



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# **Política como conversación en Gadamer**

**Andrés Felipe Parra Ayala**

Universidad Nacional de Colombia  
Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas

Bogotá, Colombia

2011



# **Política como Conversación en Gadamer**

**Andrés Felipe Parra Ayala**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título  
de:

Magister en Filosofía

Director (a):

Doctor en filosofía Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:

Filosofía hermenéutica

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas

Bogotá, Colombia

2011

**RESUMEN:**

A través de tres conceptos ontológicos de la obra de Gadamer, contenidos en *Verdad y Método I*: fusión de horizontes, juego y experiencia hermenéutica, pretendemos desarrollar la vocación política del pensamiento de Gadamer. Enfrentaremos el problema de la reducción de la política a una técnica administrativa, que el mismo Gadamer recogió críticamente en algunos de sus textos póstumos, partiendo de los presupuestos de la ontología hermenéutica, haciendo énfasis en cómo desde ellos se puede desarrollar un arsenal crítico de nuestro contexto político contemporáneo y cómo allí se vislumbran alternativas emancipatorias. Cada uno de estos tres conceptos tiene un desarrollo teórico-político específico: la fusión de horizontes constituirá una lectura hermenéutica del disenso; el juego y la experiencia hermenéutica propondrán vías conciliatorias entre el disenso hermenéutico leído desde una óptica política y el claro énfasis que Gadamer pone en la *tradición* como concepto social y adscrito a su teoría del lenguaje.

**Palabras claves:**

**Hermenéutica, política, tradición, disenso, emancipación**

**ABSTRACT:**

Through three ontological concepts of *Truth and Method I*: fusing horizons, game and hermeneutical experience, we want to develop the political aspect of Gadamer's thought. We will look the puzzle of politics conceived as an administrative technic that Gadamer himself took into account on some of your last texts. We emphasize on how through those ontological concepts one can propose a critic of our contemporary political context and also how some emancipatory alternatives can be seen there. Each ontological concept has a political reading: fusing horizons politically will be a hermeneutic reading of dissent; game and hermeneutical experience, both, will propose a sort of union between dissent and tradition as a social concept found in his language theory.

**Key words:**

**Hermeneutics, politics, tradition, dissent, emancipation**

ÍNDICE	PÁG.
<b>RESUMEN</b> .....	<b>4</b>
<b>LISTA DE FIGURAS</b> .....	<b>8</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1. EL DISENSO COMO CONDICIÓN HERMENÉUTICA DE LA COMPREENSIÓN POLÍTICA</b> .....	<b>20</b>
1.1 La comprensión como conversación: la renuncia a la univocidad del sentido como punto de partida de la reflexión hermenéutica.....	23
1.2 La comprensión como realización efectiva del ser con los otros: un acercamiento al concepto de comunidad del lenguaje.....	30
1.3 Hacia una política del disenso hermenéutico: politicidad y fusión de horizontes.....	35
<i>1.3.1 El concepto de diálogo hermenéutico</i> .....	36
<i>1.3.2 La crítica gadameriana a la técnica política administrativa</i> .....	40
<i>1.3.3 El diálogo hermenéutico en su especificidad política</i> .....	44
<i>1.3.4 Disenso hermenéutico y solidaridad</i> .....	53
<b>CAPÍTULO 2. JUEGO Y LA POTENCIA DE LA POLÍTICA</b> .....	<b>58</b>
2.1 La política y la inmediatez social.....	61
2.2 Juego como lógica y potencia hermenéutica de la política.....	67
<i>2.2.1 Juego y subjetividad</i> .....	68
<i>2.2.2 Potencia, transformación: política</i> .....	71
2.3 La potencia de la política en la comunidad del lenguaje: hacia una figura emancipatoria hermenéutica.....	79

<b>CAPÍTULO 3. POLÍTICA, AUTORIDAD Y TRADICIÓN: UNA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA EN TORNO A LA EMANCIPACIÓN A LA LUZ DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA HERMENÉUTICA.....</b>	<b>84</b>
3.1 La historicidad efectual de la vida social: autoridad, contingencia, historia.....	86
3.2 Hacia un concepto de autoridad formativa.....	89
3.2.1 <i>La experiencia hermenéutica como criterio de los prejuicios y la autoridad legítima</i> .....	92
3.2.2 La experiencia hermenéutica como eje conductor de una crítica hermenéutica del Estado.....	98
3.3 El contenido emancipatorio de la experiencia hermenéutica: autoridad política formativa y emancipación.....	102
3.3.1 La emancipación como apertura y diálogo con la tradición.....	105
<b>4. CONCLUSIONES.....</b>	<b>107</b>
<b>5. BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS.....</b>	<b>112</b>

**Lista de figuras:**

	<b>Pág.</b>
FIG1. Esquema conceptual y de argumentación de la tesis.....	19



## Introducción

1. Los encuentros entre filosofía y política son quizá problemáticos y poco fructíferos. Así lo afirman quienes consideran que el nivel de abstracción de la filosofía, su carácter inevitablemente general y universal, configura una torpeza más que ligera del corpus filosófico a la hora de enfrentar problemas ‘concretos’ y ‘reales’. Y no sólo eso: la filosofía como disciplina y forma de reflexión, disfrazada discursivamente de un saber diferente que el de las ciencias, es una forma refinada e ingeniosa de esconder y codificar posiciones políticas. Al menos, eso cree el sociólogo francés Pierre Bourdieu<sup>1</sup>.

La crítica a la filosofía política, realizada por politólogos amigos de lo concreto<sup>2</sup> y sociólogos amantes del desenmascaramiento crítico del discurso desde una teoría general de la sociedad, podría reforzarse si hablamos de Gadamer. En efecto, el conservatismo quisquilloso de un viejo filólogo, es el lugar predilecto en donde podemos mostrar que la filosofía es impertinente políticamente porque reviste sus pretensiones igualmente políticas de una discursividad abstracta<sup>3</sup>.

Sin embargo, podemos hacer a un lado ese modo de tratar la relación entre filosofía hermenéutica y política, viendo que es posible hacerlo de un modo alternativo: mediante una reflexión de la política a partir de la ontología hermenéutica. Buscamos observar cómo los planteamientos de Gadamer que atacan la univocidad del sentido, la concepción

---

<sup>1</sup> Ver: Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Madrid, 1991.

<sup>2</sup> La ciencia política en su nacimiento pretendió emanciparse de la filosofía política apelando a este tipo de argumentos. En su vertiente estadounidense y europea. Ver, por ejemplo: Almond, G.A. “Political Theory and Political Science”, 1966, *American Political Science Review*, diciembre; Dahl “The behavioral approach in Political Science, 1961, *Ibid*; Sartori, La “Ciencia Política”, entrevista con A. Lompardo, 1975

<sup>3</sup> Las acusaciones de conservatismo a la filosofía de Gadamer abundan dentro del espectro intelectual. Habermas en su *Lógica de las ciencias sociales*, específicamente en el capítulo “la pretensión de la universalidad de la hermenéutica” dice que hay un peligro inminente en acentuar la intersubjetividad compartida, es decir, lo que Gadamer denominaría *la tradición*: el peligro está en obstaculizar la emergencia de una intersubjetividad genuina, libre y emancipada mediante la comunicación. La hermenéutica podría ocultar consensos producidos por pseudocomunicaciones, y en ese sentido, sería cómplice del orden social vigente.

idealista y metafísica del mismo, el inmovilismo cultural y su consiguiente perspectivismo cerrado, proponiendo una idea de diálogo como fusión de horizontes y del juego como *energeia*, como potencia que se crea y transforma a sí misma de forma permanente, pueden ayudarnos a construir una visión hermenéutica de la política.

2. Esta reflexión no es un simple ejercicio intelectual que busca la comprensión de una temática cualquiera. En su fondo subyacen dos cuestiones: una que preocupó a Gadamer, y una problemática propia y específica de la filosofía política que encuentra su relato original en Aristóteles. Las dos temáticas son acá inseparables. Veamos.

El problema político que ocupó a Gadamer no fue otro que un diagnóstico crítico alrededor de nuestra contemporaneidad. Porque el ascenso de la ciencia natural como *método* predilecto para el abordaje de todas las cuestiones del mundo y de la vida se expresa de forma más consecuente en el excesivo control que las sociedades contemporáneas ejercen sobre sus miembros, sus conductas y sus gestos: “... no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época”<sup>4</sup>.

El control excesivo que ostentan nuestras sociedades, su profunda inclinación por la administración, la burocracia y las técnicas políticas puede comprenderse desde un problema filosófico-político que podría considerarse el inicio de la reflexión contemporánea sobre la política: la pregunta por el carácter específico de la política y la politicidad humanas. En *La Política*<sup>5</sup>, Aristóteles, quien es referencia ineludible en todo este asunto, critica profundamente a Platón: con ironía y lucidez, el estagirita objeta que su maestro no comprendió la especificidad de la Polis como forma de relación entre los seres humanos que no puede confundirse con aquellas relaciones propias de la familia, la tribu o una hacienda. El no comprender la especificidad de la política llevó a Platón a plantear un modelo de ciudad-familia en donde el Rey Filósofo ocuparía el lugar del Padre, llevando

---

<sup>4</sup> Gadamer, H.G. Verdad y Método II. P. 153

<sup>5</sup> Aristóteles, Política. Alianza, Madrid, 2003

lógicas y formas de vida propias del espacio del Oikos a la esfera de lo público<sup>6</sup>. La especificidad de la política acá referida no es otra que la cualidad propia del ciudadano en la Polis: él está facultado tanto para mandar como obedecer. A diferencia de la lógica familiar, privada, del Oikos, en donde el Señor o el Padre están predeterminados por naturaleza a gobernar sobre los esclavos, las mujeres y los niños, dado que el beneficio de las partes componentes de la casa se traduce de forma inmediata en el gobierno del padre; en la política encontramos que ningún individuo está destinado a gobernar por naturaleza. La *magistratura indefinida* como categoría fundacional de la ciudadanía en Aristóteles da cuenta de que la política no puede consistir en la asignación y administración de roles, tiempos y gestos de los individuos (como sí lo habría sido para Platón<sup>7</sup>), sino que su ejercicio está atravesado por la capacidad de deliberar y decidir acerca del devenir de la Polis. Los hombres en la política obtienen, de este modo, un cierto tipo de realidad superior con respecto a quienes no son partícipes de ella; realidad superior que viene dada por la capacidad de discernir entre lo justo y lo injusto<sup>8</sup>, que se convierte en su libertad más íntima: sólo acudiendo a esta capacidad de discernimiento, los hombres dejan de ser animales y se convierten en señores de sus propias prácticas: de su familia, de su ciudad y de sí mismos.

El proyecto político moderno podría ser sometido a la misma crítica que Aristóteles le hizo a su maestro hace más de dos milenios: la política se ha convertido en un saber y una práctica técnico-administrativos, que buscan la gestión y administración de los roles sociales, y no la actividad que garantiza esa realidad superior de la que habló en sus días el estagirita. El ser humano moderno ha perdido la capacidad de hablar y decidir acerca de sus propios roles, instituciones y prácticas, gracias a que el espacio político (el Estado) se ha convertido en una entidad *reguladora* de los intereses económicos individuales y privados<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Aristóteles, op cit. 1255b-1256 a

<sup>7</sup> Ibíd. 1261b

<sup>8</sup> Ibíd. 1253a

<sup>9</sup> Desde Hobbes hasta Constant, el fundamento de la existencia del orden político, expresado como Leviatán en el primero y como sociedad de comercio en el segundo, es el interés individual y privado. La política, así, se convierte en un simple medio de mantener y regular estos intereses privados. Lo común, lo público, se

No es difícil ver que las reflexiones políticas contemporáneas más importantes, de algún modo u otro, llegan a este mismo punto: podemos referirnos a la denuncia que Marx realizó en su época<sup>10</sup>, de que los derechos políticos modernos eran la máscara de los derechos burgueses, que lo público se convirtió en un instrumento de lo privado, y por ello la emancipación política moderna no es más que la creación de una esfera común artificial que no es otra cosa que los intereses privados yuxtapuestos, en donde los intereses de las clases dominantes tienen más peso; en este mismo sentido habita la crítica propia de Arendt de que la política pasó a ocuparse de los asuntos *sociales* propios de la subsistencia y la economía<sup>11</sup> (esferas que para los griegos estaban destinadas a lo no-político gracias a su vinculación íntima con el espacio del Oikos); aquí también subyacen los problemas específicos de la Biopolítica en donde la política pasó a ocuparse de la vida inmediata (zoé)<sup>12</sup> poniéndola en su centro y blanco, y las múltiples consecuencias que ello tiene para la politicidad moderna.

3. No es de nuestro interés reconstruir las vertiginosas mutaciones que el problema aristotélico ha tenido en el pensamiento contemporáneo. Si bien, la filosofía política del siglo XX podría definirse –parafraseando a Carnap– como una gran glosa marginal a *La Política* de Aristóteles, la preocupación gadameriana puede inscribirse en este mismo contexto y problemática. Una inscripción que, naturalmente, se hace desde los términos y problemas específicos de la filosofía de Gadamer.

---

convierte en la administración de los asuntos privados ligados a la subsistencia (*conservatio vitae* en Hobbes) y la economía (comercio como sociabilidad moderna por excelencia en Constant), abandonando cualquier referencia a conceptos y problemas realmente comunes, a discusiones sustanciales sobre el futuro de la sociedad y de nuestra propia vida. La conversión de la política en técnica es correlato de su ocaso específicamente moderno: la referencia ineludible a lo privado y a lo económico para comprender su propio ser y función social. Ver Hobbes (2003), Constant (1819)

<sup>10</sup> Ver: Marx, Karl. Sobre la Cuestión Judía. En: escritos de juventud sobre el derecho. Anthopos, México, 2006

<sup>11</sup> Ver: Arendt, Hannah, La condición humana.

<sup>12</sup> Ver: Foucault, Michel “La voluntad de Saber”; Agamben, Giorgio “Homo Sacer”

La llamada universalidad del problema hermenéutico es uno de los puentes teóricos que nos permite realizar esta inscripción. Este no es un problema de cómo los científicos sociales encerrados en academias cristalizadas afrontan la comprensión de textos antiguos. Aunque la hermenéutica en sus inicios se construyó como una metodología de comprensión de textos en sus especificidades jurisprudencial, bíblico-teológica e histórica, el elemento que permite comprender el paso de una hermenéutica clásica a una hermenéutica filosófica, es el que hace del problema de la comprensión un tema central y universal en la vida de los seres humanos: el papel del lenguaje como condición de posibilidad y como lugar móvil de acceso a nuestra comprensión y experiencia del mundo<sup>13</sup>. El problema hermenéutico no es, entonces, el de la esfera de lo ‘cultural’ que se opone a otras esferas como la ‘económica’, la ‘política’ y las ‘dinámicas societales o de subsistemas de vida social’; no es tampoco el de la ciencia social y su metodología de comprensión de textos. El problema hermenéutico es el de cómo los seres humanos construyen su propia vida, su sociedad, su economía, su política, etc., en y por el lenguaje. Es un problema evidentemente universal. Y a partir de su universalidad podemos hacer una reflexión sobre la política. El problema hermenéutico y el problema político son entonces indisociables, aunque es claro que el segundo se da partiendo del primero. La universalidad del problema hermenéutico es lo que nos permite afirmar, desde los presupuestos mismos de Gadamer, que es posible hablar de la política hermenéuticamente.

El otro puente teórico –que nos otorga el problema específico desde el cual hablaremos hermenéuticamente de la política- es la crítica gadameriana a la conversión de la política en técnica y método. Entre ascenso de la técnica, método y ocaso de la política hay una relación íntima: la administración y la gestión de lo *social* (de roles y conductas de los individuos) en manos de los expertos implica la negación del diálogo y la conversación en cuestiones políticas. Cuando la política se convierte en método, ella no es una oportunidad de cambiar, cuestionar y transgredir lo efectivamente existente, sino que se convierte en una técnica sofisticada de ponderación entre intereses privados que cierra posibilidades, esclavizando a los seres humanos mediante planes burocráticos que buscan la

---

<sup>13</sup> Ver: *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, en Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, op cit.

maquinización de nuestras conductas, gestos, actividades, tiempos y roles. Lo que hoy llamamos política no es más que la administración de las limitadas posibilidades de vida de un contexto social dominado por el mercado, la técnica y el capital.

Lo que está en juego en el referente privado y económico de la política moderna es algo sumamente grave: la economización y sociologización de la esfera política como espacio de lo genuinamente humano, que es capaz de cuestionar y dialogar alrededor de lo dado provocando la emergencia de algo nuevo, distinto y diferente, terminan por suprimir y castrar precisamente las especificidades liberadoras y emancipatorias de la politicidad. La filosofía política contemporánea ha rastreado esta línea de investigación con lucidez, que naturalmente no es la propia de Gadamer, pero tiene un punto de roce con ella: el pensador alemán, aunque no dedicó sus esfuerzos a la teoría política, se da cuenta de los peligros y la negación de posibilidades estrictamente humanas (como la capacidad de diálogo, de vivencia de la apertura del horizonte propio de sentido) que supone la invasión de la técnica sobre la política.

Queremos, más allá de corroborar la crítica explícita que Gadamer hace de la técnica y de la invasión del método científico-natural en las cuestiones políticas, observar si desde sus presupuestos ontológicos se puede afrontar el problema filosófico-político presentado líneas más arriba. Acá se comprende cómo los dos puentes teóricos se relacionan en torno a un mismo problema: la crítica a la técnica acota el problema político que será tratado hermenéuticamente gracias a la universalidad de comprensión. Todo esto nos lleva a plantear las siguientes preguntas conductoras que guiarán la argumentación de este trabajo:

¿Los presupuestos ontológicos de la hermenéutica gadameriana nos permiten plantear una concepción de la política que se deslinde de lo administrativo, de la idea regulativa de gestión, y de tener su contenido en los asuntos ligados a la subsistencia, la gestión económica, la producción técnica de acuerdos y su consiguiente legitimación? ¿Hay en la hermenéutica elementos que permiten concebir una politicidad alternativa como instancia de rescate y despliegue de elementos genuinamente humanos, liberadores y emancipadores?

4. Apuesta de este trabajo es hacer un rodeo a estas preguntas desde los presupuestos ontológicos de la hermenéutica gadameriana. Ello implica dos cosas. Por un lado, una lectura en clave política de la filosofía gadameriana de la comprensión, y por otro, la consiguiente reconstrucción de la siguiente tesis y sus subterfugios argumentativos: la ontología gadameriana puede darnos herramientas teóricas para afrontar el problema contemporáneo del ocaso de la política brindándonos elementos centrales de su concepción del lenguaje, la comprensión, el sentido y la vida humana, que permitan pensar una práctica política en consecuencia con los presupuestos hermenéuticos. Andando este camino planteado, encontramos tres conceptos en la obra de Gadamer que permiten el abordaje de la problemática: 1. Fusión de horizontes, 2. Juego y 3. Experiencia hermenéutica. El desarrollo de la tesis y su argumentación pasará pues por abordar desde una perspectiva política estos tres conceptos buscando su *articulación*: la *fusión de horizontes*, concepto pensado y concebido desde la renuncia a la univocidad del sentido como punto de partida de la reflexión hermenéutica, puede ayudarnos a pensar una concepción de la política como *disenso hermenéutico*, que se distancia de la tendencia contemporánea que busca su reducción a una lógica administrativa. Ante la administración como idea regulativa de la política, la fusión de horizontes y el disenso hermenéutico ven en ella no un modelo técnico de gestión y regulación, sino la oportunidad más radical de abrir un diálogo acerca del propio horizonte de sentido. La política, así, no encuentra su contenido en la producción y legitimación de acuerdos, sino en el diálogo, en el cuestionamiento de lo dado y en la libertad de conversar sobre el futuro de nuestras propias instituciones y prácticas. De ello se ocupará el **primer capítulo de este escrito**.

Aunque la *fusión de horizontes*, presente para la política las especificidades nombradas, es claro que en el pensamiento de Gadamer, hay un claro énfasis en la *tradición* como concepto crucial de la lenguajidad<sup>14</sup> que hace énfasis en la parte *social* y quizá no

---

<sup>14</sup> Dentro de las traducciones al castellano de Gadamer, el uso del término lingüisticidad para referirse al concepto de ser-en-el-lenguaje y a la mediación universal del lenguaje en la experiencia del mundo, ha sido bastante común. Siguiendo la incansable sugerencia de Carlos B. Gutiérrez, hemos decidido emplear el

*propriadamente política* de la existencia humana. Con ello queremos decir que la tradición, el mundo compartido entre los hombres, que tiene forma de acuerdos que anteceden a los individuos imponiéndoles sociabilidades, roles y formas de vida, parece entrar en tensión con la lógica de la política, en donde se trata de ejercer cuestionamientos a lo dado, en donde el disenso hermenéutico tiene lugar dentro de la comunidad. El concepto de *juego* entraría a enfrentar esta tensión. Intentaremos conceptualizar una idea hermenéutica de la *comunidad* en donde los elementos *sociales* (acuerdos compartidos por la tenencia común de una lengua) y los elementos *políticos* (capacidad de diálogo, cuestionamiento y transgresión de lo dado) se articulan de forma compleja sin que sean excluyentes entre sí. Lo que se persigue acá es el planteamiento hermenéutico de una comunidad de la comprensión como referencia central de una propuesta emancipatoria que permite afrontar algunas cuestiones teórico-políticas: si la política tiene lugar en el desacuerdo, en el disenso, ¿es posible imaginar o si quiera pensar en una comunidad que sea capaz hacerle justicia y darle un lugar a la politicidad sin suponer una ruptura con lo comunitario<sup>15</sup>? ¿La politicidad como instancia del diálogo, del cuestionamiento y del desacuerdo supone una ruptura con la idea misma de comunidad deviniendo, así, antagónica a esta? Plantear una dialéctica entre tradición y diálogo político, en donde se necesita presuponer un contexto

---

término “lenguajidad”, que parece ser más fiel al alemán usado por Gadamer, *Sprachlichkeit*, en donde el habla o la lengua *Sprache* y no la lingüística como ciencia juegan el papel fundamental.

<sup>15</sup> Quizá sea el pensador Jacques Rancière (2006) quien ha desarrollado lúcidamente la oposición entre política y comunidad. Para él, lo común es un concepto ligado a la lógica policial y no propiadamente política. Lo que conocemos como lo común es el resultado de la asignación y la administración de roles, en la que el orden establecido asigna a cada parte su función y su rol. La política, manifestándose como desajuste de lo establecido, estaría de este modo en una contraposición frente a lo común-policial. La política, supone, entonces una ruptura con lo comunitario. La diferencia crucial entre Gadamer y Rancière estaría, precisamente, en la conceptualización de lo común: la tradición y lo común son para Gadamer conceptos ontológicos que anteceden todo diálogo cuestionados y experiencia posible del mundo, mientras que para Rancière lo común es un constructo histórico y social que las sociedades realizan para tener una existencia armónica, ordenada, y regida por los cánones del acuerdo y la convivencia. Abordar un debate entre los dos conceptos de lo común, es algo que no podemos realizar en los modestos y estrechos objetivos de nuestro trabajo.



común dado por la pertenencia a la tradición como condición para la emergencia y la potencia transformadora y renovadora de la política, es el objetivo del **segundo capítulo**.

El tratamiento de esta misma problemática se hará desde otro concepto central en la filosofía hermenéutica de Gadamer: la experiencia hermenéutica. Esta noción permite abordar el mismo problema con un contenido diferenciado que enriquece la cuestión. Aunque Gadamer enfatiza la pertenencia de los seres humanos a una tradición, y en este sentido, recalque con fuerza la importancia de la idea de *autoridad*, ello no puede llevarnos a afirmar que la hermenéutica suprima la politicidad de sus planteamientos sobre el lenguaje. El diálogo y el cuestionamiento de la autoridad, de lo dado y las tradiciones heredadas supone necesariamente la *escucha de la tradición*. Politicidad y pertenencia-escucha de la tradición son, entonces, momentos indisociables dentro de la concepción del lenguaje de Gadamer, leída desde una óptica específicamente política. La relación entre autoridad y emancipación será el eje conductor para desarrollar estos puntos, de los que nos ocuparemos en el **tercer capítulo**. Allí intentaremos rastrear el concepto de autoridad formativa, y por medio de este intentar revelar los presupuestos de una crítica hermenéutica a la política contemporánea (específicamente al Estado) y una concepción del *ejercicio del poder* que no sea administrativa o tome la forma de la gestión social, sino que tenga en sí mismo la forma del diálogo.

Con el fin de facilitar el seguimiento de la argumentación de este trabajo, presentaremos un esquema argumentativo que resume los puntos cruciales de lo que se pretende presentar aquí además de un organigrama conceptual (fig. 1) de las principales categorías y problemáticas de la monografía. Son cuatro los puntos cruciales y transversales de la argumentación que pueden recogerse del modo que sigue: A. La comunidad humana se entiende desde la idea de ser-en-el-lenguaje, en donde puede distinguirse una forma de comprensión social y otra política. En la primera, estamos suscritos a los acuerdos tácitos y originarios de la tradición dados a partir del compartir una lengua y su horizonte de sentido. En la segunda, inauguramos un diálogo y un cuestionamiento profundos de estos acuerdos a los que estamos advocates en nuestra cotidianidad. B. Aunque estas lógicas sean distinguibles, existe un fuerte correlato entre ellas: por una parte, el diálogo político, el

cuestionamiento de las propias significatividades socialmente vigentes sería impensable para Gadamer si no existiese una tradición y una lengua compartidas, por otra, el diálogo político deviene la forma en que los individuos de la comunidad pueden tener una relación crítica, lúcida y de permanente elaboración y reelaboración con sus instituciones y las cuestiones centrales de la política, tales como las preguntas por la justicia, la libertad, la mejor forma de vida, etc. El diálogo político es, así, la forma común y comunitaria en que la comunidad puede romper con su inmediatismo que parece serle inherente gracias a la gran importancia que adquiere la lógica social-inmediata en sus destinos. C. La política no puede verse como una ruptura con lo social; el desacuerdo específico de la política, aunque es irreductible a la lógica de lo social (de la comprensión inmediata), no es un modo de ser antagónico con esta. La política no puede romper con la tradición, y aunque genera discontinuidades con esta, hay una continuidad y permanencia de la tradición dentro de los momentos que suponen la emergencia de un diálogo político que tiene elementos de desacuerdo y diferencia; D. La hermenéutica presenta, entonces, una concepción de la comunidad en donde lo político y lo social, aunque son irreductibles y distinguibles tienen un fondo común: la lenguajidad del ser humano, en donde compartir una lengua significa a su vez pertenecer a una tradición y en virtud de ello a una posibilidad de diálogo y apertura.

Quizá la siguiente figura pueda ilustrar gráficamente los puntos argumentativos anteriormente enunciados dentro de un todo articulado:

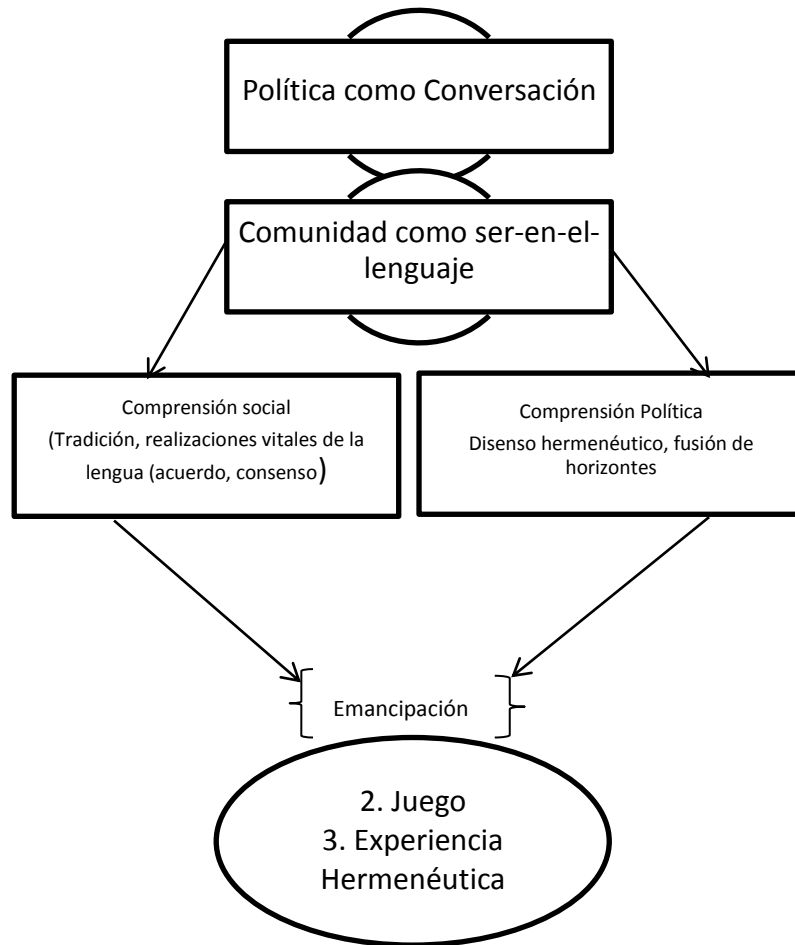


FIG. 1

5. Esta organización y elección de problemáticas excluyen algunas preguntas que son cruciales para la teoría política, pero que no pueden tratarse aquí por cuestión de extensión y especificidad argumentativa.

