de acontecimiento ya que más adelante en la misma entrevista Rancière dirá por ejemplo que un acontecimiento se da cuando hay una transformación significativa en lo que somos, lo que vemos, lo que escuchamos o en lo que somos capaces, casualmente estas cualidades son también cualidades de la política tal como él la entiende.

excepcional que merece el nombre de política está siempre ligada al *logos*, a su división interna y a la reconfiguración de esta división. La parte sin parte que irrumpe encarnando aquella práctica es precisamente la parte que se supone no posee el *logos* y aquella cuya palabra no puede ser escuchada<sup>51</sup>.

En la sección de *ED* en la cual Rancière expone la división y diferencia entre policía y política se presenta la que podría ser una de las definiciones más completas de la política que aparecen en aquel texto:

[La política] rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido (1996, pág. 45).

La verdadera irrupción política lleva consigo una ruptura con el orden de lo sensible y su reconfiguración. Lo que sucede es que a través de una serie de actos o acciones verbales (pero que no son solamente verbales<sup>52</sup>) la parte que no tiene parte pone en duda el arreglo anterior que determinaba las partes legítimas de la sociedad y su parte en lo común, los

---

51 En la *Política de la literatura* Rancière dice: “toda actividad política es un conflicto para decidir qué es palabra o grito, para volver a trazar las fronteras sensibles con las que se certifica la capacidad política”, aquella actividad “hace audibles cual seres parlantes a aquellos que no eran oídos sino como animales ruidosos” (2011, pág. 16).

52 En nuestra lectura de Rancière, en la cual priorizamos una interpretación desde el lenguaje y la palabra, podríamos caer en la ingenuidad de pensar que las prácticas o las demostraciones políticas son siempre y solamente prácticas lingüísticas, pero sin duda aquellas pasan también por agenciamientos corporales en los cuales unos cuerpos específicos demuestran su igualdad con otros en tanto también son capaces de hacer ciertas cosas que les eran negadas, por ello aquellas demostraciones de igualdad si bien pasan por la palabra no son solamente prácticas verbales, en palabras de la profesora Laura Quintana los argumentos políticos “son más bien palabras-actos-gestos que abren intervalos en los cuerpos” (2013, pág. 152), estos argumentos performativos abren baches o brechas entre lo que pueden y no pueden, entre lo que son y lo que no son aquellos cuerpos. Entonces, aun cuando el mismo Rancière diga, usando términos habermasianos, que toda demostración política es “indisolublemente un obrar comunicacional que pone en juego las pretensiones de validez de ciertos enunciados” (Rancière J. , 1996, pág. 76), debemos insistir en la existencia de un componente no lingüístico sino más bien corporal de toda demostración política.

emplazamientos anteriores de los cuerpos con su respectiva función son modificados, en última instancia, los cuerpos que no podían ser escuchados ya que ocupaban el lugar del ruido y la voz ahora se instituyen en el lugar del *logos* que les era negado, por eso política y lenguaje están intrínsecamente relacionados en este modelo teórico.

¿Cuál es el fundamento de aquella política? o más bien ¿Tiene la política algún fundamento? se podría decir que la política así entendida no tiene ningún fundamento sino simplemente un supuesto muy particular que en realidad le es ajeno, este supuesto es el de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, la materialización y la comprobación de esta igualdad de cualquiera con cualquiera lo que demuestra es “la pura contingencia de todo orden” (Rancière J. , 1996, pág. 32), es decir, la inexistencia de un verdadero *arkhé* que ordene naturalmente la comunidad y sus partes; ni la comunidad ni la política tienen *arkhé* alguno<sup>53</sup>, la igualdad de cualquiera con cualquiera es un presupuesto que no es necesariamente político pero puede devenir político. La política demuestra la contingencia de todo orden en tanto opone, a los principios ordenadores y jerárquicos que intentan organizar toda comunidad, la igualdad de cualquiera con cualquiera en última instancia, por ello todo orden constituido es contingente y no necesario y está siempre a merced de que una demostración de la igualdad de cualquiera con cualquiera lo haga tambalear. Rancière llega incluso a afirmar que la política no tiene ningún objeto o cuestión que le sea propio, que su único principio en realidad no es suyo, aquella igualdad simplemente debe ser probada y actualizada en casos específicos donde aparezca el litigio sobre lo que es común y sus partes (1996, pág. 47). Esta igualdad no es una ley ni una meta, no debe ser entendida como una suerte de naturaleza ineludible del ser humano ni tampoco como un objetivo último de un programa político que debe ser realizado algún día, simplemente es una “presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción” (1996, pág. 49).

Hemos insinuado aquí que el sujeto que lleva a cabo esta política es aquella parte sin parte que encarna el daño constitutivo de la comunidad política o los cuerpos emplazados en el lugar de la voz, es momento de precisar aquel asunto. El sujeto de la política en Rancière,

---

53 Al respecto encontramos una de las tesis sobre política enunciadas de la siguiente forma: La política es “una ruptura específica de la lógica del *arkhé*, dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre sino también una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones” (Rancière J. , 2016, pág. 1).

para ser justos, no es en realidad un sujeto, sino que más bien se trata de “modos de subjetivación” o de un proceso de “subjetivación política” que implica la producción de una “serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado” (1996, pág. 52), es decir, la política se realiza en una serie de demostraciones que reclaman la existencia de una capacidad de habla que no se suponía identificable en el régimen policial y en la distribución normal de los cuerpos, al demostrarse aquella capacidad la representación del mundo previa resulta trasformada. Aquellos modos de subjetivación o el proceso de subjetivación política producen una multiplicidad “que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad” (1996, pág. 52), unos sujetos aparecen pero a condición de desidentificarse con respecto de sus posiciones anteriores. La política, contrario a lo que nos diría por ejemplo la teoría de los movimientos sociales no se basa en un proceso de identificación social sino en su contrario, en otras palabras, la política genuina implica una desidentificación entre los cuerpos y sus posiciones previamente asignadas o sus capacidades supuestamente naturales. Aquella multiplicidad que aparece en la subjetivación política se diferencia de lo que se supone que era, muestra la distancia de su ser con respecto al orden policial, “es el arrancamiento a la naturalidad de un lugar” (1996, pág. 53), implica en cierto sentido manifestar una “diferencia consigo misma” la cual tiene como consecuencia para el todo del cuerpo social la imposición de la ley de la mezcla, “la ley de cualquiera haciendo cualquier cosa” (1996, pág. 34). Rancière nos recuerda la palabra que Platón tenía para ello un nombre: *polypragmosyne*, contra la cual se presenta la organización de *La república*.

Aquello de que la política implica una desidentificación no es una tesis que esté muy de moda actualmente. El liberalismo, algunos feminismos, el viejo marxismo, y algunas otras corrientes dentro de la teoría política contemporánea siguen insistiendo en la importancia de una política de la identidad, pero, contra este tipo de interpretaciones Rancière piensa en una política que es siempre dejar de identificarse, demostrar que no se es lo que se supone en el orden dado, por ello, por ejemplo, contra el dogma marxista de la conciencia de sí habrá que decir que la política no implica que la clase trabajadora tome conciencia de lo que “realmente es” y lo afirme como propio sino, por el contrario, que un grupo de cuerpos que han sido obligados al silencio respecto al trabajo y a lo que en él tiene que ver con lo común se desplacen a otro lugar, dejen ese espacio para instalarse en otro donde a la actividad del trabajo le corresponda la capacidad de hablar sobre él y sobre lo



común a lo que da derecho aquel trabajo. Para nuestro autor se lleva a cabo una demostración incluso mucho más potente cuando los nuevos nombres con los cuales se nombran los “sujetos” de la política se alejan totalmente de los nombres de los grupos sociales normalmente identificables, piénsese nuevamente en el nombre “proletario” que en realidad significaba algo así como aquellos que solo se reproducen. En síntesis una subjetivación política es “el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del *logos*” (1996, pág. 54), convertir esa distancia entre el *logos* y la *phoné* en una serie de demostraciones o acciones verbales es lo que produce la subjetivación política, los animales que solo poseían la voz ponen en duda la supuesta distancia entre ellos y la verdadera palabra.

Finalmente, antes de cerrar este apartado debemos señalar una cualidad para nada despreciable de la política tal como la entiende Rancière, se trata de su habilidad para demostrar la existencia de “dos mundos en uno” (2016, pág. 1) o para llevar a cabo la “apertura de mundos comunes” (1996, pág. 79). Lo que se juega en el desacuerdo y en la irrupción política es la demostración de un mundo común y un lenguaje común en el cual se puede llevar a cabo una discusión entre las partes. Normalmente con el orden policial naturalizado, lo que existe es un mundo común que no se presenta como tal, sino que se presenta escindido entre varios mundos, el mundo de la palabra y el mundo del ruido es la división más general de aquel. Cuando se lleva a cabo una práctica política se demuestra la verdadera existencia de un mundo “donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador” (1996, pág. 79), en otras palabras, ahora será contado como sujeto capaz de la palabra. En el apartado anterior cuando hicimos énfasis en el reparto de lo sensible mencionamos, aunque no se profundizó en ello, la base estética sobre la que se mueve la política, este nivel estético se entiende si se tiene en cuenta el poder poético que para Rancière tienen las palabras y las demostraciones políticas, las palabras del desacuerdo son palabras que argumentan y reclaman la existencia de un mundo común pero al mismo tiempo son palabras poéticas en tanto son “golpes de fuerza que abren y reabren tantas veces como sea necesario los mundos en los cuales esos actos de comunidad son actos de comunidad” (1996, pág. 56), es decir, son poéticas en tanto abren el mundo común.

Para terminar, quisiéramos simplemente anotar que no existe algo así como una diferencia ontológica entre la policía y la política, como ya lo ha señalado la profesora Laura Quintana

(2018), aquellas no representan dos órdenes del ser que se excluyen mutuamente sino que hacen referencia a dos tipos de lógicas diferentes, dos tipos de aparatos o dispositivos que pueden incluso convivir a la vez que producen efectos opuestos, aquella distinción es “estético-cartográfica; es decir, no traza dos territorios o campos de lo que es o debe ser, sino dos lógicas, una que delimita lo que es, debe ser y puede ser, y otra que lo desensambla, cuestiona, desestabiliza, reconfigura” (pág. 454), la primera lógica es la policía y la segunda la política. La política siempre opera en medio de dispositivos policiales, desestructurándolos y reconfigurándolos. La no exterioridad absoluta entre policía y política es de tal modo evidente que incluso las prácticas políticas, de nuevo en palabras de la filósofa colombiana, “pueden servirse de recursos policiales dividiéndolos, multiplicándolos, explotando su heterogeneidad, mostrando que *no sólo son* policiales, que pueden ser usados políticamente y, por ende, que esos recursos policiales no sólo producen formas de dominación” (pág. 455). Esto quiere decir que las prácticas concretas que prueban y actualizan la igualdad de cualquiera con cualquiera pueden, en situaciones específicas, apoyarse en dispositivos policiales, es decir, verificar la igualdad gracias a la utilización política de aparatos que normalmente estarían al servicio del emplazamiento policial de los cuerpos y por ende al servicio de la producción de la desigualdad, este es precisamente uno de los retos de una política sin *arkhé* o de una política sin garantías últimas ni metafísicas, además claro de uno de los escenarios posibles en los cuales se pueda dar continuidad a la interrupción y a la transformación del reparto de lo sensible que adviene luego de una demostración política.

### 2.2.5 Igualdad y comunidad

Quisiera terminar este capítulo desarrollando un poco más aquel presupuesto impropio de la política que es la igualdad y también aclarando como Rancière entiende la comunidad o lo común, además de trazar la relación entre estos dos conceptos en el marco de algún deber ser de la comunidad, si es que aquello existe desde la perspectiva del filósofo franco-argelino. ¿Qué quiere decir que la igualdad sea el principio impropio de la política? ¿De dónde viene aquel entendimiento de la igualdad? La igualdad es el fundamento impropio de la política ya que implica un presupuesto que no es de entrada necesariamente político, aquel presupuesto que debe ser probado en toda práctica política es la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, recordemos que la política implica una transgresión al orden policial donde unos seres parlantes se manifiestan como seres

dotados de *logos*, es decir, no expresan “meramente la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que [se] manifiesta la inteligencia” (1996, pág. 39), y en última instancia, se demuestra la igualdad en tanto portadores del *logos* y de la inteligencia para comprenderlo. Es por ello que la política es el conjunto de prácticas que suponen y llevan a cabo la comprobación, en casos específicos, de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Cuando se describió la lógica del desacuerdo y se hizo énfasis en la pregunta-orden “¿Me comprendió?” a una de las conclusiones a las que se arribó fue a que si el subordinado lograba entender la orden era debido a que en el fondo él compartía el mismo estatus de inteligencia y la misma capacidad de comprender de quien le estaba dando aquella orden, por ello se dijo que la desigualdad estaba basada en la igualdad. Aquel argumento debe entenderse como que existe lógicamente primero la igualdad del *logos*, de la comprensión y de la inteligencia antes que la desigualdad. El problema es que aquella igualdad solo existe lógicamente antes que la desigualdad en tanto presupuesto que debe ser probado en la práctica, porque de hecho lo que encontramos en la historia es más bien un sucesión de sociedades en las cuales la parte que no tiene parte se mantiene, aunque el daño que se le produce sea tratado y actualizado en diferentes momentos, aquel exceso de la comunidad con respecto de sí misma y que sufre la desigualdad siempre ha existido desde la comunidad política griega hasta nuestros días. Recordando la primera caracterización del *logos* y de la voz en términos de sus funciones Rancière dice:

Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. [...] En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad (1996, pág. 31).

La igualdad es el presupuesto siempre aun por comprobar que imposibilita cualquier *arkhé* a la hora de organizar definitivamente una comunidad, es el principio impropio de la política que se prueba en ella. Rancière sin duda aprende esta lección de Joseph Jacotot el protagonista principal de su texto *El maestro ignorante* (2002) donde se encarga de

sistematizar sus enseñanzas. Jacotot, quien había descubierto que se podía educar a alguien en un tema en el cual el maestro mismo fuera ignorante, realizó una interesante crítica a la forma moderna de enseñanza donde parecieran existir dos tipos de inteligencias dispares: la inteligencia del maestro y la inteligencia del alumno, este presupuesto se manifiesta en que el niño que va al colegio ya no puede aprender si no es por vía de su maestro, es decir, el mundo del aprendizaje queda dividido en dos mundos, el de los sabios y el de los ignorantes, esto se mantiene incluso cuando los alumnos crecen y ya no existe excusa para que no puedan aprender por sí mismos a partir de la lectura del mismo libro de texto que usa el maestro para enseñar. Esta división entre dos tipos de inteligencias sobre la que se basa la enseñanza moderna es puesta en duda por Jacotot para quien “la misma inteligencia actúa en todas las producciones del arte humano”, es decir, solo existe una forma de inteligencia humana que se manifiesta en cada acto del ser humano y ésta existe siempre que un “hombre puede comprender la palabra de otro hombre” (2002, pág. 14). Tenemos entonces que la igualdad y universalidad presupuesta de la inteligencia de todos los seres humanos tiene como origen lo que Gadamer podría llamar precisamente la universalidad del lenguaje o de la lingüisticidad. En síntesis, la igualdad de inteligencias solo depende de la habilidad de comprender y hablar un lenguaje, y comprobar esta igualdad de las inteligencias será el movimiento de la emancipación, aquella comprobación de la igualdad se mantendrá con Rancière en sus planteamientos propiamente políticos.

¿Igualdad o comunidad de las inteligencias? Alguna vez en el marco de una reflexión sobre la utilidad y vigencia del concepto “comunismo”, Rancière parece tomar partido por él y esgrime por lo menos tres razones para ello, las primeras dos son estas: el termino comunismo 1) “pone el acento en el principio de unidad e igualdad de las inteligencias”, a la vez que 2) “hace hincapié en el aspecto afirmativo inherente a la colectivización de este principio” (2010, pág. 147). Al parecer no erraríamos al afirmar que para nuestro autor existe algo que es común a todos los seres parlantes y esto es precisamente su cualidad de hacer parte de la única forma de inteligencia existente la cual permite la significativa potencia de comprender a los otros. Lo que nos dice la segunda razón es que si bien este principio es común e igual en todos los seres parlantes aun así debe ser colectivizado, como si no estuviera puesto en práctica de entrada, esto seguramente se debe a que, como ya se dijo más arriba, para Rancière la igualdad (de inteligencia y lenguaje) siempre debe ser comprobada, es decir, nos encontramos con un común que si bien es común a todos debe ser comprobado. El pensamiento de Rancière, según él mismo lo ha

expresado, puede servir de soporte para una suerte de “hipótesis comunista”, si se entiende ésta como la “hipótesis de la emancipación” y si se entiende a su vez emancipación como todo el conjunto de prácticas que realizan la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, es decir, el tipo de prácticas que aquí hemos descrito como prácticas políticas.

## 2.3 Conclusiones parciales

A continuación se presentan algunas conclusiones elaboradas a partir de los apartados del presente capítulo y cuyo objetivo es subrayar la dificultad que tiene un modelo basado unilateralmente en el diálogo que ignore los varios problemas y obstáculos que tiene aquel para su realización -las líneas en las cuales se enuncian las conclusiones no son desarrolladas en extenso en el entendido de que son enunciados sintéticos extraídos de los varios elementos de la teoría política de Rancière expuesta en las páginas anteriores.

- 1) Existe una división entre dos grupos de seres parlantes. Esta afirmación ha sido la más recurrente a lo largo de todo el capítulo, lo diremos por última vez. Aquellos dos grupos son conformados por quienes están ubicados en el lugar del *logos* y quienes están ubicados en el lugar de la voz. Unos pueden ser vistos y escuchados y los otros no. Unos son parte legítima de la comunidad política y los otros no. Unos pueden discutir sobre lo común y los otros no.
- 2) Uno de aquellos grupos de cuerpos parlantes sufre un daño. El grupo que sufre aquel daño es aquel conformado por los seres parlantes que están emplazados en el lugar de la *phoné*. Este daño, cuyo origen es lingüístico, implica una distorsión en la cuenta de las partes de la comunidad. Siempre existe, en toda comunidad política, una parte que no tiene parte de lo que le corresponde de aquella comunidad.
- 3) Ocasional y extraordinariamente acontece una situación de habla particular (desacuerdo) por medio de la cual aquel daño se expone y puede ser tratado. En esta situación, que ocurre precisamente entre quienes pueden hablar y quienes no, se juega el estatus mismo de los sujetos que pueden o no pueden hablar, además de la existencia o inexistencia de un tema y un mundo común de discusión.

- 4) La política es una práctica en la cual aquella división de los cuerpos es interrumpida y reconfigurada. La práctica política es una demostración particular de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante en la cual se interrumpe el orden policial previo y se reordenan los lugares del *logos* y la *phoné*.
  
- 5) Producto de aquella práctica política ocurre una demostración o apertura de un mundo común. El mundo que parecía escindido en dos se prueba como un solo mundo común de existencia y de discusión, emerge a la luz la presencia de “dos mundos en uno” (2016, pág. 2).

¿Qué puede hacer la hermenéutica ante este tipo de problemas? ¿Existen puntos de conexión entre las propuestas de Rancière y las de Gadamer? O incluso ¿Puede la hermenéutica tener una respuesta a aquella sin salida del daño que se actualiza pero nunca puede ser solucionado definitivamente? Este tipo de preguntas son las que debemos intentar responder en el siguiente y último capítulo de nuestra indagación, en él intentaremos asumir genuinamente la crítica que se puede esgrimir desde los planteamientos de Rancière contra la hermenéutica a la vez que buscamos trazar puentes y articulaciones entre ambos cuerpos teóricos con el fin de avanzar hacia una perspectiva teórica más amplia que pueda dar cuenta de aquel daño que pueden sufrir los seres humanos en tanto seres lingüísticos.

# Capítulo 3: Hacia un horizonte común

## 3.1 Distancias

### 3.1.1 Principio de caridad o *eumeneis élenchoi*

¿Existe en el corazón de la hermenéutica un prejuicio de buena voluntad? Una interpretación que ha hecho carrera, y con la cual el mismo Gadamer en vida pudo discutir, fue con aquella que dice que el dispositivo hermenéutico funciona presuponiendo una “buena voluntad” de los interlocutores para estar abiertos al diálogo y con ello abiertos a los otros. Esta tesis puede ser planteada, por un lado, como un engranaje natural que movería desde su interior a la hermenéutica y a toda conversación humana o puede ser planteada, por otro lado, como una crítica a la hermenéutica al denunciar la existencia de un presupuesto no justificado sin el cual aquella filosofía no podría funcionar, presupuesto no justificado que además imposibilitaría a la hermenéutica para prestar atención a fenómenos lingüísticos y de interacción humana donde precisamente aquella buena voluntad esté totalmente ausente como, por ejemplo, aquel tipo de situación lingüística descrita por Rancière y conocida con el nombre de desacuerdo.

A continuación se expondrá una de las formas en las cuales se ha presentado aquella tesis y como Gadamer respondió a ella. El hermeneuta tiene en realidad dos respuestas famosas al asunto de la buena voluntad, por un lado, está la respuesta a Derrida, quien formuló aquello del prejuicio de la buena voluntad como una crítica a la hermenéutica y, por otro lado, está la respuesta de Gadamer a David Hoy quien propuso la cercanía de nuestro filósofo con los planteamientos de Davidson y su concepto de “principio de caridad”, en este caso Hoy no veía en aquella cercanía nada perjudicial sino que le parecía un punto en común que valía la pena resaltar. Nos detendremos ahora solo en el primer caso, es decir, en la crítica de Derrida y la respuesta de Gadamer. Nos centraremos en

esta discusión ya que precisamente lo que hemos venido insinuando es que estamos mucho más cerca de la crítica de Derrida que del comentario positivo de Hoy.

La famosa discusión “Gadamer-Derrida” tuvo su origen en un encuentro ocurrido en el Instituto Goethe de París en abril de 1981, este evento organizado por Philippe Forget tenía la intención de “*provocar al concepto de diálogo*” (Forget, 1998, pág. 196), de hacerlo surgir en la práctica al encontrarse dos propuestas teóricas bastante dispares. El tema principal del encuentro, acordado por el organizador y los participantes, era “el Nietzsche de Heidegger”. Gadamer participó con una conferencia titulada “Texto e interpretación” y es a partir de ella de donde surgen tres polémicas preguntas que Derrida le dirige Gadamer. La que nos interesa aquí es la primera de ellas, donde el filósofo francés alude a la buena voluntad de la hermenéutica. Si bien la exposición de Gadamer tiene como objeto la historia de la hermenéutica, Heidegger, la experiencia dialógica, la escritura e incluso contiene alguna digresión poética; la crítica de Derrida se centra en la, tal vez desafortunada o reveladora, afirmación de Gadamer de que: “los dos interlocutores [en diálogo] desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad” (1998, pág. 331). Es a esta alusión a la buena voluntad de los interlocutores que entran en conversación que Derrida enfila las baterías de su crítica.

