

# El diálogo posible entre dos tradiciones. Entre la "escucha del otro" y el "principio de caridad"\*

## A possible dialogue between two traditions. Between listening to the other and the principle of charity

**Cecilia Monteagudo**

Pontificia Universidad Católica del Perú

---

### Resumen

En el marco de los debates producidos después de cumplirse el cincuentenario de la publicación de la obra de Hans-Georg Gadamer *Verdad y método* (1960) este trabajo se propone abordar dos asuntos de la propuesta hermenéutica del autor. El primero busca establecer el hilo articulador entre el discurso de la obra mencionada, todavía apegado a su debate con la hermenéutica tradicional, y algunas formulaciones de su obra tardía, donde "el alma de la hermenéutica" se despliega como "arte de escuchar al otro". El segundo busca destacar la rehabilitación que Gadamer hace de la *eumeneîs élenchoi* socrático-platónica. Expresión que se traduce como el "arte de reforzar el discurso del otro", cuya explicitación en su obra tardía ha posibilitado que muchos intérpretes de su obra vean un diálogo posible entre su hermenéutica y algunos aspectos de la filosofía de Donald Davidson.

**Palabras clave:** hermenéutica; escucha del otro; principio de caridad; interpretación.

---

### Abstract

In the framework of the discussions produced after the fiftieth anniversary of Hans-Georg Gadamer's publication of *Truth and Method* (1960) this paper intends to address two issues of Gadamer's hermeneutics. The first issue seeks to establish the articulating thread between *Truth and Method*, still attached to the debate with traditional hermeneutics, and some formulations of Gadamer's later work, where "the soul of hermeneutics" is displayed as "art of listening to the other". The second issue seeks to highlight the rehabilitation that Gadamer makes of the Socratic-Platonic *eumeneîs élenchoi*, an expression that he translates as the "art of strengthening the discourse of the other", whose explicitness in his later work has enabled many interpreters of his work to see a possible dialogue between his hermeneutics and some aspects of the philosophy of Donald Davidson.

**Key words:** hermeneutics; listening to the other; principle of charity; interpretation.

---

*"No me parece casual que el fenómeno del lenguaje se haya situado en los últimos decenios en el centro de la problemática filosófica. Quizá se pueda afirmar incluso que bajo este signo comienza a salvarse el mayor foso de carácter filosófico que existe hoy entre los pueblos: el contraste entre el nominalismo anglosajón, por un lado, y la tradición metafísica del continente por el otro. Lo cierto es que el análisis del lenguaje que se ha desarrollado partiendo de la reflexión sobre la problemática de los lenguajes lógicos en Gran Bretaña y América se aproxima sorprendentemente al talante investigador de la escuela fenomenológica de Husserl. Así como el reconocimiento de la finitud de la existencia humana gracias a la labor de Heidegger ha transformado sustancialmente la tarea de la metafísica, así el reconocimiento del significado autónomo del lenguaje hablado ha hecho desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein)"<sup>1</sup>.*

En el marco de los debates producidos después de cumplirse el cincuentenario de la publicación de la obra de Hans-Georg Gadamer *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960)<sup>2</sup>, este trabajo se propone abordar dos asuntos de la propuesta hermenéutica del autor. El primero se refiere al hilo articulador entre el proyecto gadameriano de repensar el "fenómeno de la comprensión" en tanto atañe a toda nuestra experiencia vital, y su caracterización como praxis del "arte de escuchar al otro". Es decir, aquí nos proponemos una suerte de contrapunto entre el discurso de *VM*, todavía apegado a su debate con la hermenéutica tradicional y al pensamiento metodológico, y algunas formulaciones de su obra tardía donde "el alma de la hermenéutica" se despliega en su máxima tensión<sup>3</sup>. De esta manera podrá verse con mayor claridad de qué modo en la obra tardía de Gadamer la "praxis hermenéutica" implica el "aprendizaje de un tipo de humildad", que en plena era tecnológica nos puede ayudar a construir "un mundo razonablemente ordenado y comprensible donde tenemos que vivir"<sup>4</sup>.

El otro asunto en continuidad con el primero tiene que ver con la rehabilitación que Gadamer hace de la *eumeneîs élenchoi* socrático-platónica. Expresión traducida por Gadamer como el "arte de reforzar el discurso del otro", cuya explicitación en su obra tardía ha posibilitado que muchos intérpretes de su obra vean un diálogo posible entre los planteamientos de su propuesta hermenéutica y algunos aspectos de la filosofía de Donald Davidson. Diálogo que, sin duda, en el buen sentido gadameriano, no elimina las diferencias entre ambos filósofos, pero explicita un gran espacio compartido por ambas propuestas filosóficas.