La pregunta de si existen antagonismos sociales que harían imposible la emergencia de diálogos es algo que la hermenéutica no puede resolver, porque esa no es su problemática fundamental. “La hermenéutica no puede decidir si quiera si es correcto o no el presupuesto de que la sociedad está dominada por la lucha de clases y de que no hay ninguna base para el diálogo entre las clases sociales”<sup>16</sup>. Desde la perspectiva marxista se podría objetar a la hermenéutica que las sociedades actuales están atravesadas por una radical incapacidad para el diálogo, dada la fractura radical que está superpuesta en nuestro mundo compartido.

<sup>16</sup> Verdad y Método II, P. 260

Esta fractura no es otra que la alienación que escinde al individuo humano de su *ser genérico* y de su proceso de producción social de la vida. La existencia de la propiedad privada y de las clases sociales causa que la vida de algunos individuos conlleve necesariamente a la muerte de otros; hecho que el marxismo ve con claridad en la dialéctica pobreza-riqueza subyacente al capitalismo: mientras que se produce riqueza como nunca antes, hay niveles de pobreza exorbitantes nunca vistos en otras épocas de la humanidad. Todo ello genera antagonismos en la vida social que configuran experienciabilidades del mundo disímiles que impedirían el diálogo. Así, el concepto de tradición resultaría limitado para comprender la dinámica histórica del capitalismo, ya que lo fundamental allí no es el compartir una lengua, sino el hecho de que la actividad humana en su conjunto (incluso la adscrita al sentido y las significaciones sociales, al lenguaje) está atravesada por la alienación y por la subsunción real del capital. El capital, como dijo Marx en el *Manifiesto*, rompe todas las barreras culturales y lingüísticas para imponer la existencia del dinero como relación social fundamental y primaria de la vida humana. La fuerza vinculante que tenían las tradiciones, se ve socavada por la existencia del dinero y la homogenización social, política, económica y cultural del espacio mundial bajo la égida de la Historia Universal. Una discusión que sopesa los argumentos tanto de Marx como de Gadamer en torno a los conceptos de lenguaje, comprensión, tradición, producción, trabajo, alienación, etc., es algo que no podemos realizar acá.

## Capítulo 1. El disenso como condición hermenéutica de la comprensión política.

La hermenéutica abre una visión filosófica de la comprensión que la lleva más allá de ser una herramienta auxiliar de algunas ciencias sociales para otorgarle un papel fundamental en la realización efectiva de nuestra condición humana. Nuestra vida acaece y acontece de forma fundamental en el comprender: no sólo el científico social que se enfrenta a textos, a tradiciones pasadas y a lenguajes no propios mueve y forma su propia existencia en el comprender, sino que todos los seres humanos viven en dinámicas constantes y múltiples de comprensión dado que el *sentido* es el elemento fundamental que atraviesa y constituye nuestras formas de vida, instituciones, prácticas, creencias, etc. Nuestro mundo, más que ser el conjunto de cosas que se oponen espacial o incluso sustancialmente a nosotros mismos (recordando la vieja distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*), es un entorno lleno de redes de significatividad en las cuales acontece y se despliega nuestra existencia<sup>17</sup>.

Gadamer busca articular el lenguaje de forma preeminente y explícita al lugar primordial de la comprensión, o lugar ontológico, diríamos, puesto que el *sentido* es el elemento constitutivo de la apertura humana al *ser*<sup>18</sup>. El lenguaje más que ser una *herramienta* que busca dar formas lingüísticas a contenidos que en principio no tendrían esta forma (contenidos como los datos de los sentidos, o los datos de la reflexión inmanente del sujeto), es el *lugar* donde acontece el sentido del mundo. Lenguaje, sentido y mundo son, entonces, elementos indisociables en la propuesta filosófica de Gadamer.

---

<sup>17</sup> La discusión acerca de la noción de mundo como entorno significativo compuesto por el conjunto de nuestras redes de significación, y no como el conjunto de las cosas que coexisten en el espacio, se encuentra prefigurada en Heidegger. Ver: Heidegger, *Martin Ser y Tiempo*, 1996, Trota, Madrid.

<sup>18</sup> Ver: Heidegger, *Martin Ser y Tiempo*, op cit., § 31-33 La comprensión es para Heidegger un existenciario, es decir, una indicación ontológica acerca del ser de nuestra existencia. Ello significa que nuestra existencia vive constantemente moviéndose dentro de marcos de comprensión. Por lo menos a la altura de *Ser y Tiempo*, Heidegger no articula de forma explícita el lenguaje a este existenciario fundamental que es la comprensión; cosa que sí hace Gadamer con fuerza. Para Heidegger, el ‘enunciado’ que sería la forma preeminente del lenguaje es posterior al proceso de comprensión ya que viene a existir solamente a partir de este.

Su acento específico y particular consiste en darle al lenguaje un carácter ontológico. El sentido se constituye solamente por medio del lenguaje, y si esto es así, es en medio de él que nuestro mundo toma forma. El significado profundo de esta idea va más allá de constatar que hablar un lenguaje significa adquirir determinados patrones –quizá de índole cultural e histórica- que condicionan el modo en que vivimos y nuestro entorno significativo. Siendo más que evidente que el lenguaje tiene la plena potencia de ser creador y cohesionador de una comunidad cultural, y que, por ejemplo, el aprendizaje auténtico de una lengua requiere sumergirse en el mundo cultural que gravita inevitablemente en torno a ella, Gadamer sostiene –y en ello radica su profundidad- que el lenguaje es el que *hace surgir las cosas*, y en este sentido existe una coincidencia plena entre aquél y estas. En este orden de ideas, que el mundo tenga algún sentido para nosotros pasa de lleno por esta coincidencia nombrada, porque ella es la coincidencia entre el lenguaje y la cosa con sentido, que es la única cosa a la cual podemos tener ‘acceso’. Nunca debe, entonces, decirse que Gadamer plantea una coincidencia de orden metafísico entre el ‘nombre’ y la ‘cosa en sí’, o entre la estructura única y universal del lenguaje y la estructura metafísica del mundo.

Lo que Gadamer plantea no tiene un talante epistemológico, ni debe leerse desde esa óptica, porque la afirmación de Gadamer no responde a la cuestión de cómo conocemos el mundo, sino a que nuestra experiencia del mundo tiene lugar en y por el sentido, en y por el lenguaje. Así, una pregunta por el mundo, sus entornos y esferas, que desconozca los elementos del sentido y la significatividad como esenciales, es una pregunta que Gadamer no respondería, porque esta desconocería el constitutivo primario del mundo: el lenguaje. Así lo reconoce Gadamer:

“... el lenguaje... lleva consigo su propia verdad, esto es, “desvela” y *deja aparecer algo que desde ese momento es*”<sup>19</sup>.

Las cosas aparecen, así, en y por el lenguaje. La idea de que el lenguaje desvela la cosa y, en ese sentido, es *portador de verdad*, le confiere a este un carácter ontológico, puesto que

---

<sup>19</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 2006. P. 461

nuestra experiencia con todo lo que es está mediada por la lenguajidad. Justamente, por medio del lenguaje las cosas *son*, queriendo afirmar con ello que tienen una relación fundamentalmente significativa con nosotros, puesto que lo que pueda llegar a significar ‘ser’ no puede ser deslindado de este momento significativo de la cosa que habita de forma privilegiada y originaria en el lenguaje. Si el elemento originario que constituye nuestra apertura y experiencia con lo que es se encuentra en el lenguaje, es claro el carácter ontológico que Gadamer le atribuye.

El carácter ontológico del lenguaje nos lleva a asumir -lo que en líneas anteriores habíamos precisado- que el lenguaje no es una herramienta sino que es un lugar. Lo que constituye nuestro existir, nuestra forma de relacionarnos con lo que es, no puede ser algo de lo que podamos disponer a nuestro antojo, porque es algo que nos marca y nos forma. Una manera consecuente de expresar esta idea es que los seres humanos no *tienen* lenguaje, sino que *están en él*. El lenguaje no es como un lápiz o un martillo que podemos usar unas veces y otras no según el desarrollo dinámico de nuestra vida cotidiana, sino que vivimos y habitamos dentro de él: nuestra vida se construye y se despliega *a partir del lenguaje y en medio del lenguaje*.

El lenguaje no es una herramienta o una propiedad de un sujeto existente por fuera de un entramado lenguajico. Para Gadamer sería quizá más acertado decir que el lenguaje ‘nos tiene a nosotros’ que el decir que nosotros tenemos un lenguaje. Aunque es evidente que el lenguaje es una dotación propia de los seres humanos y que, por ejemplo, los animales, aunque tengan formas precarias de comunicación no tienen un lenguaje propiamente dicho y todo lo que esto implica, es impreciso hacerse la idea de que un sujeto *tiene* un lenguaje bien sea como una facultad o capacidad o como una especie de herramienta que tiene un carácter de subordinación a la ‘voluntad’ de este sujeto. El carácter específico de esa dotación humana que es el lenguaje debe comprenderse a partir de la idea de que por medio de él le damos sentido al mundo y a nosotros mismos como habitantes de ese mismo mundo. Dice Gadamer: “el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el

que los hombres simplemente tengan mundo”<sup>20</sup>. Así, el lenguaje no es un agregado a nuestra existencia en el mundo ya que sin él no podríamos tener noción alguna de realidad o de mundo. Hay una unidad indisociable entre lenguaje y mundo.

El énfasis subjetivista en torno a la lenguajidad queda eliminado del planteamiento de Gadamer. El lenguaje más que ser una ‘propiedad’ sería entonces una ‘condición’, entendiendo que la primera nos da la imagen de un atributo de un sujeto y la segunda describe el entorno, los puntos de partida y las mediaciones que no son ‘del sujeto’ puesto que lo preceden, y así, lo eliminan como punto fundamental de la explicación filosófica. No estamos antes del lenguaje para utilizarlo a nuestro arbitrio, o para decir que es disponemos de él, sino que el lenguaje nos constituye y nos atraviesa. El lenguaje no debe comprenderse, entonces, como una comunidad de sujetos que lo utilizan como medio o herramienta de comunicabilidad; no es intersubjetivo, no es una reunión de personas ni una congregación de hablantes. El concepto de hablante, como agente individual materializador del lenguaje, pierde acá toda fuerza explicativa para abordar *filosófica y ontológicamente* el tema del lenguaje. Con esto no queremos plantear que Gadamer niegue la existencia fáctica de hablantes, sino que aproximándonos a ellos, estudiándolos a ellos, no llegaremos en realidad a lo que significa el lenguaje para nuestra vida humana.

Que el lenguaje nos anteceda, y de algún modo nos supere, nos condicione y de forma a nuestra vida –que sea en todo caso el lugar fundamental de su despliegue- no quiere decir que este sea una especie de camisa de fuerza o una cárcel debido a un carácter estático y cerrado presupuesto. El lenguaje tiene forma de *conversación* y en esta tesis se encuentra el modo específico en que Gadamer comprende la relación entre *lenguaje y sentido*, no sólo atendiendo a que el segundo acontece necesariamente dentro del primero, sino también que este acontecer tiene forma de *apertura*. Como veremos en líneas siguientes, el sentido, entendido siempre como *hablar a otro* está constantemente enfrentado a situaciones y alteridades tomando la forma de la apertura y haciendo del proceso de comprensión algo eminentemente *interpretativo*. En este orden de ideas, la *conversación* como forma

---

<sup>20</sup> Ibíd. P. 467



preeminente del lenguaje presenta, entonces, los elementos de la *apertura del sentido* y la consiguiente *pluralidad del sentido* como puntos de partida de una reflexión sobre el lenguaje, la comprensión y la interpretación –que ahondaremos en su justa medida. Estos elementos sirven a su vez como camino a una reflexión sobre la política enmarcada en los presupuestos hermenéuticos gadamerianos.

Esta reflexión se estructurará en tres puntos: el primero, abordará el tema de la renuncia a la univocidad del sentido. Allí queremos mostrar que uno de los puntos cruciales de la hermenéutica, a saber, el carácter interpretativo de todo proceso de comprensión, alejándose de cualquier postura metafísica del sentido, renunciando a considerar la existencia de un sentido en sí, hace de la alteridad, de lo otro, la condición de posibilidad para la realización (comprensión) del sentido, y así, lo introduce en una dinámica en donde la divergencia, la pluralidad auténtica y el disenso son los factores más importantes para tener en cuenta. El segundo punto tratará de establecer las consecuencias de las precisiones del primer acápite para una concepción hermenéutica de la vida social. Atendiendo a que la comprensión es su forma de realización efectiva, dado que los campos y relaciones sociales están atravesados por el sentido y su consiguiente proceso de comprensión, formularemos una concepción gadameriana de la vida social que haga un fuerte contrapeso a cualquier inmovilismo, determinismo o carácter cerrado de las dinámicas sociales. El tercer punto buscará, a partir de las perspectivas relacionadas con la vida social, encontrar una propuesta de una política del disenso hermenéutico. Observaremos que el disenso, y no el consenso, debe ser la idea regulativa de la política si entendemos que la vida social está sujeta a la contingencia y a la movilidad permanente, y de algún modo, a la alteridad como potencia generadora de desajustes que afirman la contingencia y la movilidad histórica. Con ello, ganaremos una perspectiva que busque alternativas para poder pensar una comunidad y una idea de lo común articuladas a partir de los presupuestos ontológicos de la conversación.

### **1.1 La comprensión como conversación: la renuncia a la univocidad del sentido como punto de partida de la reflexión hermenéutica.**

El lenguaje, al tener forma de conversación –como ya ha sido anunciado- es un proceso vivo y dinámico que vive en un movimiento constante de actualización y confrontación del sentido. Este proceso tiene una lógica implícita de habla y respuesta, en donde el diálogo que se abre a partir de una *pregunta* se mueve constantemente siendo afectado y modificado por tal lógica: “...las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta”<sup>21</sup>.

La forma conversacional del lenguaje es la forma en que este escapa a las refracciones del estructuralismo y el esencialismo en el cual sería nada más que la combinación de patrones fijos e inmutables consignados dentro de una estructura. El intento de Gadamer es entonces el de “...eliminar el lastre de la ontología de la substancia partiendo de la conversación y del lenguaje común en ella buscado y que en ella se forma, en el que la lógica de pregunta y respuesta resulta determinante”<sup>22</sup>. Que esta lógica sea determinante implica varias cosas para la concepción del lenguaje y el papel que la figura de la conversación juega en ella: la primera, que el *lenguaje* guarda lo que Gadamer llama un *carácter especulativo* que puede ser entendido aquí como en un proceso de apertura esencial e incesante a lo otro; la segunda, que el *sentido* como algo que acontece dentro del lenguaje tiene un *carácter de necesaria apertura* que no solamente *permite* sino que *necesita de* la *alteridad*, y en este sentido, de una pluralidad de sentido auténtica, para poder constituirse y realizarse como tal.

El término especulativo es presidiario de una deformación de su sentido original. En el lenguaje cotidiano ‘especulativo’ puede llegar a significar elevado en grado hiperbólico, desligado de la realidad o incluso algo que camina sobre el aire, como la muy mal llamada especulación financiera. Pero en su acepción filosófica, que no reconstruiremos aquí en sus orígenes o en su totalidad portadora de serios matices y diferencias en la historia del

---

<sup>21</sup> Verdad y Método II, op cit. p, 358.

<sup>22</sup> Ibíd. p. 360

pensamiento, ‘especulativo’ está referido a la figura del espejo y su inherente reflejar. En *Verdad y Método* Gadamer nos ofrece un ejemplo de cómo se comprende filosóficamente lo especulativo y los problemas y preguntas que esto acarrea:

“Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo en una especie de suplantación continua. Algo que se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo”<sup>23</sup>

¿Significa el carácter o la estructura especulativa del lenguaje que este es una suerte de espejo de la realidad? Sí, pero esto no es suficiente. Para comprender esta idea a fondo hace falta ir más allá en lo concerniente a lo que el reflejar signifique. ¿Cuál es entonces la especificidad del reflejar en el carácter especulativo del lenguaje en Gadamer? ¿A qué se refiere precisamente Gadamer con el reflejar?

Podemos plantear lo que Gadamer *no* quiere decir con reflejar: reflejo no significa copia o figuración. Cualquier visión referencialista o figurativa del lenguaje –como la que sostuvo por ejemplo el Wittgenstein del *Tractatus*- debe ser dejada de lado. Un reflejo como el del espejo no copia –decir eso sería absolutamente impreciso-, sino que *muestra*. El lenguaje, así, *muestra* la realidad: transporta la cosa al ámbito de lo mostrable. Esta idea, que ya había sido sugerida cuando habíamos establecido líneas más arriba que en y a partir del lenguaje las cosas *son*, es acá enfatizada con una nueva concreción y un nuevo matiz que nos ofrece un giro que acentúa aún más el papel fundamental del lenguaje en nuestra condición: el lenguaje cuando trae las cosas al ámbito de lo mostrable, cuando dota de realidad las cosas, realiza una *apertura de sentido*. Hablar de la realidad no significa, entonces, referirse a la cosa, sino abrir el sentido. El acento de Gadamer cuando se refiere al lenguaje no recae en el describir o figurar, sino en el poner una cosa en medio del lenguaje. Cuando alguien refiere, describe o figura, nos podemos hacer la imagen de que está *fijando* la cosa; pero cuando alguien pone una cosa en medio del lenguaje, la imagen

---

<sup>23</sup> Verdad y Método I, op. Cit., P. 577

precisa es que esta cosa *va y viene* constantemente dentro de ese lenguaje. El ámbito en donde la cosa va y viene es el sentido que abre la palabra.

En el mostrar propio del lenguaje hay, así, algo en juego muchísimo más amplio que la simple cosa descrita en el enunciado, lo que está en juego es la apertura de sentido. El lenguaje entonces muestra algo más que la instancia referencial de la palabra, muestra también una apertura de sentido, que Gadamer ve como *infinita*. La infinitud de la apertura radica en que el sentido, –que no puede concebirse de otra manera sino como apertura–, siendo lo que acontece dentro del lenguaje, se reevalúa constantemente a partir de la palabra. La palabra hace emerger el sentido solamente como apertura. Se podría decir que cuando buscamos hacernos entender y decimos algo para ello, nuestra palabra ya no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a lo que nuestra palabra ha abierto, y eso que la palabra ha abierto es infinito, porque en una *conversación* lo que hemos dicho motiva inmediatamente al interlocutor a acceder a lo que planteamos –sea para estar de acuerdo o en desacuerdo–, y cuando el interlocutor accede plantea cosas nuevas que enriquecen lo que habíamos dicho. Para que sea posible el enriquecimiento por parte del interlocutor en una conversación el sentido tiene que ser necesariamente una apertura; si el sentido fuera cerrado, las personas no podrían conversar.<sup>24</sup>

La palabra, entonces, abre el sentido y lo enriquece incesantemente o infinitamente, puesto que el proceso del enriquecimiento no tiene final alguno. Pero la palabra no es la que es infinita, es el sentido abierto quien lo es. “Esta realización – de la palabra- es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito”<sup>25</sup>. La palabra entonces realiza algo

---

<sup>24</sup> Aunque aquí se hable de interlocutores o de ‘personas’ que son términos que tienen una carga semántica subjetivista, es claro recordar que el enfoque de Gadamer no tiene ninguna carga de este tipo. La condición de posibilidad para que exista una conversación radica en que el sentido se define ontológicamente como una apertura; es esto lo fundamental y no el ánimo o la disposición de los participantes de la conversación.

<sup>25</sup> Verdad y método, I, op cit. p. 561

infinito –la apertura infinita de sentido- con un medio finito, su posibilidad limitada. El poder mostrar algo infinito con un medio finito es el carácter especulativo del lenguaje<sup>26</sup>.

El desarrollo del lenguaje como proceso de conversación nos llevó a afirmar su carácter especulativo. Para Gadamer el que el lenguaje se de en forma conversacional significa que el sentido debe ser comprendido por otro.

Pero que el sentido sea una apertura hace también que el proceso de comprensión sea necesariamente interpretativo, porque la interpretación es el único acceso que se tiene a la apertura de sentido desde la propia situación. ¿No supone esto la imposibilidad del comprender? ¿Cada cual comprende entonces lo que le plazca dado que el comprender tiene siempre una forma interpretativa? Plantear esto es incorrecto porque el sentido no es fijo, sino que es abierto. Nunca hay una aprehensión y contemplación pasiva del sentido, en donde se capta el ‘sentido en sí’; esto sucedería si el sentido fuera fijo y su realidad fuese sustancial, es decir, que pudiese existir por sí mismo. Pero el sentido no tiene una realidad sustancial porque es un acontecer dentro del lenguaje; no puede existir por sí mismo, porque no existe por fuera de este. La realidad del sentido se da en el lenguaje, y si este tiene forma conversacional, el sentido se realiza solamente en y por medio de una conversación, y por ello su carácter es de apertura infinita. Porque el sentido de un texto o

---

<sup>26</sup> El mostrar algo infinito por medios finitos como carácter especulativo del lenguaje no debe encontrar su referencia en las teorías lingüísticas de la gramática generativa que autores como Chomsky han sostenido. No se trata acá de plantear que con un número finito de palabras y estructuras gramaticales definidas podemos hablar infinitamente, haciendo del lenguaje una entidad productiva por excelencia, en donde su realización efectiva en el habla está más allá de sus elementos constitutivos de orden gramatical. Ello puede ser interesante, pero no es la postura de Gadamer. En primera instancia, la connotación de palabra no es de ningún modo gramatical. Con ‘palabra’ no se quiere mentar la unidad más básica de sentido y significado que se refiere a una cosa, acción o relación del mundo que figuramos por medio del lenguaje. La palabra no tiene un significado referencialista en Gadamer porque ella se refiere al lenguaje en su conjunto: lo que define a la palabra no es su instancia referencial, sino su capacidad de mostrar el sentido en apertura. En la cotidianidad hay formas en que usamos ‘palabra’, por fuera de esta connotación gramatical. Por ejemplo, la Sagrada Escritura como Palabra de Dios no se refiere a una palabra en concreto, sino a un lenguaje y a un horizonte de sentido que se abre por medio del Texto Sagrado y la Predicación. La Palabra de Dios y la Predicación lo que hacen es poner en movimiento el horizonte de sentido de los preceptos de vida cristianos.

de una palabra dicha se realiza solamente cuando es apropiado por otro: un texto que no es leído nunca es un texto y una palabra que no se escucha nunca es palabra. “Hablar es necesariamente hablar para otro”<sup>27</sup> Si la realidad del sentido depende enteramente de su ser apropiado por otro, entonces debe estar necesariamente abierto a ese otro, de lo contrario permanecería en la oscuridad de la irrealidad.

Por eso la apropiación interpretativa del sentido no significa deformación, sino concreción específica. Lo que está dicho cuando es interpretado se concreta de un modo nuevo y comienza a jugar en una nueva situación que hace que la comprensión se presente como creación de una novedad radical que no es deformadora sino enriquecedora. Quien realiza el sentido de lo dicho es el lenguaje del intérprete y es en este juego de mediación –de negociación entre el *lenguaje de lo dicho* y el lenguaje del intérprete- donde surge algo nuevo que enriquece y muestra nuevos aspectos de lo dicho, en donde tanto lo dicho por otro como el nuevo lenguaje se ven transformados. La interpretación como el traer el sentido de lo dicho por otro al propio lenguaje o a la propia situación muestra aspectos del sentido que desde otro lenguaje u otra situación serían imposibles de ver, y lleva a la propia situación y a propio lenguaje a considerar temas que por sí mismos habrían sido imposibles de considerar. Es claro, entonces, que el proceso de comprensión como conversación –el diálogo hermenéutico- transforma a las partes que están en juego.

Cualquier cercanía de la hermenéutica a un relativismo interpretativo debe ser desechada con fuerza. El protagonista, el elemento determinante dentro del proceso de comprensión es el sentido, lo que está ya dicho, el texto, o la significatividad socio-cultural ya establecida. No es nunca el intérprete tomado como subjetividad que puede, a su antojo, deformar el sentido original y ver allí simplemente lo que quiere. El intérprete guarda su dignidad e importancia en la hermenéutica gracias a que él puede concretar de un modo nuevo y específico lo que está ya dicho en el texto, o el contenido original de una significatividad cultural o una tradición histórica. La capacidad de concreción, que es la dignidad del intérprete, sigue, así, comprendiéndose a partir de lo dicho por el texto, porque es el sentido

---

<sup>27</sup> Verdad y Método II, op cit. p. 150

allí contenido lo que transita y se resignifica en el nuevo lenguaje y la nueva situación, propios del intérprete. Aunque es claro que el sentido en la hermenéutica no puede realizarse sin diálogos ante nuevas situaciones y nuevos intérpretes que a partir de su proceso de comprensión extraen nuevas consecuencias de lo ya dicho en el texto, de lo ya presente en una significatividad social o tradición, es aún más evidente que es, precisamente, el sentido, lo dicho, lo que es realizado de forma nueva y específica en el proceso de comprensión interpretativa. El sentido, así, se realiza con nuevos matices y concreciones; mientras que el intérprete alimenta su lenguaje y su situación hermenéutica a partir del diálogo. De nuevo, entendemos por qué ambos se ven transformados a partir del proceso de diálogo.

La idea que pone en una unidad conceptual a la estructura especulativa del lenguaje y al proceso de comprensión como una conversación que transforma a las partes que conversan, conlleva necesariamente a la renuncia de la univocidad del sentido. El sentido no puede ser unívoco porque no es una sustancia que existe por sí misma, no es un 'sentido en sí', sino que su realización depende esencialmente de la aprehensión interpretativa del otro. La realización del sentido entonces es *dialógica* –o conversacional-, y por ello, el sentido es necesariamente plural. En su apertura, el sentido es necesariamente plural porque necesita de múltiples concreciones para realizarse. Pluralidad hermenéutica de sentido, no quiere decir coexistencia desarticulada o yuxtaposición inconmensurable de sentidos. Pluralidad hermenéutica de sentido quiere decir *articulación en apertura*, en donde el lenguaje del otro y la situación del otro, son condiciones ineludibles para la concreción y realización del sentido, sea el sentido de lo propio dicho o cualquier sentido.

El campo hermenéutico del sentido es un campo abierto. Allí el sentido no atraviesa libre y fluidamente sus instancias. El sentido, por el contrario, se topa con cada lenguaje y con cada situación distinta, y al hacerlo, gana un nuevo aire que refuerza con una nueva especificidad su contenido original. Sin estos refuerzos el sentido está condenado al inmovilismo. La fuerza del sentido radica, entonces, en su apertura, porque estando abierto, estando dispuesto a dejarse untar y contaminar por lo otro, es él capaz de *afirmarse* en la transformación, ganando nuevas concreciones. El campo hermenéutico del sentido no es un

campo del consenso entendido como la repetición intacta del sentido inmutable en sus instancias 'receptoras'. Tampoco es un campo de la diferencia y ruptura atravesada por la inconmensurabilidad absoluta entre los horizontes de sentido; es, más bien, un campo de disenso y de diálogo. Este campo oscila permanentemente entre un acuerdo sustentado en una *tradición* y un disenso que surge a partir de la desarticulación constante y permanente a la que está expuesto este acuerdo. El sentido está expuesto a potenciales desacuerdos, y a través de estos desacuerdos y disensos, él puede afirmarse con nueva fuerza, por supuesto, transformándose, pero teniendo alguna clase de continuidad. En esta oscilación permanente, encontraremos un planteamiento hermenéutico de la vida social y de la actividad específicamente política, ateniéndonos a que, si bien, la primera parece estar sustentada en una suerte de acuerdo significativo que cohesiona y da forma a los individuos en todos sus aspectos, la segunda surge a partir de los desacuerdos, situaciones y alteridades, que le dan movilidad permanente a dicha vida social.