Allí Derrida planteó lo siguiente al respecto de la anterior afirmación de Gadamer: “Does not this way of speaking, in its very necessity, belong to a particular epoch, namely, that of a metaphysics of the will?”<sup>54</sup> (1989, pág. 53). Para Derrida, Gadamer, y su propuesta, caerían en una sospechosa metafísica de la voluntad. A continuación, presentaré algunos de los fragmentos de la respuesta de Gadamer a aquella pregunta. Es una respuesta que da cuenta de cierta molestia de Gadamer con aquella acusación de Derrida, tal vez el filósofo francés habría apuntado bien y habría golpeado un punto realmente débil de la hermenéutica. Gadamer empieza negando absolutamente su cercanía con el concepto de buena voluntad, en sus palabras: “I absolutely cannot see that this effort would have anything to do with ‘the epoch of metaphysics’ -or, for that matter, with the Kantian concept of good will”<sup>55</sup> (1989, pág. 55). Ni metafísica ni concepto kantiano de buena voluntad, pero

---

54 [“¿No es esta manera de hablar, en su propia necesidad, pertenecer a una época particular, a saber, la de una metafísica de la voluntad?”].

55 [“Absolutamente no puedo ver que este esfuerzo tenga algo que ver con “la época de la metafísica” -o, para el caso, con el concepto kantiano de buena voluntad”].



entonces ¿Qué entiende Gadamer por aquellas dos palabras? De manera muy precisa Gadamer dirá: “I stated quite clearly what I mean by good will: for me, it signifies what Plato called *eumeneis élenchoi*”<sup>56</sup> (1989, pág. 55). En este punto ya tenemos un concepto griego específico que se distancia de la noción moderna de buena voluntad. Pero, ¿Qué quieren decir aquellas dos palabras nuevas (ahora griegas)? En este punto Gadamer habla un poco más al respecto, permanezcamos atentos a sus palabras:

That is to say, one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove that one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other's viewpoint so that what the other person has to say becomes illuminating. Such an attitude seems essential to me for any understanding at all to come about (1989, pág. 55)<sup>57</sup>.

Según estas últimas líneas cuando Gadamer habla de la buena voluntad en el diálogo por parte de los interlocutores en realidad está pensando en la noción griega de *eumeneis élenchoi*, la cual a su vez significaría que cuando alguien dialoga con otro nunca está buscando los puntos débiles o las fallas en lo que éste dice sino que por el contrario, y por extraño que pueda parecer, lo que sucede es que quien dialoga genuinamente trata de hacer más fuerte el planteamiento o aquello que el otro dice con el objetivo de hacerlo más claro y ésta sería la actitud esencial a toda comprensión. Hasta aquí tal vez la defensa de Gadamer pudiera seguir entrando dentro de la concepción vulgar de buena voluntad, precisamente aquella buena voluntad que consiste en esperar que la actitud de los interlocutores sea la de hacer más fuerte el punto del otro, en tanto presupuesto no justificado.

Gadamer sigue su intento de distanciarse de esta categoría e incluso llega a decir que aquello a lo que él se está refiriendo ni siquiera es una cosa que tenga que ver con la ética o la moral, en sus palabras: “It has nothing to do with an ‘appeal’ and nothing at all to do with ethics. Even immoral beings try to understand one another. I cannot believe that

---

56 [“Expresé claramente lo que quiero decir con buena voluntad: para mí, significa lo que Platón llamó *Eumeneis élenchoi*].

57 [“Es decir, uno no identifica las debilidades de lo que dice otra persona para demostrar que siempre tiene la razón, sino que busca en la medida de lo posible fortalecer el punto de vista del otro para que lo que la otra persona tiene que decir se vuelva iluminador. Tal actitud me parece esencial para que se produzca alguna comprensión”].

Derrida would actually disagree with me about this"<sup>58</sup> (1989, pág. 56). ¡Incluso los seres inmorales tratan de entenderse! Ésta es sin duda una curiosa afirmación de Gadamer que no se encuentra realmente desarrollada. Si tomamos en serio sus palabras, la *Eumeneis élenchoi* pareciera un presupuesto que incluso estaría por detrás de toda moral y toda ética humana, si bien podríamos llegar a estar de acuerdo con esto, el asunto no se agota en "la voluntad de entenderse con otro", lo cual ya es bastante problemático, sino que es incluso más difícil creer lo que dice Gadamer ya que parece que no solo los seres humanos tendrían la voluntad de entenderse sino que para realizarlo lo harían a través de un procedimiento que implicaría fortalecer los argumentos del otro para hacerlos más iluminadores incluso en una situación en la cual existiesen posiciones encontradas al respecto de un tema en particular.

Escuchemos otro de los argumentos de Gadamer para defender su punto, aquí toma incluso al mismo Derrida, y a su experiencia inmediata con él, como prueba de aquello a lo que se refiere:

Whoever opens his mouth wants to be understood; otherwise, one would neither speak nor write. And finally, I have an exceptionally good piece of evidence for this: Derrida directs questions to me and therefore he must assume that I am willing to understand them. Certainly this is completely unrelated to Kant's 'good will'<sup>59</sup> (1989, pág. 56).

"Quien abre la boca quiere ser entendido", seguramente esto es cierto, pero también el que domina quiere ser entendido cuando ordena, como vimos con el ejemplo de Rancière de la pregunta-orden "¿Me comprendió?". Creo que acá Gadamer se equivoca en el polo del diálogo sobre el que habría que insistir, el problema no es que el que hable quiera ser entendido, esto puede ser cierto también para escenas de dominación<sup>60</sup>, opresión, control,

---

58 ["No tiene nada que ver con una "apelación" y nada que ver con la ética. Incluso los seres inmorales tratan de entenderse. No puedo creer que Derrida realmente no esté de acuerdo conmigo sobre esto"].

59 ["Quien abre su boca quiere ser entendido; de lo contrario, uno no hablaría ni escribiría. Y finalmente, tengo una evidencia excepcionalmente buena para esto: Derrida me dirige preguntas y por lo tanto debe asumir que estoy dispuesto a entenderlas. Ciertamente, esto no está relacionado con la "buena voluntad" de Kant"].

60 Que quien usa el lenguaje para la dominación también quiera ser entendido en aquel acto-palabra de ordenar, seguramente es posible ya que existe una inmediatez de la comprensión que

etc., el problema es que quien escuche en realidad quiera o no entender a su interlocutor que le habla o incluso que pueda o no pueda comprenderlo<sup>61</sup>. No creo que efectivamente el ejemplo del “caso Derrida” le dé la razón a Gadamer como aquel parece creer, quien habla quiere ser escuchado y comprendido por eso habla o incluso escribe, pero eso no implica que efectivamente quien escuche lo dicho esté siempre dispuesto a escuchar o a entender lo que el otro le dice, y mucho menos que está dispuesto a intentar hacer más claro el argumento del otro, esto parece de nuevo cargarle cierta buena voluntad subjetiva a quien escucha. Puede ser que efectivamente aquella actitud tenga lugar algunas veces, pero también puede suceder que quien escucha no esté interesado en comprender o, peor aún, que no pueda hacerlo por alguna trampa estructural, por algún marco de sentido limitado, algún régimen de lo visible y lo sensible particular, etc.

Antes de pasar a responder las otras preguntas que le hace Derrida, Gadamer insiste por última vez en distanciarse de alguna metafísica ingenua: “Surely this is not at all a kind of metaphysics, but the presupposition that any partner in a dialogue must assume, including Derrida, if he wants to pose questions to me”<sup>62</sup> (1989, pág. 56). La buena voluntad aquí es entendida como una suposición que debe hacer todo aquel que entra en un diálogo con otro, la suposición de que quien habla quiere ser escuchado.

En este punto vale la pena apoyarse en la lectura al respecto que hace la profesora Aguilar (2005) para quien la respuesta de Gadamer también resulta problemática y por ello propone su propia interpretación del asunto tratando de eludir la crítica al prejuicio de la buena voluntad que recae sobre la hermenéutica. La profesora empieza por la obligada etimología: *Euméneia* significaría benevolencia y *eumenés* podría tener, por un lado, el sentido de propicio o favorable, o, por otro lado, el sentido de orientado hacia o atento hacia (2005, pág. 67). Aquí ya encontramos significantes no muy afortunados o prometedores para responder a la crítica de la metafísica de la buena voluntad, a saber,

---

lo hace posible, o en otras palabras, aquel “acuerdo” o trasfondo de sentido que es la potencialidad de la comprensión que comparten todos los cuerpos parlantes.

61 Este caso, en el cual el dominador no quiere o no puede escuchar al otro, seguramente tampoco se invalide el argumento hermenéutico de un acuerdo como trasfondo u horizonte de sentido fundamental y compartido, por lo menos en potencia. El problema es que aquel mundo común no puede ser actualizado, esto último solo se dará precisamente con la instauración de una situación de desacuerdo en términos de Rancière

62 [“Seguramente esto no es en absoluto una especie de metafísica, sino la presuposición que todo socio en un diálogo debe asumir, incluido Derrida, si quiere plantearme preguntas”].

palabras como “benevolencia”, “favorable”, “atento hacía”. Esto por el lado del *eumeneis*. Ahora veamos lo que dice Aguilar sobre el *élenchoi*.

*Elenchos*, como se sabe, es “prueba” o “refutación cruzada”; y el verbo *elencho* es poner a prueba o poner en evidencia. [...] El *elenchos* revela que el interlocutor tiene creencias contradictorias y esto resulta en la *aporia* que puede comprenderse como el reconocimiento de la propia ignorancia o confusión (2005, pág. 67).

*Elenchos* entonces haría referencia a la estrategia socrática de examen que permite refutar la tesis original de mi interlocutor en la medida en que él mismo se logra dar cuenta de las contradicciones de su propio argumento. Con el sentido de las dos palabras que componen la categoría a la que Gadamer hace referencia tenemos que “la *eumeneis élenchoi* es algo así como una “refutación benevolente” o una prueba bien intencionada; o también podría ser una exhibición o demostración favorable o benevolente” (2005, pág. 68). “Refutación benevolente”, “prueba bien intencionada”, “exhibición benevolente”, es evidente que con aquellas traducciones de la expresión *eumeneis élenchoi* la salida de la metafísica de la buena voluntad de nuevo no está asegurada, aquel adjetivo que impregna de benevolencia el método o el proceso dialógico resulta nuevamente problemático. Sin contar además que aquella definición pareciera de hecho contraria con la propia interpretación que hace Gadamer de aquella expresión, una refutación benevolente no pasa necesariamente por reforzar el punto de vista del otro para que se vuelva más iluminador, refutar un punto de vista o un argumento no es para nada análogo a reforzarlo. En este punto Aguilar también se pregunta: “¿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?” (2005, pág. 68). En el mejor de los casos podríamos suponer que reforzar el discurso del otro sería reforzar en realidad no la posición del interlocutor sino el sentido mismo de lo que se discute, ganando así una nueva visión sobre el asunto discutido y con ello ampliando nuestro horizonte de sentido. El problema nuevamente es la actitud de benevolencia hacia el otro, o hacia el sentido mismo, que haría posible este tipo de prácticas dialógicas. Así aquel principio socrático no sería opuesto a los principios de la hermenéutica filosófica, si el *elenchos* permite señalar la ignorancia y va guiando al interlocutor a notar sus contradicciones y los caminos sin salida de sus argumentos, entonces encontraríamos por lo menos allí una cercanía con la hermenéutica en tanto la experiencia genuina que siempre se encarga de abrir nuevas posibilidades, ya que la

apertura a otras emergencias de sentido precisamente se juega en el “sí” o en el “no” de una nueva experiencia y de la apertura que hace posible toda pregunta. Hasta aquí parece que además de que la *eumeneïs élenchoi* se muestra insuficiente para responder la crítica de la metafísica de la buena voluntad tampoco pareciera ser totalmente compatible con la hermenéutica ni corresponder totalmente a lo que Gadamer quería decir con aquel “reforzar el argumento del otro”.

La profesora Aguilar aquí arriesga una interpretación propia traída de alguna parte del psicoanálisis. Ella propone entender la *eumeneïs élenchoi* como una suerte de “neutralidad benevolente” donde los interlocutores renuncian a su lugar de dominación, esta “buena voluntad” ya no sería voluntad de poder como le parece a Derrida, sino que sería “la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda” (2005, pág. 72). Esta propuesta tiene sus propios problemas: ¿En realidad es posible renunciar al lugar de privilegio? ¿No sería este abandono una práctica producto de la misma buena voluntad metafísica? ¿Puede la hermenéutica de Gadamer concebir algún tipo de neutralidad sabiendo que siempre se está en situación? La respuesta a estas tres preguntas retóricas puede ser fácilmente la misma: seguramente no.

Ya que a la misma profesora Aguilar le resulta problemática esta última propuesta, ella vuelve a intentar otra interpretación de aquella fórmula griega, una con la que pueda seguir adelante con su indagación sobre la alteridad, a saber, que la *eumeneïs élenchoi* deberá ser entendida como “un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar”, un dejar surgir “la aporía comprendida como perplejidad, como preguntar” (2005, pág. 73). Aquí volvemos a lo que decía Gadamer en su respuesta a Derrida, de lo que se trata es de que uno esta efectivamente preguntándole al otro y por ende espera que aquel le responda, y por ende lo comprenda. Para Aguilar “cuando el texto, o el interlocutor, pregunta al interprete y lo sitúa, la pregunta que se formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad” (2005, pág. 74), al parecer preguntar abre la posibilidad de ver al otro diferente de mí en su condición de alteridad. Nuevamente tenemos, por lo menos desde la perspectiva de Rancière, un problema con esta interpretación, preguntar algo a alguien no sirve siempre para ser realmente escuchado o comprendido, preguntar no sirve en todos los casos para hacer visible a alguien o a un grupo humano en su alteridad, incluso, la mayoría de las veces hay personas que efectivamente preguntan pero no siempre logran situar al otro, no logran hacer visible ni

su propia situación ni la del otro, mientras que además quienes se sitúan en lugares de dominio o privilegio pueden sin problema preguntar a la vez que ordenar. La respuesta de Gadamer resulta aquí tan insuficiente que incluso las interpretaciones más amables e interesantes de la *eumeneïs élenchoi* se demuestran a su vez también precarias.

Resulta sintomático que Gadamer se refiera poco a este principio que estaría en el corazón del mecanismo hermenéutico, al parecer solo nombra específicamente aquella *eumeneïs élenchoi* en un par de ocasiones y lo hace precisamente en respuestas a otros filósofos ¿Cómo y por qué dejar de lado un concepto que podría ser esencial a la hermenéutica? Incluso después de aquellos debates en los cuales el padre de la hermenéutica se ve obligado a recurrir a la *eumeneïs élenchoi* él jamás vuelve sobre este concepto griego para desarrollarlo a profundidad. Propongo que debemos sospechar de este curioso olvido y tomar el silencio de Gadamer al respecto como un hecho sintomático.

Walter Benjamin empieza sus *tesis sobre filosofía de la historia* (2000) con una extraña figura, es la figura de un autómatas invencible en el juego del ajedrez, el secreto de tal maquina era que en su interior se encontraba escondido un enano jorobado quien era un verdadero maestro de aquel juego, Benjamin usa esta imagen como metáfora del materialismo histórico (el autómatas) y la necesidad de éste de esconder en su interior a la despreciada teología (el enano). Creo que esta figura podría funcionar también para explicar el lugar de la buena voluntad o de la *eumeneïs élenchoi* en el corazón de la hermenéutica, en este caso el aparato sería aquella filosofía mientras que el enano escondido en su interior, del que nadie habla, sería precisamente la buena voluntad de escuchar al otro, de hacer su argumento más iluminador. No debe entenderse mal el papel de aquel enano ni en la propuesta de Benjamin ni en la hermenéutica, aquel elemento escondido es un elemento fundamental sin el cual el mecanismo no podría funcionar, el problema aquí es que sigue estando no justificado y que pareciera que no logra explicar lo que sucede cuando el otro que está ubicado en una posición de dominio no quiere o no puede escuchar a quien intenta hablarle.

Antes de terminar este apartado vale la pena también hacer una breve crítica a la crítica de la buena voluntad que acabamos de desarrollar, esto con el fin de mostrar la complejidad del pensamiento de Gadamer y no caer en aquella vieja estrategia de inventarse un adversario de paja que sea fácil de vencer con nuestros argumentos. Como

hemos mostrado en el primer capítulo de esta investigación la hermenéutica tiene siempre dos estratos, un practico-fenomenológico y otro ontológico, y es claro que en lo que respecta a la crítica hasta ahora señalada, ésta se queda solamente en el terreno práctico, pero ¿Qué sucede allí con el estrato ontológico? Recordemos la insistencia de Gadamer en Platón y su modelo de la pregunta y la respuesta, es evidente que para el gran filósofo griego el diálogo implica un verdadero suceso ontológico en el cual sus participantes articulan y a la vez descubren una posibilidad de sentido común que sería lo que los griegos llamaron el *logos*. En palabras de Gadamer: el “modelo efectivo del lenguaje es el diálogo, si quiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define el pensamiento” (1998, pág. 112), vemos entonces que el movimiento de realización del lenguaje es mucho más profundo que cualquier conversación concreta, como también lo señalamos en el primer capítulo de este texto, hay un trasfondo ontológico fuerte en la universalidad del lenguaje. Aquí seguimos un camino similar al señalado por la profesora García Santos, quien en su tesis doctoral (2014), insiste en que “la noción de diálogo que Gadamer emplea en su obra principal para describir la comprensión de un texto histórico reproduce en sus líneas maestras el mecanismo del «diálogo científico» descrito en *Platos dialektische ethik*” (2014, pág. 176). Este último es un texto de “juventud” en el cual Gadamer desarrolla a fondo su interpretación del diálogo y la dialéctica platónica. Allí nuestro filósofo se refiere al concepto de “diálogo científico”, el cual “refleja con perfecta fidelidad el espíritu de la dialéctica platónica”, ya que es “un tipo específico de diálogo, destinado a encontrar la verdad [...], así como el método que debería gobernar ese diálogo; [...] una concepción del saber [...]; y por último, un planteamiento ontológico” (2014, pág. 167) -sobre la búsqueda de la verdad y el momento ontológico del lenguaje recordemos que ya en el capítulo de esta indagación dedicado Gadamer insistimos en cómo el mundo, en su verdad, se actualizaba y se hacía presente gracias al diálogo. Estas son las características tanto del diálogo en *VM* como del diálogo científico en el *Platos dialektische ethik*, como en el diálogo propiamente platónico. Todo este proceso desborda claramente el momento práctico y fenomenológico del diálogo al cual se refería la crítica anterior de la buena voluntad de uno para comprender al otro ya que “el otro con el que se aspira a llegar a un acuerdo no habría de ser en nada diferente de «cualquier otro», y precisamente por eso su asentimiento ofrecería un fehaciente aval de la verdad buscada” (2014, pág. 166). Si en realidad este mecanismo dialógico no se centra específicamente en un interlocutor particular sino en “cualquier otro” posible es claro que se trata de un mecanismo universal u ontológico. Pero, en este estrato ontológico ¿Qué sucede con el *élenchos*? Para García

Santos éste implica “situarse en un plano *superior* y exterior [a los planteamientos de los interlocutores], en un terreno “neutral”: el terreno de *la* razón presuntamente universal, necesaria y eterna. Ésta es justamente la dimensión que personifica el personaje literario de Sócrates” (2014, pág. 170). Parece que asumir aquella actitud reviste tal dificultad que en los diálogos socráticos solo puede ser asumida por Sócrates en tanto personaje literario, un Sócrates investigador o pedagogo. Así las cosas ¿Cómo conciliar esto con el uso que Gadamer hace del *élenchos* en un momento de diálogo concreto como el que intenta tener con Derrida? ¿Si traslapamos aquel movimiento de universalidad-neutralidad a los interlocutores del diálogo concreto no reemplazaríamos el problema de la benevolencia por otro aun mayor? Dejamos aquí apenas planteada la cuestión del carácter ontológico del diálogo donde el *élenchos* no es simplemente buena voluntad singular de un interlocutor particular sino cualidad neutral asumida por un personaje neutral y universal, algo evidentemente imposible de asumir en personajes de carne y hueso emplazados en situaciones concretas y en horizontes de sentido específicos.

### **3.1.2 ¿Sospecha y crítica hermenéutica?**

En conexión con la anterior insuficiencia aparente debemos también interrogarnos a cerca de lo que tiene que decir la hermenéutica sobre aquel poder, que tiene que ver con el lenguaje, para mantener en silencio o condenar al ruido a una parte de la comunidad humana. Por lo dicho en el primer capítulo pareciera que la hermenéutica es parcialmente incapaz de sospechar del lenguaje ya que en ella primaría cierto optimismo y cierta exigencia ética de apertura hacia el otro. Pero también podría tratarse más bien de una potencia no desarrollada por la hermenéutica para sospechar de las posibles distorsiones que puede sufrir el lenguaje. Aquella potencia es puesta en marcha apenas incipientemente por el Gadamer tardío al referirse a la incapacidad contemporánea para el diálogo, ello es prueba de que aquella capacidad crítica efectivamente existe en el interior de la hermenéutica filosófica. Alguna vez el comentarista canadiense Jean Grondin, refiriéndose a las interpretaciones actuales de la hermenéutica, dijo que Gadamer siempre se había caracterizado por tener un espíritu muy conciliador y por ello había dejado “todas las puertas abiertas”, y creo que es posible decir lo mismo para lo que se refiere a una capacidad crítica de la hermenéutica, aunque ésta no haya sido desplegada por el discípulo de Heidegger hasta sus últimas consecuencias.



Señalemos rápidamente la actitud ambivalente de Gadamer al momento de referirse a la capacidad crítica y de sospecha propia de su hermenéutica. En un pequeño ensayo titulado *La sospecha hermenéutica* Gadamer empieza diciendo, o más bien preguntándose retóricamente, lo siguiente: “¿No es *toda* forma de hermenéutica un modo de superar la conciencia de una sospecha?” (1997, pág. 127), es decir, pareciera por lo menos en este punto que a la hermenéutica le es ajena o extraña cualquier tipo de sospecha sobre aquello que se muestra o no en el lenguaje. En la misma línea del tipo de respuestas que Gadamer dio para responder a las críticas recibidas por Habermas y para diferenciar a la hermenéutica de la crítica de las ideologías realizadas por la Escuela de Frankfurt, el hermeneuta entra esta vez en discusión con Ricoeur y su hermenéutica de la sospecha, para Gadamer existirían dos formas en las cuales se ha desarrollado el debate, en sus palabras:

[Hay una] dicotomía que existe entre la creencia en la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, y el esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad (la «hermenéutica de la sospecha» de Ricoeur). Esta segunda alternativa se desarrolló en la crítica de la ideología, en el psicoanálisis y en el pensamiento que se inspiró más o menos directamente en la obra del propio Nietzsche (1997, pág. 130).

Habrían aquí dos líneas de posible interpretación o acercamiento al problema del lenguaje según se considere la pretensión de verdad del mismo y el papel que éste juega con respecto a las relaciones de poder y dominación. Estas líneas estarían personificadas por un lado, por el mismo Gadamer, y por otro, por los autores de aquella trilogía de la hermenéutica de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche), y por el mismo Ricoeur quien los enlaza bajo aquel significante, con estos autores se realiza una expansión de la duda cartesiana que incluso llega hasta poner en duda la conciencia misma del lenguaje. Para Gadamer la separación entre ambas perspectivas es de tal modo tajante que resulta en una dicotomía insalvable, parece incluso que no habría “forma de reconciliarlas” (1997, pág.130). Sin embargo, recordando las palabras de Grondin, nuestro filósofo debería haber dejado en realidad esta puerta de la crítica y de la sospecha abierta para la hermenéutica, aunque hubiese sido ésta una puerta trasera y poco visible. Recordemos que para la hermenéutica filosófica “nada queda excluido de esta comunidad de diálogo [que somos], ninguna experiencia del mundo” (1998, pág. 247), esto implica que las lógicas y las violencias a las que hace referencia, por ejemplo, Rancière suceden efectivamente en el

interior mismo de una comunidad dialógica en la cual todos estamos inmersos desde nuestro nacimiento y por ende aquellas experiencias deberían tener cabida en la reflexión hermenéutica. Sobre la tarea de ésta Gadamer insiste en que:

Una hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas, desde la comunicación interpersonal hasta la manipulación social, [...] desde la tradición basada en la religión y el derecho, en el arte y la filosofía hasta la energía de la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria (1998, pág. 225).