## **Humildad, círculo hermenéutico y alteridad**

*"Todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual"<sup>5</sup>.*

En esta primera parte nos concentraremos en algunos aspectos de la descripción gadameriana del "fenómeno de la comprensión", que nos hablan del necesario aprendizaje de la "virtud de la humildad" como condición de posibilidad para toda comprensión<sup>6</sup>. Es cierto que la expresión misma de "humildad", ella misma algo equívoca, no está presente de manera explícita en el vocabulario de Gadamer, pero las referencias a la "docta ignorancia socrática", a la "escucha", al "diálogo" y a "la ampliación de horizontes" como rasgos propios de toda comprensión cabal, nos permiten sin duda conectar con el campo semántico de dicho término y como lo veremos más adelante, alcanzar una significación gadameriana del mismo. Asimismo, no debe olvidarse que en el marco de lo que el propio Gadamer reconoció como la grecomanía del filosofar alemán<sup>7</sup>, nos encontramos ante un autor que no solo ponderó, como muchos, la importancia de la filosofía griega en la historia del pensamiento occidental, sino que a la luz de su propia comprensión de la filosofía considera que en las actuales condiciones culturales del mundo contemporáneo la filosofía griega cobra una singular actualidad, precisamente como una forma de cura frente a la arrogancia del objetivismo y metodologismo de la razón moderna. En esta línea de interpretación encontramos, por ejemplo, un interesante artículo de James Risser publicado en un volumen especial por los cincuenta años de *VM*, donde el autor habla de una doctrina oculta de Gadamer que tendría que ver con la simplicidad y la humildad como virtudes de la filosofía<sup>8</sup>. Ahora bien, retomando la articulación entre "humildad, círculo hermenéutico y alteridad", es sabido que Gadamer suscribe plenamente como punto de partida de su planteamiento el descubrimiento heideggeriano del carácter ontológico de la pre-estructura del comprender (pre-comprensión) y del círculo hermenéutico que caracteriza a la movilidad histórica de nuestra existencia. Pero también sabemos que dichas temáticas adquirirán un tratamiento propio que las independiza del contexto de la pregunta por el ser.

Pues bien, para cumplir esta tarea, Gadamer considera relevante volver a la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico, precisamente para hacer fecundo en su propio proyecto el nuevo significado que gana la estructura circular. Así, en el capítulo noveno de *VM* toma el "modelo de la interpretación de textos" para describir lo que en realidad acontece con toda experiencia interpretativa y de este modo, busca afrontar el desafío propuesto por Heidegger de no ver en el círculo hermenéutico un círculo vicioso y buscar cómo evitarlo, sino más bien saber entrar en él de forma correcta<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva puede afirmarse entonces, que en su conjunto el despliegue conceptual que se da en *VM* representa precisamente una estrategia para ingresar de manera correcta en el círculo hermenéutico y mostrarnos las posibilidades positivas que este encierra cuando estamos dispuestos a no dejarnos llevar por las anticipaciones, sino más bien por una escucha atenta a lo que las "cosas mismas" puedan revelarnos.

En este sentido, esta insistencia permanente en no dejarnos llevar por nuestras pre-comprensiones y prejuicios se convertirá sin duda en un elemento medular para el ingreso correcto al movimiento circular que describe todo proceso interpretativo, pero también resulta el aspecto más vulnerable de dicho proceso. Así, tal como el propio Gadamer lo anota en un texto tardío con un título muy elocuente "Hermenéutica y diferencia ontológica", *se vive con más facilidad cuando todo va según los propios deseos, pero la dialéctica del reconocimiento exige que no podamos esperar laureles triviales*<sup>10</sup>.

De este modo, en *VM* se alternan las frases que indican que "el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar"<sup>11</sup>, con otras en el sentido de que "el intérprete de un texto tiene en principio que estar dispuesto a dejarse decir algo por él o en otros términos, mostrarse receptivo desde el principio para la alteridad del texto"<sup>12</sup>.

Las frases anteriores expresan ciertamente un contrapunto que Gadamer buscará resolver desarrollando el potencial dialógico que se halla a la base de todo proceso interpretativo, entendido este como proceso de "fusión de horizontes" que acontece en el lenguaje. Incluso dicho potencial le permite sostener, en claro deslinde con la hermenéutica romántica, que la interpretación de ningún modo se presenta como una comunicación misteriosa de almas, sino como una participación en el significado común que se revela en el "movimiento de la comprensión"<sup>13</sup>. Sin embargo, Gadamer a lo largo del texto vuelve una y otra vez a denunciar "el carácter tensional" que persiste entre las anticipaciones que se van renovando en dicho movimiento y lo que Heidegger llama el aseguramiento del tema científico desde las "cosas mismas"<sup>14</sup>.