## **1.2 La comprensión como realización efectiva del ser con los otros: un acercamiento al concepto de comunidad del lenguaje**

Un lugar común dentro de muchas concepciones sociológicas y filosóficas de la vida humana es que la vida de las sociedades está sustentada en acuerdos. Esto puede parecer 'innegable', por lo menos a primera vista. Las sociedades son instancias que coordinan, administran y asignan roles con miras a un objetivo común determinado por ellas mismas. Esto supone que el acuerdo está en el centro de la vida de una comunidad. Por ejemplo, la existencia de semáforos es un buen caso de cómo la vida social —en este caso, la vida urbana de los siglos XX y XXI—, necesitan de un acuerdo. Si no existiera este acuerdo, la vida social urbana sería prácticamente imposible. Si las tesis de Gadamer tienen un carácter ontológico, ellas están en capacidad de decirnos en qué consiste en realidad nuestra vida como seres miembros de una comunidad del lenguaje. ¿Es esta el lugar del acuerdo por excelencia? ¿Si vivir en una comunidad del lenguaje significa estar adscrito a la lógica hermenéutica de la comprensión, cómo podemos entender la 'abrumadora evidencia' de que las sociedades necesitan acuerdos para poder subsistir si hemos señalado que el campo hermenéutico del sentido no es un campo del consenso, sino que en la confrontación con



distintas situaciones, al parecer adversas, el sentido y la significatividad social ganan nuevas concreciones y se transforman?

En el lenguaje hablamos de nosotros mismos, del mundo y de los otros. Ello implica que por medio de él se efectúa nuestra comprensión interpretativa acerca de estos entes, y por ende, de nuestro proceso de vida humana, que no es de carácter biológico sino que acaece dentro del sentido. Y este sentido que emerge dentro del lenguaje y que puede dar forma a nuestra vida en la comunidad del lenguaje, se realiza en todas sus esferas (cultural, simbólica, económica, jurídica, etc.) con profunda interrelación. El llamado aspecto universal de la hermenéutica y del lenguaje, tiene que ver con el hecho de que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*, y por ello, tiene que ver con la idea de que *toda vida social –que está enmarcada dentro de lo que puede ser comprendido y vivido como comprensión- es lenguaje*. Gracias a ello, la vida en la comunidad del lenguaje se encuentra en apertura infinita a lo otro, puesto que ella, al ser lenguaje, guarda su misma estructura de apertura esencial.

Esta tensión de la vida dentro de la comunidad del lenguaje, que no es otra que la tensión misma de nuestro proceso ontológico de comprensión, es explicitada por Gadamer. Hay un doble aspecto de lo que puede ser vivido como comprensión: por una parte, encontramos la inmediatez del sentido, en donde los referentes de interpretación vigentes y actuales son los marcos que nos permiten realizar nuestra vida práctica; por otra, encontramos las situaciones que abren paso a un nuevo tipo de comprensión: una comprensión en la que no reina la inmediatez práctica del sentido, sino en la que aquella se vuelve tarea inacabada, puesto que nuestros márgenes, cánones y referentes de interpretación usuales, se ven advocates a un escenario de profundo cuestionamiento. Observar este doble aspecto en lo que concierne a la vida social es de lo que nos ocuparemos en seguida, observando la especificidad filosófica del problema hermenéutico y su consecuencia sobre las concepciones que podamos tener sobre la vida social.

Los planteamientos de Gadamer no nos llevarían a negar el hecho de cuán necesarios podrían ser –para seguir con nuestro ejemplo- los semáforos –o un acuerdo tácito que

simule la función de estos entre los conductores- para la vida urbana, sino a ver que la vida social no es simplemente la *reproducción* pura de estos acuerdos. Aunque sea evidente, y Gadamer lo reconozca a plenitud, que cualquier vida social tiene acuerdos implícitos, y que compartir un mundo quiere decir que estamos inmersos en redes de significatividad y *tradiciones* que nos anteceden, el proceso de comprensión en el cual tiene existencia el diálogo y la conversación, es un proceso de comprensión interpretativo, en el cual la alteridad juega un papel fundamental. La posibilidad de diálogo y de apertura de sentido es tan originaria ontológicamente como el compartir tradiciones. En tener una lengua están dadas las dos posibilidades con la misma fuerza y magnitud. Nos dice Gadamer:

“Comprender una lengua no es todavía ningún comprender real y *no encierra todavía ningún proceso interpretativo*, sino que es una *realización vital*. Pues se comprende una lengua cuando se vive en ella y reconocidamente esta frase vale tanto para las lenguas vivas como para las muertas. El problema hermenéutico no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto *acuerdo* sobre un asunto, que tiene lugar en medio del lenguaje”<sup>28</sup>

¿Cuál es la diferencia entre la realización vital de la lengua y un proceso interpretativo de comprensión? Dominar una lengua es un proceso inmediato, inconsciente, implícito y actuante. Cuando los estudiantes aprenden lenguas extranjeras, su capacidad de dominio del vocabulario y las estructuras de ellas, se mide por su capacidad de desenvolvimiento inmediato dentro de situaciones cotidianas que implican su uso. La hermenéutica reconoce lo que allí filosóficamente implícito, pero va más allá. El dominio de una lengua viene acompañado por significatividades sociales, usos instituidos y formas de vida. La hermenéutica de Gadamer encuentra un correlato con el segundo Wittgenstein<sup>29</sup>, o incluso con Marx<sup>30</sup>, en suponer que el hablar un lenguaje implica tener una forma y un estilo de vida socialmente definido e históricamente construido. La lenguajidad encuentra, así, su

<sup>28</sup> Verdad y método I, op cit. p. 463

<sup>29</sup> Ver: Wittgenstein Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Instituto de investigaciones filosóficas UNAM, México, 1988

<sup>30</sup> Ver: Marx, Karl. La ideología Alemana. Grijalbo, 1966.

contenido en la vida real de los hombres, en sus actividades, rituales y formas de vida sociales, y no en las abstracciones lingüísticas de la gramática. El lenguaje no sólo es social, sino que es la sociabilidad primaria de cualquier cultura o época histórica definida. La apuesta de Gadamer estaría no en crear compartimentos de la vida social en donde la lenguajidad sería uno de ellos, sino en ver que todas nuestras esferas de existencia se articulan en y por el lenguaje. Lenguajidad y sociabilidad se confunden acá en un solo correlato ontológico. Dominar una lengua es, entonces, vivir en un mundo social, histórico y cultural. Mundo que tiene el nombre de “tradicición” dentro de los planteamientos de Gadamer.

La realización vital, la comprensión de una lengua es un proceso siempre social de comprensión. Pero es inmediato: nuestra vida social se basa en horizontes, límites y marcos de significatividad que son aceptados y poco cuestionados. La cohesión cultural inconsciente ejercida sobre los hombres tiene precisamente su contenido en lo anterior. La urgencia de las necesidades prácticas, la inmediatez de muchos aspectos de la actividad humana, y hasta procesos de naturalización de las significatividades, son elementos que explican el carácter cohesionador de estos procesos de realización vital dentro de la comprensión.

Si hay algo así como una filosofía sociológica en Gadamer, es una de la lenguajidad y del sentido. Plantear una cercanía de Gadamer con algunas vertientes del estructuralismo sería erróneo. Por ejemplo, para Louis Althusser<sup>31</sup>, existe dentro de los procesos sociales una división tajante y explícita entre los elementos pertenecientes a la esfera del sentido y a la esfera ‘real’ de la producción y la economía. Los AIE (Aparatos Ideológicos del Estado) son las matrices de orden ideológico-cultural que permiten la articulación de estos dos elementos, que tendrá como resultado la subjetividad amarrada al Sujeto, concebido como una imagen cultural a la que los sujetos se aferran. Gadamer podría responder que ningún elemento económico ni productivo podría concebirse sin una mediación real del lenguaje y del sentido. Las ‘fábricas’ y las instituciones económicas que se dedican a la producción

---

<sup>31</sup> Ver específicamente: Althusser Louis *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003

son tan mediadas por el lenguaje, el sentido y las significatividades, como los ‘aparatos’ propiamente culturales, como las iglesias, la escuela o los programas de televisión. En la concepción gadameriana de la vida social no hay, así, estructuras, matrices o instituciones que puedan prescindir del lenguaje y del sentido. Más que estructuras, la vida social está llena de significatividades en las que los sujetos se mueven y hacen su vida; significatividades que no pueden concebirse sin la dotación humana del lenguaje.

La hermenéutica no se queda allí, en el reconocimiento del correlato entre lenguaje y forma de vida, entre lenguaje y existencia social. Hacerlo, sería permanecer en la problemática del correcto dominio de una lengua y las implicaciones filosóficas y sociológicas que ello tendría. El problema hermenéutico es el de un acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en medio del lenguaje. ¿Cuál es el asunto del que aquí se habla? El asunto no es otra cosa que el mismo sentido que se ve enfrentado a alteridades que lo obligan a resignificarse y encontrar nuevas concreciones. El proceso de traducción de un texto tiene la forma del problema hermenéutico. En efecto, aunque el traductor tenga que dominar las dos lenguas el juego para realizar la traducción, ello es insuficiente para que sea traductor. No cualquier hablante de varias lenguas puede ser un traductor. Y lo que está en juego aquí más que especificidades en la formación técnica y filológica es un punto filosófico crucial: el acuerdo sobre un asunto en medio del lenguaje, como forma del problema hermenéutico, se distancia del simple dominio de una lengua, porque allí el continuum que caracteriza el dominar una lengua ha sido roto. El problema hermenéutico con su particularidad teórica se ubica, entonces, cuando el continuum de las lenguas se ve profundamente alterado. En este sentido, el ejemplo de la traducción no deja de ser preciso: la lengua propia del traductor y del intérprete tiene que dejar de ejercer su fuerza para dar cabida al texto escrito en lengua extranjera. Las malas traducciones son, justamente, las que dejan que la lengua materna mantenga su continuum sobre el proceso de traducción. Por su parte, una buena traducción es la que es fiel con el original pero la que deja ver nuevos aires del texto escrito al escribirlo de nuevo con la lengua materna. De nuevo, volvemos a la caracterización del proceso de comprensión interpretativo en donde el sentido gana concreciones a partir de su diálogo con un nuevo lenguaje y una nueva situación hermenéutica.

La argumentación acá presentada parece ser lejana de cuestiones concretas y cotidianas de la vida de los seres humanos. Parece ser que las personas no son traductores, ni filólogos que basen su vida en la traducción de textos. Aunque la hermenéutica construya su argumentación atendiendo al concepto del texto como metáfora y como un lugar privilegiado del sentido, la temática de la comprensión va más allá, porque no se trata simplemente de corroborar que el texto tiene una forma lingüística, sino que nuestro proceso de vida acaece dentro de significatividades, dentro del sentido<sup>32</sup>. Así lo apunta Gadamer:

“... la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo”<sup>33</sup>

¿Qué significa la ‘comunidad de diálogo’ y cómo la politicidad adquiere allí su matiz específico? La comprensión gadameriana no se queda en el correcto dominio de una lengua, ello significa que su planteamiento no es simplemente sociológico: no se trata simplemente de proponer que el lenguaje es el elemento primario de la sociabilidad, y que los acuerdos sociales que tienen los hombres se articulan dentro de él. Allí habría una sociología del sentido, pero no una reflexión sobre la política desde los presupuestos hermenéuticos. Afirmar que en el dominio de la lengua existiría la politicidad sería disolver la política en las cuestiones sociales, suprimiendo la especificidad cuestionante, dialogante y transgresora que guarda la política con las cuestiones sociales. El problema hermenéutico se distingue del dominio de una lengua; asimismo, la política se distingue de los planteamientos sociológicos que explican la cohesión socio-cultural de los hombres. Tan problemático es disolver el problema hermenéutico en el dominio de una lengua, como plantear que la política encuentra su contenido en lo social. Para llegar a la política hay que

---

<sup>32</sup> En efecto, en el capítulo 12 de *Verdad y Método*, en donde se sostiene el carácter ontológico del lenguaje se dice que la lenguajidad de la comprensión va más allá de que el texto tenga forma lingüística, o esté hecho de lenguaje. Se trata de ver que no solo el texto, sino el sentido en general, es imprescindible del lenguaje.

<sup>33</sup> *Verdad y Método II.*, op cit. P, 247

explorar, entonces, no el dominio de la lengua, sino el problema hermenéutico, observando el concepto de fusión de horizontes que Gadamer construye para responder a este.

La vida humana como vida en la comunidad del lenguaje está atravesada por la misma tensión de este: el lenguaje tiene implícita la estructura del dominio de una lengua, pero a la vez contiene en sí la posibilidad de diálogo. El lenguaje es tanto inmediatez como diálogo. La comunidad del lenguaje tiene también esa doble connotación. La primera es su lógica *social* y la segunda su lógica *política*. De esta última nos ocuparemos en seguida.

### **1.3 Hacia una política del disenso hermenéutico: politicidad y fusión de horizontes**

El concepto de comunidad del lenguaje nos ha llevado a un abandono de la imagen de la vida en común como un acuerdo eterno e incuestionable. Tener lenguaje que no significa otra cosa que ser-humano, implica la inmediatez social, pero también la posibilidad de diálogo. Esto significa, siguiendo el hilo argumentativo del problema de esta tesis y de lo dicho en párrafos anteriores, que la comunidad del lenguaje, que es la estructura básica gadameriana que mienta el ser con los otros, implica una lógica social y una política. Si la comunidad del lenguaje tuviera sólo una lógica social, seríamos una especie de robots que reproduciríamos acuerdos, teniendo no un lenguaje vivo, sino uno computacional, inamovible y no sujeto a cambios. Claramente esta no es la concepción del lenguaje que tiene Gadamer:

“... el lenguaje vive, y no vive por la rígida aplicación de reglas, sino por el constante perfeccionamiento en el *uso* del idioma, y en última instancia, por la acción de cada individuo”<sup>34</sup>.

El lenguaje es, entonces, algo vivo, nunca algo computacional, ni robótico. El lenguaje, y por ende, nuestra vida en la comunidad del lenguaje, está sujeta a cambios permanentes y está amarrada a una contingencia fundamental. ¿Qué es lo que permite la movilidad y la posibilidad de cambio de la vida en la comunidad del lenguaje? ¿Cómo la comunidad de diálogo no es un plano compartir una tradición, sino que puede dialogar y provocar

---

<sup>34</sup> Verdad y método II, p. 161

cambios sobre sí misma? En la política concebida desde la óptica de la fusión de horizontes podemos encontrar esta respuesta.

### **1.3.1 El concepto de diálogo hermenéutico**

El diálogo hermenéutico está ligado al problema hermenéutico. Se trataría de un diálogo acerca de un asunto que tiene lugar en medio del lenguaje. ¿Tiene este diálogo una connotación consensualista? La respuesta acá debe ser rotundamente negativa.

Aunque el filósofo alemán habla en repetidas ocasiones de acuerdo en medio del lenguaje, ello no debe confundirse con una filosofía del consenso. No debe ser así, porque para Gadamer el diálogo no tiene como función ‘producir’ un consenso en el que todas las posiciones se funden una en la otra o en una suerte de ‘postura intermedia’. Para Gadamer, acuerdo en medio del lenguaje, quiere decir que quienes conversan comparten un lenguaje común y una serie de tradiciones comunes, que les permite dialogar, discutir y mostrar sus posturas (en el caso de dos lenguas diferentes, el traductor crea artificialmente ese lenguaje común, y en el caso de culturas disímiles, la labor del científico social es mantener el diálogo con la cultura ajena), pero al mismo tiempo, tanto las partes en diálogo, como el lenguaje común y la tradición compartida que permiten establecerlo, pueden ser transformadas.

Una tradición común puede ser resignificada a partir de un diálogo, y los presupuestos de traducción entre dos lenguas o de estudio de otras culturas pueden sufrir serios cambios a partir del desarrollo del diálogo. Así, la conversación es un proceso de autotransformación permanente, porque los elementos que la componen y la posibilitan (lenguaje común, tradición, alteridad, etc.), se encuentran en permanente e incesante movilidad en su desarrollo inmanente. Para la filosofía del consenso el diálogo es un proceso transitorio, que debe ser finalizado de forma apresurada para dar lugar al consenso. El significado del término ‘acuerdo’ para la filosofía del consenso es igual a la terminación del diálogo. El significado del término ‘acuerdo-en-medio-del-lenguaje’ (expresión que debería usarse sin ser separada) para la filosofía hermenéutica de Gadamer es tanto la condición ontológica para el diálogo (acuerdo), como a la vez el desarrollo ontológico de la conversación (en

medio del lenguaje) que es producto del sometimiento de la tradición, a los golpes de la contingencia y la alteridad. Para la filosofía del consenso, el acuerdo es lo que debe buscar el diálogo, fruto de una deliberación consciente y explícita; para Gadamer, el acuerdo (la tradición compartida y el lenguaje común) no es fruto de la deliberación, ni de la actividad de un sujeto consciente. El lenguaje común y la tradición compartida anteceden al sujeto, porque son sus condiciones de vida fundamentales. El “sujeto” vive dentro de ellas de forma irreflexiva y sustancialmente práctica. Y, más aún, el diálogo para Gadamer no tiene como tarea esencial el crear un acuerdo en el que se disuelvan o se recojan de forma abarcante y totalizadora las partes, sino que el diálogo se aprecia aquí en su propia virtud y capacidad específicas: la virtud y la capacidad de transformar a las partes dialogantes.

En este orden de ideas, sí hay una relación del diálogo político hermenéutico con la noción de acuerdo, pero no al nivel del planteamiento consensualista. Para Gadamer, se trata de entender que a la hora de dialogar tenemos muchos acuerdos y presupuestos compartidos que no son explícitos; ellos harían parte del andamiaje socio-cultural de la tradición. Sin este andamiaje común y compartido, el diálogo sería simplemente imposible<sup>35</sup>. Pero las cosas no paran allí. El andamiaje de la tradición es una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo del diálogo. Porque el diálogo comienza cuando el continuum de la tradición se ve socavado por fenómenos que obligan a plantearnos *preguntas* sobre nuestras significatividades y horizontes de sentido. Así como el proceso de traducción comienza cuando la lengua propia suspende su fuerza, el diálogo comienza cuando nuestro horizonte de sentido se ve cuestionado e interpelado por la alteridad. Así, el otro elemento que completa la conceptualización del diálogo es la “fusión de horizontes”, puesto que este es la estructura del proceso complejo que relaciona de forma simultánea la tradición y la alteridad.

Quizá el término “fusión” pueda llegar a confundirse con un planteamiento de un consenso abstracto que anula a las partes dialogantes. “Fusión”, podría querer decir indistinción y absorción de quienes conversan en un acuerdo que reemplaza los horizontes de sentido

---

<sup>35</sup> Verdad y Método II, op cit. P. 210



originales por uno nuevo. Pero “fusión” no significa ello para Gadamer, porque la lógica del proceso de conversación, del diálogo hermenéutico, no busca terminar con el diálogo disolviendo las partes participantes en él; fusión de horizontes, precisamente, es la extensión y perduración del diálogo, no su disolución por mor de un consenso abstracto.

En este orden de ideas, lo que constituye a la fusión de horizontes no es otra cosa que la misma tensión entre los horizontes que están en juego y diálogo. El despliegue y desarrollo de esta tensión resulta, de este modo, en una generalidad que puede abarcar de mejor manera los horizontes que están en diálogo. La tensión hermenéutica entre los horizontes de sentido resulta en una perspectiva más general, porque esta confrontación y conflicto ayuda a las partes en juego a ver más allá de la perspectiva propia y la del otro. Mientras nos desplazamos en un vaivén constante entre el propio horizonte y el del otro, comparando los puntos cruciales de la discusión y haciendo acento constante en las diferencias –no buscando ‘puntos en común’-, podemos acceder a una perspectiva más amplia, en la cual se comprende mejor el horizonte de sentido del otro y el propio, ya que se sabe bien señalar las diferencias específicas. Nos dice Gadamer: “Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro”<sup>36</sup>.

Es claro que este asunto no se trata de una suerte de saber objetivo que muestre los horizontes ‘tal como son’, sino un proceso constante de mutua diferenciación y tensión, en la cual aprendemos a comprender y conocer cosas de los horizontes de sentido en juego, que antes podrían ser ocultas: en el mutuo contraste, en la mutua tensión de un horizonte con el otro, ambos develan de forma más acertada, precisa y profunda su propia especificidad.

La fusión de horizontes es el punto central que permite entender en qué consiste el diálogo hermenéutico. Este no es la producción de un acuerdo o el reemplazo de las posturas existentes por una postura nueva y consensuada. De hecho, la condición del desarrollo del

---

<sup>36</sup> Verdad y Método I., op cit. P. 375

diálogo hermenéutico es que las partes mantengan sus posturas. Si todos pensáramos lo mismo, no tendría sentido alguno dialogar. En este sentido, el acuerdo en medio del lenguaje es el acceso a una perspectiva superior que permite abarcar de mejor manera las posturas que están en juego. El contraste y la acentuación de las diferencias es la vía de acceso a esta perspectiva general. Hay en estas ideas un matiz y un son conflictivo alrededor del diálogo. Dialogamos no para ponernos de acuerdo, sino para acentuar nuestras diferencias y entenderlas de mejor forma.

La conceptualización hermenéutica del proceso de diálogo como inherente a la estructura especulativa del lenguaje, en donde el sentido, lo dicho, está condenado a tener que vérselas con lo otro para lograr su realidad efectiva pone de manifiesto algunas consecuencias en distintos campos de la reflexión filosófica. Una filosofía de las ciencias sociales, construida en *Verdad y Método*, en donde la tarea del científico social concebida como comprensión guarda una especificidad irreductible a la epistemología de la ciencia natural, es uno de estos ejemplos<sup>37</sup>. Otro, se hallaría en la teorización ética de la hermenéutica, en donde la escucha del otro es una condición fundamental para su comprensión y el desarrollo de una eticidad, que se basa no en valores éticos universales –como en Kant- sino en las relaciones concretas entre las personas. Nuestra apuesta ahora es construir una reflexión en torno a la política desde la especificidad del diálogo hermenéutico.

### **1.3.2. La crítica gadameriana a la técnica política administrativa**

El diálogo se inaugura allí cuando las significatividades vigentes se ven advocadas al cuestionamiento. En este proceso, la alteridad tiene un papel fundamental. Ella cuestiona lo establecido porque no puede ser interpretada y asumida desde los marcos de comprensión vigentes. Sin este punto de partida, la política tendrá su ocaso inevitable, como sucede en nuestro contexto contemporáneo. Si la política se comprende solamente ligada al continuum social de la tradición, ella se convierte en un saber administrativo que tiene en la

---

<sup>37</sup> Ver también: Gama, Luis Eduardo. El lugar del otro en las ciencias humanas. Perspectivas para América Latina. En: Nómadas, Universidad Central, Bogotá, 2009.

*gestión* su contenido concreto. Si la vida de la comunidad del lenguaje se tratara de compartir una tradición inamovible y quieta, la política sería una herramienta auxiliar que tiene como misión legitimar y construir los acuerdos y consensos eternos de la sociedad.

Pero la vida de la comunidad del lenguaje está sujeta a una movilidad histórica permanente porque los horizontes de sentido y las construcciones sociales de una cultura están siempre condenadas a tener que vérselas y entenderse con lo otro. Dice Gadamer: “Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados”<sup>38</sup>.

Si la vida de la comunidad del lenguaje se ve como inamovible, la política será sinónimo de la gestión administrativa del acuerdo; pero también puede suceder lo contrario: cuando la política se convierte en gestión administrativa, la vida de la comunidad del lenguaje se verá advocada al inmovilismo, a lógicas cerradas y cristalizadas. No es otra la consecuencia de hacer de la política un saber administrativo. Esto lo comprendió bien Gadamer.

La política para Gadamer nunca puede ser comprendida como una *tejne*, es decir, como una técnica o una herramienta que fabricaría acuerdos, sujetos y sociabilidades. Ella nunca puede ser un *medio* utilizado para determinados fines. Esta concepción de la política, que para Gadamer es predominante en nuestros días, alberga un grave peligro: si la política puede asimilarse a un fabricar, si puede verse como un medio que busca la consecución de fines predeterminados para la vida en la sociedad, entonces, la sociedad se convierte en una especie de gran fábrica, y el ser humano deviene totalmente susceptible de fabricación. Entonces, el peligro radica en que “...el hombre pueda llegar a ser un objeto tal que cualquiera sea capaz de fabricarlo con sus rasgos sociales, que pueda haber, por tanto un

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* p. 374

experto capaz de ‘administrar’ a los demás y que ese experto sea administrado con su propia administración...’’<sup>39</sup>

La sociedad-fábrica y el hombre fabricado son los peligros inmanentes a la idea de la política como un saber y una actividad administrativa. Este peligro adquiere existencia concreta cuando las sociedades que detentan una lógica de poder administrativa suprimen y hacen de lado cualquier posible cuestionamiento acerca de los fines a los cuales está encaminada la administración y esta deviene un fin en sí mismo para las sociedades. Gadamer señala enfáticamente que: “el ideal de administración supone más bien un 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. Por eso la idea de administración implica sustancialmente el ideal de neutralidad. Se busca el buen funcionamiento como valor en sí’’<sup>40</sup>.

Esta pretendida neutralidad del saber político administrativo no es otra cosa que incertidumbre disfrazada de progreso. La lógica de poder administrativa deja a las sociedades en medio de una incertidumbre producida por el vaciamiento de cualquier propuesta de futuro y la imposibilidad de discusiones al respecto. Estas cuestiones acerca del futuro humano y los fines últimos de la vida social, son hechas insignificantes por el saber político científico y administrativo. En este sentido aparece “la tendencia inmanente en el pensamiento científico mismo a hacer superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en la consecución y dominio de los recursos, incurriendo así en la más profunda incertidumbre’’<sup>41</sup> Y la gravedad fundamental del asunto no radica en que exista incertidumbre en la vida social, sino que esta se disfraza y se evade constantemente, porque el saber administrativo no propicia un diálogo acerca de la incertidumbre, sino un manejo técnico de la misma que busca una sociedad con una administración perfecta.

---

<sup>39</sup> Gadamer, sobre la planificación del futuro, en *Verdad y Método II*, op cit. p. 159

<sup>40</sup> *Ibíd.* p. 157

<sup>41</sup> *Ibíd.* p. 157

De este modo, las cuestiones políticas se convierten en una cuestión de método y no de un contenido acerca de cómo debemos vivir o cómo queremos que sea nuestro futuro. La pérdida de la fuerza vinculante de las propuestas utópicas en el escenario político contemporáneo responde a esta transformación de la política en método. Cualquier propuesta de futuro pasa por ser ‘poco seria’ o ‘demasiado ideal’ ante la realidad abrumadora de la administración técnica. El escenario político deja de ser la puesta en escena de diversas apuestas sobre nuestras formas de vida, nuestras instituciones y sobre los contenidos explícitos de nuestro futuro, para transformarse en un escenario de la ejecución científica del manejo y planificación y el dominio de los recursos sociales con vistas a mantener una coexistencia superflua, mediante una administración que pondera y equilibra los diversos puntos de vista y opiniones sobre las cuestiones sociales al precio de quitarles cualquier carácter vinculante con una idea determinada de futuro o forma de vida humana. Gadamer señala al respecto, haciendo un agudo diagnóstico sobre nuestro mundo contemporáneo:

“...Se plantea por primera vez el problema del orden mundial. Este no significa ya el conocimiento de un orden existente, sino planificación y creación de un orden que no existe sino que deriva del hecho de que las ideas sobre el recto orden son tan divergentes que se impone el vocablo resignado de ‘coexistencia’ ”<sup>42</sup>

El vocablo resignado de coexistencia es fruto de una negación del diálogo político, en donde cada individuo deviene una monada con sus creencias y opiniones y apoya la administración política porque ella le garantiza su resignada coexistencia con los otros, en donde ser contaminado o tocado por ellos es algo impensable. El resguardo de la llamada ‘esfera individual’ liberal y el ascenso del saber político administrativo hacen parte del mismo movimiento, en donde el ser juntos se ha vuelto una superflua coexistencia; en donde la política, que puede poner a los seres humanos a discutir en torno a una o varias preguntas sobre el futuro o los fines de nuestra vida, queda reemplazada por las respuestas técnicas del experto que suprimen cualquier pregunta.

---

<sup>42</sup> Ibid. p, 153

El diálogo político negado por la política comprendida como administración es lo que acá denominamos una política del disenso hermenéutico. Ante la superflua coexistencia, se puede proponer la comunidad hermenéutica de sentido, en donde simplemente no existimos como elementos yuxtapuestos en un espacio administrado y ponderado por el dominio científico de la técnica política, sino que existimos como seres humanos en un diálogo tensionante y conflictivo que nos enriquece y hace ampliar nuestros propios puntos de vista al hacerlos entrar en contacto con los del otro. Nos ocuparemos ahora de desentrañar estas nociones.