Siendo así de amplio el deber ser de la hermenéutica entonces caben dentro de su campo objetos y problemas como la “manipulación social” o la “reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria”, si bien Gadamer no se ha enfocado particularmente en estos temas es evidente que en tanto son formas de experiencias posibles y efectivas, y que en tanto experiencias pasan por el lenguaje, éstas deberían ser estudiadas también por una filosofía de la interpretación que se proponga ser también una explicación ontológica y práctica del mundo. En contra vía de una interpretación de la hermenéutica como aquella realizada por Habermas no creemos que ésta rama de la filosofía contemporánea esté trágicamente anclada a “una triste impotencia ante la totalidad real de la vida social, que no sólo está hecha de lenguaje, sino también de trabajo y poder” (1998, pág. 233). Al respecto de esto siguiendo a Gadamer insistimos en que “resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar fuera de sus fronteras” (1998, pág. 234), esto es, que los problemas de la hermenéutica pueden también ser aquellos que nos llamen a la sospecha de lo que sucede en el diálogo, precisamente porque aquellos elementos (poder y trabajo) si bien no son en sí mismos lenguaje si se hacen presentes en él. “¿Qué otra cosa son entonces los prejuicios que la labor hermenéutica ha de examinar? ¿De dónde pueden proceder?” (1998, pág. 234). Se pregunta Gadamer, quien señala, aunque no desarrolla aquella intuición fundamental, que lo que hay en aquellas preguntas retóricas es el indicio de una relación entre los prejuicios y precisamente el mundo del trabajo y del poder (en términos habermasianos), es decir, podríamos sospechar que aquellos niveles de la realidad también están relacionados con el origen de los prejuicios que constituyen a los seres humanos y guían constantemente sus acciones.

Si el ser que puede ser comprendido es lenguaje, recordando la célebre frase de Gadamer, y si el lenguaje es el objeto por excelencia de la hermenéutica, entonces es nuevamente evidente que todo aquello que emerge a través del lenguaje debe ser objeto de esta filosofía. El lenguaje no es más que la interpretación y la esencia de “aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y del poder y en todo lo que constituye nuestro mundo” (1998, pág. 235). Hasta aquí hemos simplemente incluido un par de temas que se podrían pensar como elementos exteriores de la hermenéutica pero que en realidad se sitúan dentro de ella. Si bien esta inclusión ha estado mediada por la terminología de Habermas, ya que es a él a quien Gadamer responde, podríamos hacer incluso un salto directo a la terminología de Rancière y decir que podemos incluir dentro de los objetos de la hermenéutica la relación entre quienes pueden hablar y quienes no, entre quienes solo pueden trabajar y quienes pueden hacer otras actividades, etc., esta es la violencia relacionada con el lenguaje que si bien no fue teorizada explícitamente por Gadamer creemos que tiene cabida en la reflexión sobre la interpretación y lo comprensible.

Gadamer, por ejemplo, no fue en realidad ciego al conflicto entre grupos sociales, aunque se haya concentrado en pensar objetos como el arte o la traducción, nunca pasó por alto que la lucha entre grupos sociales diferentes podría tener como contrapartida una deficiencia dialógica, en sus palabras: “es el poder de las convicciones de un grupo encerradas en el círculo funcional de la retórica lo que puede dar lugar a una situación contraria al diálogo” (1998, pág. 258), esto quiere decir que podemos encontrar efectivamente en la realidad social grupos humanos encerrados sobre en sí mismos y en situaciones en las cuales les sea imposible el diálogo con otros grupos humanos. Pero aun en estos casos Gadamer es claro en insistir en aquel suelo común que compartimos los bípedos parlantes, esto se demuestra en la comprobación de que aquel conflicto que a veces parece insalvable entre grupos sociales se descubre y se prueba precisamente en el suelo común dialógico que todos compartimos.

Los antagonismos insalvables entre grupos sociales y políticos se basan en la diferencia de intereses y en la heterogeneidad de las experiencias. Se descubren mediante el diálogo; es decir, su insalvabilidad no consta de antemano, sino que es el resultado del intento de acuerdo... y como tal, nunca es definitiva, sino que remite

a la reanudación del diálogo en esa comunidad de interpretación idealmente infinita que podría pertenecer al concepto de competencia comunicativa (1998, pág. 258).

Es en última instancia una comunidad lingüística la que hace posible el mismo conflicto, por ende, este último no debería ser excluido de los objetos o temas de la hermenéutica. Los conflictos entre grupos sociales, los diferenciales de poder que se configuran en el interior del mundo del trabajo o incluso en las propias relaciones de poder o dominación también podrían ser examinados hermenéuticamente y para ello esta filosofía cuenta con una importante herramienta que llamaremos “el control de los prejuicios”. No debemos olvidar que para Gadamer cuando comprendemos también “descubrimos los prejuicios o desenmascaramos los pretextos que desfiguran la realidad” (1998, pág. 235). Un caso clave de esta potencia hermenéutica es el del control de los prejuicios en lo que respecta a la ciencia moderna positivista, allí “la conciencia histórico-efectual, que intenta examinar los propios prejuicios y controlar la propia precomprensión, pondría fin al objetivismo ingenuo” (1998, pág. 232), es decir, el tipo de subjetividad que encontramos en la hermenéutica, esto es, la conciencia histórico-efectual, es capaz de examinar y controlar los propios prejuicios que la configuran, en este caso para contrarrestar un mal entendimiento de la realidad natural que se ha expandido incluso a la ciencias sociales y que impide tener en cuenta la no neutralidad de ninguna interpretación, esto es, la imposibilidad de la existencia de alguna conciencia existiendo fuera de horizontes de sentido, entre otros problemas del positivismo. Aquello de que Gadamer dejó “todas las puertas abiertas” es claro por lo menos en el caso de la crítica de las ideologías, precisamente gracias al control de los prejuicios encontramos el vínculo entre aquella y la hermenéutica, esta filosofía “puede hacerse ‘práctica’ [al hacer] sospechosa cualquier ideología poniendo en evidencia los prejuicios” que la sustentan (1998, pág. 252). Esta herramienta habilita a la hermenéutica a examinar aquellos prejuicios propios que pudiesen apuntar a algún tipo de metafísica de la buena voluntad, como señala Derrida, y también a aquellos prejuicios ajenos que aseguran la existencia de personas que no pueden hablar sobre lo común, el punto de llegada de esta última vía puede ser una hermenéutica de nuevo tipo que empiece su “reflexión desde el Otro, pero *el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica” (Dussel, 1999, pág. 60), ésta es la dirección a la que parece empezar a dirigirse Vattimo en algunos de sus últimos textos.

### 3.1.3 El origen de la distancia

Antes de pasar a señalar los elementos comunes entre los dos filósofos que nos ocupan, quisiéramos, en este pequeño apartado, proponer una hipótesis acerca de la distancia que hay entre ellos, sobre aquel elemento que pudiera haber generado en Gadamer una excesiva confianza en el diálogo y en Rancière una intransigente sospecha respecto del mismo, creemos que esta distancia tiene que ver con la lectura que ambos tienen de Platón. Es bien sabido que Gadamer hasta el fin de sus días seguía reconociéndose como un filósofo platónico, así como también es bien conocido el antiplatonismo de Rancière expresado en varias aristas de su obra. Ahora nos detendremos apenas en aquellas diversas caras del antiplatonismo del filósofo franco-argelino, ya que en el primer capítulo de esta tesis ya nos hemos pronunciado acerca del uso que hace Gadamer de la *anámnesis* platónica, de la lógica pregunta y respuesta del Sócrates platónico o en general sobre el diálogo como modelo tomado de Platón.

El antiplatonismo de Rancière se expresa por lo menos en dos aristas de su pensamiento que nos interesan, a saber: en lo que respecta directamente a la política y en su propuesta pedagógica. Respecto a la determinación política de este antiplatonismo hemos dicho en el capítulo pasado que Rancière define tres formas paradigmáticas de negación de la política y la invención de una de ellas es precisamente achacada a Platón. Para Rancière, Platón es el padre de la archipolítica, es decir, de aquella negación de la política que consiste en fundar la comunidad sobre un principio unificador el cual permite ordenar perfectamente a los cuerpos que la componen en unos lugares precisos según determinadas funciones, en este tipo de modelo no hay lugar para el exceso que sale a luz en cada demostración política y que encarna el daño que sufren quienes no poseen el *logos*. Platón funda la imagen de una ciudad que asegura la desigualdad, en palabras de Rancière:

Que cada uno haga su propio negocio y desarrolle la virtud propia de su condición. *Imposible*, en efecto, no reconocer como una evidencia el hecho de que el obrero no tiene tiempo para estar en otra parte que en su tarea, pues el trabajo no espera. *Prohibido* romper el orden simbólico de una ciudad que la divinidad ha ordenado, según la justicia, en la que coloca hierro en el alma de los trabajadores, los que proveen las necesidades de la comunidad y oro en la de los guardianes que la

dirigen hacia sus fines. Platón admite que esa historia del oro y del hierro es una fábula. Pero a una fábula le basta que le crean para ser eficaz. Y para creerle, solo hace falta estar en la posición que ella legitima: la posición del que no tiene tiempo y tampoco otra opción que creer en la fábula de su inferioridad (2013, pág. 12).

Vemos claramente como la desigualdad queda asegurada, cada quien en su lugar y cada quien encargándose solamente de sus funciones correspondientes, sin tiempo alguno para ninguna otra actividad, esto se traduce en la imposibilidad de demostrar cualquier otra capacidad de los cuerpos emplazados en el lugar, en este caso, del trabajo. Pero como si fuera poco, a esta imposibilidad se le suma una prohibición, la de modificar precisamente aquel orden social y simbólico. Finalmente, esta fábula resulta eficaz al integrarse en el mismo orden de lo sensible de la época, fabula que dicho sea de paso ha sido hoy en día actualizada por la misma sociología francesa que se presume progresista (Rancière J. , 2013). Pasemos ahora al segundo tipo de antiplatonismo rancièriano, éste se ubicaría en el campo pedagógico, en palabras del profesor García, Rancière:

Critica a la pedagogía socrática como ejemplo de 'embrutecimiento'. El socratismo, tal y como Rancière explica en el *Maestro Ignorante*, es una forma perfeccionada de 'atontamiento', aunque revestida de una apariencia liberadora. Bajo la forma de un maestro en el arte de preguntar, Sócrates no enseñaría para liberar, para independizar, sino para mantener la inteligencia del otro sometida a su propia inteligencia (2011, pág. 201).

En el capítulo anterior también señalamos como Rancière toma como modelo pedagógico aquel que es propuesto por Jacotot y explicamos cómo aquel parte de la igualdad de las inteligencias y abre la posibilidad de la existencia de un maestro que ignore aquello que enseñe, este modelo permite probar la igualdad de inteligencias entre el maestro y el alumno, es una pedagogía de la emancipación, esta propuesta se presentaría como contraria a la del Sócrates de Platón quien en la práctica no "enseñaría para liberar, [ni] para independizar, sino para mantener la inteligencia del otro sometida a su propia inteligencia" (2011, pág. 202). Vemos en este punto claramente la sospecha que podría tener Rancière con respecto al diálogo platónico, en este caso como camino para llegar al conocimiento verdadero de algunos temas específicos a través de las conocidas

conversaciones entre Sócrates y algún interlocutor particular. En las palabras propias de Rancière veamos cómo se refiere a esta distancia entre Jacotot y Sócrates.

Sócrates, a través de sus interrogaciones, conduce al esclavo de Menon a reconocer las verdades matemáticas que ya están en él. Hay ahí tal vez el camino de un conocimiento, pero en ningún caso el de una emancipación. Por el contrario, Sócrates debe llevar de la mano al esclavo para que éste pueda encontrar lo que está en sí mismo. La demostración de su saber es al mismo tiempo la de su impotencia: no caminara nunca solo, y por otra parte nadie le pedirá que camine sino para ejemplificar la lección del maestro. Sócrates interroga a un esclavo que está destinado a serlo siempre (2002, pág. 20).

Para el filósofo franco-argelino, Sócrates es el ejemplo de lo que un maestro que busque emancipar a su alumno no debe ser, el diálogo socrático es puesto en entre dicho como forma de enseñanza que deviene en “atontamiento”. Creemos que, en parte, es por ello difícil que Rancière pueda tener confianza en aquel tipo de conversación de tipo platónica aunque sea para referirse a la política, considerando además que la política es una práctica en sí misma emancipadora. Otra de las dificultades a la hora de intentar contrastar estas dos interpretaciones de Platón es que son dos lecturas que se encuentran en dos niveles diferentes, por un lado, Rancière toma al filósofo griego como un modelo (incorrecto, por ser anti-emancipatorio) de cómo llevar a cabo prácticas pedagógicas y políticas concretas, mientras que Gadamer toma a Platón como el modelo de realización del lenguaje, en toda su dimensión ontológica. En este punto resulta difícil tomar partida por alguna de estas interpretaciones sin un estudio profundo de la obra de Platón e incluso de la figura misma de Sócrates.

### **3.2 Horizonte común**

¿Nos encontramos en presencia de dos modelos teóricos singulares irreconciliables?  
¿Existe un terreno común sobre el cual puedan discutir un hermeneuta y un postmarxista rancieriano? ¿Puede la hermenéutica encontrar alguna respuesta dentro de su mismo corpus teórico para esta suerte de “lado oscuro del lenguaje” que pone sobre la mesa la teoría de Rancière? ¿Estamos atrapados en la sin salida de mantener siempre a una parte de nuestras comunidades en el silencio? Este es el tipo de preguntas a las cuales nos

enfrentaremos en el último capítulo de esta investigación. Adelantemos aquí el tipo de conclusión hacia la cual nos movemos, a saber, que la teoría hermenéutica y la teoría del desacuerdo pueden ser consideradas como dos lados de una misma moneda, aquella es la moneda del lenguaje y la política. Señalaremos a continuación seis puntos en los cuales encontramos cercanías y coincidencias entre ambos pensadores.

### **3.2.1 Prácticas de habla como prácticas políticas**

El primer elemento que aparece en la zona de intersección en la cual hemos obligado a estos dos pensadores a encontrarse, con la excusa de pensar el problema y la relación del lenguaje y la política, ha sido el asunto de las prácticas de habla como prácticas políticas. Esta fórmula no quiere decir que todas las prácticas o todos los actos de habla sean en sí mismos políticos, si bien como diría Paolo Virno las afirmaciones “el hombre es un animal dotado de *logos*” y “el hombre es un animal político” pueden ser consideradas no solo como enunciaciones coextensivas sino que incluso pueden llegar a configurar la misma afirmación, debemos ser claros desde el inicio de este apartado e insistir en que al hablar de prácticas de habla como prácticas políticas no queremos para nada señalar que todo acto de habla sea ya automáticamente una práctica política, esto nos pondría en aquel camino sin salida repudiado por Rancière donde al ser todo supuestamente político en realidad nada lo sería y así una vez más la política quedaría anulada. No estamos diciendo, por ejemplo, que todos los tipos de actos de habla tipificados por Austin sean políticos, ni que cualquier ser humano que dice cualquier cosa en cualquier contexto realiza ya un acto político. Lo que queremos decir en este apartado es que efectivamente hemos encontrado un elemento común en ambos pensadores que resulta ineludible al momento de pensar la política y su relación con el lenguaje, este es, que la política se realiza a través de unas prácticas lingüísticas muy particulares. En el caso de Rancière esto es lo que sucede en las situaciones de desacuerdo y en el caso de Gadamer esto sucede con el diálogo y la amistad (en su acepción que se confunde con la solidaridad, aquella descrita como la segunda opción de interpretación al respecto de la relación amistad-solidaridad). Ante este punto habrá quienes opongan a este tipo de prácticas lingüísticas, otra clase de prácticas que llamarán genuinamente políticas apelando a la fuerza, a la violencia, a la materialidad de los cuerpos, etc., aquí no quisiéramos decir que las únicas prácticas políticas son aquellas que se realizan en el nivel puro del lenguaje, aquello tal vez sería una conclusión reduccionista del asunto, pero nos interesa insistir en que en el corazón de la intersección



entre el lenguaje y la política se inscriben unas prácticas muy específicas que merecen el nombre de prácticas políticas.

Detengamos brevemente en las prácticas discursivo-políticas de cada uno de estos pensadores. En el caso de Gadamer, como lo hemos mostrado en el primer capítulo de este estudio, hemos encontrado por lo menos dos grandes categorías que pudieran referirse al campo de lo político, a saber, el diálogo y la amistad, y en ambos casos el vínculo con lo propiamente político ha sido señalado por la alteridad y la comunidad que tienen lugar en estos. Para el caso del diálogo, ésta es una práctica política en tanto es una práctica puesta en marcha por dos o más conciencias histórico-efectuales humanas, que si bien son ellas desbordadas por la conversación que se convierte en el verdadero sujeto del proceso, son necesarias para activar un encuentro dialógico genuino. Ya hemos visto como basta tan solo con que alguno de los interlocutores no esté dispuesto a escuchar al otro para que cualquier intento de diálogo quede inmediatamente frustrado. El diálogo permite la activación de lo que es común entre los seres humanos, es una actualización del mundo común, en él se realiza un sentido común que existía ya de forma potencial pero que no había emergido a la presencia. Respecto a esta última afirmación vale la pena también recordar esa especie de fondo hermenéutico siempre ya presente pero a la vez por realizar propio de la universalidad y comunidad del lenguaje, aquel debe realizarse siempre en prácticas dialógicas concretas.

El diálogo también hace posible la transformación de quienes entran en él. Que lo común es asunto de la política es fácil de aceptar, pero ¿La transformación de “singularidades” humanas es un proceso que merece el calificativo de político? Recordemos brevemente aquí dos ejemplos externos que pudieran servirnos como referencia para entender que la transformación de nosotros mismos y del otro tiene que ver efectivamente con lo político. Es sabido que luego de la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault habría empezado la búsqueda de nuevos conceptos que lo salvaran del pesimismo estructuralista de los dispositivos de saber-poder que él habría sacado a la luz en sus principales obras de la década anterior, en ese momento Foucault decide volver a los griegos y se apropia de forma muy particular del antiguo precepto griego del cuidado de sí, convirtiéndolo en el curioso concepto de “prácticas de sí”, con esta categoría el pensador francés estaba pensando en prácticas sobre el sí mismo que tuvieran como resultado la autotransformación, ésta fue la salida ético-política a la fijeza de los

dispositivos. La transformación de nosotros mismos es un fenómeno que merece ser llamado no simplemente ético sino incluso político y más aún cuando ésta se da en el marco de una fusión de horizontes realizada dialógicamente. El segundo ejemplo hace referencia simplemente a la última *tesis sobre Feuerbach*, aquella donde Marx señala la tarea política de la filosofía, ésta es precisamente transformar el mundo, pero hoy sabemos que aquella transformación simplemente es imposible sin transformarse en el proceso a los mismos seres humanos que hablan y viven en el mundo. Esta transformación política, toma en Gadamer la forma de la transformación mutua de dos conciencias histórico-efectuales, de dos sujetos situados en horizontes específicos, que al transformarse uno al otro también realizan a la vez la transformación de sus propios horizontes de sentido y esto pasa incluso por la creación de un nuevo horizonte común. Vale la pena insistir en que este nuevo horizonte contiene siempre no solo elementos propios de la tradición y los anteriores marcos de sentido, sino que también implica revitalizar significados y sentidos comunes que desde los anteriores horizontes particulares no podían hacerse presentes.

También es evidente que el asunto de la alteridad no es solo un problema “ético”, como lo entendería el viejo liberalismo que diferencia entre el mundo privado, donde sucede lo ético, y el mundo público, donde sucede lo “verdaderamente” político, sabemos con autores más contemporáneos como Derrida o Levinas que el asunto de la alteridad está también en el centro de la cuestión política. En el diálogo y en la amistad, la alteridad se presenta en su esencia singular y ésta nunca puede ser subsumida por alguno de los polos de la interlocución, lo que sucede en la conversación es la instauración de un lugar común en el cual dos alteridades se encuentran, se demoran allí, sin perder aquello que les es propio, sin ignorar sus propias pretensiones aunque en el proceso dialógico aquellas se vean incluso transformadas. Gadamer insistió hasta sus últimos días en que en el diálogo y en la amistad se está con el otro en tanto otro, en tanto verdaderamente diferente de mí.

La amistad no solo es verdaderamente un problema cercano a la política, sino que ha estado siempre en el corazón de la misma, de otra manera no se entendería el intento de Derrida, llevado a cabo en algunos capítulos de *Políticas de la amistad*, por deconstruir el lugar privilegiado que ha tenido este tipo de relación en el mundo occidental y especialmente sus consecuencias para el mundo político. Para este filósofo que el asunto de la amistad haya estado desde el mundo griego determinando el ser de la política, como parece también creer Gadamer, tiene como preocupante consecuencia que no podamos

salir del círculo de la mismidad, la familiaridad o la fraternidad, condenados en última instancia a hacer la distinción schmittiana del amigo-enemigo, sin dejar otro lugar posible de clasificación para quien no sea mi amigo que no sea el lugar de su opuesto, es decir, el lugar del enemigo<sup>63</sup>. Lejos de esta interpretación de la amistad como corazón perverso de la política, Gadamer insistirá en que: los amigos no son seres idénticos, nadie se subsume ni se pierde en el otro en una verdadera relación de amistad, los amigos se quieren como son, los amigos no pretenden reducir o anular sus diferencias, sino que logran en la vida práctica una coexistencia en tanto singularidades particulares. Recordemos una frase de Gadamer que ya hemos citado antes: “Sólo en la conversación [...] 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” (1998, pág. 207). Es en la conversación donde precisamente se hace posible la amistad, es decir, esta práctica del estar juntos humano tiene su origen específicamente en el lenguaje y el diálogo que la hacen posible. Recordemos además que la amistad podría hacer referencia en sí misma al todo que implica una vida junto al otro. Aquí apenas hemos vuelto sobre algunos puntos desarrollados más extensamente en la primera parte de este texto con la intención de hacer énfasis en lo propiamente político de este tipo prácticas lingüísticas en las que Gadamer insistió.

Respecto a Rancière hemos visto que la política no se refiere, por ejemplo, al sistema de instituciones liberales características de las democracias occidentales, ni al todo disperso y descentrado de las difusas y extendidas relaciones de poder, sino que la política es en sí misma un tipo de práctica muy particular. Queremos en este punto insistir en que este tipo de práctica específica que merece el adjetivo de “política” es en realidad una práctica que tiene ineludiblemente un momento que pasa por la demostración del *logos*. No es casual que Rancière escoja como la figura paradigmática de la política una situación lingüística como es aquella del desacuerdo<sup>64</sup>. La política es esencialmente una

---

63 En palabras de Derrida: “La figura del amigo parece que forma parte espontáneamente de una configuración *familiar*, *fraternalista* y en consecuencia *androcentrada* de lo político” (1998, pág. 12), es por ello que es fácil para Schmitt componer su definición del ser de lo político a partir de la dicotomía amigo-enemigo.