En esta perspectiva es interesante destacar la aclaración que hace Gadamer, en el sentido de que regirse por "la cosa misma" no es una decisión valiente tomada de una vez por todas, sino una tarea primera, permanente y última. Es decir, la comprensión de un texto consiste siempre en la elaboración de un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido. Lo que quiere decir, a su vez, que la condición de posibilidad para revisar el primer proyecto de sentido se halla en la capacidad que tenemos siempre de poder anticipar un nuevo proyecto<sup>15</sup>. De lo que resulta entonces que el momento anticipatorio de la comprensión nunca se supera realmente<sup>16</sup>.

En consecuencia, el "movimiento de la comprensión" presente en toda interpretación de textos revela un constante proyectar o rediseño, donde vemos a las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a ellas<sup>17</sup>. Por eso es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecer-se la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el "movimiento de la comprensión" no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración<sup>18</sup>.

Sobre esta dinámica que se establece en el "movimiento de la comprensión", Gadamer señala que en realidad se trata de un procedimiento que aplicamos siempre. Y es que lejos de la norma según la cual para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones previas, por el contrario, "la apertura" a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones<sup>19</sup>. Pero ¿cómo lograr esta apertura en el "movimiento de la comprensión"? y ¿qué se entiende por ella?

Las preguntas anteriores nos remiten a un concepto que Gadamer introduce precisamente para aclarar mejor el dinamismo del "círculo hermenéutico" y su carácter abierto. Se trata de un presupuesto que, según Gadamer, preside a toda interpretación y que puede denominarse "anticipación de la perfección" (*Vorgriff der Vollkommenheit*) o "anticipo del sentido cabal" como lo traduce Carlos B. Gutiérrez<sup>20</sup>. Es decir, en su concepto, cada vez que leemos un texto presuponemos en él una unidad de sentido que nos lo muestra en primera instancia como comprensible y como portador de una verdad, aunque esta no pueda determinarse nunca del todo<sup>21</sup>.

Asimismo, esta "anticipación de la perfección" expresa nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible. Lo que significa que nuestra pertenencia a tradiciones adquiere aquí un rango ontológico, pues, para Gadamer, ella concierne a la finitud histórica del "ser ahí", tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras del mismo<sup>22</sup>.

Ahora bien, dicha pertenencia ontológica a la tradición, como se ha aclarado ampliamente por Gadamer en su debate con Habermas, tampoco puede entenderse como una legitimación sin más de la tradición. Por el contrario, en su concepto, no solo la tradición está hecha de múltiples voces, sino que ella también representa el horizonte que envuelve a esa "dialéctica entre familiaridad y extrañeza" que rige el movimiento de la comprensión y que realmente nunca se supera.

Esto último permite aclarar aun más la invocación heideggeriana de "elaborar el tema científico desde las cosas mismas", pues esta polaridad entre familiaridad y extrañeza es la que impide que una conciencia hermenéutica se sienta ligada a la "cosa misma" al modo de una coincidencia obvia, como ocurre en la supervivencia ininterrumpida de una tradición. De este modo, Gadamer señalará que precisamente este lugar intermedio entre los dos polos, ese *inter* entre la objetividad distante contemplada y la pertenencia sin distancia crítica a una tradición, es lo que representa el verdadero lugar de la hermenéutica y su carácter dialógico<sup>23</sup>.

Por esta razón, al referirse a esta temática gadameriana un autor como Luis Sáez sostiene que la peculiaridad del círculo hermenéutico no reside solo en que él mismo constituye el principio motriz del acontecer dialógico, sino en que permite entender los dos polos, subjetivo y objetivo como acontecimientos recíprocamente constituyentes. En tal sentido, el mundo del intérprete es un fenómeno vertical que consiste en la apertura de un mundo de sentido desde el suelo nutricio del pre-juiciar proyectante. Y por otro lado, semejante proyección tiene lugar merced a esa especie de pasividad productiva que se pone en obra en la escucha, pues la interpretación recibe su dirección de la "cosa misma". De lo que resulta que la "cosa misma" debe entenderse a la vez como constituida, dado que comparece solo en la interpretación, pero es también respecto a esta última constituyente, pues se caracteriza por su poder apelativo. Así pues, para este autor es esta recíproca interpenetración entre apelación y proyección la que revela la textura de lo real como el movimiento mismo de desvelamiento de sentido<sup>24</sup>.