### **1.3.3 El diálogo hermenéutico en su especificidad política**

La existencia de situaciones que conllevan a la amenaza y sofocamiento de los horizontes de sentido, hacen recordar a los seres humanos sus propios horizontes de sentido son susceptibles de quebrantamiento, al ponerse de manifiesto su contingencia y movilidad inherente. Allí, los hombres entran al reino de la incertidumbre, en donde se ven advocates a entrar en un diálogo en torno a la cosa quebrantada, en un diálogo a partir de la pregunta. La política surge, entonces, a partir de la pregunta, del quebrantamiento de la cosa, a partir de la existencia de la alteridad radical. Pero no toda situación de quebrantamiento, no toda alteridad radical es necesariamente política, aunque, ella se encuentra potencialmente en estas situaciones. Alteridad, junto a otros conceptos como texto, tienen una significación más allá de lo meramente fáctico, dado que están adscritos a una problemática ontológica de nuestra relación de sentido con el mundo. Con alteridad Gadamer se refiere no necesariamente al sujeto corpóreo y viviente con el cual nos enfrentamos ‘cara a cara’. Lo que hace a la alteridad ser tal es la pugna que representa con nuestro horizonte de sentido, es la incapacidad de poder aprehenderla con nuestros propios marcos. La alteridad puede tener forma de acontecimiento histórico, cultura pasada o diferente, práctica social, grupo social o individuo corpóreo y concreto. Presentaremos ahora una topología de las formas de alteridad intentando hallar las características de la que es específicamente política.

Un acontecimiento histórico o una cultura distinta es algo de lo que, en principio, se encargan los científicos sociales. El historiador y el filólogo deben emprender un diálogo de

su propia tradición con el horizonte de sentido del acontecimiento o texto, para así ganar una comprensión más abarcante de ambos. Quizá una concepción de la ética hermenéutica se encuentre a nivel de la experiencia del “tú”, en donde el otro como persona entra en diálogo con nosotros, y la necesidad de escucha y la apertura se hacen esenciales para su trato. Por su parte, la existencia de la política, podría verse cuando la alteridad toma forma de prácticas sociales o grupos sociales que cuestionan con su acción los horizontes sociales de sentido vigentes. En este caso específico, el horizonte de sentido se revela como incapaz de comprender, zanjar y subsumir en sus propios marcos las acciones efectuadas por tales grupos, porque esta acción no supone otra cosa que un sisma y un desajuste profundo de nuestros marcos de comprensión establecidos. Esta incapacidad de poder comprender desde el propio marco a la alteridad radical funda un diálogo sobre nuestro horizonte de comprensión que rige nuestras formas de vida en comunidad. En este sentido, es allí, en el lugar del desajuste, en el lugar de la incapacidad reconocida del horizonte de sentido propio en donde la política tiene su morada privilegiada.

Cada una de estas tres formas de alteridad exige por sí misma una particularidad en el modo como las interpretamos. Las experiencias con la alteridad deben diferenciarse; el no hacerlo, puede llevar a no hacer justicia a lo que la alteridad precisamente exige: una forma específica de escucha, que se traduce en una forma específica de diálogo. Una experiencia al nivel del tú no puede interpretarse como un problema propio de las ciencias sociales: es ridículo pretender tener un diálogo con un individuo concreto apelando a una metodología mediada por conceptualizaciones históricas, culturales, filológicas y sociológicas. El que alguien sea un buen científico social no garantiza que tenga una actitud de escucha y apertura ante el tú. Lo mismo podría suceder al contrario: quien tenga una actitud de escucha y apertura en su cotidianidad no tiene los elementos teóricos y académicos para tratar una cuestión histórico-cultural o traducir un texto.

La alteridad que se manifiesta políticamente exige de igual forma, con propiedad, su particularidad. ¿Cuál es esa particularidad? La alteridad propiamente política pone de manifiesto una problemática, un desajuste, o un quebrantamiento de nuestras formas sociales de vida, promoviendo la emergencia de un diálogo acerca del *futuro* de estas. La

apertura propiamente política a la alteridad se traduce en una apertura del propio horizonte de sentido definida como diálogo sobre el futuro y el devenir de la comunidad del lenguaje.

Encontramos una topología de la alteridad hermenéutica en donde cada una de ellas tiene una forma diferenciada y específica. Las formas de apertura a la alteridad son distintas, pero esto no significa que sean excluyentes: hay muchos fenómenos dentro de nuestra vida que guardan en su complejidad los tres tipos de alteridad. Veamos un ejemplo: la alteridad de la cultura musulmana en el acontecimiento histórico del 11 de septiembre de 2001.

Hay aquí, evidentemente, un diálogo entre culturas que se intenta gestar en el ámbito de las ciencias sociales; también encontramos problemáticas ligadas a la experiencia ética del tú, dado que esta situación muestra una necesidad de afirmación de los preceptos hermenéuticos como la escucha y la apertura, por ejemplo en el trato concreto a los musulmanes, o en las lógicas a las que se sume el trato a prisioneros de la ‘guerra contra el terrorismo’, etc.; y es más que evidente que hay un trasfondo político en estos acontecimientos: la posibilidad de diálogo acerca de nuestras instituciones y formas de vida política es hoy más amplia que nunca, y quizá por este motivo, conceptos como el *terrorismo*, buscan cercenar y cerrar la apertura y la situación de cuestionamiento a nuestros horizontes de sentido vigentes; además que muestra la brusca incapacidad de comprensión y apertura a la alteridad, ya que resulta bastante sintomático que experiencias de violencia tan heterogéneas sean pasadas por el mismo rasero. Así, un suceso (el 9-11) que, a primera vista, parece ser una cuestión de ‘choque de civilizaciones’, tiene consecuencias sobre el modo en que comprendemos distintas prácticas y grupos sociales, y una posibilidad de discutir acerca del futuro y el devenir de nuestra vida social; en este sentido hay acá un germen de política.

Retomando nuestro hilo podemos plantear que las formas de alteridad no son excluyentes pero sí diferenciadas. Y en este orden de ideas, lo específicamente político de la existencia de una situación de cuestionamiento es que ella gesta y hace surgir un diálogo sobre el *futuro* de nuestras formas sociales de vida. Es la pregunta por el propio *futuro* la carga específicamente política de la apertura política esencial a lo otro. Porque en la lenguajidad



humana también está en juego una “característica del hombre, una superioridad actual, un sentido de futuro”<sup>43</sup>, que se liga sustancialmente con su politicidad inherente. El ser humano mediante el lenguaje puede hablar de lo que no está presente, y es a partir de esta posibilidad abierta por el lenguaje, que podemos tener un futuro y preguntarnos por él; allí nace la politicidad humana<sup>44</sup>.

La política surge, así, en la doble apertura del horizonte de sentido vigente, que es en realidad una sola: la apertura hacia la alteridad que se traduce en apertura hacia el futuro. Esto se comprende a partir de la movilidad inherente de nuestros horizontes de sentido y la posibilidad de hablar del futuro, de lo que no es y podría ser, dada por el lenguaje. Es el carácter especulativo del lenguaje que hace del sentido algo intrínsecamente móvil, abierto, tendiente a la resignificación, a la conversación y al diálogo, lo que permite afirmar lo que hemos planteado. Partiendo de esta perspectiva, hay dos ideas fundamentales que merecen ser calcadas en los párrafos siguientes: 1. Algunas acotaciones en torno al concepto de participación política; 2. La relación entre el concepto gadameriano de solidaridad con el concepto de lo común que se prefigura aquí.

La política guarda un matiz eminentemente conflictivo aquí. No se trata de gestionar o de encontrar soluciones a problemas sociales (como la salubridad o las deficiencias técnicas de

---

<sup>43</sup> Verdad y método II, op cit. p. 145

<sup>44</sup> Esta reflexión que tiene un claro eco aristotélico es radicalizada por Gadamer a partir de sus presupuestos ontológicos. Para el pensador griego el papel del lenguaje dentro de la política era el de ser un punto de partida para plantear la diferencia entre hombres y animales: mientras los animales, dotados solamente de *phoné* pueden expresar el dolor y el placer, los seres humanos, dotados de *logos*, es decir, dotados de la posibilidad de construir un sentido y una experiencia del mundo a partir de la unidad ontológica entre mundo, lenguaje y pensamiento y vida social, pueden discernir entre lo justo y lo injusto. Para Gadamer, más que pensar una diferencia entre el hombre y el animal como punto de partida de la reflexión política, se trata de observar que gracias a que nuestro mundo y nuestra vida social se construyen en medio del lenguaje, ellos son más que un presente inmediato y continuo en forma absoluta. Gracias al lenguaje podemos tomar una distancia con nuestro presente y establecer un diálogo con él. Esto significa que podemos *siempre* suponer que las cosas que ahora son pueden ser de otra manera. En el lenguaje se ve cómo dentro de la vida humana se juega la contingencia y las posibilidades alternativas con respecto a nuestras formas de vida históricas.

los aparatos de justicia). Estos asuntos, aunque pueden ser importantes para una comunidad del lenguaje, no son asuntos propiamente políticos, porque en ellos no siempre hay un diálogo acerca de nuestras formas sociales de vida y significatividades vigentes. Mientras estos asuntos no provoquen un diálogo acerca del sentido de la salubridad y su relación con la vida de los seres humanos (¿cuál es el fin de la salubridad?, ¿no implica ella algún tipo de coerción para los hombres?), no serán una cuestión propiamente política. Mientras el horizonte de sentido que rige nuestra idea de justicia no se vea advocating a un diálogo, allí la política como apertura del propio horizonte de sentido hacia el futuro no tendrá cabida. La pregunta por los tiempos, los roles y la constitución de los aparatos de justicia es una cuestión meramente administrativa resuelta por expertos politólogos y tecnócratas mediante “políticas públicas”; la pregunta que cuestiona las ideas centrales que rigen las prácticas de justiciabilidad en el derecho, no es algo que se resuelva por medio del saber del experto: sólo los involucrados en la comunidad del lenguaje –sus miembros- pueden enfrentarse dialógicamente a esta cuestión.

Sin embargo, no todo conflicto o ‘diálogo’ efectuado en las esferas de la sociedad es un diálogo político desde este punto de vista. No todo lo que implique una “participación ciudadana” es una cuestión política en el sentido que se entiende acá. Hay casos donde los protagonistas de los diálogos no son los expertos o burócratas, sino los ciudadanos, y en donde no hay un diálogo propiamente político. Contemporáneamente, la juridización y la extensión del derecho como mecanismos de reivindicación y lucha social, pueden llegar a ser ilustradores de este punto: las luchas estrictamente jurídicas no son capaces de cuestionar y quebrantar el horizonte de sentido del derecho y lo jurídico u otros horizontes de sentido que rigen la vida de nuestra sociedad. Esto no implica la condena a-priori de cualquier lucha o diálogo político que tenga referencia alguna al derecho. Lo que hay en juego en esto es, más bien, la diferencia entre una voluntad de amplitud del espectro jurídico de las titularidades y del reconocimiento jurídico, y la puesta en escena de un quebrantamiento y de una pregunta que inaugure un diálogo sobre nuestros horizontes de sentido. En el primer caso, el conflicto es visto como una relación entre el Estado reconocedor y otorgador de derechos y un sujeto *social* específico- un problema meramente

óntico; en el segundo, el diálogo no es entre actores, entre personas o instituciones dentro de un entramado establecido que les asigna un lugar y una forma preestablecida de diálogo –mecanismos de justiciabilidad como las famosas ‘tutelas’ presentes en nuestra Constitución Política. El diálogo acá es entre el horizonte de sentido vigente y la alteridad que ha sacudido en su pretendida capacidad de omnicomprensión. Una problemática que es ontológica. De nuevo, encontramos acá que el elemento político decisivo es el diálogo acerca del horizonte de sentido que rige nuestras prácticas sociales.

La especificidad política del diálogo hermenéutico aleja de la politicidad cualquier viso de ánimos liberales que creen en el pluralismo participativo. Dentro de estas tesis, la tarea política fundamental es el recoger opiniones variadas sobre un tema mediante la apertura y la ampliación de los mecanismos de participación política establecidos. La superficialidad de esta idea es evidente en las prácticas políticas contemporáneas: las inquietudes ciudadanas que se recogen no tienen ninguna incidencia dentro del devenir político de la sociedad, determinado por los planes de gestión burocráticos. La similitud que, en este sentido, guardan las grandes encuestas de los medios masivos de comunicación y la ampliación participativa de los mecanismos políticos, es muestra de la evidente erosión que esta concepción de la participación política ha tenido y sigue teniendo. Antes que la ampliación de los mecanismos políticos, la verdadera participación política está en el diálogo acerca de la idea que regula lo que entendemos por participación. Más allá de ampliar los mecanismos de participación política realmente existentes, se trata de responder a la pregunta ¿qué mecanismos podemos o deberíamos tener para participar?

De este modo, el diálogo político con la alteridad, forma hermenéutica de definir la *participación política* se refleja más que en la participación efectiva de ella dentro de nuestros mecanismos de discusión y deliberación, en la apertura de nuestro propio horizonte de sentido, y en la posibilidad de pensar en profundidad un contenido para nuestro futuro<sup>45</sup>. Lo primero es óntico (la participación efectiva y corporal del otro) y lo

---

<sup>45</sup> Algunas interpretaciones tienden a ver en Gadamer un ánimo ‘políticamente participativo’, propio del liberalismo y las tesis que apoyan el modelo político de la democracia representativa. Algunos comentaristas que intentan buscar las consecuencias políticas de la filosofía hermenéutica ven en el concepto de *solidaridad*

segundo ontológico (la apertura y la gestación del diálogo), porque la participación real de la alteridad no está en su presencia efectiva dentro del diálogo; hay demasiados casos en donde pretenderlo es ridículo: los griegos o el cristianismo primitivo, como grupos sociales con prácticas políticas pueden inaugurar un verdadero diálogo político con nuestras instituciones y formas sociales de vida sin estar efectivamente presentes, ya que a partir de su experiencia histórica, nosotros podemos preguntarnos por nuestro propio futuro; manifestaciones de violencia en contra del orden existente pueden abrir espacios para un diálogo sin que necesariamente los autores de las mismas quieran participar dentro de él, ya que, por ejemplo, es claro que los miembros de *Al Qaeda* tienen poco o nulo interés en participar en un diálogo político acerca del devenir de las instituciones occidentales. Las filosofías políticas pluralistas liberales que buscan integrar a las alteridades dentro de los mecanismos de participación para poder dialogar con ellas, son superficiales: su problemática es meramente óptica –la presencia efectiva de la alteridad dentro del diálogo quizá como un medio sencillo y hasta a veces tramposo de legitimación del mismo diálogo– y no ontológica. Lo meramente óptico es insuficiente, porque puede darse un ‘diálogo participativo’, en donde todas las partes estén presentes, tengan representación y firmen un acta para dejar constancia burocrática de su participación, pero en donde el contenido de lo dialogado sea totalmente vaciado y no haya una apertura real del propio horizonte de sentido que rige las instituciones y el devenir político de la sociedad. La apertura política ontológica del horizonte de sentido no tiene nada que ver con representatividad o pluralismo participativo, tiene que ver con la irrupción de la pregunta por el futuro y el destino de nuestras vidas, lo que es, evidentemente, una tarea superior y más enriquecedora que el abrir mecanismos de participación política.

---

un sinónimo matizado de participación y unidad. Así lo ve por ejemplo Daren Walhorf (2006) quien sostiene que, por medio de la solidaridad, Gadamer hace un llamado en torno a la unidad de los ciudadanos como alternativa a la burocratización administrativa de la vida sociopolítica en nuestra contemporaneidad. Más adelante volveremos sobre algunas precisiones del concepto de ‘solidaridad’, que como lo reconoce este autor y muchos otros tiene un matiz esencialmente político. Queremos, por ahora, hacer énfasis que la solidaridad debe comprenderse a partir de las reflexiones sobre el diálogo y la *fusión de horizontes*, en donde no se trata de plantear una unidad entre los ciudadanos prescindiendo de nuestras diferencias, sino que se trata de mantener una coexistencia conflictiva y enriquecedora acentuando aún más nuestras diferencias.

Esto, no obstante, no excluye que la alteridad participe dentro del diálogo político. Lo que sucede acá es que ese criterio no es fundamental como en las tesis liberales-participativas y pluralistas. El punto central acá no es *quienes* participan y una problemática de cuotas de representatividad, dinámicas electorales entre regímenes políticos bipartidistas o pluripartidistas, o una superflua apertura de los ‘mecanismos de participación’ haciendo que todas las personas tengan ‘voz’, etc. El centro del debate hermenéutico sobre la política es, más bien, *cómo* se participa y *cómo se dialoga*: si esa participación o ese diálogo es fruto de una apertura genuina en donde podemos cuestionar nuestros horizontes de sentido y prácticas socialmente vigentes, o si esta ‘participación’ en realidad no cuestiona y no cambia nada del presente propio de la comunidad del lenguaje.

La política hermenéutica así comprendida es la que genera una constante apertura hacia el futuro, y no la que busca simplemente gestar mecanismos de participación en donde no hay ningún diálogo genuino. Por ello el disenso, el quebrantamiento de lo establecido, son elementos constitutivos fundamentales de su dinámica y desarrollo. Habíamos precisado anteriormente que, para Gadamer, la experiencia hermenéutica del diálogo consiste en permanecer en la pregunta y no en dar una respuesta apresurada a la pregunta que lo ha fundado. La experiencia hermenéutica del diálogo, en su matiz específicamente político, consiste en *permanecer* en la pregunta por el futuro de nuestras vidas. La comunidad política es la comunidad de quienes permanecen constantemente dentro de esta pregunta. Dentro de esta comunidad el disenso gana un papel protagónico fundamental, porque permite *mantener viva* la pregunta por el futuro: la comunidad política hermenéutica ve en el disenso una oportunidad de diálogo sobre sus propios presupuestos; su apertura consiste, entonces, en no dar por sentado su propio horizonte de sentido, sino en someterlo al diálogo, así sea para ratificarlo posteriormente, resignificarlo o cambiarlo por completo. Apertura no es siempre darle la razón a la alteridad, no es tampoco, en lo fundamental, invitarla a participar. Apertura política es abrir lo propio a la pregunta por el futuro a partir de la situación infranqueable que abre la alteridad.

Si la politicidad existe a partir de la relación íntima entre lenguaje y futuro, hay una ligazón irreductible entre *futuro* y *comunidad*. El lenguaje nos permite tener algo en común. Con

ello podemos significar dos cosas: la primera, a partir del lenguaje podemos entendernos y compartir una existencia. El hablar a otro crea un ámbito común de sentido que nos permite tener relaciones sociales de todo tipo. Y el segundo significado de la dotación humana del lenguaje en su matiz específicamente político –y que lo recoge con más radicalidad- es que este ámbito común es ontológicamente abierto: nuestra existencia compartida no puede ser un presente inmediato, estático e incuestionable. Que tengamos una existencia compartida no quiere decir que debamos congelar las determinaciones, reglas e instituciones que la rigen: todo lo contrario. Nuestra existencia compartida es *al mismo tiempo* las reglas e instituciones que rigen nuestra vida presente, y el futuro que podemos transportar a nuestra vida actual por medio del lenguaje. Hablando al otro sobre el futuro, sobre lo que no es y podría ser, lo común se construye como *proyección* que puede ser resignificada y cambiada en cualquier momento, y no como patrón o canon que debe asumirse para ser parte de la sociedad. Lo común es hermenéuticamente, dada su lenguajidad, *tradición* y *proyección*, porque el lenguaje supone el compartir nociones comunes en el sentido más amplio de la palabra, pero supone al mismo tiempo la libertad de someter estas nociones a diálogo.

Una comunidad política, en este orden de ideas, hermenéutica es la que vive en constante apertura política hacia el futuro, y no la que busca simplemente gestar mecanismos de participación en donde no hay ningún diálogo genuino. Por ello el disenso es un elemento constitutivo fundamental de su dinámica y desarrollo. Para Gadamer, la experiencia hermenéutica del diálogo concebida desde la fusión de horizontes consiste en permanecer en la pregunta y no en dar una respuesta apresurada a la pregunta que lo ha fundado. Así, la experiencia hermenéutica del diálogo, en su matiz específicamente político, consiste en *permanecer* en la pregunta por el futuro de nuestras vidas. La comunidad política es la comunidad de quienes permanecen constantemente dentro de esta pregunta. Dentro de esta comunidad el disenso gana un papel protagónico fundamental, porque permite *mantener viva* la pregunta por el futuro: la comunidad política hermenéutica ve en el disenso una oportunidad de diálogo sobre sus propios presupuestos; su apertura consiste, entonces, en no dar por sentado su propio horizonte de sentido, sino en someterlo al diálogo, así sea para ratificarlo posteriormente, resignificarlo o cambiarlo por completo. Apertura no es siempre

darle la razón a la alteridad, no es tampoco, en lo fundamental, invitarla a participar. Apertura política es abrir lo propio a la pregunta por el futuro a partir de la situación infranqueable que abre la alteridad.

### **1.3.4 Disenso hermenéutico y solidaridad.**

La *solidaridad* es el resultado de un diálogo político en el que sus participantes tienen un correcto acceso a la orientación abierta por lo preguntado, es decir, cuando la pregunta por el futuro se ha hecho explícita. Gadamer señala al respecto algo que vale la pena citar *in extenso*:

“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 esta deliberación no es sólo la realización de una obra o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos”<sup>46</sup>

El concepto de lo común que se pone en juego a partir de la solidaridad tiene unas precisiones que se deben resaltar. Hay acá un auténtico desprendimiento de la idea de lo común como repetición serial de lo mismo. No se trata del común propio de la teoría matemática de los conjuntos. Lo común no es el resultado de encontrar determinadas cualidades repetidas en objetos (o ‘sujetos’). La comunidad humana, y la comunidad hermenéutica del sentido, unida por la solidaridad en su carácter político, no es el despliegue de una *esencia* que deben poseer sus miembros para poder ser partícipes de aquella. También se deja ver en esta idea de solidaridad un rechazo a la idea de lo común, producto de una vinculación voluntaria. El concepto gadameriano de solidaridad debe alejarse de cualquier viso contractualista. Lo que une a los individuos no es precisamente el ‘contrato’, resultado, no de un diálogo político hermenéutico, sino del vínculo jurídico de la

---

<sup>46</sup> Verdad y Método II., op cit. P, 165

obligación. Tampoco se trata de afirmar que ‘a pesar de nuestras diferencias tenemos algo en común’, como lo hacen algunos discursos de tipo nacionalista o unitario, que, por lo cierto, siguen apelando a una idea de esencia común oculta y disuelta por las diferencias que deben hacerse a un lado mediante la tolerancia.

El matiz político de la solidaridad es en realidad la tensión y el conflicto adyacentes a la conversación misma como desarrollo inmanente y vivo del lenguaje y del diálogo. Lo que nos convoca a dialogar es el quebrantamiento de la cosa, producto de la pregunta, del cuestionamiento que genera un desajuste en nuestros horizontes de sentido socialmente vigentes. El diálogo nunca puede darse por terminado o cerrado porque las preguntas sobre nuestro futuro son tantas como tantas situaciones y alteridades pueden desajustar nuestros horizontes sumidos ontológicamente en la movilidad permanente. La conciencia de que siempre habrá preguntas que cuestionen nuestro horizonte de sentido, es decir, el saber su carácter contingente, es lo que compone primariamente a la solidaridad gadameriana en su acepción político-dialogante. La solidaridad se construye en y por la finitud, por medio de la duda, a través de la apertura, y no basándose en certezas.

La solidaridad gadameriana crea, así, un vínculo con los otros, articulado a la idea de la contingencia del propio horizonte: sabiendo que nuestros horizontes y acuerdos son limitados, entramos a asumir el complejo reto hermenéutico de admitir que la alteridad siempre puede tener la razón, y que su *existencia es necesaria para la comunidad de diálogo*. Por eso, la existencia de opiniones contrarias, el disenso, es fundamental para la conformación de una comunidad política basada en el diálogo hermenéutico; y por ello también el disenso es una condición necesaria para la solidaridad. Porque la conciencia de la necesidad del disenso es el elemento primordial de la solidaridad puesto que ella se construye en la apertura permanente y esencial a lo otro. Ser solidario significa, entonces, hacer valer la opinión del otro, como condición para que exista no solamente la opinión propia, sino la comunidad de sentido que nos permite discutir y tener un diálogo. El disenso es necesario, porque es el potenciador de la apertura de la comunidad política hacia su propio futuro. Anota Gadamer con precisión:



“...Se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social. La vía de la experiencia hermenéutica que, como reconozco sin reservas, elabora en sí unos contenidos específicos de la tradición cultural occidental me llevó a asumir un concepto que es evidentemente de amplísima aplicación. Me refiero al concepto de juego. No sólo lo conocemos por las teorías lúdicas de la economía. Refleja más bien la pluralidad que va unida al ejercicio de la razón humana al igual que la pluralidad que sintetiza las fuerzas opuestas en la unidad de un todo. ... 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”<sup>47</sup>

La solidaridad gana entonces un matiz eminentemente conflictivo y tiene una profunda relación con el concepto de juego. El conflicto y el disenso para Gadamer crea unidad mediante un mutuo reconocimiento, término que tiene una acepción profundamente ética, pero que tiene un lugar fundamental dentro de la politicidad: se acepta siempre que la postura contraria podría tener razón puesto que la propia es finita y contingente. La profundidad del disenso como idea regulativa de la forma política de coexistencia radica en hacer valer la postura del otro entrando en una relación conflictiva con ella. Hacer valer la postura del otro quiere decir no buscar subsumirla en la propia, sino atender a su propia especificidad, incluso como condición para entender de forma más abarcante la propia postura. Ello tampoco quiere significar sumirse a la posición del otro y aceptarla sin reparo; es estar dispuesto a dialogar con ella no buscando cerrar y finalizar el diálogo con la disolución de las divergencias en un consenso, sino hacer frente de forma auténtica al quebrantamiento de la cosa que posibilita la existencia del sentido, y por tanto, posibilita la formación de la propia opinión y el diálogo. Y, por lo demás, la creencia contraria, la opinión alterna, es una potencialidad para la opinión propia, no en el sentido de que es una oportunidad de rebatirla y barrer con el otro. La opinión contraria es una oportunidad de ganar una nueva concreción y un nuevo desarrollo específico en la opinión propia, en el horizonte propio. En la confrontación de creencias, la propia creencia puede ganar nuevos puntos de vista, nuevas problemáticas y nuevas situaciones que alimentan y, por supuesto

---

<sup>47</sup> Verdad y método II, op cit. p. 265

transforman, la postura original. Porque después de un diálogo articulado al disenso como su idea reguladora ya no podemos ser los mismos ni creer lo mismo que antes. Se debe, entonces, reconocer que la opinión contraria y la alteridad son esencialmente *potencia y no límites*.

La forma específicamente hermenéutica del disenso nos lleva a ver al otro como una potencia, como una oportunidad de ampliar nuestro espectro y no como una limitación a nuestro espacio individual de creencias, como quizá podría plantearlo el liberalismo. Allí la solidaridad encuentra su significación política y dialogante-conflictiva. Pero hay otra acepción de la solidaridad, ligada con la existencia de la tradición. La solidaridad implica una suerte de acuerdo originario, tácito e implícito, existente por el hecho de que los individuos comparten una lengua.

El uso del concepto de solidaridad parece estar preso de una inevitable ambigüedad. Hay dos lógicas dentro de la solidaridad: una política, conflictiva, de diálogo, de quebrantamientos y aperturas; otra, social, de acuerdos compartidos, implícitos, no cuestionados, donde el diálogo parece no suscribirse a su dinámica. Esta ambigüedad, es en realidad la doble lógica que tiene toda comunidad del lenguaje: el lenguaje es a la vez *tradición y proyección*, es a la vez acuerdo compartido y cuestionamiento dialogante, es a la vez continuidad y quebrantamiento.

Hemos distinguido analíticamente durante este capítulo las dos lógicas de la solidaridad, que son las dos lógicas de la comunidad del lenguaje. En lo que nos espera acá, pretenderemos encontrar formas de articulación en donde afirmar una no implique la negación de la otra. Todo esto debe seguirse al hilo de las siguientes preguntas prácticas y políticas ¿Existe alguna esperanza de poder siquiera pensar en una comunidad del lenguaje en la que la lógica política y dialogante de apertura a la alteridad pueda tener lugar? ¿El concepto de tradición, como una lógica social en la que se afirma la inmediatez del sentido, coexistir con la lógica política del quebrantamiento de la cosa, puesto que, a primera vista, podría parecer que ambas son incompatibles y excluyentes?

## **Capítulo 2. El juego y la potencia de la política.**

Observamos en líneas anteriores que la dotación humana del lenguaje tiene un carácter ontológico, y además de encerrar en sí misma un cúmulo de problemas filosóficos y teóricos, confina cuestiones profundamente prácticas. En efecto, es primordialmente en el lenguaje donde los seres humanos pueden tener un mundo, y por lo tanto, una vida social; es también a través de él donde los seres humanos realizan la actividad política. Hicimos énfasis también en que la reflexión ontológica sobre el lenguaje lleva, para Gadamer, al establecimiento de dos formas de comprensión: una inmediata, en donde los seres humanos, sumidos en las necesidades prácticas, interpretan el mundo de forma no explícita, tácita, no consciente y actuante; otra, explícitamente interpretativa, en donde el momento interpretativo de la comprensión sale a flote de forma evidente, haciéndose explícito, dado que la confrontación real y dialógica con el horizonte de sentido diferente y con la alteridad es un tema de preocupación presente de forma explícita en nuestro trato con el sentido, que allí se vislumbra y se desarrolla.