64 Se deja abierta la posibilidad de que exista una demostración política que no pase por ninguna articulación lingüística, como podría serlo, por ejemplo, una demostración corporal y performativa que sea en realidad “muda” pero insistimos que no puede ser casualidad que la mayoría de los ejemplos de prácticas políticas presentados por Rancière sean casos donde el desacuerdo se articula lingüísticamente.

demostración de la igualdad que se hace por medio del lenguaje, ella consiste en demostrar que unos cuerpos que se suponía que no poseían el *logos* en realidad son también sus portadores legítimos. Esta demostración se lleva a cabo precisamente hablando<sup>65</sup>. Recordemos que el desacuerdo es una situación de habla paradójica en la cual alguno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que la otra persona está diciendo y que esto se debe precisamente a la mencionada división entre dos tipos de seres humanos, en esta situación lo que está en juego no es simplemente el contenido de verdad de un objeto x de discusión sino la posibilidad misma de alguna discusión entre quienes entran en desacuerdo, allí se juega el asunto mismo de quien puede y quien no puede hablar.

Si lo anterior no es suficiente para mostrar el carácter lingüístico y discursivo de la política tal como la entiende el filósofo franco-argelino recordemos entonces también algunos ejemplos de irrupciones políticas o de escenas de desacuerdo en donde ello se haga nuevamente evidente. En la famosa escena cero de la política, que es aquella en la cual los plebeyos del Aventino se rebelan contra sus dueños lo que sucede es que se instaura una disputa sobre la palabra misma, allí el viejo orden acabará cambiando tan solo porque Menino, enviado a tratar con los plebeyos, cree en algún momento escuchar de las bocas de los plebeyos no solo sonidos animales que manifiestan placer o hambre sino que cree y efectivamente escucha palabras humanas, es decir, presencia la posesión del *logos* en aquellos cuerpos plebeyos. Algo similar sucede con el momento paradigmático de subjetivación del daño que reciben los obreros modernos, como se mencionó en el capítulo anterior. Esta escena tiene como protagonista al intelectual y revolucionario Blanqui quien al ser interrogado en un juzgado por su profesión responde de manera desafiante, pero brillante, que él es un proletario, siendo esta expresión una que no significaba en ese

---

65 En línea con el pie de página anterior, habríamos podido realizar una lectura de la teoría política de Rancière condensada en *ED* que diera prioridad a los cuerpos por encima del lenguaje, es decir, una lectura que priorizara entender la política como una práctica material y corporal que saca a unos cuerpos de sus lugares y funciones asignadas a la vez que éstos demuestran unas capacidades (diferentes a la posesión del *logos*) que les eran negadas, tal lectura sin duda sería acertada y legítima, por ello esperamos no haber opacado demasiado el elemento corporal intrínseco también a toda práctica política en nuestro afán de reconstruir la teoría del desacuerdo haciendo énfasis en el lenguaje y con ello en las “escenas de palabra” que recorren esta obra. Nuestra insistencia en que las prácticas políticas son prácticas que pasan por la palabra se debe a que nos cuesta imaginar una práctica que tenga como efecto la interrupción y modificación del orden de los cuerpos y el reparto de lo sensible dominante en la cual no se encuentren precisamente el lenguaje y los cuerpos, es como si en este asunto aquellos dos elementos fueran inseparables, como si se tratara, por no encontrar otro termino mejor, de cuerpos-lenguaje, como diría Deleuze.

momento específico ningún tipo de ocupación pero en la cual según el socialista podía clasificarse a millones de franceses y francesas que se dedicaban a vender su fuerza de trabajo o simplemente a reproducir su vida, siendo estos la clase de los incontados. Nuevamente vemos aquí una escena de desacuerdo o una escena de irrupción política llevada a cabo en el nivel del habla y del discurso. Recordemos también que la política al ser precisamente el tratamiento de un daño que sufre una parte de la comunidad que no es considerada como una parte legítima de la misma solo puede hacerse en tanto aquel daño es enunciado, ya sea por una palabra, un argumento o incluso, en su forma extrema, por una fábula, solo allí el daño deja de ser el silencio inenunciable de las víctimas sin palabra para convertirse en tratamiento y superación de sí mismo. Recordemos también el énfasis que hicimos en el capítulo anterior a cerca de la pregunta-orden “¿me comprendió?” y los pasos que dimos hasta llegar a la interpretación polémica de la misma en la cual lo que enuncia ésta es la división entre dos mundos y dos tipos de seres, pero donde la respuesta de aquellos emplazados en el lugar de la voz puede ser tal que se convierta aquella pregunta-orden en una situación de desacuerdo o situación política. En la forma ideal esta respuesta tendría, recordemos, la siguiente forma:

Comprendemos que usted quiere señalarnos que hay dos lenguas y que no podemos comprenderlo. Advertimos que usted hace eso para dividir el mundo entre quienes mandan y quienes obedecen. Nosotros decimos, al contrario, que hay un solo lenguaje que nos es común y que, en consecuencia, lo comprendemos aun cuando usted no quiera (Rancière, 1996, pág. 65).

Hemos vuelto a citar este pequeño fragmento ya que tiene una fuerza considerable para mostrar aquello en lo que venimos insistiendo, esto es, el carácter discursivo de ciertas prácticas políticas, en este caso, de aquellas que caen bajo el nombre del desacuerdo. Recordemos también rápidamente el caso de los manifiestos obreros en el marco de las huelgas fabriles, son ellos también puestas en escena de la política y aunque se pongan por escrito son en última instancia formas de praxis lingüística en la cual se enuncia también el desacuerdo. Finalmente, para acabar este rápido recorrido hay un ejemplo de subjetivación política al cual Rancière vuelve recurrentemente pero que no hemos citado en el capítulo anterior, a saber, el caso de las mujeres sufragistas francesas en su lucha por acceder al voto universal, para que ello se diera fue necesario que una mujer preguntara “¿Acaso no somos las francesas también franceses?”, es decir, ¿No aplican para las

mujeres francesas los derechos universales de los ciudadanos franceses hombres? y entre éstos el derecho específico del voto.

Nuevamente una situación paradójica del desacuerdo, nuevamente una situación imposible que se hace posible y nuevamente el componente lingüístico de la demostración de la igualdad aparece como fundamental. Es claro que tanto en Gadamer como en Rancière aparecen prácticas políticas en tanto prácticas discursivas o lingüísticas, este es el primer elemento común que quisiéramos resaltar y que sea retenido aquí. Es igualmente claro que estas prácticas lingüístico-políticas en ambos autores tienen una especificidad propia que se explica por el cuerpo de conceptos que cada uno ha creado, lo cual implica unas diferencias particulares si comparamos ambos tipos de prácticas políticas, por un lado, tenemos una práctica como el diálogo que exige la apertura al otro de parte de los interlocutores que discuten y que no puede realizarse sin ello, mientras que por el otro lado, tenemos una demostración de la igualdad que implica otro tipo de exigencia, una en la cual una de las partes involucradas muchas veces no quiere escuchar ni ver a quien ahora le dirige la palabra.

Antes de terminar este apartado debemos preguntarnos ¿Cómo se relacionan aquellos conceptos anteriores? Podemos intuir por ejemplo que antes de cualquier situación de desacuerdo que actualice la igualdad de cualquiera con cualquiera en tanto seres portadores de una palabra legítima, seguramente es imposible algún tipo de diálogo genuino en el sentido en el cual Gadamer pensaba este fenómeno. Si Rancière está en lo correcto y siempre en toda comunidad política, como lo ha demostrado la historia occidental, existe un grupo de cuerpos humanos condenados al silencio, entonces es evidente que el diálogo genuino de cualquiera con cualquiera no siempre pueda ser posible, solo cuando aquellos históricamente silenciados demuestran que también pueden hablar es que ellos se vuelven cuerpos hábiles para el diálogo genuino con aquellos que eran la parte contada de la comunidad. Recordando el tipo de relaciones no genuinas con el tú tipificadas por Gadamer podríamos aquí incluir una tipificación que iría incluso por detrás y antes de aquellas, ésta podría llamarse “intentar hablar con un tú privado del uso de la palabra”, evidentemente en este caso no habría conversación posible en tanto un interlocutor que perteneciera a la parte contada de la comunidad simplemente no entendería que aquella otra persona que tiene enfrente también puede usar la palabra e incluso hablar sobre lo común.

Hemos dicho que antes de alguna situación o demostración de desacuerdo no sería posible dialogar genuinamente con alguno o algunos de los incontados de una sociedad, ahora podemos preguntarnos si tal vez toda situación de desacuerdo ya implique en sí misma algún tipo de fusión de horizontes y si de ser así, en que se diferenciaría ésta de la teorizada por Gadamer. Si tenemos en cuenta que toda situación de comprobación política tal como la entiende Rancière implica la afirmación de un mundo común que modifica el orden policial previo, es claro que esto puede ser también interpretado como la afirmación de un mundo de sentido común y su correspondiente modificación de los marcos de significación previos, interpretación propia de aquello que sucede en una fusión de horizontes. Pero aquí también encontramos un elemento que no estaba presente en Gadamer, esto es, que aquel nuevo reparto de lo sensible o nuevo horizonte compartido se ha puesto de manifiesto sin la apertura voluntaria de alguna de las partes hacia el otro, sino que ésta ha sido más bien una apertura violenta, forzada por los antes incontados al hacer precisamente la demostración de su igualdad y de la posesión del *logos*. Así entonces podríamos decir que el desacuerdo implica una suerte de fusión de horizontes forzada por una de las partes al afirmar la existencia de un solo mundo común donde precisamente la parte que es forzada a la apertura veía dos mundos y dos tipos de seres diferentes. Insistimos en llamar al desacuerdo como un tipo muy particular de fusión de horizontes en tanto aquella demostración obliga a las partes contadas de la comunidad a entender algo que no podían o no querían comprender, en el caso del Adventino, la demostración de los plebeyos hace comprender a los sabios que una época ha cambiado y que aquellos plebeyos son efectivamente sus iguales. Este caso de desacuerdo como fusión de horizontes no funcionaría con la regla básica del diálogo que sería la apertura mutua al otro, sino que la indiferencia de uno sería reemplazada por voluntad encarnada en la demostración intransigente que hace el otro de su posesión del *logos*.

### 3.2.2 ¿Acontecimiento?

El siguiente elemento en común entre ambos filósofos será la relación de cada uno de ellos con el concepto de acontecimiento. Empecemos, como lo hicimos en el apartado anterior, concentrándonos en Gadamer para luego seguir con Rancière. Aunque sea mucho más obvia la filiación de este último pensador con la tradición del “acontecimiento” la idea que

quisiéramos presentar en los párrafos siguientes es que en Gadamer, y en la hermenéutica en general, también opera un tipo particular de acontecimiento, éste no es otra cosa que un acontecimiento de sentido, incluso podríamos decir que en la forma en la cual Gadamer entiende la interpretación existe siempre una tensión creativa entre la *anamnesis* platónica y el acontecimiento, el cual en realidad es un concepto más de cuño heideggeriano. ¿Qué se entiende normalmente con la palabra acontecimiento? Por lo general este concepto hace referencia a un momento “dislocador y disruptivo en el cual los fundamentos se derrumban” (Marchart, 2015, pág. 14), pero tal vez esta acepción del concepto no es la más cercana a Gadamer. En el acontecer del sentido hermenéutico no sucede que los fundamentos de la tradición se derrumben, todo lo contrario, solo gracias a aquello que viene de la tradición que es interpretada por los seres humanos es posible que acontezca el sentido. A la vez que la misma tradición o un horizonte de sentido particular hace posible el encuentro con la alteridad del otro, que no la destruye ni simplemente la supera, sino que hace posible la configuración de una generalidad más amplia de sentido. Aquí el acontecimiento de sentido haría referencia más bien a una la naturaleza deviniente, dinámica y contingente del ser del sentido. Quisiéramos que aquí el concepto de acontecimiento sea retenido por lo menos en dos significados, aquel que hace referencia a la emergencia y la novedad y aquel que hace referencia a la no sustancialidad del sentido, esto es, a su carácter de cambiante y contingente.

¿Existe este tipo de acontecimiento de sentido en la hermenéutica de Gadamer? Para ser fieles a la hermenéutica debemos ahora detenernos en algunos pasajes escritos por nuestro filósofo para sustentar la hipótesis que hemos presentado. Aquí no basta con recordar que uno de los nombres posibles para la obra fundadora de la hermenéutica era “Acontecer e interpretar”, esto debe ser tomado apenas como una pista o como un indicio que debemos desarrollar. En un pequeño ensayo que no hemos mencionado hasta ahora podemos encontrar lo siguiente cuando Gadamer se refiere a la singularidad del diálogo: “propio de él es el carácter irrepetible de la pregunta que se formula y de la respuesta que se da, un diálogo muere en el instante en que el otro deja de seguirnos” (1993, pág. 72). Un diálogo es algo irrepetible y singular como cada interpretación, muere para siempre cuando uno de los interlocutores rompe la circularidad de las preguntas y las respuestas, esto implica que “el proceso de un diálogo es más bien un acontecer, que por su propia naturaleza, no se presta a quedar registrado en un acta” (1993, pág. 72). Aquí vemos el sentido de singularidad y novedad que no solo es aplicable para el sentido en general sino



también para el diálogo en particular. De igual manera que cuando se interpreta una obra de arte el sentido que surge allí es siempre diferente, no se puede tener siempre la misma experiencia, diría Gadamer, y esto aplica también para las experiencias artísticas y de sentido en general, un mismo sentido no puede ser replicado ya que siempre se interpreta desde una situación y un horizonte particular, los cuales están además siempre en movimiento. Recordemos que sentido, si lo entendemos como dirección, no se refiere a una “totalidad disponible sobre la que siempre hemos estado de acuerdo” (1993, pág. p. 75), tal vez preexista virtualmente, esto es, tal vez exista en tanto posibilidad de sentido retenida en una lengua o en una concepción de mundo, pero debe ser traída a la presencia en una interpretación particular, es decir, el sentido debe acontecer para realizarse. Y ahora sabemos que no se realiza nunca de la misma manera, éste se realiza siempre de forma singular e irrepetible, el sentido no está simplemente esperando ser recordado sino que solo puede emerger a la presencia en tanto lo “producimos participando en él” (1993, pág. 79). Como en el caso tratado e interpretado por Gadamer en *Poema y diálogo* la interpretación de un poema debe “desaparecer totalmente cuando se vuelve a abordar el [mismo] poema” (1993, pág. 80), en síntesis, el sentido y la interpretación siempre son particulares y no puede ser de otra manera. Cuando anotamos que este fenómeno es particular nos referimos a que no puede nunca repetirse exactamente una misma interpretación en tanto realización o actualización común.

En el primer capítulo de esta indagación presentamos un Gadamer mucho más cercano a Platón que a Heidegger al decir que la verdad del diálogo tenía que ver con una suerte de *anamnesis* en el sentido platónico, esto quiere decir que cuando se fusionan dos horizontes lo que se realiza es un elemento que existía virtualmente pero que estaba contenido en la “infinita perfectibilidad del lenguaje”. Si bien mantenemos aquella interpretación quisiéramos ahora insistir en que el reconocimiento como movimiento platónico también impone un momento de novedad y de emergencia, esto es, que no se trataba solamente de reconocer lo ya conocido tal cual como se conocía, sino que la esencia del reconocimiento implica un momento de aparición de algún elemento nuevo y de apreciación bajo una nueva luz de aquello que era conocido anteriormente. En este apartado nos detendremos en el nivel de la novedad y emergencia a la luz de aquello reconocido, en su destello acontecimental. Para ello revisaremos brevemente la relación que tendría Gadamer con Heidegger en el caso particular del acontecer artístico y su verdad, caso paradigmático de toda interpretación.

Aunque podamos leer *Verdad y Método* como una crítica a los modelos positivistas y cientificistas de la verdad, lo cierto es que en la obra cumbre de la hermenéutica no existe un apartado dedicado explícitamente a pensar aquel problema filosófico, incluso en la sección titulada *Recuperación de la pregunta por la verdad en el arte* la referencia a la naturaleza de la verdad está ausente. Entonces para aclarar aquel concepto me concentraré en algunos comentarios posteriores donde Gadamer se pronuncia al respecto y donde es evidente la cercanía de su propuesta con la de su maestro. Al hablar de la verdad en Heidegger seguramente viene a la mente el concepto de *aletheia*, aquí debemos ser precavidos; respecto a esta categoría Gadamer nos advierte que si bien su maestro ha dado un paso importante al recuperar el significado fundamental de aquella, éste no debe ser entendido en su sentido meramente privativo, es decir, no debemos entender *aletheia* simplemente como desocultamiento, sino como una tensión ontológica entre el ocultamiento y desocultamiento<sup>66</sup>, esto indica que lo que está en juego en el asunto de la verdad es el acontecimiento mismo del ser, en palabras de Gadamer:

Heidegger objeta a esto [al significado privativo de *aletheia*] que el estado desoculto no es solo el carácter de lo ente en tanto es correctamente conocido. En un sentido más originario, el desocultamiento “acontece”, y este acontecer es algo que primeramente hace posible que lo ente esté desoculto y pueda ser conocido correctamente. El estado oculto que es correlativo a este desocultamiento originario no es el error, sino que pertenece originariamente al ser mismo (2002, pág. 106).

Según la lectura del hermeneuta habría entonces un nivel más primario de ocultamiento-desocultamiento del ser y sería éste el que haría posible aquel desocultamiento que entendemos como el correcto conocimiento de un ente, aquel nivel más primario es el acontecer mismo del ser. Aquí debemos preguntarnos ¿Este tipo de acontecimiento del ser en su verdad puede tener lugar en fenómenos como el diálogo y la interpretación? o ¿Es posible hacer una traducción de como Heidegger entiende el acontecer del ser en términos del acontecimiento de sentido en la hermenéutica? Nosotros creemos que algo de esto es precisamente lo que opera bajo los conceptos gadamerianos. Veamos lo que dice Gadamer interpretando la forma en la cual Heidegger se refiere al arte. “Lo que

---

66 En palabras del autor: “La verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta *oposición entre el desocultar y el ocultar*” (Gadamer, 2002, pág. 106).

acontece en la obra de arte es una manifestación propia de la verdad” (2002, pág. 104). De una frase de este tipo el filósofo de Breslau toma atenta nota y pareciera aquella no estar muy lejos de sus propias ideas al respecto cuando insiste precisamente en que en la comprensión de una obra de arte acontece la verdad de ésta. En su ensayo titulado *Acerca de la verdad de la palabra* nuestro autor sostiene que “la palabra auténtica —la palabra en cuanto palabra verdadera— será determinada más bien a partir del ser, como la palabra en que acontece la verdad” (1993, pág. 10), en otro texto de fin de siglo, Gadamer también da cuenta de la experiencia artística de la siguiente manera, en ella “algo emerge a la luz, y eso es lo que nosotros llamamos verdad” (1998, pág. 290), “no es que pongamos algo que no esté ahí, sino que emerge” (1998, pág. 294)<sup>67</sup>. La verdad propia de la interpretación artística emerge o sale a luz en cada interpretación particular.

¿Qué implica aquel acontecimiento de la verdad en la obra de arte? ¿Podemos extrapolar aquellas características del acontecimiento de la verdad de la obra de arte a otros tipos de comprensión? Según Gadamer en la comprensión de la obra de arte surge un mundo y esto no solo implica que se haga experimentable un sentido que antes no era conocido, lo cual ya de por sí no es nada despreciable, sino que además literalmente entra algo nuevo a la existencia, es decir, “no es solo el desocultamiento de la verdad, sino un acontecimiento por sí mismo” (2002, pág. 105), “surge algo nuevo como verdadero” y “de un golpe se abre un lugar nuevo” (2002, pág. 107). Este emerger de lo nuevo en la comprensión-acontecer de la verdad de la obra arte es lo que quiero que sea retenido como una característica de la verdad de toda comprensión. El mismo Gadamer parece señalar en esta dirección cuando dice: “Lo dicho sobre el misterio del ser es aplicable al concepto de comprensión. Tampoco éste se puede concebir como una simple actividad de la conciencia comprensiva, sino como un modo del acontecer mismo del ser” (1998, pág. 125). Entonces, si generalizamos el caso de la comprensión y de su acontecer-verdad como lo aprendimos en el caso de la obra de arte para los demás fenómenos de la comprensión podríamos intuir el tipo de verdad que se juega en la fusión de horizontes entre dos personas, es decir, en un diálogo logrado, que es el fenómeno que nos interesa. Entonces, debemos aquí preservar un concepto de verdad inherente a toda comprensión,

---

67 En el texto donde aparecen este tipo de afirmaciones también encontramos la vuelta de nuestro filósofo a la antigüedad buscando algún concepto que dé cuenta del “devenir al ser” o del “ser del devenir”, al parecer, estaba en busca de una herramienta teórica más adecuada para nombrar tal acontecimiento de la verdad del arte.

la verdad como acontecimiento del sentido, como emergencia, como proceso en el cual el no ser que llega al ser, se trata de un devenir al ser o del ser venido (1998, pág. 285), de esta manera aseguramos que no haya sustancialidad previa e inmutable del sentido que emerge en cada interpretación lograda sino que se pone el énfasis en que estamos en presencia de un devenir de sentido a la presencia que se realiza siempre de forma singular en la interpretación.

Para el caso de Rancière la relación de su modelo teórico con el concepto de acontecimiento es mucho más clara aun cuando al filósofo franco-argelino no le agrade esta filiación que algunos comentaristas le han atribuido. Recordemos rápidamente que la política implica tanto una interrupción del orden de la dominación como una irrupción de un sujeto que no es en realidad un sujeto. Interrupción e irrupción son dos características que fácilmente pueden ser atribuidas al concepto de acontecimiento. Aquí son Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan quienes señalan la relación entre nuestro filósofo y el concepto de acontecimiento cuando le dicen:

En varios lugares [usted] insiste en el hecho de que su atención se dirigió hacia la “multiplicidad de microacontecimientos” que transforman la percepción que podemos tener de las coordenadas, a la vez sensibles y simbólicas, en las que se mueven nuestros cuerpos y se despliegan nuestras existencias (2012, pág. 94).

A este comentario Rancière responde haciendo explícita una relación un poco ambigua con aquel concepto de acontecimiento (o microacontecimiento como dicen los anteriores entrevistadores). Esta respuesta es ambigua porque como veremos en un primer momento el filósofo franco-argelino parece distanciarse de aquella tradición conceptual contraponiéndole el concepto de “alteración” pero luego pareciera que vuelve sobre el acontecimiento precisamente para inscribir en él las escenas de la política. Veamos lo que responde Rancière:

No estoy seguro de que el concepto de acontecimiento sea interesante como forma global de inteligibilidad. Pretende introducir una ruptura en la cadena causal, pero se mantiene en la lógica jerárquica. [...] Se convierte en el golpe que viene de arriba. El modelo del acontecimiento es la conversión: San Pablo arrojado debajo de su caballo. La noción del acontecimiento impone cierto esquema de

identificación, construye algo como especialistas, personas que saben identificar lo que es un acontecimiento y aquello que no lo es. Para mí, la posibilidad de que una acción, un paseo por la calle, una mirada por la ventana, la proyección de una película, personas que salen a la avenida, a un espectáculo, sea un acontecimiento, es una posibilidad que no es posible axiomatizar a partir de una axiomática del acontecimiento. Intento identificar en toda una serie de situaciones cómo se produce una alteración (2012, pág. 95).