### ***Praxis hermenéutica y el arte de reforzar el discurso del otro***

Pero volviendo a la temática de la "anticipación de la perfección", es indudable que dicho concepto se vincula también con la mención que hace Gadamer del componente de "buena voluntad" que es esperable en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso<sup>25</sup>. 274 Dicha mención aparece en una conferencia

dada por él en París en 1981 bajo el título "Texto e interpretación" y que dio inicio a la polémica con Derrida.

No nos ocuparemos de dicha polémica, pero creemos que las precisiones que Gadamer hace sobre esta noción, a su juicio malentendida por Derrida, ayudan a aclarar la incidencia que dicho principio tiene en la apertura a la alteridad del *interpretandum*.

Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida, bajo el título "Las buenas voluntades del poder", en donde el filósofo francés reprocha a Gadamer, entre otras cosas, de manejar un concepto de "buena voluntad" de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad<sup>26</sup>. Gadamer recusará tal cuestionamiento y en su réplica será enfático en señalar que el término "buena voluntad" mienta para él lo que Platón llama *eumeneîs élenchoi*. Es decir, la "disposición a no tener la razón a toda costa" y antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. Es decir, la "buena voluntad" desde el punto de vista de la *eumeneîs élenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según Gadamer, dicha disposición lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver con la diferencia entre dialéctica y sofística<sup>27</sup>. Diferencia también abordada en el capítulo once de *VM* cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el "arte de preguntar capaz de reforzar lo dicho desde la □cosa misma□"<sup>28</sup>.

Ahora bien, respecto a lo abordado en estos últimos párrafos, no son pocos los intérpretes de la obra de Gadamer que en la última década han destacado las afinidades que existen entre la apertura a la alteridad que presupone la "anticipación de la perfección" y el "principio de caridad" propuesto por Donald Davidson, quién también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente<sup>29</sup>.

Incluso Luis Sáez, antes ya citado<sup>30</sup>, presenta afinidades más globales que tendría Gadamer con la tradición anglosajona que se pueden retrotraer a la "Teoría de los actos de habla" de Austin y Searle y al "relativismo ontológico" de Quine, y que hallan en Davidson una reformulación crítica. Por lo que, en su concepto, a pesar de las diferencias que podemos ver entre una "ontología del acontecimiento" (Gadamer) y una "ontología de la factualidad" (Davidson) no deja de ser sorprendente para él la convergencia entre ambos pensadores fundamentalmente en tres aspectos: En primer lugar estaría el carácter dialógico del lenguaje, donde ya sea que hablemos de intencionalidad o de sentido, se estaría planteando que la aclaración recíproca de la conducta verbal constituye una interpretación e implica tener en cuenta el contexto del habla. Segundo, que el acceso a lo real está ya siempre mediado por horizontes lingüísticos plurales y que estos no son ámbitos cerrados, sino que entre ellos puede lanzarse el puente de la comprensión. A lo que hay que añadir que el ámbito referencial del mundo es finalmente inescrutable, pues se halla inmerso en la diversidad de las descripciones u horizontes de sentido en los que la "cosa misma" nunca es apresable como realidad en sí. El tercer aspecto se refiere al modo en que la realidad comparece en el seno del lenguaje. Algo que tendrá que ver con el externalismo de Davidson, según el cual existe un enlace directo entre el significado y la referencia o entre el lenguaje y el mundo, y lo que Gadamer llama el carácter especulativo del lenguaje, es decir, la unidad entre el decir y el comparecer del mundo. Convergencia que en ambos autores muestra que el mundo no puede ser entendido

como una construcción desde la subjetividad, sino como una instancia productiva de verdad que penetra al hablante y lo convierte en el lugar de una recepción<sup>31</sup>.

En una perspectiva semejante, Pablo Quintanilla ha sostenido que ambos filósofos conjuntamente con Wittgenstein compartirían una tesis central acerca de la naturaleza de la interpretación, según la cual la comprensión del otro no es la comprensión de contenidos que existan de manera previa a la situación comunicativa –como sostenían la hermenéutica intencionalista, la concepción transposicional de la empatía y la teoría monádica del significado–, sino la creación de un espacio compartido entre los interlocutores del diálogo<sup>32</sup>.