Si la comprensión es un concepto ontológico que no sólo se refiere al acercamiento con textos, sino también a la realización efectiva de la vida social, estas dos formas de comprensión –diferenciables analíticamente, pero existentes de forma contigua e inseparable dentro de las comunidades humanas- pueden ser equivalentes a dos maneras de ser con los otros y con el mundo social que nos constituye y nos rodea. En la primera, lo verdaderamente otro es anulado y puesto en funcionalidad con nuestros propios marcos, atendiendo a la reproducción y la urgencia propia de las necesidades vitales; allí vivimos dentro de cuestiones operativas, actuantes, que tendrían que ver con el ámbito de la subsistencia y la inmediatez de nuestra vida social. En la segunda, lo verdaderamente otro es respetado en su especificidad, y ello conlleva al desarrollo de un diálogo, que consigue la ampliación de la perspectiva desde donde se comprenden los horizontes de sentido en juego, suscitando una comprensión más profunda y precisa en sus apreciaciones acerca del horizonte propio y del ajeno. Dentro de esta lógica, las cuestiones inmediatas y operativas de la vida social son dejadas en un segundo plano: la inmediatez deja de ejercer su reino y su dominio sobre el modo en que vivimos cotidianamente dentro de nuestros marcos de

sentido, para que el diálogo, la oportunidad de cuestionar, pensar y hacer preguntas a nuestras formas habituales de comprensión tengan cabida. Si “el diálogo es quizá algo diferente del estilo de trato más o menos ruidoso en la vida social”, es porque la *conversación* siendo un concepto ontológico que mienta un conflicto constructivo entre los horizontes de sentido en pugna difiere del habla cotidiana, que se empeña en resolver cuestiones operativas y prácticas<sup>48</sup>.

Aunque el concepto ontológico de la comprensión haga del problema de la subsistencia y la realización vital inmediata de la vida social, un problema que no es fisiológico, ni económico, sino fundamentalmente hermenéutico, dado que lo que interesa definir en este campo es el tipo de relación que tenemos con nuestros horizontes de sentido, la forma de coexistencia de estas dos formas de ser con los otros y el mundo –estas dos formas de comprensión-, es en sí mismo un problema que merece ser tratado a profundidad.

Sería demasiado superficial sostener una simple yuxtaposición entre esas dos formas de comprensión, distinguiéndolas analíticamente y develando sus especificidades teóricas. Esto, que fue realizado en el capítulo anterior, identificando que la actividad política se encuentra dentro de la lógica de diálogo (disenso) y expresa apertura a lo otro, debe ser complementado con una reflexión de cómo estas dos formas de comprensión se articulan complejamente dentro de la comunidad de la praxis vital hermenéutica, o comunidad de la comprensión. Entendiendo por este concepto, la comunidad en la que tienen cabida de forma articulada y no simple y accidentalmente yuxtapuesta tanto la comprensión inmediata como la comprensión dialogal y abierta hacia lo otro. El trabajo que se realizará a partir de este concepto no es descriptivo, porque no es simplemente sociológico; ni simplemente prescriptivo. No se trata de estudiar tipologías que ofrezcan explicaciones formales de cómo se constituyen dentro de una sociedad real los tránsitos entre una y otra lógica. Se trata acá, más bien, de pensar y reflexionar acerca de cómo puede darse la *articulación dinámica* entre estas dos lógicas en torno a un conjunto de problemas específicamente políticos. ¿Cómo puede subsistir en su inmediatez una comunidad que se

---

<sup>48</sup> Verdad y método II, P. 203

plantea a sí misma el reto de establecer un diálogo político permanente sobre sus propias instituciones, prácticas y relaciones sociales regentes? ¿Cómo puede la comunidad de seres humanos no ser simplemente un consenso rígido, plano, totalizante y omnicomprendivo, pero tampoco ser un disenso absoluto y radicalmente heterogéneo que destruiría el simple hecho de ser juntos? Estas preguntas serán tratadas a partir de una reflexión *ontológica* que parta del concepto de *juego*, buscando allí no sólo una analogía con la conversación y el diálogo político, sino encontrando en este concepto determinaciones fundamentales para el concepto de “política” y “diálogo político” definidos desde una perspectiva hermenéutica. Nuestra tesis es que el diálogo político comprendido como *juego* encuentra una potencialidad, comprendida como apertura infinita, que nos muestra cómo una concepción hermenéutica de la vida social y política puede estar más allá tanto de la inmediatez del consenso absoluto y plano, como de la ruptura y fragmentación del disenso que rompe con el diálogo y cualquier posibilidad de construcción de lo comunitario.

Haciendo una breve y acotada precisión, queremos plantear que el concepto de *juego* es ontológico para Gadamer, porque presenta la dinámica inherente a la *vida* del lenguaje y los procesos conversacionales, y no solamente el ser de la obra de arte. Lo segundo sólo puede ser considerado a la luz de lo primero. Entonces, este concepto no queda reducido al espectro de lo estético y la experiencia del arte, sino que su dominio es el de la amplitud del desarrollo conversacional de la vida humana misma: el diálogo y la conversación tienen su forma de realización efectiva en el juego<sup>49</sup>. Por eso, este es un concepto ontológico y no solamente estético. Dadas estas razones, creemos sustentado afirmar que la reflexión propuesta para las líneas siguientes dista de ser una estetización de la política, es decir, la extrapolación y el tránsito –a veces injustificado e inmediato- de conceptos que se asientan en el terreno de la reflexión sobre el arte al terreno de la reflexión sobre el ser de la política.

Esta orientación nos llevará a subdividir este capítulo en dos partes. La parte inmediatamente siguiente tratará de plantear los problemas y preguntas específicamente políticos que pueden surgir a partir de la coexistencia de estas dos formas de comprensión.

---

<sup>49</sup> Ver: Verdad y Método, I, op cit. p: 46, Verdad y Método II, op cit: pp. 150, , 203

La segunda, intentará por medio del concepto de juego, realizar un acercamiento profundo a estas problemáticas encontrando en la energía inherente a este último una potencia de la política que nos permita afrontar esta cuestión.

### **2.1 La política y la inmediatez social**

La vida social inmediata tiene una lógica del acuerdo (que no es la idea de consenso liberal, porque es un acuerdo tácito y no explícito) y la vida política tiene una lógica del disenso. Mientras nos movemos dentro de la aprehensión inmediata del sentido los cuestionamientos a nuestros horizontes son nulos: la alteridad es un problema que, por lo general es zanjado, al asumirla dentro de los propios marcos. Pero hay situaciones especiales, radicales y adversas, en las cuales la alteridad no puede ser subsumida dentro del propio marco de comprensión, siendo este radicalmente cuestionado. El cuestionamiento propicia un diálogo, que tiene dos caras que son de una misma moneda: un diálogo en apertura con lo otro, y un diálogo en apertura sobre lo propio. Son caras de una misma moneda porque, como hemos señalado más arriba, estos dos momentos no son otra cosa que el desarrollo de una perspectiva general que abarca de forma más amplia a los horizontes en pugna. Abarcar de forma más amplia a los horizontes en pugna quiere decir captar la especificidad del otro (no necesariamente darle la razón) e inaugurar un diálogo acerca del propio horizonte que, rompiendo con su inmediatez casi inherente, busca captarlo de forma más profunda en sus matices y determinaciones, que no salen a flote y no nos son explícitos en nuestra relación inmediata, práctica y cotidiana con él. En el diálogo específicamente político el futuro es el elemento relevante: se trata de captar de forma más aguda nuestro propio horizonte de sentido en relación con el futuro. Al verse cuestionado un horizonte social de sentido, podemos llegar a pensar que las cosas podrían ser de otra manera, conllevando esta situación un llamado al diálogo sobre nuestro futuro, que trata sobre si las cosas deberán seguir siendo tal y como son o deben cambiar para tomar otro rumbo en nuestra vida comunitaria. El disenso es el potenciador de este diálogo, por eso está a la base de la lógica específicamente política (que debe ser distinguida de la comprensión inmediata-vital) de la comprensión.

Una observación del desarrollo efectivo de la vida histórica y la realización efectiva de las comunidades humanas nos muestran que la emergencia de una lógica específicamente política de la comprensión, en la cual, a partir de un cuestionamiento radical de nuestro propio horizonte de sentido, surja un diálogo acerca de nuestro propio futuro, es escasa y excepcional. La tendencia dominante en el desarrollo de nuestras vidas es el cerrar nuestro propio horizonte a cualquier cuestionamiento. La fuerza de la contingencia y las circunstancias adversas y, sobre todo, la apertura en la que se encuentra originalmente nuestro horizonte de sentido –en contra de nuestra voluntad dogmática que busca comodidad práctica por medio de las certezas-, llevan al surgimiento del cuestionamiento de nuestros horizontes de sentido. Es el carácter de apertura que tiene el sentido lo que posibilita el surgimiento de las preguntas y, con ello, las situaciones de diálogo y comprensión abierta, no el ánimo y la disposición de las personas. Porque la hermenéutica afirma una reflexión ontológica sobre el sentido y no una prescripción del ánimo de las personas para que tengan una suerte de ‘mente abierta’, o algo por el estilo.

Esta observación es algo más que un dato empírico que intente develar algunas regularidades en el transcurso de nuestras vidas. En él se esconde y surge a la vez con fuerza el problema de que no toda la vida social, no todas sus esferas y actividades, pueden estar regidas por una lógica política del disenso. Gadamer suscribiría el análisis heideggeriano, en el cual se muestra con claridad, que, en la realización de la existencia del Dasein dentro del existencial fundamental de la comprensión, hay una ausencia de la tematización explícita –de la que hace parte el cuestionamiento y el diálogo hermenéutico político- de nuestros horizontes de sentido. Gadamer reconoce que el auto-olvido es un elemento que pertenece al lenguaje de forma esencial: lo que tematiza la ciencia lingüística y también la ciencia social (el mundo cultural, social y de instituciones que es dado en y por el lenguaje) es inconsciente para el lenguaje vivo, tal y como se desarrolla en la vida humana<sup>50</sup>. De este modo, la imposibilidad de la politización (entendiendo por esta una tematización explícita de las formas de vida por medio del cuestionamiento y la apertura del diálogo hacia el futuro) total de las esferas y asuntos humanos, además de presentar un

---

<sup>50</sup> Verdad y Método II, P. 149

problema evidentemente práctico y operativo, en tanto que una sociedad que cuestione *todo* no podría funcionar ni desarrollarse en los asuntos cotidianos, tiene un sustento ontológico: el Dasein, en cuanto comprensión, no hace de su horizonte un tema de reflexión, cuestionamiento o diálogo, sino que lo asume tácitamente dentro del mundo inmediato y a-reflexivo del *cuidado* y la práctica mundana.

Sin embargo, la hermenéutica gadameriana estaría lejos de promover naturalizaciones del espacio social y sustancializaciones de la actividad política, como lo hacen algunas filosofías políticas, por ejemplo, el liberalismo que naturaliza el mercado y el derecho como nodos de la organización social. Para Gadamer, aunque no todo pueda ser cuestionado efectivamente, es verdad que nuestros horizontes de sentido, al estar siempre en estado de apertura y movilidad permanente, tienen la forma de ser *cuestionables* en virtud de su apertura. No hay ninguna experiencia del mundo ni horizonte de sentido que no se encuentre dentro de la movilidad permanente adscrita a la cultura humana y su desarrollo histórico y dinámico-conversacional. Por ello, no hay algo que en principio no pueda ser cuestionado, sobre lo que no se pueda establecer un diálogo, como lo que para el liberalismo político-económico es la naturaleza humana egoísta y la existencia del mercado, entre otros asuntos de la vida social.

Para Gadamer no hay esferas de la vida humana que estén *por principio* condenadas a la lógica de la comprensión inmediata; sobre cualquier experiencia del mundo, actividad o esfera del mundo social humano cabe tener una experiencia de diálogo, cabría hacer preguntas. Por ejemplo, el acontecimiento de las huelgas obreras en la Inglaterra del siglo XIX, una experiencia de alteridad para los marcos de comprensión vigentes en la época -en donde era absurdo pensar que la actividad económica productiva podía ser algo más que una cuestión privada y contractual, ligada a la mera subsistencia y al proceso inmediato de la generación de riqueza-, generó una experiencia de diálogo político acerca del futuro de la esfera de la producción y el mundo del trabajo. En este caso (y en muchos otros) tenemos un tránsito entre un la pertenencia de un horizonte de sentido al relacionamiento inmediato y vital a la pertenencia a la esfera del diálogo político en el cual este horizonte es



quebrantado y expuesto a preguntas que inauguran dicho diálogo. Este tránsito entre lógicas de comprensión podría ser denominado *politización*.

La política surge cuando nuestra relación con nuestro propio horizonte de sentido se da a partir y en medio de su quebrantamiento, el diálogo y la apertura hacia el futuro. Si ella surge a partir de la discontinuidad y el quebrantamiento de la cosa, del horizonte de sentido, ella no tiene una modalidad de ser sustancial u originaria dentro de las realidades sociales. No es sustancial porque no está reservada exclusivamente a ámbitos o lugares específicos de la vida social. En contra de la creencia que las formas de relacionamiento específicamente políticas se encuentran solamente en las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, se podría plantear, siguiendo a Gadamer, que lo específicamente político no debe hallarse en el Estado, ni en la ciudadanía, ni en el ‘espacio público’, ni en las relaciones violentas entre los agentes que buscan el poder político, en todo caso, en ningún *lugar* o topos de la vida social; la política debe hallarse en una *lógica del sentido*, es decir, en la forma en que nos relacionamos con nuestros horizontes de sentido, específicamente, cuando este horizonte de sentido, al ser cuestionado, se encuentra en medio del diálogo sobre el futuro.

La política, para Gadamer, tampoco es originaria a la vida social, como podría sostenerse diciendo que todo en la convivencia humana es en última instancia político. Para Gadamer, lo originario es el hecho de que los seres humanos viven dentro de horizontes de sentido que son tácitos y no tematizados explícitamente. Y plantear la cuestión del ‘origen’ de estos horizontes, diciendo que, por ejemplo, brotan de una violencia política originaria que los impuso, o de un ejercicio de poder no necesariamente violento pero igualmente político que coadyuva a su reproducción y aceptación dentro de la vida social, es algo que para la hermenéutica es una cuestión superficial, que guarda poca razón de ser. Esto es así, porque plantear un estado en el cual los seres humanos no tuvieran horizontes de sentido, un estado a-lingüístico y a-comprensivo, del cual surge posteriormente un horizonte de sentido gracias a un ejercicio de violencia o imposición política, es algo ficticio e irreal. Estas reflexiones que ven la simple y mera violencia política en el origen de la vida social y sus horizontes de sentido (en donde se puede ver que Rousseau es su representante más

importante) son equivocadas desde una perspectiva hermenéutica. Es incorrecto plantear la pregunta por el origen y la constitución de los horizontes de sentido, puesto que es absurdo hablar de un estado a-lingüístico carente de horizontes de sentido para la vida humana.

Que la política se encuentre en una lógica del sentido, en un modo de ser específico en el mundo, que es el diálogo transgresor de la inmediatez de nuestra vida social, nos lleva a abandonar cualquier análisis subjetivista de esta. Por análisis subjetivista entendemos acá la identificación del ser de la política con el comportamiento de los sujetos involucrados en esta. Este tipo de análisis es fundacional de la ciencia política, en su acepción más general y reducida: ella estudiaría los intereses de los actores políticos en busca de la consecución del poder político. Lo que le otorga su especificidad como campo acotado del saber es el descubrimiento y estudio del interés específico en la conducta del agente, cuando este busca el poder político. Esta tesis, atribuida a Maquiavelo<sup>51</sup>, hace eco disciplinar dentro del llamado análisis político que en distintos contextos y escenarios (crisis políticas, coyunturas definidas y específicas, transiciones entre regímenes políticos, etc.) busca develar las lógicas de comportamiento de los agentes que buscan o tienen interés en la tenencia del poder político (partidos políticos, grupos de presión, comunidades eclesiales, instituciones del Estado, fuerzas sociales, etc.).

Es de crucial importancia notar aquí que el análisis subjetivista tiene un correlato que sustancializa la política: el campo específico de lo que gravita alrededor del poder político, su configuración, mantención y reproducción dentro de la vida social; la política se encuentra en donde 'está' el poder. En efecto, para realizar un análisis de la conducta de los sujetos dentro de un campo o escenario específico, es necesario revelar las determinaciones esenciales de ese escenario, es decir, encontrar los elementos explicativos que hagan de ese campo (y no otro campo) el campo propio y específico de la política. El poder político es un fenómeno de tal naturaleza que crea a su vez un interés específico y particular que rige la conducta de los agentes que lo desean, y un campo de lucha en donde estos agentes se

---

<sup>51</sup> La obra de Maquiavelo *El Príncipe* (2009) se lee muchas veces en una clave politológica, viendo a Maquiavelo como el padre de la ciencia política al proponer un análisis objetivo de las lógicas del poder. Para las diversas lecturas de la obra de Maquiavelo ver: Pockock (1975)

desenvuelven. Campo político y conducta del agente son dos conceptos que se articulan y ganan concreción a partir de la existencia del poder político. Pero para la hermenéutica, el análisis de lo que acontece en la vida humana atendido a la metáfora topográfica del lugar y el escenario en donde se desenvuelve la conducta, es ontológicamente oscura y llena de problemas teóricos. Y la cuestión de la política no puede ser la excepción de esa crítica.

Encontramos, por ejemplo, en Heidegger una crítica profunda a que el mundo sea el ‘lugar’ en donde realizamos nuestras actividades. Un análisis del fenómeno del mundo y la mundaneidad que beba de esta metáfora es absolutamente superficial y no capta la originariedad ontológica del fenómeno. El “en” heideggeriano, como partícula fundamental del ser en el mundo no mienta una relación geométrica de espacialidad. Porque nuestra forma de ser en el mundo no es una modo geométrico, sino un modo comprensor. El mundo no es el espacio en donde acontecen nuestras actividades, sino que es el conjunto de horizontes de sentido que rigen nuestra vida. Nuestra forma de ser en el mundo no es la de simplemente ocupar un espacio, sino que somos en el mundo atendiendo a relaciones de sentido y significatividad. Nuestro ser en una calle, por ejemplo, no es un abstracto ‘ocupar un espacio’, quien es *en* la calle, anda buscando una dirección, cuidándose de no ser atropellado por los carros y no ser asaltado por situaciones indeseadas, y todo este contexto hace parte de forma fundamental del ser en la calle. Es, precisamente, ese contexto lo que constituye el ser en la calle: el mirar los carros o buscar la dirección no es un agregado artificial al ocupar el espacio de la calle, es su elemento esencialmente constitutivo.

Sin ampliar el análisis heideggeriano que critica la metáfora topográfica de continente-contenido para hablar de la vida humana en sus determinaciones fundamentales (mundo, historia, lenguaje, comprensión, etc.), queremos observar que, de manera análoga, la crítica que Gadamer hace del comportamiento subjetivo como punto de partida del análisis ontológico dentro de su desarrollo del concepto del juego, destruye la metáfora del continente-contenido, proponiendo una vía alternativa de análisis, que queremos explorar en su matiz político.

## 2.2 Juego como lógica y potencia hermenéutica de la política

Una precisión fundamental que recorría los lineamientos anteriores es que, dentro de una concepción hermenéutica de la política, esta no podía estar anclada a un *lugar dentro de lo social* (como el Estado, la ciudadanía, las instituciones o la violencia que parecería dar cabida a estas), ni tampoco podía identificarse con un *modo de comportamiento* de los sujetos (modo determinado por el interés específico que genera la búsqueda del poder político). La política puede identificarse con lo que llamamos una *lógica del sentido*, es decir, un modo específico, efectuado a través del diálogo, de cómo nos relacionamos significativa y comprensivamente con nuestros horizontes de sentido.

Esto nos permite acceder, en una primera instancia, al planteamiento de que la política guarda una similitud con el juego. Porque es incorrecto encontrar las determinaciones fundamentales de una y otro bien sea en un sustrato o en la subjetividad partícipe dentro del proceso. Si además recordamos los planteamientos del capítulo anterior, el diálogo específicamente político no tiene la finalidad externa a sí mismo de producir un consenso. En esto guarda una similitud con el juego, ya que ambos no guardan la estructura de una acción con relación a fines, o acción instrumental. Y es en esta similitud donde queremos proseguir el camino de esta reflexión. Allí justamente reside el germen que nos permitirá pensar una lógica hermenéutica de la política, y a partir de esta, afrontar la problemática de la articulación de los dos modos de comprensión que hemos definido (el inmediato social y el político) en una perspectiva compleja y dinámica dentro de la comunidad del lenguaje. A la luz de una reconstrucción del abandono del enfoque subjetivista para tratar el concepto de juego y su determinación teórica fundamental como *transformación en una construcción*, nuestro hilo dará la puntada que nos permita captar la potencia de la política.

### 2.2.1 Juego y subjetividad

Para Gadamer es impreciso identificar el ser del juego con el comportamiento del sujeto ludente. "...Hay juego, e incluso, sólo lo hay verdaderamente cuando ningún 'ser para sí' de la subjetividad limita el horizonte temático y cuando no hay sujetos que se comporten

lúdicamente”<sup>52</sup>. Lo que Gadamer quiere decir acá es que el comportamiento lúdico no es un punto de partida adecuado para el análisis del juego: no debemos buscar el ser del juego en lo que ‘acontece’ dentro de la conciencia del sujeto que juega. Este punto de partida es inadecuado, oscuro y guarda muchos problemas. Si partimos de lo que sucede en la conciencia del sujeto ludente (sus transformaciones anímicas, el disfrute que otorgaría el juego, etc.), nuestra referencia al juego será esencialmente subjetiva y negativa: la conciencia de la oposición de lo que sucede en el mundo ‘serio’, donde ‘no hay juego’. Juego, deviene aquí sinónimo de comportamiento consciente ‘no serio’. Y la condición para jugar sería tener una referencia consciente de esta oposición: quien juega sabe que lo que hace no es cosa seria, y por eso, experimentaría una sensación de libertad, un disfrute anímico, etc. La explicación de la liberación que produce el juego, desde la perspectiva subjetivista, estaría en proponer que ese nuevo estado anímico surge a partir de la conciencia de la falta de seriedad del juego: la conciencia, al liberarse de la seriedad del mundo de los objetivos y la instrumentalidad, experimenta un sentir liberador.

Esta posición dificulta la comprensión del ser específico del juego al definirlo negativamente como lo que no es serio. Y la consecuencia de la definición negativa es un abandono progresivo y contradictorio de la noción que se quería explicar y de la cual se había partido. Si nos damos cuenta, en lo que llamamos juego hay comportamientos que están distantes de alejarse de la seriedad. Quien realmente juega, podríamos ver, no suspende del todo la seriedad, sino que conductas como la concentración excesiva, la atención perspicaz y la entrega total a la actividad –que pueden ser vistas como propias del campo de lo serio-, tienen lugar en su acción. Por ello, el análisis subjetivista concluye que el juego no es sólo juego, puesto que el elemento de la seriedad sigue estando presente; conclusión que contradice los presupuestos fundamentales del análisis anímico que presupone una oposición consciente con la seriedad.

La dificultad fundamental de la posición subjetivista es que al hacer un análisis del juego partiendo de la conciencia del jugador, anula la pregunta por su modo de ser específico. En

---

<sup>52</sup>Ibíd, 145

el correcto acceso a la pregunta por el modo de ser específico del juego, superamos la aporía subjetivista que definía al juego como lo no-serio que tiene también elementos propios de la seriedad, lo que significa, en última instancia, definir al juego como lo que no es sólo juego. Este laberinto conceptual puede ser dejado de lado si captamos que el juego tiene, como dice Gadamer, una seriedad propia, incluso sagrada, que se define no por simple oposición vacía a la lógica de comportamiento instrumental, sino en virtud de su propio carácter y especificidad.

Lo que Gadamer denomina la seriedad del juego es diferente a la seriedad instrumental, al comportamiento utilitario basado en la búsqueda de un medio para el logro de un fin. La dinámica del juego no se define por su finalidad, y por ello, el juego acá no tiene ningún carácter instrumental. Definir al juego por su finalidad es igualmente abstracto y oscuro que definirlo por la conciencia del ludente. Es absolutamente superficial suponer que la finalidad del juego es la satisfacción de una necesidad de jugar, de competir, o ganar. No existe algo así como una necesidad de jugar que anteceda ontológicamente al juego y que se satisfaga con este. Si hay una fascinación y seducción propia de los juegos dentro de la vida del hombre se debe, justamente, a que en el juego el ser humano no satisface ninguna necesidad, sino que se entrega a su dinámica. “La fascinación del juego para la conciencia ludente reside justamente en ese salir de sí para entrar en un contexto de movimiento que desarrolla su propia dinámica”<sup>53</sup>.

El juego, de este modo, no puede ser catalogado como un medio para la obtención de un fin; es una dinámica, un movimiento, un constante vaivén que no tiene finalidad en algo externo a sí mismo. No hay un objetivo posterior que determine al juego, en el cual este deba desembocar necesariamente; el juego tiene la peculiaridad de renovarse a sí mismo constantemente. En realidad, el juego no tiene ninguna finalidad externa a sí mismo, porque su movimiento desemboca en una repetición constante renovadora. En este sentido puede comprenderse porque para Gadamer el juego carece de sustrato<sup>54</sup>: el juego no es más que su propio desarrollo inmanente, no es nada más allá que su propio ser jugado. Ni la finalidad,

---

<sup>53</sup>Ibíd. P. 150

<sup>54</sup>Ibíd p. 146

ni el comportamiento del sujeto, ni los jugadores participantes, determinan sustancialmente el ser del juego, ninguno de ellos puede ser su sustrato. Por eso, el juego es la realización constante del movimiento. Para Gadamer, este punto es realmente claro cuando utilizamos la expresión ‘juego’ para denominar fenómenos en los cuales aparecen elementos que no se comportan en sentido estricto, que no tienen conciencia ludente, o que no buscan satisfacer necesidad alguna, como por ejemplo, las olas del mar (juego de las olas), los colores (juego de colores), las palabras (juego de palabras). Es evidente que en estos casos, lo que determina el ser del juego no es el modo como se comportan las olas o las palabras, sino “el proceso o aspecto unitario en el que aparece una cambiante multiplicidad”<sup>55</sup>.

La aparición de algo múltiple en un *proceso* unitario es una determinación fundamental del juego. Y aquí la idea estética, que mienta en algunos autores el concepto de belleza como unidad en la diversidad, es insuficiente. Para Gadamer el juego es un proceso, lo que significa un matiz esencial de movimiento; por su parte, la idea de unidad en la diversidad mienta una idea de quietud, de multiplicidades constituidas finalmente bajo una figura estática y armónica de la belleza. El juego no necesariamente guardaría una connotación de armonía para Gadamer, porque el juego es proceso y movimiento, no quietud ya constituida mediante relaciones armónicas entre las partes.

El juego se presenta como un movimiento plural, por eso tiene la forma de su realización en la idea de un vaivén. Siempre hay más de una cosa que juega, que se sume a la dinámica de movimiento. “El vaivén pertenece tan esencialmente al juego que en último extremos no existe el juego en solitario. Para que haya juego no es necesario que haya otro jugador real, pero siempre tiene que haber algún otro que juegue con el jugador y responde a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas”<sup>56</sup>. Es así el permanente movimiento de iniciativas y contrainiciativas lo que es el juego.

Así, “sólo en este giro gana el juego su idealidad, de forma que pueda ser pensado y entendido como el mismo. Sólo aquí se nos muestra separado del hacer representativo de

---

<sup>55</sup> *Ibíd.* P. 146

<sup>56</sup> *Ibíd.* pp. 148-149

los jugadores y consistiendo en la pura manifestación de lo que ellos juegan. Como tal el juego... se hace en principio repetible, y por lo tanto permanente... Es en este sentido como lo llamo construcción”<sup>57</sup>

### 2.2.2. **Potencia, transformación: política**

El modo como Gadamer conceptualiza de forma más aguda y precisa este movimiento permanente, sin sustrato y sin finalidad, es apelando a la idea de “transformación en una construcción”<sup>58</sup>. Un planteamiento de la lógica hermenéutica de la política debe nutrirse de esta figura, para reconocer la forma en que el juego debe ser pensado ontológicamente como el mismo, y para no perder de vista las consecuencias políticas de esta forma ontológica de entender el juego.