En este primer momento pareciera que Rancière se alejara radicalmente del concepto de acontecimiento, para él aquella categoría no sería útil para explicar globalmente algún sector de lo real del que se quiera dar cuenta, habría en él una “lógica jerárquica”, tal vez ésta se refiera a la capacidad o inteligencia privilegiada que tienen algunos para lograr identificar aquello que es un verdadero acontecimiento y aquello que no lo es. Como vimos en el capítulo anterior una división tal de las inteligencias no estaría para nada en concordancia con el presupuesto, que siempre hay probar, en el que cree Rancière y que él denomina “igualdad de las inteligencias”. Aquí nuestro autor se niega a definir o por lo menos a afiliarse a algo así como una axiomática del acontecimiento, esto es, a una regla de clasificación indiscutible sobre lo que es y lo que no es un acontecimiento. Aun así, creo que debemos ver en las palabras de Rancière una posibilidad de dejar abierta la puerta de su modelo teórico al concepto en cuestión, si bien él no define qué es un acontecimiento si nos da una posible lista de prácticas o sucesos que podrían llegar a ser clasificados como tales aunque el teórico del desacuerdo no lo haga explícitamente. A continuación, en la misma entrevista Rancière da algunos ejemplos de este tipo de eventos, estos están precisamente cerca de la política tal como fue desarrollada en el capítulo anterior.

El acontecimiento puede consistir en varias cosas: en una transformación de la visibilidad de esas personas, una transformación del poder al que se oponen. El acontecimiento puede consistir en la afirmación “no tenemos miedo” y, a partir del momento en que se afirma que no tenemos miedo, no tenemos miedo. Lo que define un estado es toda una serie de alteraciones de relaciones. Un estado se define por todo un sistema identificador: estamos acá, eso quiere decir: esto es lo que vemos, lo que escuchamos, de lo que somos capaces. Hay un acontecimiento cuando hay una transformación significativa de uno de esos elementos (2012, pág. 95).

Ya tenemos aquí un par de definiciones: acontecimiento como transformación de visibilidad de las personas, es decir, que unas personas salgan de la oscuridad y del silencio y emerjan a la visibilidad, a la luz y al *logos*, lo cual como vimos en el capítulo anterior es precisamente lo que sucede en una demostración política. También, acontecimiento puede ser entendido como una transformación del poder al cual se oponen las personas, como vimos también en la segunda parte de este texto, ésta es una de las características de la política, en ella el curso natural de la dominación es transformado ya que en los momentos de irrupción política el orden policial es modificado. Acontecimiento puede ser una afirmación como “no tenemos miedo”, nuevamente, una práctica de habla como una práctica política que transforma un estado previo de cosas, en este caso transforma a un colectivo particular, el cual no es el mismo con o sin el miedo que le imposibilitaba actuar o decir. Finalmente, hay un acontecimiento cuando se transforma alguno de los elementos de un estado particular de cosas, esto es, cuando lo que vemos, lo que decimos, lo que escuchamos o de lo que somos capaces de hacer cambia. Esto, nuevamente, es aquello que sucede en la política para Rancière, entonces pareciera que si bien nuestro autor se niega a hablar en general del acontecimiento o a tomarlo como eje fundamental de alguna ontología, es claro que la política pone sobre la mesa un tipo muy particular de acontecimientos o microacontecimientos que transforman el orden y el reparto de lo sensible en un momento histórico particular<sup>68</sup>. Recordemos que la política en Rancière es la interrupción y transformación del orden policial por la irrupción de un “sujeto” particular.

Otra de las posiciones comunes entre Rancière y una teoría del acontecimiento es su rechazo a cualquier tipo de fundamento en última instancia de la realidad, si bien es difícil encontrar alguna afirmación directa del filósofo del desacuerdo con respecto a sus lecturas de Heidegger es innegable que aquel se encuentra muy cerca de lo que hoy algunos comentaristas llaman “pensamiento postfundacional” y cuya genealogía está trazada entre algunos autores contemporáneos que han usado a Heidegger para fines políticamente

---

68 Insistir en comprender aquellas prácticas como acontecimientos no quiere decir ignorar los efectos y la perdurabilidad de aquellos sobre el orden de lo sensible, es decir, estos acontecimientos no son simplemente chispazos que se consumen en su mera emergencia para luego desaparecen y dar continuidad al orden policial, sino que precisamente lo transforman, incluso podríamos pensar en un acontecimiento-práctica política extendida que lograra hacer durar en el tiempo la comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

progresistas<sup>69</sup>. La contracara del acontecimiento como irrupción e interrupción que prueba la igualdad de cualquiera con cualquiera es la inexistencia de algún fundamento último de la política, toda demostración política actualiza un principio impropio de la política ya que la igualdad no es a priori un principio político sino que se hace político en aquellas prácticas que transforman el orden de lo sensible. Recordemos que para Rancière si la realidad tuviera en última instancia un principio director, un *arkhé*, estaríamos en presencia simplemente de la cancelación de la política por medio de una de las modalidades de obturación política más denunciadas por él, esto es, la arquipolítica: ésta es aquel modelo explicativo que dice que lo real está plenamente ordenado bajo cierto principio y que allí todas las partes de la comunidad son partes legítimas de la misma y tienen su parte correspondiente en lo común. Contra aquel tipo de modelo Rancière afirma “la pura contingencia de todo orden” (1996, pág. 32) la cual se prueba precisamente por medio del acontecimiento que recibe el nombre de política.

Entablar una relación entre ambas formas de entender el acontecimiento no es aquí tan sencillo como lo fue en el caso anterior del desacuerdo y la fusión de horizontes dialógica. Por un lado, tenemos que en ambos pensadores habría cierto pensamiento antifundacional o que va en contra de un fundamento en última instancia, pero el tipo de fundamento al cual se refieren es claramente distinto. Gadamer nos enseña que no hay un fundamento duro del sentido, mientras que Rancière se refiere a que no existe fundamento en última instancia del orden y la jerarquía social, evidentemente sentido y orden no son un mismo fenómeno aunque puedan estar claramente relacionados. Por otro lado, si bien ambos autores entenderían tanto el diálogo (o en general la interpretación) y el desacuerdo como

---

69 “Aquí hemos optado por remitirnos, ante todo, a la Francia de posguerra, pues ello nos conduce a una constelación teórica que, a falta de un nombre mejor, podría describirse como “heideggerianismo de la izquierda”. En la presente investigación, esta idea no abarca al grupo de teóricos que fueron discípulos directos de Heidegger – los heideggerianos de “primera generación”, tales como Herbert Marcuse y Hannah Arendt-, sino más bien a los teóricos franceses, quienes con ayuda de Heidegger, trataron de lograr dos cosas: primero, trascender el cientificismo y sus remanentes en lo que fue el paradigma teórico más avanzado de la época, el estructuralismo; y segundo, tomando en cuenta las dudosas, si no despreciables, inclinaciones políticas de Heidegger, reelaborar y orientar su pensamiento en una dirección más progresista. Lo que evolucionó fue una versión izquierdista particular no solo del “postestructuralismo” [...] sino también del *posfundacionalismo*, si por éste comprendemos una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2015, pág. 14), aquí Marchart se refiere a autores como Badiou, Lefort, Nancy, entre otros.

acontecimientos en el sentido que se mencionó anteriormente, estos acontecimientos no parecieran tener la misma magnitud ni la misma frecuencia.

Esto es, para Gadamer el acontecimiento interpretativo tiene una magnitud que podríamos denominar “intermedia”, en el sentido que no representa una ruptura radical de la tradición o del horizonte de sentido propio, ni siquiera en el caso de un encuentro con una alteridad radical, sino que una fusión de horizontes dialógica entre dos o más marcos de sentido radicalmente distintos, si bien forman un nuevo horizonte, éste no será nunca uno radicalmente nuevo que supere todos los anteriores sino que conservará algunos elementos y actualizará otros al hacerlos comunes. Además de esta “magnitud intermedia” del acontecimiento hermenéutico debemos también señalar su “alta frecuencia”, con esto último nos referimos a que la interpretación al ser el fenómeno fundamental de la existencia humana tiende a suceder todo el tiempo, ello especialmente en lo que respecta con la tradición, el pasado o la autoridad. Aunque también podemos intuir según lo dicho por el Gadamer más tardío que esta frecuencia del acontecimiento interpretativo, en lo que respecta particularmente al diálogo entre dos o más personas, está bajando considerablemente en tanto vivimos en una época que propicia la “incapacidad para el diálogo”. En el caso de Rancière encontramos un acontecimiento, como acontecimiento político, que es mucho más radical, es decir, de una “magnitud alta”, al presentarse como capaz de detener el orden policial previo a la vez que sería capaz de modificar todo el orden de lo sensible que ordena la vida en una sociedad particular. Aunque este acontecimiento gana en fuerza se hace mucho más extraño, su frecuencia sería “baja”, con esto queremos decir que lo normal y lo cotidiano no es para nada la irrupción-interrupción política sino su contrario, es decir, el orden policial del mundo. Aquí podríamos preguntarnos si estos fenómenos en tanto acontecimientos tienen unos tiempos o unas frecuencias de ocurrencia que se presentan como claramente distintos ¿Cómo es posible decir que pueden, en un momento determinado, coincidir una situación de desacuerdo con una fusión de horizontes? la respuesta que podemos ensayar al respecto es que aunque sean fenómenos con unas frecuencias y cadencias particulares éstas pueden simplemente coincidir en algún momento como dos funciones matemáticas que si bien son distintas comparten algunos puntos en común, es decir, en algunos momentos muy específicos alguna de las interpretaciones de sentido que hacen los seres humanos en su vida cotidiana es a la vez una rara situación de desacuerdo la cual rompe precisamente aquella cotidianidad, recordemos que para el mismo Rancière: “las interpretaciones son en sí



mismos cambios reales, cuando alteran las formas de visibilidad de un mundo común y, con ellas, las capacidades que los cuerpos ordinarios pueden ejercitar sobre un nuevo paisaje de lo común” (2011, pág. 54).

### 3.2.3 Historia e historicidad

Debemos ser precavidos al interpretar a Gadamer y a Rancière como cercanos, cada uno a su manera, con una concepción del acontecimiento, ya que en ninguno de estos casos estamos ante una apología al relámpago acontecimental, a sus intermitencias o a su supuesto carácter inefable y azaroso. Ya sabemos en que terminan aquellas teorías que se vuelcan ciegamente sobre el acontecimiento haciendo a un lado la historia y la historicidad que de alguna manera lo hace posible, piénsese, por ejemplo, en la teoría política de Badiou donde el “divorcio entre el acontecimiento y la historia [...] tiende sin embargo a volver la política si no impensable, al menos impracticable” (Bensaïd, 2001, pág. 4), es decir, aquella teoría resultaría siendo una “teoría política del acontecimiento” que niega o hace impracticable la política. Como ya vimos en el primer apartado de este capítulo tanto en Gadamer como en Rancière encontramos cierto énfasis en las prácticas de habla o prácticas lingüísticas como prácticas políticas, ahora queremos señalar que en ambos filósofos encontramos modelos teóricos que también toman partido por la historia y la historicidad como elementos fundamentales a la hora de explicar precisamente aquellas prácticas políticas, las cuales no simplemente acontecen de manera azarosa e impredecible.

Desde el punto de vista de la hermenéutica ya hemos dado cuenta de cómo la historicidad debe ser entendida como “el modo de ser del hombre que está en la historia” (1998, pág. 135), de cómo la historicidad de la comprensión es en realidad un principio de la hermenéutica filosófica, de cómo el énfasis de los prejuicios heredados de la tradición y su autoridad más que ser elementos caprichosos que provocan algún error epistemológico o que impiden conocer “objetivamente” la realidad son verdaderamente la esencia misma de nuestro ser histórico, además vimos también como la historia no es un elemento ajeno al ser humano que éste se puede apropiar y así decir que “la historia le pertenece” sino que de hecho somos nosotros mismos “los que pertenecemos a ella” (2003, pág. 344). Todo ello siempre nos emplaza en situaciones y horizontes históricos de sentido finitos y

particulares que pueden transformarse al contacto con otros horizontes. Son estas cualidades del *Dasein* histórico humano las que exigen que pensemos nuestra propia historicidad y a la vez nos permiten hablar de una conciencia de la historia efectual. Para no repetir lo dicho en la segunda parte del primer capítulo de esta investigación, ahora nos concentraremos en como Gadamer entendió la relación entre historia y acontecimiento, esto con el objetivo de mostrar la profunda relación existente entre ambos elementos de toda realidad que sea comprensible.

Para el hermeneuta al parecer existe una relación dialéctica entre la continuidad de la historia y cada instante<sup>70</sup> particular de la misma, esta relación se ve concretada en la “culminación radical de la historicidad en el instante” (1998, pág. 135). Así la continuidad de la historia no es el simple fluir incesante del tiempo de los relojes y de los calendarios, aquella aparente “transitoriedad” del tiempo en realidad “implica a la vez un llegar a ser” (1998, pág. 135), el cual tendría su *topos* precisamente en el instante. Esta condición del tiempo y de su transcurrir exige que la conciencia histórica logre captar “el devenir en el pasar y el pasar en el devenir” (1998, pág. 135), es decir, exige percibir el llegar a ser que toda transitoriedad o aparente transcurrir del tiempo conlleva, y al mismo tiempo exige percibir el pasar del tiempo que se hace presente en cada instante particular de la existencia humana como un llegar a ser de la historicidad. Hasta aquí podría parecer que Gadamer, el filósofo de la tradición, estaría tal vez dando demasiado peso al acontecimiento o al instante de la existencia con respecto al polo de la historicidad o de la continuidad en la historia, pero precisamente de lo que se trata para el hermeneuta es de captar en el “fluir incesante de los cambios la continuidad de una estructura histórica” (1998, pág. 136) a la vez que damos cuenta de una “cierta discontinuidad en el acontecer” (1998, pág.136). Un ejemplo muchas veces utilizado por Gadamer para dar cuenta de este tipo de continuidad y discontinuidad es el caso de la experiencia epocal, en donde “la época significa en sentido histórico un corte a partir del cual se computa un nuevo tiempo” (1998, pág.136). Cada época se abre con un acontecimiento particular que implica la aparición de cierto tipo de continuidad que solo será cerrada nuevamente con otro acontecimiento que dé por terminada aquella época, “subyace ahí la experiencia de una diferencia y de

---

70 Al parecer Gadamer está en este punto pensando, o por lo menos tiene como referencia el concepto kierkegaardiano del instante, es decir, “esa visión plena que no designa ya una mera marca en el flujo uniforme del cambio, sino algo necesario y único para la elección porque ahora es y no vuelve a ser” (1998, pág. 141).

una discontinuidad, de una permanencia en medio de los cambios incesantes” (1998, pág. 136).

Para explicar el paso de la historicidad al instante y del instante a la historicidad Gadamer utiliza la categoría de “transición”, con ella se hace referencia a “un subir y bajar de dos realidades, una realidad que decae y se disuelve y otra que llega y deviene” (1998, pág.139). No debemos entender estos dos niveles de la realidad como dos compartimientos aislados uno del otro pero que se tocan azarosamente en algunos momentos determinados, sino que debemos entenderlos en su unidad dialéctica, la historicidad solo puede existir haciéndose presente en lo que ella no es, en su opuesto, esto es, en el instante, y éste solo existe en tanto concreción de aquella. Si bien “transición” no es un concepto muy utilizado por Gadamer en *VM*, resulta aquí fundamental para entender el encuentro mismo con la realidad de la historia en su acontecer siempre particular, gracias a aquella categoría entendemos que la realidad histórica a la que se refiere Gadamer está llena de momentos de paso y de transiciones, esto es, que no hay en realidad una historia lineal y mecánica como la de los calendarios sino que la historia se articula en cada instante actual, los cuales a su vez no solo emergen de la nada sino que permiten recordar y articular nuevamente lo pasado.

Esta dialéctica no solo sirve para explicar el movimiento propio de la historia sino que también es aplicable al movimiento de la interpretación, “cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer” (1998, pág. 141), de aquí se desprende la justificación de algunas de las afirmaciones que hicimos en el apartado anterior en el sentido de que toda interpretación, incluyendo aquella que se produce en el diálogo vivo, es en realidad un acontecimiento. Algo sucede o acontece cuando somos interpelados por la tradición o por otro ser humano, algo nos “sale al paso en la historia interpeándonos y concerniéndonos” (1998, pág. 141). Aquí vale la pena mencionar, en la misma línea que hemos trazado en el primer capítulo, que en tanto el diálogo vivo implica una realización y actualización de un sentido y de un mundo común, esto es el hacer mismo de la historia ya que para Gadamer en ese movimiento de interpretación el sentido “alcanza su posibilidad y su realidad como actualización desde la novedad y con miras al hoy. [...] esto significa que esta actualización y ese saber son a su vez un acontecer, son historia” (1998, pág. 140). Entonces, se confirma la relación dialéctica entre la historicidad y el instante también en lo que se refiere a la interpretación

misma, siendo esta última una suerte de instante siempre actual que permite articular y darle sentido a la totalidad de significación que se presenta normalmente como “lo pasado”, a la vez que permite abrir una nueva posibilidad de sentido hacia el futuro, interpretar en cierto sentido es hacer historia.

La tesis principal de Gadamer en *Historicidad e instante de la existencia*, que es el texto en el cual se describe la tensión entre aquellos elementos, es que la supuesta “antítesis entre la continuidad de la historia e instante de la existencia, [...], es un falso conflicto” (1998, pág. 143) ya que la discontinuidad misma del acontecer es la que hace posible la existencia de alguna continuidad histórica que además sea perceptible por la conciencia de la historia efectual. Con ello queda probado que si bien en Gadamer el papel del acontecimiento que se produce en cada interpretación es fundamental éste no puede ser analizado por sí solo, sino que nunca debemos perder de vista aquel otro polo que lo anima, este es el polo de la historicidad y la historia que lo hace posible y en el cual se inscribe.

Sigamos ahora con el caso de Rancière, tal vez sea en este pensador en quien a primera vista sea más difícil encontrar cierto equilibrio entre la historicidad y el acontecimiento, esto debido tal vez a que su definición de política se presenta tan cercana al acontecimiento como se mostró hace algunas páginas. Sin embargo, quisiéramos ahora señalar la insistencia de Rancière en repensar la historia y la historicidad. *Los nombres de la historia* termina con la siguiente frase que parece marcar la actitud del filósofo franco-argelino respecto a la historia misma: “la historia no debe protegerse de ninguna invasión extranjera. Solo necesita reconciliarse con su propio nombre” (Rancière J. , 1992, pág. 126), pero ¿Qué quiere decir aquella frase? Rancière comparte con Gadamer la sospecha de cualquier historia, o más bien historiografía, ingenuamente positivista, y en este caso se refiere a que la historia no debe ser entendida simplemente como una ciencia cuyo objeto sean los fenómenos de larga duración que permiten ser estudiados estadísticamente, la historia también debe ser entendida como un conjunto de relatos que no tiene la pretensión de ser objetivos ni científicos y que tienen como objeto personajes particulares y acontecimientos singulares. Es esta condición paradójica de la historia la que encarna aquel “reconciliarse con su propio nombre”, historia como la lengua castellana sugiere significa ciencia histórica y a la vez relato. Según Rancière, fue asumiendo esta

doble condición que la “nueva historia” salvó a la historia misma de su disolución a manos del positivismo y el cientificismo.

Ahora debemos averiguar si Rancière hace historia y qué tipo de historia. Rancière comentó alguna vez el problema que tuvo con su tesis para obtener el título de filósofo, aquella parecía atrapada en una zona gris entre la historia y la filosofía, para los filósofos no era filosofía y para los historiadores tampoco era en realidad historia. En presencia de este filósofo caracterizado por sus conceptos paradójicos no debería extrañarnos que *La noche de los proletarios* (título posterior de aquella tesis<sup>71</sup>) tuviese una pertenencia paradójica a dos disciplinas a la vez, es decir, la tesis de Rancière es al mismo tiempo un estudio histórico y un estudio filosófico. *La noche* es un texto construido a partir de un extenso y juicioso trabajo de archivo mayormente realizado en la Biblioteca Nacional de Francia en el cual Rancière se dedicó a buscar todo el material que le fuera útil para construir una historia de lo que hacían los obreros en el tiempo que no dedicaban al trabajo, esto es, en sus noches, noches que curiosamente aquellos no usaban simplemente para dormir sino que las dedicaban a la escritura, a la pintura, a la lectura o a algunas otras actividades. En esta obra, que es la base para los trabajos que vendrán después, Rancière se ve obligado a inventar un tejido a partir de los “textos obreros que constituían ellos mismos un acontecimiento” (2010, pág. 7), él construyó con las palabras y los itinerarios obreros “la trama de una historia que es la historia de la educación sentimental, intelectual y política de una generación” (2010, pág. 8). No sé si Rancière estaría de acuerdo con la siguiente hipótesis de lectura, seguramente no, pero creo que el filósofo franco-argelino logra en su tesis aquello que él cree que debe ser la historia, es decir, que ella sea una suerte de interconexión de relatos hilados con juicio investigativo y no solo una supuesta descripción objetiva de lo que “verdaderamente” sucedió. Si esto es así vale la pena también suponer que nuestro pensador no podría simplemente renunciar a la historia o la historiografía, en el sentido como se ha descrito aquí, con el pretexto de concentrarse en los acontecimientos intempestivos que transforman el estado de cosas, más bien pareciera que Rancière apuesta por una historia que se construye precisamente a través de relatos que son ellos mismos microacontecimientos o, que por lo menos, son la condición de

---

71 “En 1980, Rancière defendió su tesis bajo la dirección de Jean-Toussaint Desanti, denominada *La formation de la pensée ouvrière en France: le prolétaire et son double* [La formación del pensamiento obrero en Francia: el proletario y su doble] que, al año siguiente se publicó bajo el título de *La noche de los proletarios*” (2012, pág. 9).

posibilidad de éstos. Aquí podríamos decir que aunque Rancière no teorice específicamente la historicidad como si pudo haberlo hecho Gadamer, el autor del desacuerdo incluso hace más trabajo de archivo histórico que el hermeneuta, este último hace más comúnmente reflexiones que tienen detrás un tipo particular de fenomenología.

Otra de las pruebas de que Rancière no es uno de estos autores deslumbrados y luego enceguecidos con la luz incandescente del relámpago acontecimental, es que precisamente la política tiene una contracara que no puede ser nunca despreciada o pasada por alto, a saber, la policía, esto es, el orden normal de la dominación, de los cuerpos, sus funciones y sus posiciones que nunca deja de existir, no deja de operar ni siquiera cuando es interrumpida por una demostración política, aquella apenas es modificada, trasformada, pero cuando termina la subjetivación política o un acto de desacuerdo, lo que viene es una recomposición de una nueva normalidad y con ello un nuevo orden de los cuerpos, sus funciones y sus posiciones. Es decir, la policía y con ella el trascurso cotidiano del tiempo dominante, también deben ser siempre estudiados y tenidos en cuenta ya que esto es la contracara del acontecimiento político mismo.