Estas dos últimas aproximaciones, que destacan el carácter dialógico y "productivo" que los filósofos mencionados atribuyen a la interpretación, ciertamente pueden refrendarse en los propios textos de Gadamer<sup>33</sup>. Tanto cuando nuestro autor afirma en *VM*, que la comprensión lejos de ser una comunicación misteriosa de almas, es la participación en un sentido comunitario<sup>34</sup>; como en su advertencia de que no es correcto decir que los compañeros de un diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la "cosa misma", y es esta la que los reúne en una nueva comunidad<sup>35</sup>.

Por otro lado, David C. Hoy, en un importante libro que reúne a varios intérpretes de la obra de Gadamer y que cuenta con breves respuestas del autor, no solo encuentra múltiples coincidencias entre ambos autores, sino que incluso llega a sostener algo más audaz. En su opinión, es posible recurrir al programa de Davidson para defender a Gadamer, tanto de las críticas que denuncian consecuencias relativistas en su planteamiento, como de las procedentes del deconstructivismo que inciden en la excesiva valoración que nuestro autor haría de la tradición<sup>36</sup>.

En conexión con lo anterior, Alejandro Vigo, en un reciente artículo bajo el título "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", ha sostenido que corresponde al "principio de caridad" de Donald Davidson el mérito de haber puesto de relieve a través de una profundización y generalización de la concepción quineana de la traducción radical, el hecho estructural de que todos los fenómenos de disrupción de sentido o distorsión comunicativa deben ser considerados como fenómenos de carácter parasitario que presuponen siempre como tales un contexto más amplio de racionalidad ya dado y accesible como tal al intérprete del caso. Todo lo cual permitiría, por un lado, reafirmar el carácter esencialmente anticipativoproyectivo y holístico de toda comprensión y por otro lado replantear el debate entre las hermenéuticas benevolentes y caritativas (Gadamer, Davidson) y las hermenéuticas de la sospecha (Foucault, Derrida etcétera)<sup>37</sup>.

Las afirmaciones de Vigo nos pueden hacer pensar que los análisis de Davidson también vienen en auxilio de Gadamer respecto de las conocidas críticas de Habermas y Apel frente a la supuesta desatención que nuestro autor tendría de los fenómenos de distorsión y manipulación comunicativa, así como el escaso potencial crítico emancipatorio que le atribuyen a su planteamiento. Sin embargo, creo que aquí habría que hablar una vez más de una interesante convergencia, pues si bien nuestra vida en el lenguaje para Gadamer es una vida en el diálogo, ello no significa que nuestro autor eluda las dificultades que se presentan en este modo de existir. Pero coincidentemente con Davidson también sostiene que debemos desligar el fenómeno del comprender de la preferencia por los trastornos de la comprensión, si no queremos perder de vista su lugar en el conjunto de nuestra realidad humana. En este sentido, él insiste una y otra

vez en lo imprescindible de dicha tarea y señala que cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún, sino que precisamente se plantea como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero este lenguaje común no debe entenderse como algo dado, sino como el lenguaje que juega entre los hablantes y que pueda dar lugar al inicio de un entendimiento<sup>38</sup>.

Ahora bien, pese a las similitudes señaladas que saltan a la vista, y lo fructífero que resulta el diálogo entre tradiciones filosóficas, no deja de ser también relevante destacar algunos aspectos comprometidos con la apertura gadameriana a la alteridad, que vincularían a Gadamer más con una filosofía de los límites del lenguaje y del comprender que con una "teoría de la interpretación radical". Y es que desde el punto de vista gadameriano, este presuponer una unidad de sentido de ningún modo puede entenderse como un presupuesto meramente formal, que funciona como condición lógica de toda comprensión, sino que la "anticipación de la perfección" fundamentalmente implica, como lo hemos visto, una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias pre-comprensiones. Es decir, una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico en aras de que se destaque la alteridad del *interpretandum*, así como a una "cura de humildad" frente *al afán de imposición de todo impulso intelectual* que también nos caracteriza<sup>39</sup>.

De otro lado, si esta disposición a dejarnos decir algo por el otro (el texto, el interlocutor) está también vinculada a nuestra pertenencia a la tradición desde la que él habla, entonces también para Gadamer será igualmente relevante el aprendizaje de la humildad para entender que en toda experiencia hermenéutica no es la conciencia del intérprete dueña de lo que accede a él como palabra de la tradición, sino que más bien se trata de un saber entrar en el juego de la tradición que es al mismo tiempo el juego de las "cosas mismas" que hablan en el lenguaje<sup>40</sup>. Algo que sin duda nos recuerda nuevamente el carácter tensional que caracteriza al círculo hermenéutico y en última instancia a la concreción histórica de nuestra existencia.