“Transformación en una construcción quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora, lo que se representa en el juego... es lo permanentemente verdadero”<sup>59</sup>. Esta teorización de la estructura ontológica del juego fue desarrollada por Gadamer en la temática de la obra de arte. Lo que es *representado* en la obra de arte adquiere una nueva realidad que no puede comprenderse a partir del concepto de figuración. La obra de arte no es copia de la realidad, sino que la muestra en un nuevo contexto, ganando así un carácter irreductible. La obra de arte *transforma* los elementos de la realidad, los enriquece y los muestra de una nueva forma, para convertirlos en una

---

<sup>57</sup> Ibíd. P. 154. El término “construcción” es la traducción castellana que el traductor de *Verdad y Método* escogió para el término *Gebilde*, que en alemán tiene una connotación artística, creativa y cultural dada con la cercanía a *Bild*, que significa a veces imagen o cuadro artístico. Proveniente del verbo *bilden* que significa formar, configurar o componer algo, el término *Gebilde* podría ser cercano al castellano “formación” o “configuración”. No obstante, la cercanía con el término hegeliano de formación (*Bildung*), lleva a elegir al traductor “construcción”. *Gebilde* tiene en Gadamer una cercanía con la obra de arte y con el juego. El ser de la obra de arte es en este sentido construcción porque nutre su carácter específico del ser del juego. El arte representa no copiando la realidad, sino mostrando y configurando algo nuevo que adquiere realidad solamente en y por medio de la obra. *Gebilde* significa, de este modo, lo que es configurado y mostrado en el juego, lo que allí se manifiesta de forma específica e irreductible a la subjetividad ludente.

<sup>58</sup> Ibíd. p.154

<sup>59</sup> Verdad y Método I, p.155



*construcción* [Gebilde]. El matiz de transformación tiene sentido a partir de la *novedad* que inaugura la construcción [Gebilde], porque al poner a jugar la realidad en una nueva perspectiva la transforma. Esta novedad de la construcción tiene una correlación con la irreductibilidad del juego: el juego es lo que se juega, y en ese sentido, transforma y libera a los elementos que participan de su lógica, movimiento y vaivén constante. La dignidad del juego se convierte también en la dignidad de la obra de arte, en cuanto ambas colocan a sus elementos constitutivos en una nueva perspectiva y lógica que los *transforma* radicalmente.

Esta novedad propia de la construcción [Gebilde], proveniente del concepto de juego, ha sido explorada dentro de otros campos, como la experiencia religiosa cristiana, mostrando así una versatilidad que va más allá del terreno específico del arte y la experiencia estética. La conversión religiosa muestra una evidente transformación, como lo ha tratado Jean Grondin<sup>60</sup>. Por medio de la conversión hacia Cristo, afirma Grondin, nuestro ser gana una nueva realidad y concreción. En la conversión se revela lo verdadero, entendido como lo irreductible a un estado anterior, porque todo lo que estaba antes gana, de este modo, una nueva perspectiva. La tradición Bíblica y cristiana que ve en la conversión operada en Cristo una novedad radical, quizá encuentra en este planteamiento su sentido más genuino.

Este momento ontológico del juego tiene correlato en la esfera de la experiencia con el arte y la experiencia religiosa. Ahora emprendemos el camino de construir el correlato de este momento transformativo del juego con una experiencia propiamente política.

La política, desde este punto de vista, es *lo que se manifiesta en el diálogo*; no es otra cosa que este último desplegado. El diálogo político muestra algo que por otro medio no podría ser mostrado: la movilidad histórica de nuestros horizontes de sentido, su finitud, en confrontación con una alteridad que nos lleva a plantear un diálogo sobre el futuro de nuestras formas de vida. Lo que muestra el diálogo político es que nuestras formas de gobierno, instituciones políticas y formas de vida pueden ser de otra manera. Allí la realidad de nuestras formas sociales de vida accede a un nuevo ámbito, que proyecta sobre ellas una nueva luz. En efecto, estas dejan de ser acuerdos tácticos, implícitos e incluso

---

<sup>60</sup> Grondin, Jean. Introducción a Gadamer. Herder, Madrid, 2003

naturalizados, para convertirse en posibilidades de diálogo y de cambio. Se entiende ahora porqué la política no puede tener su contenido en la administración o en las lógicas de gestión: allí no se manifiesta el desajuste de nuestros horizontes de sentido. Como habíamos observado anteriormente, para Gadamer la administración técnica política tiene un efecto de vaciamiento del diálogo político en la comunidad del lenguaje. El diálogo es superfluo gracias a la experticia del técnico que puede solucionar los problemas sociales

La movilidad permanente y contingencia inherente de nuestros horizontes de sentido sólo puede ser comunicada y mostrada mediante el diálogo. La dignidad del diálogo político consiste en mostrar y develar la imposibilidad de eternizar nuestros acuerdos sociales. Ante eso que ha sido mostrado por medio del diálogo, el *futuro* y la posibilidad, el poder-ser-de-otra-manera, entran a posicionarse sobre nuestras significatividades sociales. Es en este punto que radica la dignidad del diálogo político y no en ser un medio de resolución de conflictos, como comúnmente se ha creído. La especificidad política del diálogo es la apertura al futuro provocada, dado que allí se manifiesta la contingencia. Aunque es claro que los horizontes de sentido son ontológicamente contingentes e históricos para Gadamer, esto se manifiesta en el diálogo político. Nuestras lógicas de comprensión habituales no dejan ver la contingencia de nuestras instituciones y formas de vida. Pero en la política, se devela contingencia y la historicidad de los horizontes de sentido. La politicidad ilumina de una nueva forma lo que en nuestros modos habituales de comprensión no puede ser visto: que las cosas pueden ser siempre de otra manera. Esta capacidad mostrativa es la *potencia* del diálogo político.

La *potencia* de la política no se puede desligar de su momento transformativo: la política transforma los asuntos sociales en asuntos políticos. El contenido de la política no es la gestión administrativa, la solución de problemas, conflictos o desajustes, sino la politización –como había sido definida anteriormente-, es decir, el tránsito de una lógica del sentido inmediata a una dialógica. Este tránsito transforma -en el sentido de “transformación” que se comprende a partir del juego-: la política inaugura una *nueva* perspectiva que resignifica los elementos existentes en la sociedad. La resignificación es acá el poner de manifiesto la contingencia de nuestros horizontes.

Es claro, así, que la *transformación política*, su propia *potencia*, no significa en lo primordial un *reemplazo* de un horizonte social de sentido por otro. Muchas veces se ha pensado que la transformación política consiste fundamentalmente en un cambio en los planes del gobierno, en las directrices que articulan las políticas públicas del Estado o en las matrices culturales que articulan las sociabilidades. Sin duda estos son elementos importantes para hablar de transformación política; no buscamos aquí negarlos. Pero antes de fijarse en ellos, es significativo centrar nuestra mirada en la manifestación de la contingencia por medio del diálogo político, para entender el sentido genuino de transformación desde una perspectiva hermenéutica. La transformación no es un reemplazo de una sociabilidad por otra, sino un devenir contingente de esta. Sin este momento, la transformación política queda vaciada de su contenido propio, que no se puede desligar del mostrar la contingencia de nuestras formas de vida. Más que un reemplazo de una estructura social por otra, la transformación política consiste en mostrar la contingencia de esas estructuras.

El diálogo representa una *transformación* –politización– de los asuntos sociales pero también de quienes participan en él. En efecto, la emergencia de un diálogo político hace que inevitablemente veamos las cosas con otros ojos. El ganar una perspectiva que asuma la contingencia de nuestras propias formas de vida es lo que nos transforma a nosotros mismos. Nos transformamos, porque cambiamos nuestra forma de comportarnos comprensivamente ante lo que nos rodea.

Lo que hemos llamado la *potencia* de la política ha cobrado a partir del juego su sentido decisivo: la política tiene la potencia de generar una nueva perspectiva en la cual nuestros acuerdos, sociabilidades, y formas de comprensión social se ven resignificadas. La política como manifestación de la contingencia antecede, así, a quienes participan en ella (por eso no puede sostenerse un enfoque subjetivista de ella) y no puede confundirse con determinados espacios de la vida social como el Estado, la ciudadanía, las elecciones, etc., ya que, precisamente, el diálogo político resignifica estos espacios al mostrar su contingencia. Veamos esto con un ejemplo.

La vida doméstica, el hogar y la familia son espacios sociales con relativa cercanía. Allí tienen lugar diversas actividades como la crianza de los niños, buena parte de las dinámicas de las relaciones entre hombre y mujeres, entre otras. Estas actividades no están desarticuladas de la actividad humana como actividad comprensora-en-el-lenguaje, dado que estos espacios son significatividades sociales. Las dinámicas del hogar y la vida doméstica son significatividades y horizontes de sentido que se dan en y por el lenguaje: en el habla no sólo se da la referencia al mundo y a sus 'objetos', sino también el proceso social de la vida humana.

El hogar es sin duda un horizonte de sentido, pero ha tenido en nuestra cultura una particularidad: sobre él se ha levantado un halo que lo ha visto como algo privado, como algo de lo que no se puede discutir, porque las cosas que allí suceden tienen su razón en la constitución natural de la especie humana. Al respecto, es dicente el rol impuesto que han sufrido las mujeres en la cultura occidental –y quizá otras culturas. Ser mujer es sinónimo de ser doméstica, de labores hogareñas y de disposiciones afectivas cariñosas tendientes a la crianza de los niños. Así, por lo menos lo ha denunciado el feminismo.

Hay aquí un ejemplo de cómo un horizonte de sentido se ha naturalizado. No obstante, la historia política moderna ha mostrado que el feminismo como expresión de una lucha por la emancipación de la mujer, con sus distintas variantes, tendencias y discusiones internas, ha devenido en algunos momentos una *alteridad específicamente política* que ha inaugurado y desarrollado diálogos en los cuales los horizontes de sentido que regían la significación social del ser de la mujer han sido cuestionados y *transformados*.

El diálogo feminista como diálogo político guarda todos los momentos de la transformación que hemos reconstruido más arriba. En primer lugar, distintos hechos que desafiaron claramente las significatividades sociales en torno a lo femenino –protestas sufragistas, movimientos de mujeres buscando reivindicaciones políticas-, *transformaron políticamente* los horizontes de sentido relativos al ser de la mujer. Hubo una transformación porque las relaciones entre los hombres y mujeres quedaron iluminadas desde una perspectiva nueva y fueron resignificadas porque fue develada su contingencia.

En segundo lugar, la relación entre hombre y mujer, que era tomada como una cuestión privada, simplemente interpersonal y de administración doméstica, devino un problema político: lo que estaba en discusión no era si, dentro de los estándares de la época que regían las relaciones entre hombres y mujeres, las mujeres eran tratadas con “cariño”, “respeto” o “ternura”; la discusión era acerca del futuro mismo de esta relación, acerca del contenido de lo que significaba ser mujer y su rol dentro de la sociedad, sus posibilidades, etc. En último lugar, si hubo diálogos acerca del rol de la mujer, del futuro de las relaciones en las que ella ha estado implicada, es claro que hubo también una transformación de las personas implicadas en el diálogo. Las mujeres ya no podían ser vistas con los mismos ojos. Su ascenso a esferas del mundo social que estaban reservadas a los hombres, las victorias sufragistas y la existencia misma del feminismo como forma de lucha y doctrina política, dan cuenta de cómo las personas han cambiado su forma de comportamiento comprensivo hacia la mujer. Y aunque parezca más que evidente que nuestra cultura contemporánea tiene fuertes componentes patriarcales (desde la publicidad que toma a la mujer como objeto de consumo hasta viejos hábitos de masculinidad patriarcal que sumen a la mujer en el ámbito de lo doméstico), la posibilidad de interpretar estas lógicas y comportamientos como correlatos de un problema político, que sería aquí el patriarcado, es muestra del cambio en nuestros horizontes significativos.

Así, las relaciones entre hombre y mujer se han vuelto un terreno de la contingencia. El hecho de que estas relaciones sean vistas como contingentes es su transformación más radical, porque hubo allí un cambio de perspectiva significativa, un tránsito entre lógicas del sentido; en últimas, una politización. La contingencia develada en la politización feminista es algo que la lucha feminista intenta mantener en nuestras significatividades sociales. Los trabajos académicos de militancia feminista, la acción de diversas mujeres y movimientos políticos, debe interpretarse de este modo: su lucha por la transformación, más que la aplicación de un programa estratégico de recetas para las sociedades, es una lucha por el reconocimiento de la contingencia de la relación entre el hombre y la mujer. Algo análogo sucedería con el movimiento obrero y el socialismo: en ambos casos, sin un reconocimiento de la contingencia de las relaciones de producción, de clase y del mundo

del trabajo, o sin un igual reconocimiento en el espacio de lo que acontece en el hogar, sería impensable la emergencia de la política en estos casos. Lenin sería impensable sin que buena parte de la sociedad rusa reconociera la no-necesidad de la existencia del zar y su participación dentro de la primera guerra mundial. La forma de vida rusa se vio socavada por la alteridad de los actos de violencia anarquistas, influencias de intelectuales en contra del status quo, revueltas campesinas y la acción del movimiento sindicalista y obrero. Esta forma de vida reveló su contingencia –y su carácter absurdo para muchos- llevando a la necesaria formulación de un diálogo acerca del futuro de las instituciones sociales, normas y cánones fundamentales que regían el devenir de los rusos y rusas. Fue más este diálogo, concretado en los concejos obreros y soviets, el eje de la transformación que vivió Rusia en la segunda década del siglo XX, que la acción revolucionaria de la “vanguardia” del partido comunista.

De este modo, el verdadero protagonista de un cambio realmente político no es el “partido”, las “masas”, los “ciudadanos” o la “vanguardia”, sino el cambio comprensivo (el tránsito de una lógica de comprensión inmediata-social a una dialógica-política) de nuestros horizontes de sentido. La participación de los actores políticos dentro del proceso de transformación, sólo puede comprenderse a partir del cambio comprensivo. De acá que las discusiones sobre quién es el *actor político por excelencia*, es decir, el que abandera la transformación radical, que se dan dentro de algunos círculos marxistas, carezca de sentido desde una perspectiva hermenéutica. Los actores y sujetos políticos sólo pueden constituirse cuando los horizontes de sentido han devenido contingentes, no al contrario.

### **2.3 La potencia de la política en la comunidad del lenguaje: hacia una figura emancipatoria hermenéutica**

La potencia de la política es su carácter irreductible: en la politización nace una nueva perspectiva –la contingencia de nuestras formas de vida- que cambia el modo en que vemos nuestros roles y prácticas. Agregaríamos, en este momento, que esta potencia se da en los albores de la comunidad del lenguaje. Aquí la potencia de la política ganará una nueva

concreción en torno a la idea de lo común, y se develará una figura de una comunidad del lenguaje que juega en una lógica emancipatoria permanente.

Que la política pueda tener lugar cuando los hombres tienen un mundo compartido por medio del lenguaje, es algo que debemos analizar en detalle observando las consecuencias que todo esto conlleva. Estas se dan en dos niveles argumentativos, que parecerían contraponerse, pero que en realidad responde a la complejidad de nuestro ser-en-el-lenguaje: 1. La afirmación de un nexo entre *politicidad* y *tradicición*; 2. La politicidad como *figura emancipatoria hermenéutica*.

La manifestación de la contingencia y la movilidad histórica de los horizontes de sentido por medio del diálogo político necesita de un mundo social-inmediato para poder existir. Aunque la política no pueda entenderse como una continuidad del mundo social-inmediato, sin este, ella no podría emerger: sobre la base de unas significatividades compartidas por la tenencia de una lengua, es que la política puede cuestionar las prácticas sociales. La politización transforma algo, ilumina algo desde una nueva perspectiva; pero ese algo no es otra cosa que los acuerdos compartidos que rigen nuestra vida social. Así, lo que transforma y politiza la política, es la vida social. Por eso, ambas, aunque sean claramente diferenciadas son mutuamente dependientes: una politización sin vida social sería simplemente imposible, y una vida social sin horizontes de sentido que estén en diálogo, sería una vida de autómatas que perderían su condición humana.

Sin la existencia de la *tradicición*, la política no podría existir. Se necesita que exista un horizonte de sentido *social compartido*, dado por la tradición, para que haya politización y transformación de los asuntos sociales. La potencia de la política sin la existencia de la tradición perdería su dignidad. Hay entonces un nexo ontológico entre ambas que la hermenéutica no puede obviar a la hora de hablar acerca de la política. Todo esto no representa una pérdida de la potencialidad de la política sino todo lo contrario, ya que gracias al nexo entre política y tradición, un diálogo político puede, en realidad, hablar acerca del futuro y el devenir de nuestras formas de vida y mostrar la contingencia de lo social.

En este punto se muestra la última determinación de la potencia de la política, y quizá la más importante: la manifestación de la contingencia de nuestras formas de vida, la iluminación de lo social desde una nueva perspectiva (la perspectiva política), es en el fondo un tránsito y una transformación de *lo común*. Lo común antes de la politización es una serie de acuerdos, horizontes y significatividades que se comparten acríticamente, de forma inmediata y actuante. Con la emergencia del diálogo político, lo común *se convierte* y *se transforma* en pregunta y cuestionamiento. La potencia de la política es el provocar este tránsito de lo común. Sigamos adelante desarrollando este punto.

Fenomenológicamente, esta idea tiene concreción cuando nos percatamos que hay ideas globales y generales que parecen gravitar de forma inevitable alrededor de un diálogo político. Ideas tales como la libertad, la igualdad, la felicidad, la justicia o incluso la emancipación. Estas ideas son más que problemas e ideas abstractas que han ocupado a los filósofos. Y no son evidentemente resultados a los que debe llegar la política por medio de fines estrictamente técnicos, porque la política nunca puede ser el arte de producción de la felicidad o de la justicia. ¿Qué estatus tienen entonces estas ideas? Estas ideas son constructos históricos que expresan que los diálogos políticos son necesariamente diálogos en común. Ellas surgen como ideas regulativas y preguntas centrales de los diálogos políticos cuando lo común ha sufrido el tránsito politizador.

Las ideas de libertad, justicia, igualdad, etc., son dentro de este planteamiento *preguntas* que regulan la emergencia, el despliegue y el desarrollo de un diálogo político. ¿Es justa la existencia del patriarcado? ¿Son realmente libres las mujeres dentro de las formas de vida que las destierran a las lógicas de lo doméstico? ¿Hay igualdad en la relación-contrato obrero patrón? Son preguntas que inevitablemente surgen cuando hay un diálogo político sea en torno a la cuestión del feminismo o a las cuestiones del movimiento obrero, del mundo del trabajo y de la producción, etc. Hay, así, un correlato íntimo entre estas ideas generales que acompañan siempre a los diálogos políticos y la contingencia de nuestras formas de vida: las preguntas por la justicia o la libertad tienen concreción real cuando se manifiesta una alteridad que inaugura un diálogo en el cual los criterios de lo que es justo y libre se han puesto en duda. Y esta duda es común, compartida: la discusión de si es justo o



injusto el patriarcado no atañe solamente a las parejas casadas, sino a *toda la comunidad del lenguaje*. ¿Por qué es una cuestión común, que atañe a toda la comunidad? Parece ser que ideas como la justicia o la libertad tuvieran una suerte de imán que atrae a todos los hombres a discutir sobre ellas. Esta atracción inevitable de estas grandes ideas es impensable sin la existencia de la tradición. Correlato entre contingencia y justicia, libertad, etc., y también entre las ideas regulativas de la política y la tradición.

La tradición y el mundo compartido tienen siempre incidencia en el modo en que se formulan las preguntas que abren un diálogo, incluido el diálogo político. En este último, específicamente, nos damos cuenta que si no existiera un mundo compartido de acuerdos tácitos y significatividades articuladas en la lengua y la cultura, los cuestionamientos y preguntas que se hagan acerca de ese mundo, no podrían ser incumbencia de todos, no podrían ser, en efecto, compartidos. En lo anterior se encuentra una forma de incidencia de la tradición: ella es condición necesaria para que la política se despliegue como la pregunta por un futuro en común. Todo ello explica que la pregunta política sea una pregunta de común incumbencia, y que los problemas políticos sean cuestiones potencialmente universales –es decir, que atañen a toda la comunidad del lenguaje- y no conflictos aislados, individuales o parcializados. Falta ver, entonces, porqué parece que las situaciones políticas presentasen siempre acentos similares en el preguntar, porqué la justicia, la libertad, la igualdad, la emancipación y otros conceptos persiguieran siempre las cuestiones específicamente políticas.

Aquí se ve el segundo modo en que la tradición incide sobre la forma en que las preguntas que inauguran el diálogo son realizadas. Dentro de la tradición como fenómeno lenguajico y comprensivo interpretamos ciertos fenómenos, instituciones y prácticas dentro de los marcos de sentido de justicia, libertad, igualdad, etc. Estas formas de interpretación vienen dadas por el andamiaje cultural de la tradición: sabemos que prácticas como el derecho, instituciones como el Estado, patrones y conductas aceptadas o condenadas como la manifestación libre de creencias religiosas, la posibilidad de enriquecimiento y la libertad de empresa, etc., giran alrededor de ideas como la justicia o la libertad. Creemos que el derecho es justo y la libertad consiste en profesar libremente una fe y tener una empresa.

Quizá el corpus teórico del liberalismo puede decirnos mucho más al respecto. Pero hay algo más: cuando hay un diálogo político, se puede poner en cuestión que la libertad pueda consistir en tener una empresa o que el derecho tal y como hoy lo conocemos sea realmente justo. Así, la manifestación de la contingencia de nuestras formas de vida implica también decir que su institución histórica y dirección efectiva de la vida social no pueden representar un cierre dogmático del problema de la justicia, de la igualdad, de la libertad o de la emancipación. La política existe, entonces, porque el problema de la justicia, de la libertad, y de la igualdad nunca puede ser resuelto mediante una receta o un plan burocrático.

Así, la política representa a la vez una continuidad y una discontinuidad de la *tradición*. Una discontinuidad porque nuestras formas de vida instituidas, actuales y regentes se ven quebrantadas por la aparición de su contingencia, de su poder-ser-de-otra-manera. Pero también una continuidad, porque el diálogo se inscribe dentro de las grandes orientaciones de sentido que la tradición nos ha legado para el campo de la política (libertad, etc...). Esta continuidad discontinua es el tránsito (politización) de lo común que define el sentido estricto de la potencia de la política en un sentido hermenéutico.

Así, la política sólo puede obtener su potencia transformadora partiendo del hecho de su pertenencia relativa a la tradición y a la comunidad del lenguaje. Esta potencia transformadora que es su *correlato íntimo con lo común*, existe porque dentro de la tradición hay orientaciones de sentido compartidas que proyectan hacia lo común las preguntas que inauguran diálogos políticos. Los diálogos políticos pueden ser comunes porque participan de estas orientaciones de sentido<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Para Gadamer, como hemos dicho ya, la tradición como horizonte compartido dado por la tenencia de una lengua, implica tener unas orientaciones determinadas de sentido. Todo esto podría ser interpretado de forma metafísica, pero si atendemos al carácter original de estas orientaciones de sentido, ello podría ser dejado de lado. Las orientaciones de sentido juegan el papel acá de horizontes que delimitan y determinan las preguntas que inauguran posibles diálogos dentro de nuestra lengua. Toda pregunta es indeterminada, pero aun así, todo preguntar exige una dirección concreta y precisa. Lo que brinda esta acotación del preguntar es la tradición. En las preguntas políticas, la justicia, la libertad, etc., más que dogmas o concepciones teóricas inamovibles,

Participar de las orientaciones de sentido legadas por la tradición no significa acoger acríticamente una respuesta dogmática. Es más bien saber orientarse, apuntar a una cuestión y a un lugar definido y acotado. Esos lugares son acá lo que hemos llamado las ideas regulativas del diálogo político. Y este tiene su potencia, precisamente, porque apunta a estas ideas regulativas, es decir, porque nos hace preguntarnos de nuevo por la idea de la justicia, de la libertad o de la emancipación. Que haya una mediación de la tradición en los cuestionamientos políticos implica que estos apuntan a grandes preguntas que alguna vez ya se han hecho en la historia y que constituyen orientaciones en donde se mueven nuestras experiencias de diálogo político.

Hay una cosa más en juego en este planteamiento: la definición de una figura emancipatoria de la hermenéutica. Ella como filosofía política no pretende hacer una teoría de la justicia, de la libertad o de la igualdad. Definir dogmáticamente la justicia –hacer una teoría de ella– es un contrasentido para la hermenéutica, aunque quizá ese sea el lugar común del último liberalismo. La hermenéutica muestra la condición de posibilidad para que pueda existir un diálogo acerca de la justicia, que no es de los filósofos, de los especialistas, ni de los técnicos políticos, sino de los habitantes simples y sencillos de una comunidad del lenguaje. La condición de posibilidad para cualquier diálogo, y también el diálogo político es: una tradición en la que hay acuerdos compartidos y orientaciones de sentido comunes articuladas a una experiencia del preguntar en la cual algunos acuerdos pueden verse cuestionados, pero las orientaciones de sentido siguen operando con fuerza.

---

son orientaciones de sentido que direccionan y brindan una especificidad a los diálogos propiamente políticos que emergen en nuestra comunidad de lenguaje. Quizá el sustento de todo ello se encuentre en la relectura que Gadamer realiza de Platón en su juventud. Las Ideas platónicas cumplen acá el papel de orientaciones de sentido, y no de dogmas o concepciones del mundo inamovibles e irrefutables. El papel del diálogo, así, consiste en acceder correctamente a la orientación implícita de lo preguntado, y no en ofrecer respuestas. Aquí Gadamer presenta la evidencia textual de los llamados diálogos aporéticos del pensador griego, en donde no parece haber respuesta alguna a las preguntas formuladas, sino un rodeo problematizador. Este rodeo no es otra cosa que el captar la especificidad de lo preguntado. Ver: Gadamer, H.G. *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001 y *Dialogue and Dialectic*, Yale University Press, Yale 1980

La hermenéutica abre una vía emancipatoria, en una profunda relación con la tradición. La continuidad de la tradición, antes que afirmar acríticamente los cánones del orden social vigentes, implica saber que hay orientaciones de sentido, problemas y preguntas que ya han sido enfrentados. Implica, también, que estas orientaciones que han sido definidas por la tradición seguirán siendo encontradas, porque la política como quebrantamiento de las cosas tiene que articularse a estas orientaciones si quiere tener algún efecto transformador. Esto también tiene como consecuencia, por último, que la existencia de estas orientaciones es el carácter firme que tienen el lenguaje y la experiencia en contra de todo dogmatismo: las opiniones y las preguntas en política deben ser orientadas por estas grandes ideas reguladoras, pero a su vez, el que estas ideas reguladoras cumplan un papel de orientación, de señalamiento de un derrotero de sentido, implica la imposibilidad de que devengan respuestas absolutas y cerradas.

### **3. Política, autoridad y tradición: una reflexión hermenéutica en torno a la emancipación a la luz del concepto de experiencia hermenéutica.**

La tradición ha sido un concepto polémico dentro de los debates alrededor de los planteamientos de la hermenéutica en Gadamer. Y mucho más si se trata de cuestiones o debates políticos. A partir de allí se ha llegado a la conclusión infundada de que un desarrollo de la filosofía política de Gadamer tiene que ser inevitablemente conservador. Otros autores que han abordado el tema tienen la posición que la discusión acerca de la autoridad y la tradición no es una cuestión política, sino que concierne al concepto de la experiencia hermenéutica. Aunque es evidente que el trasfondo de la cuestión de la autoridad y la tradición está dentro del apartado consignado en *Verdad y Método* a la cuestión de la apertura esencial y la historicidad que caracteriza a la experiencia hermenéutica de la comprensión, es también cierto que esta discusión tiene consecuencias para una comprensión hermenéutica de la política. Develar estas consecuencias es el propósito de este capítulo. Empezaremos una reflexión que busque comprender cómo la autoridad, la tradición, la apertura de la experiencia hermenéutica y el carácter productivo del prejuicio juegan en torno a una comprensión más completa de lo que pueda significar la política.

De acá que el debate presentado en este capítulo *no* sea el de *pensamiento revolucionario contra pensamiento conservador*, haciendo hincapié en debates clásicos de la filosofía política surgidos a partir de la revolución francesa (v.g. Burke, jacobinismo, etc.), y que han tenido ecos en otras tradiciones del pensamiento político, como el marxismo (reforma y revolución). Es errado colocar a Gadamer dentro de este debate y hacerlo tomar una posición, como lo han hecho muchos, sin comprender que la conceptualización que Gadamer realiza de la tradición está más acá y más allá del debate clásico: la tradición no se *conserva* ni tampoco *se deja de lado* voluntariamente, porque ella no puede ser un objeto del que podemos disponer a nuestro antojo. Las formas en que el pensamiento político ha pensado el tema de la transformación de la sociedad, el cambio histórico, pueden nutrirse a partir de la reflexión gadameriana sobre la tradición.