Antes de intentar la comparación directa entre ambos autores para lo que respecta a este apartado, debemos analizar primero esta dualidad de Rancière al momento de concebir la historia, ya que pareciera que, por un lado, estuviera la policía, como orden normal del mundo y como estructura que en tanto marca los lugares y las funciones de los cuerpos también marca los tiempos y las temporalidades a las cuales aquellos están sometidos. Mientras que, por otro lado, estuviera una historia hecha de microrelatos que precisamente se contraponen o por lo menos intentan evadir precisamente los tiempos que marca la policía. En el caso de *La noche*, de lo que se trata es de los relatos de trabajadores que inventan un tiempo por fuera del tiempo policial del trabajo. Tenemos entonces una dualidad que contrapone el tiempo policial al tiempo otro que se forma en las grietas o en los espacios que deja libre el primero, esta última es sin duda la temporalidad propia de la igualdad.

¿Cuáles son los conceptos que se pueden contrastar en este apartado? Un concepto cercano al de la policía en Rancière puede ser el de la tradición en Gadamer, mientras que una categoría cercana a la de aquellos relatos “subalternos” puede ser una suerte de memoria en tanto horizontes de sentido que no han podido actualizarse o hacerse

comunes, aunque esto último no haya sido teorizado explícitamente por el pensador alemán. Respecto a la primera comparación podríamos decir que evidentemente hay una valoración positiva de Gadamer al respecto de la tradición, ya que precisamente ésta es defendida de los prejuicios racionalistas de la ilustración y revalorada, mientras que en el caso de la policía es difícil no mirar con cierta precaución aquel orden de la dominación, pero aun así Rancière ha dicho explícitamente que cuando tomó prestado aquel concepto lo hacía sin cargarlo de ningún sentido peyorativo sino precisamente como contracara necesaria de la irrupción política. Esta valoración de aquellos dos fenómenos sin duda tiene que ver con aquello que hacen posible o aquello que imposibilitan, recordemos que en el caso de la tradición, sin la interpelación de aquella, sin los prejuicios y la autoridad que emana del pasado sería imposible hablar de un individuo humano, ya que nosotros estamos compuestos precisamente por aquella historia. Mientras que en el caso de Rancière recordemos que la policía en tanto ordenación de los cuerpos tiene como una de sus funciones evitar que los sujetos, definidos precisamente por aquello que hacen y por el lugar que ocupan, dejen de hacer aquello que hacen y se desplacen de sus lugares asignados en la comunidad, es decir, la policía tiene como tarea imposibilitar o por lo menos dificultar la desobjetivación como movimiento en el cual algunos cuerpos dejan de ser lo que se suponía que eran.

Finalmente, quisiéramos señalar una cercanía entre estos autores aunque ésta intente pasar por una distancia, nos referimos a la continuidad parcial tanto de la tradición como de la policía. En el apartado anterior insistimos en la capacidad política de detener y transformar el orden sensible del mundo y por ello de transformar el orden policial, sin embargo, lo que es cierto es que cada vez que el orden policial es interrumpido por una demostración política lo que sigue es un reacomodo de aquel orden, por ello pensamos que esta interrupción y transformación se presenta como siempre parcial y por ello nunca absoluta. Desde una filosofía más a la izquierda de Rancière esto se ha planteado como una dura crítica: Este modelo teórico negaría que la “no parte” de la comunidad, aquella que se supone no puede hablar “se afirme directamente como principio estructurador constitutivo del orden sociopolítico” (Zizek, 2001, pág. 250) y, por ende, se limita simplemente de demostrar esporádicamente su igualdad con los dominadores, es decir, con quienes le hacen constantemente aquel daño tratado en la demostración política. En las palabras de Zizek, Rancière ha caído en “la trampa de la política “marginalista”, aceptando la lógica de los estallidos momentáneos de una politización radical “imposible”

que contiene las semillas de su propio fracaso y debe retroceder ante el orden existente” (2001, pág. 53), en este caso, “orden existente” se refiere a ese único mundo posible de una supuesta igualdad del dominado con el dominador que sale a la luz en cada situación de desacuerdo. Siguiendo esta misma línea de crítica, para Lazzarato, cuando Rancière insiste en que la demostración de la igualdad consiste en probar al otro que no hay más que un solo mundo, el filósofo franco-argelino estaría firmando su renuncia a construir otro mundo radicalmente diferente a ese único mundo compartido, que sería el mundo de los dominadores (2006, pág. 183). Si bien las críticas provienen de dos corrientes filosóficas y políticas diferentes (el leninismo en Žižek y una política autonomista de la diferencia en Lazzarato) vemos que apuntan hacia el mismo lugar, éste es la actualización de un mundo común estructurado por los dominadores donde el conjunto de cuerpos que no pueden hablar debe ser mantenido siempre, como a priori de la política. Ya sea que uno quiera un mundo común pero estructurado por aquellos cuerpos que salen del silencio o un mundo propio de aquellos, una suerte de línea de fuga, donde ellos construyan su propio mundo, ambos caminos normativos aparecen cerrados debido a la incurabilidad definitiva del daño. Si bien estas interpretaciones de la política en Rancière parecen ignorar, por un lado, la fuerza radical transformadora de la irrupción-interrupción política que también es institución de un nuevo orden, y por otro lado, la posibilidad de instituir una temporalidad propia de la igualdad que perdure en la mediana o larga duración, lo que vemos es que efectivamente en este modelo teórico, si no se quiere anular la práctica política, debe haber precisamente un marco de fondo policial vulnerable y cambiante que le permita surgir a partir de sus intersticios y brechas. En el caso de Gadamer, es claro que se defiende la opción de la continuidad y la actualización de la tradición, solo que ésta es valorada positivamente en tanto lo que hoy conocemos como la tradición y su autoridad no sería producto simplemente de la violencia o la fuerza sino del reconocimiento de aquel gran horizonte de sentido al cual todos pertenecemos ya desde siempre. Vale la pena recordar que en palabras de mismo Gadamer “forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición” (2003, pág. 12), aunque seguramente también es posible su opuesto, es decir, la sedimentación y solidificación de la misma.

### **3.2.4 Afirmación de lo común**

“Pensar la comunidad: nada parece más a la orden del día, nada más requerido, reclamado, anunciado por una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de



todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos” (Esposito, pág. 21, 2003). Pensar la comunidad, esa es la tarea urgente a la orden del día. Hoy, cuando en palabras de Nancy, “no hay otra forma [de comunidad] en el horizonte, ni nueva ni vieja” (pág. 11) y la forma actual de la comunidad globalizada es la materialización monstruosa de lo Uno, parece más pertinente que nunca buscar los caminos del pensamiento que nos permitan imaginar aquellas nuevas formas aun ausentes de estar en común. Si bien ni Gadamer ni Rancière son prescriptores de un nuevo tipo de comunidad efectivamente se nos presentan aquí como dos referentes obligados para pensar el problema de la comunidad ya que ambos encarnan dos apuestas que insisten precisamente en la comunidad de los seres humanos. Tanto en Gadamer como en Rancière encontramos una afirmación fuerte de lo común, ya sea en forma de un lenguaje común, de reunión en una nueva comunidad y de una transformación hacia lo común, como se presenta este tema en el pensador alemán; o ya sea en forma de la existencia de una inteligencia común y de la comprobación de un mundo común donde antes aparecían dos mundos supuestamente independientes, como es el caso del filósofo franco-argelino.

Recapitemos brevemente ambas apuestas por lo común mediadas por el lenguaje. Para el caso de Gadamer podríamos decir de manera muy general que habría por lo menos dos entradas relativamente independientes al asunto de lo común y la comunidad, por un lado, estaría el concepto y la experiencia del diálogo, y por otro lado tendríamos el concepto y la experiencia de la amistad. Cada una de estas entradas a lo común posee su esencia singular si bien están interconectadas. El diálogo, como lo mostramos en el primer capítulo, posee por lo menos tres potencias que tienen que ver con lo común, a saber: permite y exige la elaboración de un lenguaje común entre quienes dialogan; tiene como consecuencia la reunión en una nueva comunidad entre los interlocutores y, además, implica una transformación de quien dialoga hacia lo común, ahora no ahondaremos en estas potencias para no repetir lo dicho anteriormente. A parte de estas tres potencias del diálogo que están relacionadas directamente con la comunidad vemos en el autor alemán algunas definiciones propias de aquello que sería precisamente ese común a veces tan esquivo o incluso inefable. Como también se mencionó en el primer capítulo de esta indagación el diálogo implica una actualización de común, teniendo esto “común” por lo menos tres niveles, saber, el acuerdo previo en el que siempre estamos inmersos los seres humanos en tanto poseedores del lenguaje, la lingüística como potencia-capacidad en común y el mundo humano en común que se hace presente a través del lenguaje. En este

punto vale la pena recordar el movimiento de aquellos tres niveles: los seres humanos siempre estamos arrojados ya en el lenguaje y en un mundo lingüístico, éste constituye un acuerdo previo que nosotros no construimos pero del cual siempre participamos, este acuerdo debe ser actualizado constantemente en el diálogo vivo, para ello poseemos la lingüisticidad virtualmente infinita la cual nos permite realizar lo que nos es común con otros seres humanos y, finalmente, lo que se actualiza también es el mundo mismo en el cual nos movemos ya que él se hace presente solo por medio del lenguaje que está en constante movimiento -estos últimos tres niveles de lo común fueron desarrollados más extensamente en el apartado 1.3.2.1. La segunda entrada de Gadamer al problema de lo común es el concepto de amistad, como se ha dicho anteriormente éste constituye para nuestro pensador el vivir juntos, la vida en común o el sentirse en casa con el otro que es diferente de mí, además de ser propiamente una categoría política como lo habrían sabido bien los griegos, en tanto era “el concepto griego de amigo el que articulaba toda la vida social. [Ya que] los amigos consideraban que entre ellos todo era común” (1998, pág. 186), incluso Gadamer llega a decir que la amistad es esa “solidaridad sustentadora que por sí misma [hace] posible una ordenación del convivir humano” (1998, pág. 186).

En el caso de Rancière lo que encontramos es una insistencia en la existencia de un mundo común que se demuestra en las prácticas políticas y una inteligencia común como a priori universal que debe precisamente ser comprobado por medio de la política. Recordemos que el principio de la desigualdad para nuestro autor es en realidad la igualdad originaria, esto es, la existencia de una igualdad de las inteligencias, para Rancière existe un solo tipo de inteligencia que es compartida por todos los seres humanos y que consiste en poder hablar y comprender y solo gracias a esta inteligencia única es posible en un segundo momento la existencia de la desigualdad. Para que alguien que da una orden sea obedecido aquella orden debe ser entendida y precisamente que una orden sea efectivamente entendida pone de manifiesto la existencia de un mismo tipo y orden de sensibilidad y comprensión allí donde quien dio la orden quiere hacer aparecer dos órdenes distintos e incompatibles. Como se dijo en el capítulo anterior esta comunidad y universalidad de la inteligencia la encuentra Rancière luego de sumergirse en Jacotot y la aplica en forma de la igualdad de cualquiera con cualquiera en el caso de la política, siendo esta última la realización y la comprobación de aquella igualdad original que siempre debe ser probada para existir.

Respecto a la existencia de un mundo en común donde antes se presentaba la existencia de dos mundos incompatibles, vale la pena recordar una de las *Once tesis sobre política* de Rancière, aquella donde nuestro autor dice que “la esencia de la política es la manifestación del **disenso**, en tanto presencia de dos mundos en uno” (2016, pág. 2), esto quiere decir que en última instancia lo que prueba la política es la existencia de un único mundo en común en el cual se encontraban coexistiendo paradójicamente dos mundos, estos son el mundo de aquellos que poseen el *logos* y el mundo de aquellos que se suponía solo poseían la *phoné*, el único mundo donde se encuentran aquellos dos órdenes de sensibilidad es en realidad el único mundo del *logos* en tanto todos los seres humanos pueden hablar y comprender aquello que se les dice.

Este punto de encuentro entre ambos autores puede ser en el que más cercanía se evidencia, tanto en Gadamer como en Rancière encontramos un tipo de fenómeno universal que estaría presente en todos los seres humanos sin distinción, por un lado, tenemos la universalidad del lenguaje o de la lingüisticidad, mientras que, por el otro lado, tenemos la universalidad de un solo tipo de inteligencias, la pregunta que podemos hacernos es qué tan similares o diferentes son estos tipos de universalidad. Al respecto de una posible cercanía entre nuestros autores podemos recordar algo ya dicho en el anterior capítulo de esta investigación, esto es, que para Rancière solo existe una forma de inteligencia humana que se manifiesta en cada acto del hombre y ésta existe siempre que un ser humano “puede comprender la palabra de otro” (2002, pág. 14), es decir, la esencia de aquella universalidad del lenguaje se manifiesta en la comprensión, tesis que sin duda podría suscribir la hermenéutica filosófica. Si bien Rancière hace énfasis en la inteligencia y en los pensamientos, éstos existen en tanto son dichos, en tanto son comunicados a otros seres parlantes, “la inteligencia humana emplea todo su arte en hacerse comprender y en comprender lo que la inteligencia vecina le significa”, “el pensamiento se convierte en palabra” (2002, pág. 37), lo que está en juego allí es “el deseo de comprender y hacerse comprender sin el cual ningún hombre daría sentido a las materialidades del lenguaje” (2002, pág. 37). No diremos que el tipo de universalidad al que se refiere el pensador franco-argelino es simplemente la universalidad del lenguaje y la comprensión, pero sin duda que la universalidad del lenguaje y de la comprensión es un presupuesto necesario para hacer operar aquella universalidad e igualdad la inteligencia.

A partir de esta similitud de la universalidad del lenguaje y la universalidad de la inteligencia podemos preguntarnos sobre cercanía entre ambos autores en el asunto de afirmación del mundo común que ambos realizan. Señalemos algunas similitudes entre ambos modelos. En ambos casos aquel mundo común siempre existe ya, pero debe ser actualizado en prácticas lingüísticas, en el caso de Gadamer aquel acuerdo común o suelo común sobre el que siempre ya estamos y que ninguno de nosotros creó desde cero debe siempre ser actualizado en el diálogo concreto que es donde se realiza el lenguaje como señalamos en el primer capítulo de esta indagación. En el caso de Rancière, el único mundo común existente es el mundo de la igualdad de las inteligencias y del lenguaje donde cualquiera se demuestra igual a cualquiera, es la política la práctica que permite precisamente demostrar la existencia de aquel único mundo común, de un único orden de lo sensible, o más bien del orden de lo sensible en su acción de marco común y compartido que hace posible la percepción. Si bien es clara esta similitud es igualmente clara una crucial diferencia que tienen estos dos modelos entre sí, a saber, uno de ellos es un modelo agonístico y el otro no lo es. Esto quiere decir que uno de estos modelos está atravesado por un conflicto o una lucha fundamental y su subsecuente daño y el otro no. En el caso del hermeneuta tenemos una potencialmente infinita cantidad de horizontes o mundos particulares de sentido, los cuales en el fondo hacen parte del gran horizonte de sentido que es el todo del lenguaje y las fronteras entre los diversos horizontes no están necesariamente marcadas por relaciones de conflicto o antagonismo. Esto último es lo que precisamente sucede en el caso de Rancière, allí se presenta un modelo más sencillo en el cual el mundo siempre estaría dividido apenas en dos tipos de mundos<sup>72</sup>, anclados a dos tipos de sensibilidades o dos tipos de capacidades diferentes, entablándose una relación de conflicto y de daño de unos hacia otros, y lo que hace la demostración política es borrar momentáneamente la frontera que separa ambos mundos, para luego aquella frontera reinstalarse como condición de la existencia de nuevas prácticas políticas por venir.

### **3.2.5 Más allá de la subjetividad**

Otro de los elementos comunes entre nuestros dos filósofos es lo que podríamos llamar una subjetividad desbordada, en el sentido de que el concepto de subjetividad no es

---

72 En el capítulo anterior sugerimos la interpretación de May (2010) en la cual se complejiza aquel modelo al leerlo interseccionalmente, dando así cabida en él a varias matrices de dominación en el interior de las cuales podríamos ver aquel conflicto agonista entre la parte sin parte de la comunidad y la parte legítima de la misma.

suficiente para dar cuenta de los procesos dialógicos y de desacuerdo y, por ende, de los procesos políticos. Como veremos a continuación tanto Gadamer como Rancière hacen, cada uno a su manera, una crítica a los conceptos modernos de subjetividad y sujeto.

Gadamer termina su ensayo *Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona* (1998) con una frase lapidaria al respecto de la subjetividad, a saber: “Quien piensa el ‘lenguaje’ se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad” (pág. 25), esto es, quien quiera referirse seriamente al lenguaje, y por ende al diálogo vivo en el cual se realiza, está ya fuera del concepto de subjetividad tal como la modernidad nos lo hubiera legado. Pero ¿Cuál es aquel concepto de subjetividad que parece no ser suficientemente útil para Gadamer? Para el hermeneuta subjetividad hace referencia al concepto de sujeto, el cual “quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yo” (1998, pág. 13), sin duda una de las fuentes de este concepto de subjetividad la encontramos en Descartes, él “le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas, del ‘quamdiu cogito’, mientras piense, es [...] la sustancia de todas nuestras representaciones” (1998, pág. 13), así quedó anclado este concepto de subjetividad racional, reflexiva, fundamental y fundacional en el corazón de la filosofía moderna y es en contra de esta categoría que la hermenéutica se vio obligada a fabricar sus propias herramientas teóricas. En este punto, nuestro autor toma nota de la crítica radical de su maestro Heidegger al respecto, haciendo énfasis en la situación límite de la muerte y la finitud de *Dasein*, aunque no lo siga luego de la *Khere* y sea desde allí donde Gadamer emprenda su propio camino. Al respecto nos dice: “Mis propios trabajos están enfocados a averiguar en qué consistiría realmente la interpretación si se llegara a negar de raíz el ideal de la propia transparencia de la subjetividad” (1998, pág. 19). Esta afirmación quiere decir que para entender el fenómeno de la interpretación debemos hacer a un lado cualquier ideal ingenuo de una subjetividad que es transparente a sí misma, con conciencia de sí y autorepresentada siempre de manera exhaustiva, ya que con aquel concepto supondríamos la existencia de una “comprensión ilimitada del sentido” lo cual sería tan absurdo como pretender “una perspectiva que lo abarcara todo” y que por ello suspendiera el mismo “sentido de perspectiva” (1998, pág. 19). Una de las reacciones teóricas a la subjetividad, e incluso a una teoría del tú y el yo, es la aparición de una serie de discursos que ponen en el centro de la reflexión al otro. Nuevamente, en palabras de Gadamer: “Que se diga “el otro” cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. [...] Por lo que a mí toca, me he dejado guiar

por las enseñanzas antiguas en torno a la amistad” (1998, pág. 20). La amistad, precisamente algo en lo que ya hemos insistido en apartados anteriores. Aunque Gadamer reconoce que incluso la teoría del *Dasein* heideggeriano había dejado lugar al otro, para él, en *Ser y tiempo* el otro aparecía “únicamente como limitación” (1998, pág. 22), mientras que, en dirección opuesta, el hermeneuta:

Opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico (1998, págs. 22-23).

Vemos que subjetividad, como se entiende desde la modernidad, y diálogo hermenéutico son entonces dos conceptos que no son fácilmente conciliables, incluso podríamos decir que son contradictorios ya que el diálogo siempre hace referencia al otro, o incluso a una unidad que desborda a quienes entran en ella, ésta es la conversación formando su propio movimiento sobre el cual las supuestas subjetividades no tienen ya ningún control. Tengamos en cuenta que en vez de subjetividad Gadamer suele hablar de la “conciencia de la historia efectual”, concepto que hace referencia a algo que es mucho más que conciencia, que está abierta al diálogo y que se entiende en un proceso histórico efectivo que la ha formado y la sigue formando. En una formulación que me parece incluso más potente Gadamer llega a referirse a los seres humanos como “círculos lingüísticos” que están en constante transformación (1998, pág. 224).

Por otro lado, para comprender cómo entiende Rancière a los sujetos de la política y por qué aquellos precisamente no son en realidad sujetos sino más bien modos de subjetivación debemos primero entender “la ruptura que lleva a cabo Rancière con respecto de Althusser y de su idea de ‘proceso sin sujeto’” (Tassin, 2012, pág. 39) ya que es en contra de este tipo de interpretaciones de la historia y la filosofía que se erige la obra de nuestro filósofo. Recordemos que Althusser se hace famoso por hacer una lectura antihumanista de Marx y del marxismo y es en la estela de este antihumanismo donde el filósofo de los “aparatos ideológicos” insistirá en que contrario a como lo enunció Marx en el *Dieciocho Brumario* no son los hombres los que realmente hacen la historia sino que la historia es “un proceso sin sujeto” movido por la famosa tensión dialéctica entre fuerzas

productivas y relaciones sociales de producción, las cuales están por encima de los seres humanos y su agencia histórica, en este punto Althusser se ubica en la perspectiva de un estructuralismo duro que niega cualquier potencia humana para dirigir su propio mundo, para él “aquellos que piensan que la subjetividad es el centro de la inteligibilidad del ser, del mundo y de la sociedad, son víctimas de la ideología burguesa que ha inventado la figura ilusoria del sujeto autónomo y, por tanto, soberano” (2012, pág. 39). Si bien esta particular interpretación tiene puntos interesantes que serán desarrollados a profundidad por otros filósofos y filosofas más recientes, como es el caso del antihumanismo, es claro que tal concepción del mundo no podría ser compartida por Rancière si tenemos en cuenta su insistencia en la igualdad de cualquiera con cualquiera, la cual tiene su base en prácticas específicas, cualquier ser humano puede hablar, pensar, comprender, entre otras capacidades. Para nuestro filósofo la propuesta de Althusser no puede ser sino una suerte de intelectualismo antipolítico que nuevamente, repitiendo el gesto platónico, niega la posibilidad de la política como suele suceder en la mayoría de los estructuralismos<sup>73</sup>. Entonces encontramos en Rancière una posición que podríamos llamar antialthusseriana pero que se niega a volver a caer en el mito y la metafísica del sujeto y la subjetividad, nuestro filósofo desplaza aquel viejo debate del sujeto de la política y la historia, pues para él:

Se debe más bien atender a los procesos de subjetivación que están en marcha en las relaciones sociales y en las relaciones de poder, o que son movilizadas contra

---

73 Una crítica de Rancière en contra de un planteamiento estructuralista que no es suficientemente conocida es aquella que nuestro filósofo dirigió al reconocido sociólogo francés Pierre Bourdieu, para Rancière, Bourdieu “sociologizó” a Platón, es decir, volvió sociológica la desigualdad de unos con respecto de otros y ancló las trayectorias de vida de algunos cuerpos supuestamente dotados con menos cantidad de cierto tipo de capitales a lugares precarios del campo social, la profecía autocumplida de la reproducción social y de los capitales es la ley en el estructuralismo del sociólogo francés, allí no hay espacio para la política. Este caso de estructuralismo que niega la política no es simplemente una casualidad sino que podría ser el caso que encarne la regla, por lo general cualquier teoría que niega o subordina el papel de la agencia, de la acción, de la práctica, de la subjetividad, etc., difícilmente deja espacio a cualquier tipo de política genuina. En palabras de Rancière: “la sociología naturalizaba, transformaba en necesidad del cuerpo social aquello que el filósofo Platón había presentado como la “mentira” necesaria para fundar una inferioridad de derecho, cuya realidad empírica aseguraba, por otra parte, la reproducción. La sociología, que se proponía desmitificar las astucias de la dominación, clausuraba así el círculo de lo prohibido y de lo imposible. Prestaba la carne de la experiencia real al gesto arbitrario por el cual la filosofía había antaño decidido quién podía y quién no podía pensar. Hacía de este reparto la verdad última del discurso que decía conducir de la crítica de las ilusiones de los dominados, a su reverso, la de la dominación” (2013, pág. 14).

las formas de dominio a las que se confrontan los individuos en sus lugares de trabajo tanto como en el ámbito doméstico, en el trato con las instituciones tanto como en el espacio público-político (Rancière J. , 2012, pág. 40).