Asimismo, consideramos que en el planteamiento de Gadamer esta insistencia en la finitud de todo proceso interpretativo desemboca también en la conclusión de que aun cuando el cuestionamiento se muestre como la estructura lógica de la apertura y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia hermenéutica, no buscamos el diálogo solamente para entender mejor al otro. Más bien, dice Gadamer, somos nosotros mismos los que estamos amenazados por el anquilosamiento de nuestros conceptos cuando queremos decir algo esperando que el otro nos reciba. Por ello, lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Estamos, entonces, afectados por una forma de "narcisismo" que debemos aprender a vencer, pues en la dialéctica del reconocimiento hacemos la experiencia hermenéutica de deber romper una resistencia dentro de nosotros si queremos respetar y escuchar al otro como otro<sup>41</sup>.

En conexión con lo anterior, casi tres décadas después de la publicación de *VM*, Gadamer no duda en afirmar que nuestra tarea consiste en comprender cómo tenemos que afrontar el enigma de nuestro *Dasein* en formas verdaderamente adecuadas. Y esto, sin duda, pasa por aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo, antes de aferrarnos obstinadamente a un sistema de reglas con los que diferenciar entre lo correcto y lo falso<sup>42</sup>.



Vemos entonces que Gadamer nos está hablando de una "praxis hermenéutica" que habría que entender más fundamentalmente como una filosofía del oír. Es decir, una filosofía que responde a una conciencia de los límites del querer saber y del tener razón, y que en última instancia, apunta a un aprender a escuchar para que, en sus términos, no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece saberse<sup>43</sup>.

En una perspectiva similar a lo que hemos expuesto en los últimos párrafos, Mariflor Aguilar, quién ha dedicado varios textos al análisis de la *eumeneís élenchoi* planteada por Gadamer, sostiene que dicha expresión justifica ampliamente el parentesco que puede plantearse con "el principio de caridad" de D. Davidson<sup>44</sup>. Sin embargo, también nos recuerda que el propio Gadamer, en su brevísima respuesta al texto de David C. Hoy, mantuvo sus reservas respecto de esta aproximación, reclamando que en Davidson no encontraba suficientemente destacado el carácter especulativo del lenguaje que debiera preservarse en el esfuerzo de "reforzar el discurso del otro". Es decir, desde la perspectiva de Gadamer, Davidson se movería en una aproximación al fenómeno de la interpretación como algo que tiene que ver más fundamentalmente con la adquisición del conocimiento correcto que con la ontología de la vida comunicándose a través del lenguaje<sup>45</sup>.

De este modo, el carácter especulativo del lenguaje que reclama Gadamer no solo nos obligaría a un saber entrar en el juego de las "cosas mismas" que hablan en el lenguaje, sino que también implica asumir que el comprender significa primariamente entenderse en la cosa y solo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso, precisa Gadamer, la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto y solo desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la "anticipación de la perfección"<sup>46</sup>.

Ahora bien, respecto de estas reservas, Aguilar sostiene que quizá lo que quiso distinguir Gadamer es que lo que en la *eumeneís élenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico, sino que lo que se revela es un determinado no saber, un estado de perplejidad, una capacidad de preguntar. Siendo así, afirma la autora, que cuando se "refuerza el discurso del otro", lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual. Es decir, para Aguilar, la *eumeneís élenchoi* antes de ser un principio de consistencia o condición del diálogo, es en primera instancia una *condición de alteridad*<sup>47</sup>. Por ello, como lo afirma también en otro texto, el preguntar hermenéutico es un dejar "un abierto" sin respuesta predeterminada, lo cual supone no solamente humildad intelectual sino tomar riesgos frente al propio saber<sup>48</sup>.

En este sentido, volviendo al carácter especulativo del lenguaje destacado por Gadamer en su respuesta a Hoy, habría que añadir que si bien este refiere a la realización del sentido y el acontecer del hablar y el comprender que se despliega en él no puede olvidarse que el lenguaje en tanto "huella de nuestra finitud" posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez. Esto quiere decir, entonces, para Gadamer, que todo lo que se forma en un contexto de ideas dentro de nosotros introduce en el fondo un proceso infinito y aun cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, el acuerdo total entre los hombres contradice la esencia de la individualidad<sup>49</sup>.