En este orden de ideas, tres acápites acompañarán el desarrollo de este capítulo. En el primero queremos mostrar que, en realidad, dentro del pensamiento de Gadamer la existencia de la autoridad y de la contingencia y movilidad de los horizontes de sentido hacen parte del mismo trasfondo: la historicidad. De este modo, el énfasis que Gadamer hace de la autoridad no supondría una contradicción con la afirmación de la contingencia en nuestras formaciones sociales. El segundo acápite, recorrerá el camino que rodea el concepto de autoridad formativa. La autoridad genuina para Gadamer es constructiva, produce posibilidad de creación de formas de vida propias y autónomas. No hay acá ninguna conexión entre autoridad y represión, aunque se reconoce que hay formas de autoridad nocivas y represivas. Plantearemos, entonces, que Gadamer distingue entre tres tipos de autoridad: la autoridad autoritaria, la autoridad de la razón y la autoridad formativa. Veremos cómo el pensador alemán se distancia de las dos primeras para acoger esta última. La rehabilitación de la autoridad y de la tradición, sólo puede comprenderse dentro de este concepto. El tercero, pondrá de manifiesto la importancia del diálogo con la tradición, mostrando que este puede tener pretensiones emancipatorias.

### **3.1 La historicidad efectual de la vida social: autoridad, contingencia, historia.**

La supuesta impertinencia de Gadamer al defender el tema de la autoridad en tiempos donde el progresismo en su versión revolucionaria o moderada es un lugar común dentro del pensamiento político, proviene de una mala comprensión de sus postulados acerca de este tema. El mismo Gadamer no tuvo cansancio en señalar en repetidas ocasiones que su conceptualización y teorización de la autoridad no podía ser asimilada a un pensamiento político conservador, ni tampoco debía ser entendido como apología de formas autoritarias de vida social o gobierno político<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup>Gadamer distingue durante su obra al menos tres conceptos o tipos de autoridad: la autoridad *autoritativa* o *autoritaria*, propia de las prácticas medievales del desarrollo del saber y la ciencia; la *autoridad de la ciencia*, propia de nuestro contexto contemporáneo, y la *autoridad formativa*, que es la pertinente al diálogo hermenéutico y su experiencia de apertura. Una precisión más nutrida de estos conceptos de autoridad y una reflexión política al respecto, se encontrará en líneas más adelante durante este capítulo.

Aunque es cierto que Gadamer afirma muchas veces que la autoridad es un elemento necesario e indispensable para la construcción de la vida social, ello no representa teóricamente ni una justificación ni una legitimación de cualquier tipo de autoridad. La necesidad de la autoridad dentro de nuestra vida social tiene que ver con lo que habíamos señalado líneas anteriores respecto a nuestra relación actuante y práctica con nuestro mundo y horizontes de sentido: la autoridad es para Gadamer una garantía de que ello sea así.

En principio, podríamos afirmar que la postura de Gadamer con respecto a la autoridad es demasiado fuerte: tiene una carga explícitamente ontológica, porque de ella, de su aceptación, depende que estemos inmersos y vivamos dentro de los horizontes de sentido propios de nuestra cultura, época histórica y sociedad. Sin autoridad no puede haber lenguaje, ni tampoco vida social alguna. Y así lo reconoce Gadamer cuando nos dice que:

“Donde mejor puede advertirse el papel que desempeña la autoridad en la vida social es... en la experiencia práctica de la vida...No cabe duda de que la autoridad es la base de toda educación. Es del todo imposible socializar a los niños haciendo que se sientan desde el principio por encima de las prescripciones de sus padres, haciéndoles creer que eso son prejuicios, que a la hora de aprender a hablar, por ejemplo, es un prejuicio hablar así y no de otra manera, que esto está bien y aquello está mal”<sup>63</sup>.

Esta idea recoge de forma acotada y precisa lo que habíamos señalado en capítulos anteriores, mostrando que la vida de las sociedades necesita de acuerdos –quizá la mayoría impuestos y heredados- para poder funcionar y subsistir. Una vida social que niegue la existencia de cualquier autoridad sería simplemente imposible. Esto es claro y reconocido incluso en teorías y prácticas políticas que buscan ‘negar’ la autoridad como el anarquismo<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Gadamer, H.G. *Acotaciones hermenéuticas*, trota, Madrid, 2002 p. 61

<sup>64</sup> Bakunin (2008), uno de los principales representantes de esta vertiente teórico-política afirma que los anarquistas reconocen la autoridad de la ciencia, y del artesano en su oficio. El anarquismo, entonces, siendo una postura que defiende un ataque radical al status quo, termina afirmando los mismos presupuestos socio-políticos de nuestro contexto contemporáneo: la cientificidad de las cuestiones políticas, la experticia como

Con todo lo anterior podríamos plantear la tesis de que nuestro ser-en-el-mundo, que no es otra cosa para Gadamer que ser-en-el-lenguaje es un acontecer mediado por la autoridad. En este desarrollo argumentativo se inscribe la idea de Gadamer de recuperación de los prejuicios y la autoridad para la realización del proceso de comprensión: desde el músico que interpreta una obra, pasando por el filólogo que se acerca a un texto, hasta el niño que está siendo educado en determinados horizontes de sentido y significatividades sociales tienen modelos de autoridad y prejuicios a los cuales siguen y desde los cuales parten para poder llevar a cabo este proceso.

Lo anterior suena aún más fuerte y, por lo que parecería a primera vista una absolutización de la autoridad, Gadamer estaría planteando implícitamente una situación de encierro absoluto de los individuos dentro de sus marcos sociales de sentido. Desde esta perspectiva, la transformación política sería imposible. Y no sólo esto, sino que habría acá una tensión en los planteamientos de Gadamer: por un lado, el reconocimiento de la apertura y la movilidad *histórica* de los horizontes de sentido nos llevarían a afirmar que las construcciones de autoridad son finitas y relativas; por el otro, una ‘absolutización’ de la autoridad, nos llevaría a afirmar casi lo contrario, porque la autoridad estaría a la base de nuestra experiencia mundana y social.

Si observamos con detenimiento los planteamientos de Gadamer, nos damos cuenta de que esta tensión no existe realmente. Para el filósofo alemán, la autoridad y la contingencia como conceptos que juegan dentro de la configuración de nuestras instituciones, prácticas, relaciones sociales, significatividades, etc., no son excluyentes, sino complementarios. El trasfondo teórico –y práctico- en el cual estos conceptos tienen una coexistencia mutua es la *historia efectiva*. Es la historicidad de la comprensión la que permite entender cómo Gadamer puede defender al mismo tiempo una movilidad permanente de nuestra cultura y la afirmación de la autoridad para su configuración y existencia efectiva.

---

directriz de la vida social y el gobierno, y la búsqueda de una negación de la autoridad al costo de soportar la pérdida de la creatividad y la sorpresa dentro del mundo social enmarcada dentro de una estandarización de las conductas y prácticas que son el sustrato de la fe absoluta en la ciencia y su método.



Hemos visto ya en temáticas anteriores que la vida humana está mediada históricamente. Ello es así porque toda comprensión está mediada históricamente. No existe una comprensión del mundo y de nosotros mismos que sea neutral o se haga desde un punto de vista absoluto. En tanto seres humanos *finitos* tenemos que construir conceptos y formas que determinan de antemano nuestra comprensión del mundo. Todos estos conceptos y formas han recibido el nombre acá de horizontes de sentido, significatividades sociales, formas de vida, cánones de comprensión, etc. Todo este andamiaje es radicalmente finito porque puede ser cuestionado y socavado. Parece ser evidente, entonces, la afirmación gadameriana de la contingencia de nuestras formas de comprensión que son nuestras formas de vida, ya que la hermenéutica busca “[hacer] posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica”<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Verdad y método, I, p. 343. La hermenéutica es un pensamiento histórico y de la historicidad. Ello parecería no guardar originalidad porque el tema histórico y las reflexiones sobre la historia son hoy un lugar en común en el pensamiento de las ciencias sociales. Muy pocas personas negarían la historicidad inherente de los fenómenos sociales y las construcciones humanas. Pero también pocas personas parecen entender lo que significaría esa historicidad. Con respecto al tema de la historia, hay un fenómeno similar al que Heidegger rastreó con la problemática del ser: hablamos siempre de la historia, utilizamos el adjetivo ‘histórico’, hacemos historiografía, pero el contenido fundamental de la historicidad es radicalmente desconocido y oscuro para nosotros. Gadamer habla de la historicidad como una nota, un acento fundamental de toda comprensión. Esta precisión guarda apuntes de profunda relevancia que podemos recoger y explicar brevemente: la reflexión sobre la historia y la historicidad está subordinada a la problemática de la comprensión. En este sentido, el desarrollo argumentativo de Gadamer no debe entenderse como una “filosofía de la historia”. No se trata de abordar la pregunta por el sentido de la historia, por algún destino secreto u oculto para los hombres (como lo hizo Kant). Tampoco la cuestión central es acá la búsqueda de una forma o una lógica predeterminada del desarrollo histórico, afirmando que hay una lógica lineal ascendente de progreso –o decadencia–, o una lógica ‘espiral’, etc. La pregunta por la forma de la historia está excluida de estos planteamientos. El objetivo de la reflexión sobre la historicidad de la comprensión es mostrar la finitud y la injerencia de la tradición sobre esta última. Aquí hay un terreno diferente de reflexión sobre la historia: la relación entre historicidad, finitud y comprensión.

Esta afirmación de la contingencia de nuestra historicidad refuerza el papel de la autoridad en la vida social y en nuestro proceso de comprensión. En primer lugar, la existencia de la autoridad confirma la contingencia: hay prejuicios, hay autoridades, que condicionan y dan forma predeterminada a nuestro proceso de comprensión, precisamente, porque no tenemos ningún método, punto de vista o facultad que permita un acceso absolutamente verdadero y transparente a los textos, a nosotros mismos o a las cosas. En segundo lugar, en virtud de lo anterior, los prejuicios heredados, las autoridades existentes, que condicionan y dan forma a nuestra comprensión, no pueden ser por sí mismas el camino correcto a una comprensión adecuada, pero podrían serlo. La relación entre prejuicio, autoridad y comprensión adecuada es fundamentalmente contingente. No hay ningún concepto de necesidad mediando en este orden de ideas: ni el concepto medieval que hace de la autoridad *necesariamente* verdadera ni el concepto ilustrado que hace de ella *necesariamente* falsa.

La finitud es lo que atraviesa a la historicidad, y por ello es el trasfondo desde donde se ve que la autoridad y la contingencia son correlatos. Esta historicidad es para Gadamer universal: no hay objetos, actitudes o épocas históricas, en oposición a otros que no. La historia no se encuentra en los museos de historia o en las publicaciones especializadas dedicadas al tema; la historia se encuentra ya en nosotros mismos, en el modo en que comprendemos el mundo y nos comprendemos a nosotros mismos.

A partir de esto podemos plantear que toda comprensión es *situada*. Tanto la que hacemos de la naturaleza y los ‘objetos’, como la que hacemos de nosotros mismos, ‘los sujetos’. Que la comprensión sea situada significa que se hace desde un lente concreto y específico que ve las cosas ya siempre de una manera. Este lente está compuesto por las determinaciones, prejuicios, esquemas, usos, etc., de nuestra forma de comprensión y auto-comprensión construida en nuestra sociedad y cultura. Esto tiene consecuencias que no pueden dejarse de lado.

### **3.2 Hacia un concepto de autoridad formativa.**

La problemática de la existencia de prejuicios legítimos causó una gran controversia. La controversia se suscitaba a partir de una idea reguladora de toda la Ilustración: todo

prejuicio es deformador y necesariamente falso. Desde este punto de vista se podría aceptar la idea gadameriana de que toda comprensión está mediada por prejuicios, pero extrayendo consecuencias escépticas al respecto: si la comprensión está mediada por prejuicios, está condenada a una inevitable incapacidad de realización. Finitud sería aquí sinónimo de condena a la falsedad<sup>66</sup>. Pero Gadamer no fue nunca un escéptico. Aunque hay prejuicios que pueden resultar falsos y obstaculizar todo proceso de comprensión, hay otros prejuicios que son legítimos. Su legitimidad consiste en que ellos pueden verse confirmados y reforzados en el proceso de comprensión.

Gadamer cuestiona fuertemente el planteamiento cientificista (y político) de la ilustración, según el cual *toda* autoridad es necesariamente falsa (u opresiva). Hay autoridades o prejuicios que pueden ser fuente de falseamientos de nuestros procesos de comprensión, pero hay otros que pueden potenciarlo. La oposición entre libertad y autoridad, entre verdad y prejuicio es abstracta y no corresponde a los acentos ontológicos fundamentales que tiene nuestro proceso de comprensión, que se deducen de su ser-situado.

Después de ver lo anterior, podemos preguntarnos sobre los criterios que permiten saber y reconocer la legitimidad de los prejuicios y de la autoridad. Si es cierto que no toda autoridad es de por sí camino para una comprensión adecuada, y tampoco toda autoridad es

---

<sup>66</sup> Georgia Warnke (1987) hace de Gadamer un conservador que hace un llamado al escepticismo: el que la comprensión esté mediado por tradiciones y prejuicios nos lleva a renunciar a la razón, a principios o normas universales, llevando a la afirmación de un relativismo histórico, en donde una suerte de inconmensurabilidad de las épocas históricas sería el punto más problemático de las tesis gadamerianas. Acá se ignora que la *conversación* es la estructura inmanente del desarrollo del lenguaje y que, antes que una inconmensurabilidad entre tradiciones, es posible establecer un diálogo entre ellas mediante una fusión de horizontes, como vimos en el primer capítulo. Los horizontes históricos no son nunca cerrados y están inscritos en una movilidad permanente que destruye cualquier afirmación de inconmensurabilidad entre las tradiciones históricas. Hirsch (1967), afirma algo parecido, arguyendo que Gadamer cae en un historicismo en donde el texto del pasado es inescrutable. Este autor recomienda vitalizar la perspectiva interpretativa trayendo el texto a nuestra perspectiva. Irónicamente, la “recomendación” que hace este autor como contrapropuesta a las tesis de Gadamer, es lo que el mismo Gadamer desarrolla con una cualificación teórica innegablemente superior en la temática de la fusión de horizontes.

un obstáculo para la misma, ¿en virtud de qué podemos distinguir que una autoridad o un prejuicio sean caminos que direccionan adecuadamente el proceso de comprensión u obstáculos para el mismo? El rodeo que Gadamer hace alrededor de esta problemática es complejo, y no debe leerse como una teoría epistemológica aplicada a la comprensión o una reflexión de la meta-comprensión que permita establecer los criterios de ‘verdad’ para la comprensión misma. Tampoco se trata de hacer una lista de prejuicios verdaderos y otros falsos como solución al tema.<sup>67</sup> La reflexión de Gadamer en este sentido debe entenderse únicamente partiendo de la *conversación* como forma del desarrollo del lenguaje. Tomando este punto de partida, Gadamer establece tres sentidos diferentes de autoridad: la autoridad autoritaria, la autoridad de la razón y la técnica, propias del proyecto ilustrado, la autoridad formativa, que la hermenéutica reconoce como legítima y constructiva. La legitimidad de esta última sólo puede comprenderse a partir de la conversación, porque, justamente, este tipo de autoridad *se afirma mediante ella*. El concepto de experiencia hermenéutica será el eje conductor para el desarrollo de la noción de autoridad formativa. Primero observaremos las principales determinaciones de la experiencia hermenéutica para después desarrollar el concepto de autoridad formativa

### **3.2.1 La experiencia hermenéutica como base teórica de los prejuicios y la autoridad legítima**

Para Gadamer las teorizaciones anteriores de la experiencia han centrado sus enfoques en una instrumentalización de la misma: la experiencia se comprende como medio para llegar a un resultado, al concepto (Aristóteles) o al saber absoluto de la conciencia, como

---

<sup>67</sup>John Caputo (1987) en las críticas que hace de las tesis gadamerianas, dice que el restablecimiento de la tradición y la autoridad lleva implícitamente el acoger verdades universales, que serían, según este autor, las concepciones de la metafísica occidental. El restablecimiento de la tradición se sustentaría en que esta porta una verdad absoluta que debemos aceptar plegándonos a ella. Nada más lejano de los planteamientos de Gadamer. El pensador alemán nunca ofrecería una suerte de catálogo de verdades en donde la metafísica occidental ocuparía los primeros puestos. El criterio que recorre el restablecimiento de la tradición y el planteamiento de la autoridad formativa –como propuesta de autoridad hermenéutica constructiva- no es epistemológico, aunque Gadamer hable que el tema fundamental de la autoridad es un problema de conocimiento. Sobre ello volveremos más adelante.

identidad entre saber y objeto, resultante del movimiento de la conciencia que integra en sí lo ajeno y se reconoce a sí misma en una plenitud de determinaciones en aumento (Hegel<sup>68</sup>). Todo esto se traduce en que la experiencia, plantea Gadamer, siempre ha sido analizada desde presupuestos que se toman por fuera de ella.

Esto no implica negar que las experiencias tengan, por decirlo así, ‘resultados’ para nuestras vidas: no hay acá una idea de que las experiencias sean absolutamente inútiles o superfluas y por ello no deba considerarse su teorización desde el resultado de ella. Más bien, aquí la experiencia posee en su conceptualización una fuerte analogía con la *energeia* del juego: su resultado no es otra cosa que su propia transformación; transformación que es permanente. Aquí Gadamer recoge buena parte de la conceptualización de la experiencia que hacía Hegel: la experiencia transforma tanto al saber como al objeto, queriendo decir con esto que se transforma a sí misma como movimiento fundamental en la que acaecen la conciencia y su objeto. Pero también Gadamer guarda distancia con Hegel, en cuanto que este movimiento de autotransformación de la experiencia tiene un resultado: el saber absoluto. La experiencia tiene que ser superada y finalizar, ella sigue siendo un camino que lleva a un resultado: “...La dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto”<sup>69</sup>

La crítica que Gadamer hace tanto a Hegel como a Aristóteles consiste en que la experiencia nunca puede transformarse en ciencia, es decir, en un saber definitivo<sup>70</sup>. Y por esta razón, lo que caracteriza a la experiencia no es una voluntad, búsqueda o preferencia por los resultados definitivos, sino una actitud de apertura: la genuina experiencia se da

---

<sup>68</sup> El debate que se puede establecer acerca de la interpretación gadameriana del devenir de la conciencia en Hegel y el espíritu absoluto es algo que se sale de nuestras manos. Las interpretaciones que Gadamer hace de Hegel son, sin duda, de un alto nivel teórico: Ver, Gadamer (1994); pero también cabe reconocer –como lo hace el mismo Gadamer– que su debate con Hegel en *Verdad y Método* es insatisfactorio (Verdad y método II, p. 261)

<sup>69</sup> Verdad y método I. P. 431

<sup>70</sup> *Ibíd.* p. 432

cuando comprendemos que esta es un proceso *sin fin* en el que vamos cambiando nuestras concepciones acerca de las cosas, sin pretender estar nunca en el resultado definitivo, es decir, en la concepción verdadera y acabada sobre el mundo y sus múltiples problemáticas. La conciencia de no estar nunca en lo absolutamente correcto y verdadero es la apertura que constituye a la experiencia hermenéutica.

Así, el experimentado hermenéuticamente no es, como se usa en el argot popular un “Chacho” o alguien que “se las sabe todas”: es, en cambio, alguien fundamentalmente abierto. El haber tenido experiencias genuinas, es decir, el “*retornar* desde la posición que uno había adoptado por ceguera”<sup>71</sup>, hereda a quien tuvo las experiencias, no un saber cerrado, sino una apertura fundamental, que se comprende desde el hecho de que cada experiencia –comprendida como un *retornar* desde la posición dogmática adquirida- tiene un elemento esencialmente negativo que la constituye: la experiencia resignifica lo que anteriormente pensábamos sobre un asunto; en una nueva experiencia, las experiencias anteriores ganan una nueva dimensión y especificidad a partir de la nueva perspectiva que abre la primera.

El haber tenido una nueva experiencia supone, de este modo, dos cosas: la primera es el ganar un nuevo horizonte y una nueva perspectiva que resignifica y redimensiona las experiencias anteriores que estaban a la base de nuestro conocimiento; la segunda, que, precisamente, a partir de esta redimensión y resignificación de nuestras experiencias anteriores dentro de los marcos de la nueva experiencia, aprendemos que nuestras experiencias son esencialmente limitadas y finitas. Este aprendizaje nos lleva a tener una actitud de apertura, que no es otra cosa que el reconocimiento de nuestra finitud, de que nuestras experiencias, expectativas, concepciones y conocimientos pueden ser reevaluados en cualquier momento. Experiencia y dogmatismo, experiencia y ceguera, experiencia y saber acabado, son conceptos casi que contrapuestos.

El reconocimiento de la finitud que ganamos a partir del haber tenido una genuina experiencia es, en realidad, la conciencia de que no podemos disponer a nuestro antojo del

---

<sup>71</sup> *Ibíd.* P. 432

futuro. Porque, en efecto, lo que busca en última instancia quien pretende saberlo todo, el “experto” que tiene el saber absoluto, es poder disponer del futuro: su saber acerca de todo le permite afrontar las circunstancias adversas. Quien ya ‘sabe’ como son siempre las cosas (y esto vale desde la persona común que se jacta de saber cómo reaccionan las personas en determinadas situaciones –por ejemplo, el que ‘sabe conquistar mujeres’ porque conoce de principio a fin sus reacciones en circunstancias específicas- hasta el científico que por medio de leyes y rigurosidad empírica puede predecir el futuro) tiene el futuro en sus manos, puede anticiparse a él instrumentalmente y sacar el mayor provecho de las situaciones. La concepción de la experticia como un recurso instrumental (a veces de tipo económico en los planteamientos de los científicos sociales de las *Knowledge societies*), responde a esta capacidad de disposición del futuro.

Esta pretensión se va al suelo porque somos evidentemente finitos. El experimentado en sentido genuino es quien se da cuenta que toda pretensión de disposición del futuro está realmente condenada al fracaso porque siempre puede advenir una experiencia, algún imprevisto o ‘contingencia’ que la eche por el suelo. “Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan”<sup>72</sup>, apunta Gadamer en este orden de ideas.

La imposibilidad de disponer arbitraria e instrumentalmente del futuro reviste otra idea que es fundamental: no podemos disponer de la historia. El tiempo y la historia no son, así, objetos frente a los cuales estamos y podemos en algún momento disponer, sino que estamos inmersos en ellos: nuestra existencia es esencialmente temporal e histórica. Como habíamos visto anteriormente, nuestra historicidad inherente es un correlato de nuestra finitud. Somos históricos porque estamos en una situación que limita, determina, acota, recorta y define nuestros puntos de vista, esquemas de comprensión, expectativas respecto al futuro, planes, saberes, conocimientos, etc. Contra este estar situados es que nos chocamos cuando tenemos una experiencia genuina: aprendemos a que es imposible

---

<sup>72</sup> *Ibíd.* p. 433

disponer de forma total y absoluta de lo que nos constituye, del tiempo y de nuestra historia. Todo lo que busca disponer (ya sea para un control racional, una búsqueda de verdad objetiva, o una supresión consciente) de nuestros prejuicios, esquemas culturales, horizontes de sentido constitutivos de nuestra comprensión, y más, encuentra su irrealizabilidad radical en la experiencia genuina.

Haciendo un explícito caso omiso a todo lo anterior es que la Ilustración, la autoridad de la ciencia y la razón, logran proponerse y perdurarse como proyectos históricos en el campo epistemológico, metodológico y político, entre muchos más. La Ilustración no es otra cosa que una voluntad de dominio sobre el tiempo, la historia y todos los asuntos humanos mediante la ciencia. Esta idea que Heidegger había visto con precisión en su crítica a la técnica, en donde hay una afirmación de la subjetividad que dispone instrumentalmente del mundo y las cosas como centro y referencia de la construcción del conocimiento, la metafísica moderna y el modo de vida socialmente imperante, Gadamer la retoma en su crítica de la Ilustración, mediante la construcción teórica de la conciencia de la historia efectual.

Una de las diferencias entre la conciencia histórica efectual y la conciencia historicista (o la conciencia histórica Ilustrada), es que la primera comprende bien y acentúa explícitamente su finitud a la hora de comprender la historia. Para la primera es imposible el situarse por fuera de la historia para disponer de ella como si fuera un objeto del cual se puede hacer un uso instrumental o un estudio objetivo (donde generalmente se hace lo segundo para lograr lo primero), porque sabe que su nota esencial de conciencia histórica radica en que la historicidad, su ser fundamental y radicalmente situada, se realiza a plenitud en el proceso de comprensión<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> La *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (conciencia histórica efectual) tiene su diferencia con la conciencia histórica a secas precisamente en lo *efectual* de su acento (*Wirkungs*). Esto implica que la conciencia en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es ya histórica: el ser consciente de algo significa en lo fundamental la proyección de todos los esquemas, prejuicios, formas de vida y horizontes que guarda una época histórica particular.



Sin embargo, hay otra razón por la cual la conciencia histórica efectual no dispone de la historia, ni la tradición como si fuera un objeto: además de la imposibilidad de disponer del futuro, de predecirlo y asirlo instrumentalmente en nuestras manos, encontramos en los planteamientos de Gadamer la idea de que la tradición nunca puede ser entendida como un objeto. La tradición no es un objeto estático de suerte que fuera un conjunto de relatos, textos, horizontes de sentido, etc., congelado. La tradición no es algo que simplemente está ahí como podríamos decir, en principio, de un objeto cualquiera, como un árbol. La tradición es en esencia movimiento, transmisión activa. Para Gadamer, la tradición habla y esto es algo más que una metáfora: se trata de comprender que la tradición nos interpela, tiene una fuerza propia en virtud de su movimiento y carácter activo inherente: "...La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú"<sup>74</sup>. La tradición está relacionada con la experiencia del tú en cuanto tiene un carácter propio que no podemos subsumir a nuestros preceptos.

Ante un tú no podemos ejercer una actitud de dominio ni de instrumentalidad, ni mucho menos, proyectar lo que creemos que él dice a la hora de atenderle. En ninguno de los casos hay una actitud de escucha genuina, y por tanto, no hay un vínculo personal auténtico. El vínculo personal auténtico es el que se basa en tomar al tú realmente como otro y dejar nos diga, en especial, las cosas que chocan con nuestros preceptos y horizontes de sentido. Esta idea que contiene los presupuestos de una ética hermenéutica, funciona en analogía con la comprensión de la tradición. Ella no puede ser un objeto de estudio instrumental del científico social; tampoco se trata acá de buscar la verdad del pasado y de la tradición al margen de los 'prejuicios' de estas instancias nos han heredado (como lo planteó el historicismo. La relación genuina de la tradición está en establecer un diálogo con ella; y la única condición real para que se establezca un diálogo cualquiera es escuchar y tomar en serio lo que el otro dice (hacer valer su pretensión de verdad). Aquí, entonces, hay que tomar en serio lo que la tradición dice, no desecharlo ingenuamente ni dar la espalda a ella

---

<sup>74</sup> Ibid. P 434

en una ignorante indiferencia que pretende sumirla como objeto. Esto significa, como dice, Gadamer hacer valer los planteamientos de la tradición.

A toda costa debe evitarse la confusión de que hacer valer los planteamientos de la tradición quiera decir afirmar su verdad inescrutable y absoluta. Atribuir a Gadamer el colocar un halo místico a la tradición que la hiciera inmune a cualquier cuestionamiento o crítica es errado. Porque hacer valer a la tradición o tomarse en serio lo que dice no significa estar de acuerdo con ella. Una actitud sumisa que acepta acríticamente todo lo que dicen los otros no es una actitud hermenéutica, porque la sumisión es un obstáculo para la comprensión: sumiéndonos ciega y acríticamente a lo que se nos dice no es garantía de comprender bien eso que se nos dice. Si los propios presupuestos constituyen el lugar desde donde se escucha al otro, no se trata de suspenderlos para acoger los del otro; se trata de gestar una tensión enriquecedora que tiene cabida a partir del juego entre los presupuestos propios y lo que nos dice el otro. Escucha y sumisión son, entonces, conceptos diametralmente opuestos.

Acá se inscribe el proyecto gadameriano de reafirmar la autoridad, desde presupuestos ontológicos hermenéuticos. Estamos hablando del concepto de autoridad formativa. En contra de la autoridad autoritaria medieval que hacía de la autoridad algo necesariamente verdadero, o de la autoridad de la razón y la técnica que objetiva a los hombres y pretende regular toda la existencia de los seres humanos como si esta fuera algo disponible para los técnicos políticos, Gadamer propone la autoridad formativa. Ella tiene una fuerte relación con la experiencia genuina con la tradición.

Gadamer dice que el elemento constitutivo esencial de la autoridad es el *reconocimiento*. Cuando decimos que alguien tiene autoridad es porque reconocemos su conocimiento superior en un tema: “se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella”<sup>75</sup>. Pero el reconocimiento de la autoridad no puede darse nunca por fuera de

---

<sup>75</sup> *Ibíd.* p. 347

un diálogo, ni nunca por fuera de la apertura que caracteriza a la experiencia hermenéutica. Reconocer la autoridad es reconocer la propia finitud. Porque la autoridad se asimila acá a la figura del experimentado hermenéuticamente: la autoridad no es la figura del experto, del que se las sabe todas y calla a los demás; la autoridad la tiene y la gana alguien que está fundamentalmente abierto. En esta apertura radica su superioridad, fuente de la autoridad. Y así como el experimentado hermenéutico gana su experiencia a través del diálogo constante con sus propios presupuestos, ya que se mantiene abierto a que una nueva experiencia los reevalúe y los resignifique, la autoridad formativa está dispuesta a que nuevas experiencias la transformen.