La política no se trataría en sí misma de sujetos sino de procesos de subjetivación o prácticas de subjetivación específicas de toma de la palabra<sup>74</sup> que si bien son realizadas por algunas personas específicas aquellas ya no deben ser entendidas como subjetividades en el sentido moderno del término, sino que cada vez que alguien realiza una demostración política lo que sucede allí es que un sujeto, en tanto sujetado, deja de ser lo que se supone que era, se desidentifica con respecto del nombre que le había sido asignado, con el lugar en el cual había sido emplazado y con las capacidades que se le habían reconocido. “Las subjetivaciones se dan sobre la base de la unión de personas que poseen una relación común con las situaciones” (2012, pág. 169), lo que caracteriza al grupo de personas que toman la palabra no es una identidad o esencia que les es transparente y propia, sino que la subjetivación implica “un in-between” o “un entre dos”, es un estar entre dos mundos, dos lugares, dos capacidades. Por ejemplo:

Proletario fue el nombre “propio” dado a personas que estaban juntas y que por lo tanto estaban entre: entre varios nombres, estatutos o identidades entre la humanidad y la inhumanidad, la ciudadanía y la negación de ésta; entre el estatuto de hombre útil y el del ser hablante y pensante. La subjetivación política es una puesta en práctica de la igualdad —tratamiento de un daño— por personas que están juntas y que por tanto están “entre” (Rancière J. , 2016, pág. 3).

En síntesis, si bien antes de cualquier práctica política para Rancière nos encontramos con algunas subjetividades o sujetos que no son reconocidos como tales lo que sucede por medio de la demostración política y la toma de palabra es que estos cuerpos subjetivan la distancia que hay entre la posición del *logos* y la posición de la *phoné* en la cual se encontraban, ellos encarnan la paradójica distancia que los hiere, pero lo hacen para

---

74 En palabras del autor: “Ante todo está la subjetivación en el sentido de quien toma la palabra, es decir, el ejercicio de una capacidad que no se reconocía en nombre de un sujeto que no lo es. La efracción que está ahí en juego es la refutación práctica de la oposición jerárquica entre la palabra argumentada y la voz ruidosa. Pero este mismo tomar la palabra pasa por el hecho de que está la palabra a disposición, en forma de «carta errante», y ya es una forma de efracción la de apoderarse de una palabra que no te está destinada” (Rancière, 2016, pág. 105).



transformarla, para salir de aquella posición inicial dejando de ser lo que se suponía que eran, es por ello que en el filósofo franco-argelino tampoco encontramos la figura clásica de la subjetividad como aquella que lleva a cabo la política.

Es claro que en ninguno de nuestros dos filósofos encontramos un concepto de subjetividad moderna, en ambos pensadores pareciera que no hay necesidad de caer en ninguna metafísica de la subjetividad para hacer operar sus modelos teóricos, en el caso de Gadamer la conciencia de la historia efectual o aquellos círculos lingüísticos que serían las personas no bastan para dar cuenta de la interpretación o de un proceso dialógico. Y para Rancière el énfasis debe ser puesto en el movimiento de subjetivación o desidentificación donde lo importante es que unos sujetos dejan de ser lo que eran. Para dar mayores luces en la comparación de estos modelos teóricos en lo que respecta a este punto podemos ahora preguntarnos ¿Cuál es la consistencia de aquellas figuras que aparecen en lugar de la subjetividad moderna?

Cuando Gadamer nos dice que la conciencia histórico efectual es algo más que mera conciencia, o que los seres humanos son una suerte de círculos lingüísticos, pareciera que con ello se desdibuja aquello que sociológicamente entendemos, por ejemplo, como un individuo, ya que un círculo lingüístico articulado con un horizonte de sentido particular y siempre abierto a ser tocado por otros círculos lingüísticos y sus respectivos horizontes de sentido sin duda es una acepción muy flexible o líquida de aquello que se supone somos los seres humanos y muchos más si recordamos que para Gadamer lo que hay en el trasfondo de los diferentes horizontes de sentido es el gran todo del lenguaje como horizonte último y fundamental. Dicho esto, desde una lectura demasiado líquida podríamos decir que los seres humanos seríamos solamente concreciones momentáneas del lenguaje en un círculo de lenguaje u horizonte de sentido particular. Algo similar ha sido señalado por (Code, 2002), quien desde una perspectiva feminista ha insistido en que en tanto “the body itself is never thematized” (pág. 218) por Gadamer, esto ha tenido como resultado que la mediación gracias a la cual existe la conciencia de la historia efectual ha sido malinterpretada y se ha perdido así la posibilidad de entender la experiencia hermenéutica como una experiencia vivida y encarna en un cuerpo particular, esto en tanto el cuerpo funcionaria como mediador fundamental con la realidad del lenguaje. Desde esta última perspectiva es precisamente la ausencia de una referencia directa de Gadamer al cuerpo humano lo que ha devenido en una comprensión incompleta de la conciencia

histórico efectual, precisamente Gadamer acepta que la conciencia es mucho más que conciencia, pero no da el paso hacia la relación de aquella conciencia con su respectivo cuerpo. En síntesis, tenemos en Gadamer una figura demasiado difuminada y descorporalizada del individuo humano en el lenguaje que intentaría reemplazar la figura de la subjetividad moderna.

En el caso de Rancière, pareciera más bien que aunque el filósofo franco-argelino no desconoce la existencia normal o cotidiana de los sujetos, tal vez en el sentido de sujetos a ciertas posiciones, funciones y capacidades, prefiere no tematizar estas posiciones sociológica o identitariamente, ésta podría ser una apuesta consciente en tanto la política siempre necesita de un exceso que no se deja ubicar fácilmente en las posiciones designadas, exceso que precisamente no puede ser tematizado sociológicamente a riesgo de definir previamente las partes verdaderas de una sociedad y lo que les corresponde de una vez y para siempre. Así las cosas, creo que podríamos decir que para Rancière las posiciones de sujeto que ocupan las personas en el orden policial cotidiano suelen, a diferencia de lo planteado por Gadamer, ser posiciones fuertes, el vínculo de sujeción de ciertos cuerpos a ciertas posiciones se ha consolidado durante años o incluso generaciones y por ello mismo el movimiento de desidentificación y subjetivación que se da en la política es tan extraño. Esta diferencia de consistencia entre las figuras conceptuales de Gadamer y de Rancière tendría consecuencias a la hora de pensar, por ejemplo, algún tipo de subjetivación política en el caso de la hermenéutica, esta última tal vez sería, en clave de lo dicho en la primer capítulo de esta investigación, el momento en el cual dos o más personas ubicadas en sus respectivos horizontes de sentido transforman mutuamente aquello que son. Sin duda este proceso implica algo de desidentificación y una nueva subjetivación, pero creemos que como se ha dicho anteriormente, en tanto la interpretación y el diálogo ocurren con mucha más frecuencia que el desacuerdo tal vez esto se deba precisamente también a una importante diferencia de consistencia entre las figuras de la hermenéutica y las figuras del desacuerdo, unas más difusas y otras más sólidamente sujetadas a una posición particular.

### **3.2.6 Daño y tratamiento**

Hemos visto como para Rancière existe siempre en toda comunidad política un daño causado a una parte de la comunidad que no es considerada como tal, y también hemos

señalado como este daño puede ser denominado como un daño lingüístico en tanto consiste en que a unos cuerpos se les niega el reconocimiento de una posesión genuina del *logos*, este daño también implica una cierta situación de dominación o de subordinación ya que la supuesta no posesión del *logos* hace a estos cuerpos vulnerables a no ser escuchados y además, paradójicamente, los expone a escuchar órdenes de parte de las partes legítimas de la comunidad, esto es, de aquellos que se supone si poseen el *logos*. En este punto Rancière se encuentra muy cerca de, por ejemplo, el pensador alemán Rainer Forst (2014) quien define el poder como “tener influencia sobre, determinar, ocupar o incluso cerrar el espacio de las razones y las justificaciones de otros sujetos” (pág. 24), solo que en este caso pareciera que para el filósofo franco-argelino no existen puntos intermedios, es decir, o puedes hablar y por ende justificar o simplemente no puedes hacerlo. Así las cosas, el poder y la dominación se manifiestan cuando a unos cuerpos les han cerrado el espacio de las razones y las justificaciones en tanto no se les reconoce la posesión de la palabra.

Afortunadamente la historia no termina allí, no sucede entonces que aquel grupo de cuerpos aislados del mundo de las razones y las palabras no pueda nunca moverse de allí y por ende aquellos están condenados a morir en el silencio. Esta sería una posición antipolítica ya que negaría la posibilidad de desplazamiento posible de los cuerpos de sus posiciones asignadas originalmente en el mundo, una posición que con Rancière podríamos llamar también como antiemancipatoria. Esto le sucede, por ejemplo, a algunas teorías feministas de la diferencia que en la insistencia por el ser mujer y su posición de histórica subordinación niegan cualquier posibilidad de repensar el lugar, las capacidades e incluso los nombres de aquellos cuerpos siempre dominados. Por el contrario, para Rancière este daño siempre es tratable, siempre puede recibir algún tipo de tratamiento así no pueda ser eliminado del todo, hacer esto último tendría como consecuencia directa la eliminación de toda política posible, esto se debe a que el tratamiento de aquel daño es precisamente la política como la hemos descrito antes, entonces debe haber un daño para que pueda haber política. El daño y el dolor causado a aquellos cuerpos siempre recibe una curación parcial, Rancière asegura muy bien este punto en su teoría del desacuerdo, ya que habrá siempre que dejar un exceso compuesto por unos cuerpos que sufren un daño de este tipo para no caer en la vieja patología de la filosofía política que tiene como objetivo no explícito la eliminación de la política. Este daño tratado implica que los cuerpos que estaban obligados al silencio o al ruido logran salir de él a través de ciertas

demostraciones en las cuales ponen en duda el orden mismo de la comunidad, su distribución y la capacidad de ciertas personas para hablar sobre lo común.

Pareciera que incluso el mismo Gadamer intuye o sospecha que el diálogo, tal como él lo entiende, posee también algunas cualidades terapéuticas. En un corto ensayo titulado precisamente *Conversación y tratamiento* (2001), el filósofo alemán presenta este indicio de la siguiente manera: “las dos palabras escogidas, tratamiento y conversación, deberían bastar para orientarnos dada la estrecha relación que guardan entre sí” (pág. 142), pero ¿En qué consiste aquella relación supuestamente tan cercana? ¿Es el diálogo en sí mismo una forma de tratar algún daño o alguna enfermedad? Para esclarecer esta relación Gadamer nos dice que en el caso de un paciente que se siente enfermo y que acude con un médico buscando restablecer el equilibrio o la salud perdida de su cuerpo, todo empieza por una conversación entre ellos, donde aquella es en sí misma parte del tratamiento curativo necesario, “de este tratamiento forma parte la conversación, la consulta, que representa el primer acto común entre el médico y el paciente –y también el último- y que puede suprimir la distancia entre ambos” (2001, pág. 142). De esto se deduce que para Gadamer el primer paso para salir de una enfermedad consiste en dialogar con nuestro médico de tal manera que en esa conversación se cree un lugar común entre ambos y se reduzca así la distancia objetivante del cuerpo que muchas veces la medicina moderna impone sobre el enfermo. Aquella conversación inicial que “inaugure el tratamiento y acompañe la curación” (pág. 143) debe también tener como efecto que el paciente al hablar de sí mismo y de su malestar logre olvidarse a sí mismo, es decir, logre olvidar su condición de paciente enfermo. En este pequeño texto Gadamer insistirá mucho en que “el diálogo no es una simple introducción al tratamiento ni una preparación para el mismo. Constituye, ya de por sí, parte del tratamiento y prepara una segunda etapa de éste que debe desembocar en la recuperación” (2001, pág. 143). Vale la pena recordar que aquí nuestro filósofo no se está refiriendo simplemente a la curación de una patología discursiva sino que se refiere más bien a la normalidad de las enfermedades o afecciones que sufre nuestro cuerpo, la insistencia en esta capacidad curativa del diálogo sobre nuestro sustento físico-somático seguramente se explica por una mirada de totalidad que en este caso el hermeneuta pone en juego, y con “mirada de totalidad” me refiero a que Gadamer no pierde de vista que “la pérdida del equilibrio no solo constituye un hecho médico-biológico, sino también un proceso vinculado con la historia de la vida del individuo y con la sociedad” (2001, pág. 56), es decir, que aquí Gadamer no separa al cuerpo del lenguaje

sino que los inserta en un continuo entramado físico-biológico-cultural-lingüístico... que los articula.

El motivo por el cual hemos recurrido ahora a este Gadamer que piensa la relación entre el diálogo y la curación de alguna enfermedad física es porque queremos resaltar las cualidades curativas del diálogo mismo, ya que si creemos que puede tenerlas para las enfermedades que son objeto de tratamiento médico, puede tenerlas también para patologías discursivas como la anteriormente mencionada incapacidad para el diálogo o simplemente para tratar un daño hecho a quienes se les niega la capacidad de la palabra. Veamos un fragmento donde es claro que las potencias curativas del diálogo podrían ser usadas para un tratamiento médico y también para un tratamiento ético-político:

Lo que está en juego en la relación entre el médico y el paciente es este estar-alerta, que constituye un deber y una posibilidad del hombre; es decir, es la capacidad de captar bien la situación del instante, y de entender al hombre con el cual uno está frente a frente en ese instante y de responderle como corresponde. A partir de estas afirmaciones es posible comprender lo que es una conversación curativa. Ninguna conversación es de este tipo, solo porque apunte a una meta a través del diálogo: la meta debe ser restablecer en el paciente el flujo de la comunicación que se produce en la vida de experiencias y volver a poner en marcha los contactos con los demás (2001, pág. 153).

No se trata ni en uno ni en otro caso de utilizar instrumentalmente el diálogo para algo que le sea externo, sino que el diálogo, que es a la vez tratamiento, se vuelve un fin en sí mismo, así una conversación curativa consiste en “restablecer el flujo de la comunicación que se produce en la vida”, se trata de “volver a poner en marcha los contactos con los demás” (2001, pág. 154), esta es siempre la tarea curativa del diálogo y por ende del lenguaje que podríamos encontrar en Gadamer. Con Paolo Virno habíamos insistido en que siempre había que volver a la praxis lingüística misma, en que la realización y el fracaso del lenguaje no son puntos de llegada definitivos, sino que siempre están pendientes por realizarse nuevamente. En este caso si existe una incapacidad para el diálogo, una falta de voluntad de apertura al otro, aun así, habrá que seguir insistiendo en el diálogo curativo que ponga en marcha nuevamente los flujos dialógicos y de lo común entre los seres humanos.

El hecho de que en ambos autores encontremos argumentos a favor de una potencia curativa del lenguaje señala a su vez que en tanto seres dotados de lenguaje, los seres humanos sufrimos de cierta vulnerabilidad lingüística, esto es, que podemos sufrir ciertas patologías o daños que se relacionan directamente con el lenguaje, pensemos por ejemplo en el típico insulto verbal pero también en los fenómenos señalados en los capítulos anteriores como el aislamiento producto de la incapacidad para el diálogo o el daño constitutivo de las comunidades políticas el cual es sufrido por una parte de las mismas. Todos estos perjuicios que podemos sufrir en tanto seres hablantes pueden por su parte ser reparados, aunque sea momentáneamente, gracias al mismo lenguaje que puede operar como cura. Vimos ya como con Rancière la demostración política propia del desacuerdo permite curar aquel daño causado siempre a una parte de la comunidad, mientras que con Gadamer la incapacidad para el diálogo, la cual produce aislamiento y enajenación con respecto a los demás, tiene como tratamiento posible el diálogo mismo exitosamente realizado. Teniendo en cuenta esta coincidencia podemos entender como precisamente una situación de desacuerdo, en tanto fusión de horizontes donde una de las partes se hace escuchar aunque la otra no quiera, implica efectivamente una reparación o curación del daño ocasionado. Pero ¿Cuál es la diferencia entre ambos sentidos de aquella potencia curativa? Empecemos por la diferencia de diagnósticos que hacen los autores. Para Gadamer la incapacidad para el diálogo es una enfermedad de las sociedades contemporáneas en las cuales la enajenación con respecto de los demás seres humanos estaría aumentando en tanto cada vez habría más personas que no estarían dispuestas a entablar conversaciones genuinas con los demás, éste es un diagnóstico sobre el momento actual y no aplicable a otros contextos históricos. Por otro lado, para Rancière el daño sobre una parte de la comunidad que no es contada ya estaría presente en el mundo griego y esta estructura de comunidad se reproduciría hasta nuestros días y nuestras sociedades contemporáneas, este es un diagnóstico estructural de larga duración. Dos tipos de diagnóstico y dos tipos de tratamiento, por un lado, el diálogo y por el otro el desacuerdo, ambos precarios, parciales y que exigen siempre un reinicio constante.

# Conclusiones

En este apartado final intentaremos recoger algunos elementos importantes que se han asegurado luego de la exposición de los tres capítulos anteriores, algunos otros que simplemente quedan abiertos a la discusión venidera y algunas limitaciones propias de esta investigación.

## 1. Hermenéutica y política

Hace un par de años al plantear el tema posible de esta investigación como una comparación entre la hermenéutica de Gadamer y la filosofía política de Rancière se me planteó la objeción de que Gadamer era un pensador de ontología y no de política, tal vez, con suerte, un pensador que podría servir para referirse a una ética pero nada más, luego de lo dicho en el primer y en el tercer capítulo de este texto creo que ese prejuicio ha sido desmontado, es decir, Gadamer y su hermenéutica filosófica pueden referirse a fenómenos propios de un estrato práctico-fenomenológico de la realidad los cuales merecen ser calificados como fenómenos políticos, en este caso hemos insistido en el diálogo en tanto fusión de horizontes y en la amistad en tanto vivir en común. Siguiendo una intuición que ya estaba marcada por un cumulo importante de trabajos de diversa índole (revisar apartado 1.1.1.2) hemos buscado en el corazón mismo de la hermenéutica su deriva política y creemos haberla encontrado fundamentalmente con aquel concepto de diálogo ya presente en *VM*, concepto cuya esencia es realizar y actualizar aquello que es común entre los seres humanos. Además de este uso político de algunos conceptos centrales de la hermenéutica hemos señalado la preocupación explícita de Gadamer por el rumbo y las patologías propias de las sociedades occidentales contemporáneas al ser colonizadas por aquello que él llama la administración y por una creciente incapacidad para el diálogo, problemáticas ante las cuales el padre de la hermenéutica filosófica siempre insistió en que deben ser subsanadas de manera dialógica.

Este paso adelante hacia una interpretación política de la hermenéutica no podía realizarse sin entender antes la compleja relación entre lo que aquí se ha llamado los dos estratos de la hermenéutica. Sin duda Gadamer es un pensador de múltiples aristas, pensemos por ejemplo en el sin fin de analogías que animan su aparato teórico, pero sería un error entender estas aristas o estas analogías conceptuales como separadas o como caminos independientes de una teoría no integral, esto podría suceder si consideramos a Gadamer solamente como un pensador de ontología o solamente como un pensador de filosofía práctica, un error de este tipo solo puede llevarnos a una incomprensión de la hermenéutica. La filosofía fundada por Gadamer solo puede existir si se tienen en cuenta siempre estos dos estratos, como se insistió en el capítulo 1, la hermenéutica es una ontología basada en el lenguaje pero a la vez es una filosofía práctica, por ello, como lo mostramos en el apartado 1.3.2, este mismo movimiento entre aquellos dos niveles se produce también cuando nos referimos al lenguaje en su nivel más fundamental y originario que se actualiza en el diálogo vivo cotidiano, permitiendo así actualizar el mundo común humano.

Esto nos lleva a una de las conclusiones más importantes de este trabajo, esto es, que el diálogo hermenéutico entendido como una experiencia, estructurado en la forma de la lógica pregunta-respuesta, como caso de una fusión de horizontes lograda, es una categoría que puede ser pensada como una categoría política. Si bien este tipo de conclusiones podrían resultar evidentes incluso para algunas teorías liberales que hacen énfasis en la comunicación, resultaba no ser tan evidente para el caso de la hermenéutica. Precisamente la curiosa división liberal del mundo entre mundo público y mundo privado podría hacernos dudar acerca del carácter político de un fenómeno que parece darse apenas entre dos individuos en no necesariamente el espacio público, pero ya hemos puesto en evidencia las potencias del diálogo que tienen que ver lo común (véase el apartado 1.3.2.1), así como sus efectos de transformación sobre el sí mismo y sobre el otro (véase el apartado 1.3.1.2), terrenos ambos que sin duda hoy se encuentran ampliamente aceptados como temas de la teoría política.

Especialmente sobre aquel tema de lo común en la hermenéutica, este es un espacio teórico sobre el cual avanza esta tesis, lo común e incluso la comunidad parecieran temas omnipresentes en el inicio y el posterior desarrollo y debate de la hermenéutica pero que aun así eran difíciles de encontrar explícitos en la obra del pensador alemán, más allá de algunos comentaristas que se han referido al tema, el asunto de lo común en Gadamer



está aún por explorar en extenso. Modestamente aquí hemos propuesto una tipificación de lo que hemos llamado potencias del diálogo (o la conversación en *VM*), las cuales son potencias de lo común (ver apartado 1.3.1), hemos propuesto tres posibles entradas al asunto de lo común en la hermenéutica (ver apartado 1.3.2.1), hemos expuesto lo que llamamos la naturaleza de aquello común (ver 1.3.2.2) y finalmente, hemos insistido en una definición política de la amistad en tanto vida en común (ver apartado 1.3.3). Este puñado de elementos que se refieren también al corazón de la hermenéutica podría llevarnos a realizar en el futuro una investigación que tenga por objeto solamente aquello de lo común y la comunidad pensados desde la filosofía hermenéutica.

Al respecto del asunto de la amistad y de la solidaridad, hemos avanzado al obtener una imagen general del fenómeno como lo entendía Gadamer, esto a partir de los desafortunadamente pocos textos que tenemos a la mano. En el marco de esta limitación del material de estudio hemos propuesto una hipótesis de lectura que puede sonar extraña para oídos contemporáneos, esto es, que la amistad para Gadamer representa el concepto griego que articulaba toda la vida en común, todo tipo de asociaciones y todo tipo de vínculos humanos, y que al traer ese concepto a nuestro contexto actual el autor alemán ha intentado traducirlo en términos de solidaridad, por ello la cercanía dura, incluso la identidad, entre ambas categorías (ver apartado 1.3.3). Cabe mencionar aquí que esta idea de pensar la solidaridad como aquello que estaría detrás de todos los vínculos sociales aun en sociedades modernas no es para nada una idea nueva de Gadamer sino que ella ya se encontraba, por ejemplo en uno de los padres fundadores de la sociología, nos referimos aquí a los conceptos de “solidaridad orgánica” y “solidaridad mecánica” propuestos por Durkheim y que hacían referencia precisamente al pegante social que mantenía unidas a ciertas sociedades. Tal vez una nueva lectura integral de los textos de Gadamer al respecto de ambos conceptos podría ayudarnos a dilucidar mejor aquella relación aun ambigua para la mayoría de los comentaristas.