Así pues, desde un punto de vista hermenéutico no hay en el fondo ninguna conversación que concluya realmente, pues son las limitaciones de nuestra

temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios las que nos lo impiden. Por lo tanto, concluye Gadamer, quizá la vida del lenguaje se caracterice más por ese insatisfecho deseo de la palabra pertinente<sup>50</sup>.

Ahora bien, esto último radicalizado aun más en la obra tardía de Gadamer, es lo que también ha llevado a Charles Taylor en un texto sobre Gadamer y las humanidades a prevenirnos de una apresurada identificación entre la presunción de racionalidad de Davidson y la "anticipación de la perfección" gadameriana. Y es que como lo sostiene este autor, el problema con "el principio de caridad" es el riesgo de dar sentido al discurso del otro demasiado rápido<sup>51</sup>. Es decir, perder de vista el momento del cuestionamiento al propio horizonte que nos permita salir de nosotros mismos y pensar con el otro. O en términos de Gadamer, el momento en el que comprendemos que en verdad son juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del otro, pero siempre en calidad de aprendices<sup>52</sup>.

Por todo lo anterior, pareciera que, para Gadamer, es esta "condición de aprendices" la que fundamentalmente en su dimensión ontológica no debemos olvidar en toda experiencia interpretativa. Sin embargo, creo que la atención que Davidson le da al tema de la "corrección en la interpretación" de indiscutible acento epistemológico, finalmente no llega a ser un asunto completamente ajeno a los intereses de Gadamer desde *VM*<sup>53</sup>. Asimismo, a pesar de que el propio Gadamer, como ya se ha dicho, mantuvo sus reservas frente a una apresurada identificación de sus planteamientos con los de Davidson, eso no significa que los percibiera como opuestos. En tal sentido, creo que aun reconociendo las diferencias entre los planteamientos de ambos filósofos, es posible también servirnos de sus convergencias para repensar el potencial crítico de las hermenéuticas dialógicas frente a las sospechas que suelen recaer sobre ellas. El diálogo entonces entre la "escucha del otro" y el "principio de caridad" ha quedado abierto y se justifica seguir explorando sus caminos.

---

\* Esta conferencia tiene como base una ponencia expuesta en la "IV Conferencia mundial de fenomenología" llevada a cabo en Setiembre del 2011 en la ciudad de Segovia con el título "Vida y filosofía. Aprendiendo la humildad hermenéutica". Los comentarios recibidos en esa ocasión y en las "VII Jornadas de fenomenología y hermenéutica" llevadas a cabo en noviembre de ese mismo año en la PUCP han enriquecido la presente versión.

1 Gadamer, H.G., "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", en: Gadamer, H.G, *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 76. Nos referiremos a esta obra como *VM II*.

2 Gadamer, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM*.

3 Esta expresión la encontramos en el texto de Gadamer: "a fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de qué tan profunda sea la comprensión que aprendamos a tener de los límites de nuestro ser frente al ser de los otros. En este sentido creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se enriquece con ello. Esta es el alma de la hermenéutica" La traducción del alemán es nuestra. (Gadamer, H.G., "Von Lehrenden und Lernenden", en: *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr / Siebeck, Uni-Taschenbücher, 1999, X, pp. 331-335). Existe una traducción al español que no encontramos del todo adecuada, pero la consignamos en esta nota: "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990, p.145.

4 Gadamer, H.G., "La idea de la filosofía práctica", en: Gadamer, H.G., *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 196.

5 Gadamer, H.G., "Sobre los que enseñan y los que aprenden", p. 146.

6 Sin desconocer el carácter poco habitual en el campo filosófico de la noción de "humildad", cabe decir que esta sí es muy afín a la tradición hermenéutica. En este sentido, además de aplicarse a la hermenéutica filosófica de Gadamer, también creemos que puede ser una noción iluminadora para acceder a la filosofía de la vida de W. Dilthey y su tesis sobre la "insondabilidad de la vida", así como para la comprensión de la filosofía de Gianni Vattimo en términos de "pensamiento débil".

7 Cf. Gadamer, H.G., "La filosofía griega y el pensamiento moderno", en: Gadamer, H.G., *Antología*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 259.

8 Risser J., "Gadamer's Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility of Philosophy", en: Malpas, J. y S. Zavala (eds.), *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 5-24.

9 Consignamos el célebre pasaje de Heidegger sobre el círculo hermenéutico: "Sin embargo, ver en este círculo un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos sentirlo como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender... Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta.... En él se encierra una posibilidad positiva del conocimiento más originario, posibilidad que sin embargo solo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas". (Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de J. Rivera, Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p.176).