Así, la autoridad formativa es tal en dos claves. Por un lado, la autoridad y también la tradición *forman* nuestros prejuicios, es decir, el lugar y el punto de vista desde donde vamos a comprender el mundo (lugar que contiene esquemas teóricos, sociabilidades prácticas efectuadas por medio de la educación, prejuicios, etc., lo que en última instancia significa *lenguaje*). Por otro lado, además de que la autoridad constituya nuestro ser-formados, en su reconocimiento, podemos encontrar la posibilidad más auténtica de formarnos a nosotros mismos. Y estas dos claves no son simplemente momentos aislados y sin interrelación: el diálogo que implica el reconocimiento de la autoridad es, precisamente, la oportunidad más radical de formarse a sí mismo. Sólo mediante este diálogo productivo con la autoridad podemos reconocer nuestras propias potencialidades y encontrar el momento de libertad de la autoformación.

Un buen músico en su proceso de formación tiene modelos y autoridades que reconoce. Acoge para su interpretación de obras consejos y formas técnicas que su maestro le ha enseñado (y que aceptó puesto que reconocía la autoridad del maestro), tiene algún tipo de predilección por ciertos compositores en determinados estilos (ve que ellos tienen autoridad en ese tema específico), y por algunos intérpretes de obras reconocidas. Todo ello constituye el *lugar y la situación* desde donde el ejecuta obras de otros, o incluso desde donde compone las suyas propias. Sin las complejidades de su situación como músico, sin la riqueza que compone todo el andamiaje comprensivo que opera allí cuando ejecuta su instrumento, un proceso de creación y de libertad musical, sería simplemente inconcebible.

Y es precisamente, en este andamiaje comprensivo, que es formado por múltiples autoridades y su reconocimiento, en donde este momento de libertad tiene cabida.

Todas estas posibilidades de un diálogo enriquecedor y tensionante con la propia tradición y las autoridades fue algo que cerró la Ilustración. Ella fue una pretensión de situarse por fuera de la historia para la comprensión de la misma, lo cual es evidentemente imposible. El ideal de neutralidad, garantizado por la objetivación de lo que se trata, es la supresión de cualquier emergencia del diálogo, porque conversar con un objeto es algo totalmente ridículo. Esta neutralidad, constitutiva del nacimiento de las ciencias humanas y sociales, tiene consecuencias políticas sobre nuestros modelos político-administrativos, como habíamos visto en el primer capítulo y como veremos en seguida.

Recogiendo los puntos, la autoridad formativa es la autoridad que se afirma mediante el diálogo. Lo problemático de los otros dos tipos de autoridad (la autoritativa y la de la ciencia) es que su afirmación implica la negación del diálogo. Nuestro propósito ahora es leer desde una clave política el concepto de experiencia hermenéutica y autoridad formativa, mirando los matices críticos y la denuncia que Gadamer hace de la autoridad ilustrada de la ciencia. Una crítica del Estado, como el conjunto contemporáneo de instituciones burocráticas que ejercen una autoridad no formativa, es lo que acompañará la argumentación en las líneas siguientes.

### **3.2.2. La experiencia hermenéutica como eje conductor de una crítica hermenéutica del Estado**

El carácter abstracto, automatizado e impersonal del Estado y el abismal e impresionante empobrecimiento de nuestros modelos de gestión burocrática y administración pública, concebidos en y por la tecnificación de la dirección de la vida social- radica precisamente en el germen de la Ilustración y la autoridad de la ciencia: el técnico político se pretende neutral e incondicionado respecto a la situación socio-histórica en la que se encuentra. El ideal de la neutralidad administrativa (que, como dicen tristemente los ‘especialistas’, no debe politizarse) es la supresión del diálogo con la propia situación histórica, con la propia

tradición y los propios presupuestos. Ellos no son tomados más que como objetos de la administración.

La Ilustración en su correlato técnico y burocrático, por medio de la objetivación y la neutralidad del saber garantizada por esta, no es otra cosa que la afirmación de la autoridad de la razón, la técnica y la ciencia, desde presupuestos ontológicos ingenuos. La libertad que podría suponer el desprenderse de toda autoridad y acoger absolutamente la autoridad de la razón (cuya máxima tensión se ve en la expresión contemporánea del anti-autoritarismo, el anarquismo), conlleva políticamente a la objetivación del ser humano, sus prácticas y su propia historia por medio de modelos burocráticos de un ejercicio impersonal del poder. La ingenuidad ontológica tiene consecuencias políticas.

Habíamos planteado anteriormente que la autoridad formativa no se otorga: la teoría contractualista de la autoridad del gobernante tiene, en realidad, poco sentido, como modelo de autoridad formativa. La autoridad, en cambio, se adquiere. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿Por medio de qué se adquiere? Dar la respuesta de que se adquiere a partir de un conocimiento superior o un juicio más refinado es dejar la pregunta nuevamente en vilo, pues ¿cómo adquiere quien tiene autoridad ese juicio más refinado que lo caracteriza? La respuesta no puede ser otra sino mediante la conversación que es el lenguaje. La autoridad es adquirida mediante un reconocimiento que implica un diálogo. Ese reconocimiento dado a la autoridad, como el dado a la tradición, no implica la afirmación de que todo lo que dice la autoridad es verdadero, sino implica algo más preciso: “el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto”<sup>76</sup>. El énfasis en lo *dicho* por la autoridad hace de esta algo inseparable del diálogo y la conversación. El problema del Estado contemporáneo es que no hace justicia a esta ligazón. No se trata, como la crítica anarquista del Estado, de criticar toda autoridad, incluida la del Estado; la crítica hermenéutica del Estado consiste en observar que el Estado no tiene una práctica dialógica de la autoridad.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* P. 348

Uno de los presupuestos fundamentales del ejercicio del poder político dentro del Estado es la representación. Que nuestra democracia tenga al adjetivo de representativa, significa que nuestra participación en la política no es otra que la de elegir gobernantes afines con nuestras creencias y proyectos políticos para que hagan la labor de gobernar tal y como la haríamos nosotros. El Estado moderno es impensable sin la idea y la práctica de la representación.

Este pilar del Estado moderno difiere mucho del concepto de autoridad formativa. La autoridad de los gobernantes no se afirma mediante el diálogo sino mediante un vínculo formal, jurídico o electoral. El gobierno es producto de la ‘voluntad’ de los hombres y no del diálogo entre ellos. A partir de todo ello, la filosofía política moderna ha creado abstracciones frecuentemente problemáticas como el contrato social, el estado de naturaleza y el individuo independiente. Todas estas abstracciones son claramente herramientas teóricas y conceptuales metodológicas que permiten dibujar el terreno en el que se piensa la política en la modernidad.

Nuestras relaciones ‘políticas’ no son dialógicas. El elemento fundamental que atraviesa esas relaciones es la representatividad, es decir, que dentro del Estado nos relacionamos ‘políticamente’ mediante las dinámicas electorales y los mecanismos jurídicos dispuestos en la legislación para la destitución o cambio de gobernantes. Es claro que todo esto gira alrededor de la representación. Y aunque se den diálogos entre las autoridades designadas democráticamente y los ciudadanos, estos diálogos están subordinados a la práctica de la representación. Generalmente, estos ‘diálogos’ tienen forma de ‘rendición de cuentas’, ‘explicación y aclaración de políticas públicas’, etc. El ‘diálogo’ que se gesta dentro de las prácticas ‘políticas’ en el Estado es la forma de control que tiene el ciudadano para garantizar que sus gobernantes hagan las cosas como él, en efecto, las haría.

Este diálogo efectuado dentro de los cánones de la representación estatal dista de ser un diálogo político como lo hemos definido en líneas anteriores. Una rendición de cuentas no es propiamente, como tal, un diálogo acerca del futuro de nuestras instituciones y formas de vida sociales. En este sentido se puede comprender cómo el Estado con sus prácticas

contemporáneas ha supuesto un ocaso de la política: sus relaciones, dinámicas y prácticas se estructuran a partir de un elemento que no es el diálogo político, la representación.

El sentido de autoridad formativa no tiene nada que ver con la representación, porque la autoridad no se puede otorgar, pero adicionalmente este “sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento”<sup>77</sup>. Ni obediencia ciega, ni representación, sino conocimiento. ¿Se trata entonces de afirmar la vieja postura platónica del rey filósofo? ¿Si la política es una cuestión de conocimiento, entonces quien tiene el conocimiento, el experto es quien debe gobernar?

El asunto aquí es precisamente el contrario. La crítica hermenéutica del Estado pasa por corroborar también que el gobierno se ha vuelto una cuestión de los especialistas, de quienes tienen el saber técnico del manejo del Estado y sus dinámicas. Porque el conocimiento al que se refiere Gadamer no puede ser desligado del diálogo y de la experiencia hermenéutica. Quizá las prácticas estatales han desligado el conocimiento (comprensión) del diálogo y la apertura que le son inherentes. El experto estatal y burocrático no es el ser humano experimentado que propone la hermenéutica.

Corroboramos que el Estado está profundamente desligado de la politicidad. Él se ha convertido en un aparato de gestión administrativa y social. La pregunta que se asoma ahora es ¿El concepto de autoridad formativa puede mostrarnos alternativas para pensar una autoridad política enriquecedora?

### **3.3 El contenido emancipatorio de la experiencia hermenéutica: autoridad política formativa y emancipación.**

La libertad y la autoridad tienen un correlato, dentro del proceso en el cual la autoridad formativa puede llevar a una autoformación, a una autonomía, como habíamos visto antes. Gadamer identifica este proceso de diálogo con la promesa de libertad que tiene todo aprendizaje (un concepto que mienta algo más allá de las cuatro paredes de las instituciones

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*

escolares o educativas). El aprendizaje es un diálogo con la autoridad y también con la tradición. Una composición de un músico es un claro diálogo con su tradición y sus autoridades; y esto implicó que las tomó y las sigue tomando en serio en lo que dicen. De igual forma, un momento de libertad social —e incluso hasta de emancipación— es un diálogo con la tradición. Cuando un grupo social o incluso la humanidad en su conjunto encuentran sus propias potencialidades, abriendo caminos para nuevas formas de vida para realizar una genuina autoformación política, hubo y sigue existiendo un diálogo con la tradición. A espaldas de la tradición, no dejándose interpelar por ella, este proceso no puede realizarse. Todo ello lo sintetiza Gadamer del siguiente modo:

“...Para nosotros la autoridad tampoco es la instancia que puede impartir instrucciones. El hablar está siempre incardinado en un sistema de acción y reacción, de pregunta crítica y respuesta arriesgada, en el que un relajado reconocimiento de la autoridad produce grados de libertad igualmente relajados”<sup>78</sup>.

Y es a partir de esta idea que puede entenderse el por qué el reconocimiento de la autoridad es imprescindible para un momento de libertad: la crítica a la autoridad hace parte del mismo proceso (del diálogo) que la reconoce. La verdadera autoridad está siempre abierta a las críticas y a instaurar un verdadero diálogo. Quien no esté dispuesto a esto no es en realidad una autoridad. Personalidades con esa carencia de disposición abundan en los sistemas dictatoriales, pero quizá con más fuerza y en más cantidad en las “democracias liberales”, bajo la figura de ser expertos. Esta disposición, además, tiene que estar presente en quienes reconocen la autoridad. Pero más allá de afirmar o exigir una reciprocidad entre las partes, se trata de captar que tanto la autoridad que busca ser aceptada como quienes la reconocen están inmersos dentro del devenir de la experiencia hermenéutica, en donde la apertura es el elemento fundamental que atraviesa y constituye a ambas partes.

Aquí el concepto de autoridad formativa, proveniente de la estructura hermenéutica, tiene un matiz político. Una práctica del ejercicio del poder político no puede pensarse por fuera del diálogo. Una de las apuestas emancipatorias de la hermenéutica sería hacer retornar a la

---

<sup>78</sup> Acotaciones hermenéuticas, p. 65



autoridad a su correlato dialógico que se ha perdido dentro de las lógicas del Estado. Y dentro de esa recuperación hay una consecuencia político-emancipatoria que no puede dejarse de lado.

Si la autoridad gana su carácter (su *legitimidad*, podríamos decir) solamente dentro del diálogo y nunca por un criterio o práctica externa o siquiera contigua a él, entonces, no hay ninguna razón absoluta o cerrada que le otorgue el gobierno eterno a determinados grupos de la sociedad, o le brinde el carácter rector de la vida social a determinadas formas y prácticas gubernamentales. Más allá de la posible rotación del poder político entre partidos y grupos de presión que brinda la democracia liberal lo que está en vilo acá es algo distinto: la pregunta por la legitimidad de la autoridad es una pregunta constantemente abierta, porque su solución sólo se encuentra en el despliegue efectivo del diálogo. Sólo dentro del diálogo, la autoridad formativa puede ejercer su poder. Por eso, es un ejercicio móvil y no estático: el poder, desde este punto de vista, no puede ser una determinación física sobre los individuos.

Además de esto, si el ejercicio de poder de la autoridad formativa es dialógico, este ejercicio daría cabida a que los individuos pertenecientes a una comunidad del lenguaje pudieran directamente ejercer el poder político. La autoridad formativa, en este sentido, no representa una tenencia o posesión exclusiva del poder. Si el poder se ejerce solamente mediante el diálogo, las partes que participan dentro del diálogo no pueden ser subsumidas o aplanadas, sino que tienen que ser reconocidas en su propia especificidad. En este momento resuena la fusión de horizontes, definida en el primer capítulo: la condición para que la autoridad formativa pueda ostentar poder es el reconocimiento de la finitud y la contingencia de las significatividades sociales, de las formas de vida socialmente instituidas.

Así, la autoridad dialógica-formativa permite que la comunidad del lenguaje, en su propia dinámica, se convierta en un diálogo permanente sobre sí misma. Porque el ejercicio del poder deja de ser aquí un tema *sociológico* y se convierte en un tema ligado a la politicidad: el poder no es acá en su ejercicio gestión administrativa que busca la asignación de

propiedades, roles y gestos a las personas para que tengan una determinada función en la sociedad. El poder, en su ejercicio desde un punto de vista hermenéutico, es un diálogo abierto y permanente sobre el futuro de nuestras propias formas de vida.

### **3.3.1 La emancipación como apertura y diálogo con la tradición**

Recordando la estructura de la experiencia hermenéutica veíamos que la apertura es su elemento constitutivo fundamental. El ser humano experimentado es quien está abierto a nuevas experiencias, porque la experiencia deja como legado no un saber constituido, terminado y absoluto, sino, de forma contraria, una destrucción a cualquier pretensión que pretenda tener este tipo de saber. De igual forma, una nueva experiencia suponía que las experiencias anteriores no quedaban totalmente refutadas, sino que ganaban una concreción distinta a partir de la nueva perspectiva ligada a la nueva experiencia.

Todo esto no hace sino confirmar de otra forma lo que habíamos sostenido más arriba: que los momentos de libertad, e incluso de crítica a la autoridad, pasaban necesariamente por reconocerla. La emergencia de una nueva experiencia que puede sacudir los presupuestos y marcos de sentido de la autoridad no hace que estos presupuestos queden totalmente refutados: ellos quedan integrados de un modo diferente en la nueva experiencia.

Gadamer recoge aquí la forma del devenir de la conciencia hegeliano como *Aufhebung*: el desarrollo de una nueva fase de la conciencia no es deducible ni proviene de su fase anterior, pero tampoco es una ruptura con esta: la fase superior presenta una nueva inmediatez y una nueva perspectiva que integra a la fase anterior. Este movimiento Gadamer lo entiende como la emancipación. Para él “es idóneo el concepto de emancipación para describir el curso gradual de las formas que adopta el espíritu en devenir en la fenomenología de Hegel”<sup>79</sup>. Pero a su vez, Gadamer centra su planteamiento en un desplazamiento y en una distancia con el planteamiento hegeliano: la experiencia no debe tener un final en el saber absoluto, sino que la experiencia es un proceso inconcluso, dado que lo que la define no es un resultado que la haga posteriormente innecesaria, sino su

---

<sup>79</sup>Verdad y Método II, p. 260

apertura constitutiva. “Una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una apertura perfecta a una nueva experiencia”<sup>80</sup>, dice Gadamer considerando su punto crítico frente a Hegel.

La emancipación, así, para Gadamer se fundamenta en la apertura. Esta no encuentra sustento en un estadio superior perfecto que como idea regulativa permita efectuar críticas al presente y a lo establecido (v.g. Habermas y el consenso contrafáctico). Gadamer busca recuperar un sentido de emancipación que esté librado de esta serie de dogmatismos y abstracciones. Lo que permite la crítica y los momentos de libertad en la sociedad no es un concepto o una idea regulativa que nos diga de antemano qué debemos criticar y con qué debemos estar de acuerdo. La condición de posibilidad de la crítica a lo establecido y de procesos de emancipación que surjan a través y a partir de ella (que quizá fue la pregunta que mantuvo en vilo a Habermas y a otras tradiciones del pensamiento político contemporáneo), radica para la hermenéutica en la apertura. Lo único que puede hacer la hermenéutica es un llamado al diálogo y a la confrontación práctica de los horizontes de sentido vigentes, porque esta apertura inherente al mismo diálogo y a la confrontación es el único antídoto contra nuestros modelos burocráticos actuales.

El papel de la filosofía política cambia radicalmente: ella ya no busca crear modelos de repúblicas perfectas o abstracciones teóricas metafísicas que permitan acercarnos al fenómeno de lo político (como muchos politólogos han criticado). El papel de esta, en su vertiente hermenéutica, es el de revivir las determinaciones fundamentales de la condición humana como condición esencialmente comprensora a la hora de comprender su politicidad.

La filosofía política, de este modo, nunca puede situarse por fuera de la praxis comprensora. Y por esto mismo, el concepto de emancipación debe estar suscrito a la misma exigencia. La crítica, la reflexión y los procesos históricos emancipatorios, “son procesos que emanan de la praxis y sólo de ella”<sup>81</sup>. Este emanar está mediado

---

<sup>80</sup> *Ibíd.* p. 260

<sup>81</sup> *Ibíd.* p. 263

fundamentalmente por la historicidad propia y adjunta a toda praxis comprensora, y por ello, el momento de diálogo con la autoridad, es fundamental en este emanar.

El que el proceso emancipatorio esté adscrito a la praxis comprensora, que tiene la estructura de la experiencia hermenéutica, nos deja ver otra consecuencia que debe señalarse: el proceso que tienen los seres humanos para encontrar una idea de vida justa es un proceso fundamentalmente abierto. “La idea de la vida justa es vacía”<sup>82</sup>, precisamente, porque no podemos pretender saber de forma última y perfecta cuál es esta vida.

La hermenéutica no puede prescribir cuál es esta vida justa acogiendo explícitamente un modelo “conservador” o “revolucionario”<sup>83</sup>. Sólo puede denunciar y criticar todas las formas de comprensión que son objetivantes e inadecuadas; la hermenéutica muestra y nos hace ver nuestras formas erróneas de comprensión, no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, sino también en la realidad política.

No obstante, la primacía ontológica de la conversación y el diálogo en el proceso de comprensión auténtico y genuino muestran que la búsqueda de la vida justa, del futuro más adecuado a nuestras potencialidades, etc., *es un proceso que no puede tener fin*, y que exige una apertura fundamental. No se trata, naturalmente, de renunciar a todos los prejuicios y posiciones políticas para entrar en un ‘diálogo transparente’. Se trata, de nuevo, de la apertura, de reconocer la contingencia de los propios horizontes.

El reconocimiento de la propia finitud es sin duda una compleja exigencia hermenéutica. Pero en ella, podemos ver los albores emancipatorios del pensamiento gadameriano. La emancipación no es la creación o implantación de un modelo de vida perfecta, como alguna vez lo propusieron los llamados socialistas utópicos. La emancipación es el reconocimiento de la propia finitud, porque sólo allí podremos emprender un diálogo sobre nuestras formas de vida, y reconocer en la apertura del propio horizonte de sentido la libertad que trae consigo la conversación. La emancipación radica entonces en que no puede existir ningún modelo de vida perfecto y acabado para la comunidad del lenguaje; radica en que ella se

---

<sup>82</sup> *Ibíd.* p. 264

<sup>83</sup> *Ibíd.* p. 259

plantea y se replantea constantemente las cuestiones relativas a la justicia, la libertad, el gobierno, la autoridad, la igualdad, etc.

#### 4. Conclusiones.

En Gadamer las cuestiones propiamente ontológicas están formuladas en una tensión permanente y enriquecedora: estas devienen siempre tareas inacabadas. Ello no se debe a que en Gadamer haya una confusión entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’, entre lo ontológico y lo deontológico; la tensión tampoco encuentra su acceso adecuado cuando se cree que la conversación, el diálogo y la apertura a la alteridad hacen parte de un modelo utópico que debe implantarse en las sociedades.

Esta tensión responde al mismo carácter de la existencia humana: su historicidad, contingencia y movilidad permanente; todo lo humano es lo que puede ser siempre de otro modo. Por ello, si queremos retomar una categoría como la de humanidad absteniéndonos de caer en humanismos superficiales, esencialismos y abstracciones a-históricas, debemos plantearla como tarea permanente. Lo ontológico no puede ser una simple descripción: el costo de ello sería encerrar al ser humano en definiciones abstractas; tampoco puede ser una prescripción sin más, dado que ello sería olvidar la historicidad concreta de la existencia humana. Se trata de entender que si nuestra existencia tiene lugar de forma fundamental en el lenguaje, es móvil, sujeta a cambios y contingencias. Una reflexión sobre lo humano no debe olvidar la apertura a la alteridad, exigencia hermenéutica fundamental: gracias a la apertura a la alteridad podemos cuestionar –e incluso cambiar- lo que somos. Este movimiento complejo, que no es otra cosa que el movimiento del diálogo y la conversación, en donde podemos hacer y hacernos preguntas, es la nota fundamental de nuestra condición humana.

La politicidad debe nutrir su reflexión de este movimiento de la conversación. La política como conversación intenta hacerle justicia a la lenguajidad y el diálogo que somos. Su propuesta, crítica de los cánones políticos del presente dominados por el método de la ciencia natural, no es, sin embargo, un *modelo de vida social* predeterminado. La política se desprende acá de cualquier presupuesto socio-lógico y adquiere su propia especificidad. Acá no se reivindica la “utopía” en su uso vulgar: una lista de instituciones, actividades y modelos de relaciones socio-políticas y económicas que deben aplicarse para lograr la

justicia. Lo que reivindica la filosofía de Gadamer en su politicidad no es otra cosa que la contingencia de las propias construcciones políticas y horizontes sociales de sentido. El asumir esta contingencia, mediante la apertura a la alteridad y el saber la propia finitud, es el llamado de la hermenéutica. Una comunidad del lenguaje que sepa y asuma la contingencia de sus instituciones y prácticas, desplegaría la libertad inherente a la conversación en niveles radicales e inusitados.

¿Y cuál es el camino para llegar a ello? ¿Cómo podemos cambiar lo establecido para implantar el ‘nuevo orden de la conversación’? No se trata de eso, naturalmente. Por una parte, antes de la pregunta del pensamiento político-estratégico que tuvo su culmen en Lenin -¿Qué hacer?-, se trata de comprender lo que la actividad política puede implicar. Este trabajo ha intentado hacer eso desde los presupuestos de la ontología hermenéutica. Por otra parte, en la conversación no hay ninguna prescripción del orden social correcto, adecuado y justo. Lo que hay que entender es que cualquier orden que construyamos, en algún punto va a mostrar su insuficiencia y problemática. La insuficiencia y contingencia de nuestras instituciones políticas es la oportunidad de dialogar, de estar en libertad por medio de la conversación. Más que un retroceso o algo que lamentar, la contingencia de nuestra existencia social, es algo que debemos celebrar hermenéuticamente: sólo así podemos ser realmente humanos.

Nuestro camino recorrido ha sido el siguiente: la comunidad del lenguaje tiene dos formas de coexistencia que tienen la misma fuerza dentro del planteamiento hermenéutico: una lógica social, basada en acuerdos inmediatos, actuantes, y una lógica política, en donde dialogamos sobre el futuro de nuestras formas de vida, en donde reconocemos la contingencia de nuestras propias instituciones y criterios de comprensión. Aunque estas lógicas sean distinguibles, no pueden ser separadas ni desarticuladas de la comunidad de comprensión. Y esto, más allá de constatar la inseparabilidad entre estas dos formas de comprensión que tienen lugar dentro del lenguaje, nos lleva a plantear dos vías emancipatorias de la hermenéutica: juego y experiencia hermenéutica. El juego y la experiencia hermenéutica nos llevan a ver que la política aunque cuestiona la tradición nunca puede plantearse como una ruptura absoluta frente a ella. En esta ligazón, la política

encuentra su verdadera potencia: el carácter transformador de la política se entiende solamente en su inseparabilidad de la tradición, no en su ruptura con la misma. Esta continuidad se comprende desde el problema de lo común: la vida social de acuerdos inmediatos es algo común que tienen los hombres entre sí. La política supone una transformación de ese común dado por la tradición: lo común se convierte acá en pregunta, y no en presupuesto incuestionado, porque lo que ahora tenemos en común es una pregunta por nuestras formas de vida, por la justicia, la libertad, etc. El poder tener una pregunta en común es imposible sin el influjo de la tradición y de nuestro ser juntos en el lenguaje. La experiencia hermenéutica acá ofrece la propuesta política concreta que articula al diálogo y a la tradición: la emancipación no consiste en darle la espalda a la autoridad y a la tradición sino a comprenderlas como diálogo enriquecedor.



## Bibliografía y referencias

### Primaria

Gadamer Hans G. Verdad y Método I. Salamanca sígueme, 1991.

-----Sobre la planificación del futuro En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

----- La incapacidad para el diálogo. En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

-----Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

----- *Replica* a Hermenéutica y crítica de la ideología En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

----- Destrucción y deconstrucción En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

----- Problemas de la razón práctica. En: Verdad y Método, vol. II, Sígueme Salamanca, 2000.

----- Hermenéutica. Teoría y práctica. En: Acotaciones Hermenéuticas. Trotta, Madrid, 2002.

----- Sobre la incompetencia política de la filosofía. En: Acotaciones Hermenéuticas. Trotta, Madrid, 2002.

----- Hermenéutica y autoridad: un balance. En: Acotaciones Hermenéuticas. Trotta, Madrid, 2002.

----- Sobre el oír. En: Acotaciones Hermenéuticas. Trotta, Madrid, 2002.

----- Ciudadano de dos mundos. En: el giro hermenéutico. Cátedra, Madrid, 2001.

----- La idea de la filosofía práctica. En: el giro hermenéutico. Cátedra, Madrid, 2001

**Secundaria:**

Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica de la Ilustración. Akal, Madrid, 2007

Almond, G.A. "Political Theory and Political Science", 1966, *American Political Science Review*, diciembre;

Arendt, Hannah. La Condición Humana. Paidós, Barcelona, 2005

Aristóteles. Política. Alianza, Madrid, 2003

Atkinson, Camille. Is Gadamer's Hermeneutics inherently conservative? En: *Phorum Philosophicum*, 14. 2009.

Caputo, J. Radical Hermeneutics. Indiana university press, Indianapolis, 1987.

Dahl "The behavioral approach in Political Science, 1961, *American Political Science Review*.

Foucault Michel, Seguridad territorio y Población. FCE, México, 2006.

Gama, Luis Eduardo. El lugar del otro en las ciencias humanas. Perspectivas para América Latina. En: Nomadas, Universidad Central, Bogotá, 2009

Habermas, J. La lógica de las ciencias sociales. Tecnos, Madrid, 2007.

Heidegger, M. Ser y Tiempo. Trotta, Madrid, 2006.

Hirsch, E. D. Validity in interpretation. Yale university press. New Haven, 1967.

Hobbes, Th. Leviatán. FCE, México, o de la Materia, Forma y Poder de una República eclesiástica y civil. 2003

Marx, Karl, La Ideología Alemana. Grijalbo, México, 1966

Marx, Karl. Sobre la Cuestión Judía, en: escritos de juventud sobre el Derecho. Anthopos, México, 2006

Sartori, La “Ciencia Política”, entrevista con A. Lombardo, 1975

Walhoff, Darren. Friendship, otherness, and Gadamer’s Politics of solidarity. En: Political Theory, vol 34, N. 5, 2006.

Warnke, G. Gadamer: hermeneutics, tradition and reason. Stanford university press. Stanford, 1987.

Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Instituto investigaciones filosóficas UNAM, México, 1988