Pero este asunto de la amistad y la solidaridad no es el único que queda abierto y que debe ser reexaminado a fondo para obtener una comprensión más certera de la hermenéutica de Gadamer, especialmente en el último capítulo de esta indagación hemos señalado un par de tópicos que pueden ser fundamentales para la filosofía hermenéutica pero que se encuentran peligrosamente subteorizados. Nos referimos, por un lado, al que debería ser el concepto hermenéutico propio de la “subjetividad”, del “individuo”, o incluso del tipo de “sujeto” humano al cual se refiere la hermenéutica, este es, el concepto de la

conciencia de la historia efectual. Aquel ha sido teorizado por Gadamer en la segunda parte de *VM*, pero lo que encontramos allí es más bien una cadena de analogías y de equivalencias a partir de otros conceptos que si son definidos, por ejemplo, la experiencia, la experiencia hermenéutica, la lógica pregunta-respuesta, la conversación, la fusión de horizontes, entre otras categorías las cuales se suponen análogas en su estructura a la conciencia de la historia efectual, en este punto podemos preguntarnos ¿Cómo interpretar esta extraña teorización? Teniendo en cuenta esto no es casual ver como en la hermenéutica de Gadamer los individuos humanos a veces parecen ser engullidos por la tradición, la historia o el gran horizonte del lenguaje. Este punto que quisiera problematizar aquí parece que está asegurado en la mayoría de los comentaristas quienes no parecen tener problema con aquella ambigüedad e interminación de la conciencia de la historia efectual, pero lograr una mayor determinación de aquel concepto es una tarea fundamental para una hermenéutica que intente ser útil al diagnóstico del mundo realmente existente. Por otro lado, otro de los temas que queda abierto y que es fundamental para entender la filosofía de Gadamer es el asunto de la “buena voluntad” o del *Eumeneis élenchoi*, si bien nosotros hemos hecho un recorrido a través del mismo buscando una salida definitiva a los problemas que aquel concepto implica, nuevamente nos hemos quedado cortos en el material bibliográfico y seguramente en nuestro conocimiento de la filosofía clásica griega especialmente de Platón y Sócrates, conocimiento con el cual tal vez habríamos podido dar un mejor trámite a aquella discusión a partir de la acepción griega del concepto y de su uso en los diálogos socráticos.

## 2. Desacuerdo y crítica

En lo que respecta a nuestras conclusiones derivadas del segundo capítulo de esta investigación vale la pena recordar los cinco puntos que anotábamos en el apartado “conclusiones parciales” de aquel capítulo, éstos intentaban recoger algunos de los elementos principales que se habían trazado luego de recorrer el pensamiento político de Rancière.

- 1) Existe una división entre dos grupos de seres parlantes. Aquellos dos grupos son conformados por quienes están ubicados en el lugar del *logos* y quienes están ubicados en el lugar de la voz. Unos pueden ser vistos y escuchados y los otros no. Unos son parte legítima de la comunidad política y los otros no. Unos pueden discutir sobre lo común y los otros no.

- 2) Uno de aquellos grupos de cuerpos parlantes sufre un daño. El grupo que sufre aquel daño es aquel conformado por los seres parlantes que están emplazados en el lugar de la *phoné*. Este daño, cuyo origen es lingüístico, implica una distorsión en la cuenta de las partes de la comunidad. Siempre existe, en toda comunidad política, una parte que no tiene parte en y de aquella comunidad.
- 3) Ocasional y extraordinariamente acontece una situación de habla particular (el desacuerdo) por medio de la cual aquel daño se expone y puede ser tratado. En esta situación, que ocurre precisamente entre quienes pueden hablar y quienes no, se juega el estatus mismo de los sujetos que pueden o no pueden hablar, además de la existencia o inexistencia de un tema y un mundo común de discusión.
- 4) La política es una práctica en la cual aquella división de los cuerpos es interrumpida y reconfigurada. La práctica política es una demostración particular de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante en la cual se interrumpe el orden policial previo y se reordenan los lugares del *logos* y la *phoné*.
- 5) Producto de aquella práctica política ocurre una demostración o apertura de un mundo común. El mundo que parecía escindido en dos se prueba como un solo mundo común de existencia y de discusión, emerge a la luz la presencia de “dos mundos en uno” (2016, pág. 2).

Es evidente que el camino recorrido en el caso de este autor ha sido, en comparación con el autor de nuestro primer capítulo, un camino relativamente más sencillo, esto se debe a que en el caso de Rancière no se nos presentaba la tarea de revisar hasta el último pedazo de papel escrito por él para encontrar su pensamiento político, cosa que si nos sucedió en el caso de Gadamer, sino que su teoría política estaba condensada ya en su libro *ED*. Así que a ello se debe, en parte, el alcance mucho más modesto de nuestro segundo capítulo al simplemente proponer un puñado de puntos centrales que pudieran condensar la teoría política del desacuerdo. Vale la pena mencionar que estos puntos son muchos menos y mucho más fáciles de entender que las ya de por sí sintéticas *Tesis sobre política* de

Rancière<sup>75</sup>, en ese sentido creo que nuestras “conclusiones parciales” son ya un avance para un acercamiento general al pensamiento de Rancière.

Otro de los elementos que puede resultar de alguna manera novedoso de nuestra lectura es que nos hemos propuesto hacer una interpretación de la teoría política de Rancière insistiendo en el asunto del lenguaje en tanto *logos* -y en tanto *logos* dividido internamente- como elemento central de aquella filosofía. Ese ha sido nuestro punto de arranque al intentar reconstruir la teoría del desacuerdo y esperamos haber insistido suficientemente en que el uso del término lingüístico “desacuerdo” no es simplemente una metáfora, sino que aquel concepto hace referencia a un fenómeno que está ligado fundamentalmente al lenguaje, a su capacidad y a su posesión legítima, asunto que algunas veces puede ser pasado por alto en comentaristas o “aplicadores” de los conceptos del pensador franco-argelino. Hemos insistido también en que esta teoría solo es posible gracias a cierta actitud de sospecha legítima frente a la confianza ciega en las bondades del lenguaje, si bien Rancière no presenta al lenguaje como encarnando la noche infinita del poder que no puede ser respondido, es claro que debemos guardar siempre cierta prudencia cuando debemos considerar sus potencias, los lugares en los cuales permite emplazar a los sujetos, su posesión legítima o no, el daño que puede expresarse a través de él, entre otros elementos.

Finalmente, vale la pena resaltar también que la teoría política de Rancière implica una apuesta por el mundo común, como hemos insistido en los capítulos anteriores. Si bien este elemento se encuentra explícito en algunos lugares como las ya mencionadas *Tesis* también suele ser pasado por alto o incluso criticado duramente desde posiciones teóricas a la izquierda de Rancière, recordemos el apartado 2.2.5, en el cual se mencionaron las críticas a esta insistencia en el mundo común desde una izquierda leninista (Zizek) y desde una izquierda autonomista de la diferencia (Lazzarato). Si bien nada salva a esta apuesta teórica de caer en los peligros de una “política marginal” que podría llegar a profesar su propia imposibilidad, como señala Zizek, este es el peligro que habrá que asumir a riesgo de no volver a anular la política como lo ha hecho siempre la filosofía política, es un riesgo

---

75 Sin duda el peligro de tal ejercicio de síntesis ha sido perder algún grado de complejidad y algunos matices propios de la teórica contenida en *ED* y en las mismas *Tesis*, por ejemplo, somos conscientes de haber prácticamente omitido la reflexión de Rancière sobre la libertad a la vez que tal vez hacíamos demasiado énfasis en la igualdad.

que vale la pena asumir con el objetivo de repensar lo común, la igualdad e incluso la democracia. En tanto aquí nos referimos a las derivas prácticas de un tipo de pensamiento político es claro que este asunto también queda abierto para el debate por venir.

### 3. Gadamer y Rancière

Habíamos elegido a estos dos filósofos con la intención de pensar la relación entre el lenguaje y la política desde dos puntos de vista que podrían parecer distantes y a partir de dos actitudes teóricas opuestas, incluso esta elección se realizaba pensando en una posible crítica que podríamos esgrimir desde Rancière hacia la confianza de Gadamer en las bondades del lenguaje, y si bien aquella crítica se ha formulado, hemos también encontrado un amplio terreno común en el cual pueden encontrarse estas dos filosofías, prueba de ello son los seis puntos que hemos señalado en el apartado 3.2 del capítulo anterior. Más allá de seis series de elementos paralelos que si bien comunes podrían no interconectarse, hemos visto como aquellas series de conceptos pueden efectivamente encontrar puntos de intersección importantes que nos llevarían a pensar los asuntos a los cuales se refiere cada uno de esos seis tópicos no solo desde una perspectiva doble sino incluso desde una perspectiva que pueda integrar ambas miradas. Creo que hemos avanzado hacia una comprensión del asunto del lenguaje y su potencia política que aborda dos de las caras posibles del fenómeno, ya sea que éste sea visto con los ojos optimistas de la filosofía hermenéutica o con los ojos de la sospecha crítica de la teórica del desacuerdo. Sin duda hemos encontrado un terreno común de discusión entre ambas teorías y con ello hemos hecho nuestro aporte a la exploración de las posibles comunicaciones que la hermenéutica filosófica podría tener con la filosofía política.

La doble mirada de un fenómeno en común, el terreno común y los seis puntos señalados, a pesar de su importancia no anulan las importantes diferencias existentes entre ambos autores, como hemos señalado en el capítulo anterior, entre ellos se hace presente una fuerte diferencia en relación a la actitud teórica que se tiene con respecto al lenguaje. Por un lado, encontramos algo así como una buena voluntad teórica hacia el lenguaje mientras que, por el otro, tenemos una actitud de sospecha crítica sobre cualquier confianza excesiva que ignore el daño, cuyo origen pasa por el *logos*, siempre existente sobre un parte de toda comunidad política humana. Hemos también señalado una distancia que viene de una lectura diferenciada de Platón y de los diálogos socrático-platónicos, para

Gadamer estos serán el modelo genuino del diálogo y del movimiento del lenguaje, mientras que para Rancière habría en ellos ya una forma de educación poco genuina que haría imposible la emancipación y que por ende niega la igualdad de cualquiera con cualquiera. Al respecto de este punto también debe quedar abierta la cuestión de examinar a profundidad aquella distancia partiendo de una lectura más profunda de los diálogos platónicos, de la teoría platónica y de lo dicho explícita e implícitamente por nuestros dos autores al respecto de Platón. Finalmente, otra de las distancias que se hace patente pero que aquí apenas hemos enunciado es la ausencia o la presencia de un conflicto fundamental entre dos tipos o grupos humanos en las ya mencionadas filosofías. Presencia en el caso de Rancière y ausencia en el caso de Gadamer, esta diferencia se debe seguramente a como cada uno de nuestros filósofos entiende el sujeto de la historia, ya hemos señalado hace un par de páginas los reparos que tenemos al respecto de la teorización de la conciencia de la historia efectual en la hermenéutica, y si bien en Rancière tampoco encontramos una teoría de los sujetos de la historia sino más bien una teoría de la (des)subjetivación política ello se debe seguramente a que el autor franco-argelino ha preferido no sociologizar las posiciones de sujeto que la política debe precisamente romper. Otro asunto que irremediablemente queda abierto es la utilidad y la aplicación conjunta de estos marcos teóricos para pensar problemas políticos contemporáneos que pasen precisamente por el lenguaje, pero es evidente que esta tarea no tenía lugar en esta investigación teórica y que debe ser reservada para ensayos futuros.

Finalmente, vale la pena recordar la esencia de los elementos alcanzados en la segunda parte de nuestro tercer capítulo. Allí hemos puesto de manifiesto que en ambos autores las prácticas políticas pasan por prácticas lingüísticas, tanto el diálogo como el desacuerdo son fenómenos evidentemente lingüísticos. Fenómenos que aunque parecieran opuestos pueden acercarse, por lo menos si consideramos la fusión de horizontes que se produce “a la fuerza” cuando se instaura una situación de desacuerdo y por ende una demostración política que modifica el marco de sentido dominante. Hemos señalado también la relación de cada uno de nuestros filósofos con una concepción particular de acontecimiento, uno de menor magnitud, pero mayor frecuencia como el que sucede en cada interpretación y otro bastante extraño, pero de mayor magnitud en tanto que puede interrumpir y transformar el orden de lo sensible como sucede con el desacuerdo. Otro punto en común que hemos reconstruido es la concepción y la importancia de la historia y la historicidad que tienen nuestros pensadores, en Gadamer vimos la concepción dialéctica entre instante

---

y continuidad de la historia, mientras que con Rancière resaltamos la importancia de la policía como orden de los cuerpos y sus funciones, pero también vimos la apuesta por escribir una contrahistoria a partir de unos microacontecimientos puestos en marcha por quienes estaban relegados a la posición de la voz. Respecto a este último punto queda abierta la cuestión de reconstruir y problematizar el concepto de memoria en ambos autores, fundamental para distinguir entre las diferentes voces que hacen parte de la tradición, en términos de Gadamer, y para pensar el suelo germinal de la política en Rancière. En nuestro último capítulo también hemos insistido en una apuesta fundamental que está presente en ambos autores, esta es, la apuesta por un mundo común, tarea a la orden del día que puede ser pensada desde estas dos posiciones teóricas. El quinto elemento en común que hemos develado es la existencia de un pensamiento que va más allá de la subjetividad tal como la ha entendido la modernidad, por un lado, círculos lingüísticos abiertos y en constante ampliación y, por el otro, (des)subjetivación política que saca a unos cuerpos de sus posiciones previamente asignadas. Finalmente, tanto en Gadamer como en Rancière vemos la referencia a algún tipo de tratamiento de los daños o las patologías que adolecen nuestras comunidades, tratamientos que si bien difieren respecto de aquello que tratan es claro que con ambos pensadores queda abierta una posibilidad y una tarea política que debe ser realizada con y en el lenguaje. Por este posible contacto y contagio mutuo entre ambos cuerpos teóricos es que al iniciar este capítulo hemos dicho que ambos son en realidad las dos caras de una misma moneda, siendo aquella la que representa la relación entre el lenguaje y la política, ya sea que se la mire desde una perspectiva que privilegie la apertura al otro como condición de posibilidad para el diálogo y las transformaciones que éste moviliza, o ya sea que se la mire desde una perspectiva que privilegie la voz de aquellos que precisamente no pueden ser escuchados por el resto de la comunidad.





## Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (1998). Introducción. En G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (págs. 7-27). Valencia: Pre-Textos.
- Aguilar, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras UNAM.
- Benjamin, W. (2000). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición de Bolívar Echeverría.
- Benjamin, W. (2005). París, capital del siglo XIX. En W. Benjamin, *Libro de los pasajes* (págs. 37-63). Madrid: Ediciones AKAL, S.A.
- Bensaïd, D. (2001). Badiou y el milagro del Acontecimiento. En D. Bensaïd, *Resistencias. Ensayo de topología general*. Paris: Fayard.
- Beuchot, M. (2012). Hermenéutica Analógica y Política. *Anacronismo e irrupción*, 181-193.
- Blanchot, M. (1992). *La comunidad inconfesable*. Mexico: Vuelta.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, S.A.
- Code, L. (2002). *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*. United States of America: The Pennsylvania State University.
- Conill, J. (2004). Ética hermenéutica desde la razón experiencia gadameriana. En A. J, N. J, T. J, S. L, & Z. F, *El legado de Gadamer* (págs. 49-63). Granada: Uaniversidad de Granada.
- Conill, J. (2010). La ateridad recíproca y la experiencia del reconocimiento. *Investigaciones Fenomenológicas*, 61-76.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.

- Derrida, J. (1989). Three Questions to Hans-Georg Gadamer. En D. Michelfelder, & R. Palmer, *Dialogue and deconstruction* (págs. 52-55). Nueva York: State University of New York.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Mexico: Universidad Iberoamericana.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Esposito, R. (2003). Nada en común. En R. Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (págs. 21-49). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fleming, M. (2003). Gadamer's Conversation: Does the Other Have a Say? En L. Code, *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer* (págs. 109-132). Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Forget, P. (1998). Gadamer, Derrida: punto de encuentro. 195-228.
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Gadamer. (1989). Reply to Jacques Derrida. En D. Michelfelder, & R. Palmer, *Dialogue and deconstruction* (págs. 55-57). Nueva York: State University of New York.
- Gadamer, H.-G. (1977). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Gadamer, H.-G. (1981). Hermenéutica como filosofía práctica. En H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia* (págs. 59-82). Barcelona: Alfa.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (1993). El aislamiento como síntoma de autoenajenación. En H.-G. Gadamer, *El elogio de la teoría* (págs. 109-122). Barcelona: Península.
- Gadamer, H.-G. (1993). La idea de tolerancia (1782-1982). En H.-G. Gadamer, *Elogio de la teoría* (págs. 91-108). Barcelona: Ediciones Península .
- Gadamer, H.-G. (1993). *Poema y dialogo. Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister*. Gesida.
- Gadamer, H.-G. (1997). La hermenéutica de la sospecha. 127-135.

- Gadamer, H.-G. (1998). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 375-402). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). Ciudadano de dos mundos. En E. g. hermeneutico, *Hans-Georg, Gadamer* (págs. 173-186). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gadamer, H.-G. (1998). Destrucción y deconstrucción. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 319-348). Salamanca: Editorial Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). *El giro hermeneutico*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gadamer, H.-g. (1998). El juego del arte. En H.-g. Gadamer, *Estética y hermenéutica* (págs. 129-138). Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Gadamer, H.-G. (1998). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 11-32). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). Europa y la "oikoumene". En H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico* (págs. 219-235). Madrid: Catedra Teorema.
- Gadamer, H.-G. (1998). Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 95-120). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). Hombre y lenguaje. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 145-153). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). La continuidad de la historia y el instante de la existencia. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 133-144). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). La incapacidad para el diálogo. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 203-212). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). Lenguaje y comprensión. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 181-194). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). Los límites de la razón histórica. En H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico* (págs. 117-123). Madrid: Catedra Teorema.
- Gadamer, H.-G. (1998). Palabra e imagen ("tan verdadero, tan siendo"). En H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica* (págs. 279-308). Madrid: Editorial Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1998). Retórica y hermenéutica. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 267-282). Salamanca: Península.
- Gadamer, H.-G. (1998). Sobre la planificación del futuro. En H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 153-170). Ediciones Sígueme: Salamanca.

- Gadamer, H.-G. (1998). Tras las huellas de la hermenéutica. En H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico* (págs. 85-116). Madrid: Catedra Teorema.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1999). Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role. En H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics* (págs. 128-142). United States of America.: Yale University.
- Gadamer, H.-G. (2000). La hermenéutica de la sospecha. 127-135.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Gadamer, H.-G. (2002). Amistad y solidaridad. En H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (págs. 77-90). Madrid: Editorial Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2002). La verdad en la obra de arte. En H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger* (págs. 95-108). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2009). Friendship and Solidarity. *Research in Phenomenology*, 3-12.
- Gadamer, H.-G. (2010). *El último Dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. México: Anthropos Editorial.
- García Santos, C. (2014). *Escritos de Gadamer sobre Platón: Un diagnóstico de Verdad y Método*. UNED.
- García, W. (2011). El pensamiento de Jacques Rancière: Un platonismo contra Platón. *Res publica*, 201-210.
- Gómez, C. (2016). *Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Grondin, J. (2003). El Legado de Gadamer. *à l'ouverture d'un colloque sur l'héritage de Gadamer tenu à Grenade*, (págs. 1-12). Granada.
- Grondin, J. (2017). La fusión de horizontes ¿la versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus? *Universidad de Montreal. Traducción de María González*, 23-42.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: EDITORIAL TECNOS, S.A. .
- Habermas, J. (2003). ¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo? En J. Habermas, R. Rorty, G. Vattimo, M. Theunissen, G. Figal, R. Bubner, . . . H.

- Gumbrecht, "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". *Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (págs. 97-108). Madrid: EDITORIAL SÍNTESIS, S.A.
- Hall, D. (2009). *Reading Sexualities: Hermeneutic Theory and the Future of Queer Studies*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Kontos, P. (2004). L'impasse de l'intersubjetivité chez Gadamer. En J.-C. Gens, *Gadamer et les grecs* (págs. 53-70). France: Libraire Philosophique.
- Laclau, E. (2000). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* (págs. 49-95). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lawn, C., & Keane, N. (2011). *The Gadamer Dictionary*. New York: Continuum.
- Lazzarato, M. (2006). Resistencia y creación en los movimientos postsocialistas. En M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (págs. 179-229). Madrid: Traficantes de sueños.
- Marchart, O. (2015). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Barcelona: Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- May, T. (2010). Wrong, disagreement, subjectification. En J.-P. Deranty, *Jacques Rancière. Key Concepts* (págs. 69-79). Acumen.
- Milla, R. (2013). Emancipación de la metafísica. Hermenéutica política en Gianni Vattimo. *Revista*, 102-135.
- Moratalla, A. (1999). Esperanzas de libertad: Ética y política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad enfrentada*. Argentina: La Cebra.
- Ortega, F. (2004). Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad. 187-2010.
- Panagia, D. (2010). "Portage du sensible": the distribution of the sensible. En J.-P. Deranty, *Jacques Rancière. Key Concepts* (págs. 95-103). Acumen.
- Parra, A. (2011). *Política como conversación en Gadamer*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Parra, A., & Fajardo, C. (2016). *El lenguaje contra el consenso. El habla más allá del liberalismo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .
- Quintana, L. (2013). Institución y acción política: Una aproximación desde Jacques Rancière. *Revista Pléyade*, 143-158.
- Quintana, L. (2018). Más allá de algunos lugares comunes: Repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 447-468.
- Rancière, J. (1992). *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires: Ediciones nueva visión.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1998). *Disagreement: politics and philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes Ediciones .
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: 2010.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder Editorial .
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2012). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rancière, J. (10 de Abril de 2016). *Once tesis sobre la política*. Obtenido de aleph-arts.org: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>
- Rancière, J. (Abril de 2016). *Política, identificación y subjetivación*. Obtenido de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/polyidenranciere.htm>:
- Recas, J. (2006). *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía u solidaridad*. Barcelona : Editorial Paidós.

- Schutz, A. (1990). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Sullivan, R. (1989). *Political Hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 36-49.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: FCE.
- Vattimo, G. (2001). Comprender el mundo-transformar el mundo. En "*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*". *Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (págs. 59-70). Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce Comu: Cómo se llega a ser lo que se era*. Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. España: Herder.
- Vilhauer, M. (2010). *Gadamer's ethics of play : hermeneutics and the other*. United Kingdom: LEXINGTON BOOKS.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Walhof, D. (2006). Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity. *Political Theory*, 569-593.
- Walhof, D. (2017). *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*. Michigan: Palgrave macmilan.
- Zizek, S. (2001). La universalidad escindida. En S. Zizek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política* (págs. 137-162). Buenos Aires: Editorial PAIDOS.
- Zuñiga, M. (2013). Hermenéutica y multiculturalismo. Los tres pasos hermenéuticos ante un panorama multicultural y el análisis de un caso: el indígena y el latinoamericano contemporáneo. *Sociedad y Economía*, 287-302.