10 Cf. Gadamer, H.G., "Hermenéutica y diferencia ontológica", en: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, p. 368.

11 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 333.

12 Cf. *ibid.*, p. 335.

13 Cf. *ibid.*, p. 362 y cf. Gadamer H.G., "Sobre el círculo de la comprensión", en: *VM II*, p. 64.

14 Cf. n. 9 del presente artículo.

15 Cf. Gadamer, H.G., "Sobre el círculo de la comprensión", en: *VM II*, p. 65.

16 A propósito de este tema, Gadamer en una de las últimas entrevistas que le concede a J. Grondin, precisa el concepto de "cosa misma" señalando que además de suscribir el significado fenomenológico del término, él entiende siempre el concepto de "cosa misma" como "cosa debatida". Aquello sobre lo que se disputa y que hay que respetar en su alteridad. En otros términos se trata de un concepto que debiera motivarnos a no querer seguir teniendo la razón y ser capaces de detenernos frente al otro y su diferencia. Cf. Gadamer, H.G., "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica", en: Gadamer, H.G., *Antología*, Salamanca: Sígueme, pp. 363-382.

17 Algunos autores han llamado a este movimiento un "movimiento de vaivén" que va de la precomprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. "Movimiento de vaivén" que también es característico del concepto gadameriano de "juego" que aparece como otro modelo ilustrativo de aquello que acontece en todo comprender, además de graficar este movimiento como un avanzar en círculos concéntricos articulados por una exigencia de coherencia.

18 Al respecto, J. Grondin sostiene que la descripción gadameriana del círculo hermenéutico pone fundamentalmente su acento en el constante proceso de revisión, antes aludido, dado que en última instancia, para Gadamer, la regla inmanente de todo proceso de interpretación es la de elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*. En este sentido, el círculo hermenéutico estaría dando cuenta de una permanente dinámica de "ensayo y error", y consecuentemente proponiendo una visión holística del proceso de la comprensión, en contra de una visión lineal deudora del paradigma científico moderno. (Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 133-134).

19 Cf. Gadamer, H.G., "Sobre el círculo de la comprensión", *VM II*, p. 66.

20 En la traducción al español de *VM* se utiliza la expresión de "anticipación de la perfección", mientras que en la traducción de *VM II* se utiliza el término "anticipo de la compleción". Nosotros seguiremos en esta conferencia la traducción de *VM*, pero anotamos también la sugerida por Carlos B. Gutiérrez "anticipo del sentido cabal".

21 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 363; también *VM II*, p. 67.

22 Cf. *VM*, p. 328.

23 Cf. *ibid.*, p. 365; también *VM II*, p.68.

24 Cf. Sáez, L., "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica", en: Oñate, T. y otros (eds.), *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Madrid: Dykinson, 2005, pp. 221-240.

25 Cf. Gadamer, H.G., "Texto e interpretación", en: *VM II*, p. 331.

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

27 Cf. Gadamer, H.G., "Pese a todo el poder de la buena voluntad", en: Gómez Ramos, A. (ed.), *o. c.*, pp. 45-47.

28 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 445.

29 Entre otros, cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 133; Hoy, D., "Post-Cartesian Interpretation: Hans Georg Gadamer and Donald Davidson", en: Hahn, L.E., *The philosophy of Hans Georg Gadamer. The Library of living philosophers, XXIV*, Chicago: Illinois University, 1997, pp.11-128; Sáez, L., "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica", pp. 221-240; Quintanilla, P., "La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones", en: Monteagudo, C. y F. Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: PUCP, 2009, pp.63-72; Aguilar, M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: UNAM, 2005.

30 Luis Sáez es también autor de un interesante libro: *El Conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

31 Cf. Sáez, L., "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica", pp. 232-236.

32 Cf. Quintanilla, P., "La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones", pp. 64-65.

33 Recuérdese que para Gadamer el comprender no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. (cf. *VM*, p. 366.)

34 Cf. n. 13 del presente artículo.

35 Cf. *ibid.*, p. 458.

36 Cf. Hoy, C. D., *o.c.*

37 Vigo, A., "Caridad y Sospecha y Verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", en: Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 193-200.

38 Gadamer, H.G., "Autopresentación de H.G. Gadamer", *VM II*, p. 392.

39 Cf. n. 6.

40 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 552 - 555.

41 Cf. Gadamer, H.G., "Hermenéutica y diferencia ontológica", en: Gadamer, H.G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, pp.367-368.

42 Cf. Gadamer, H.G., "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", en: Gadamer, H.G., *Arte y verdad de la palabra*, Baelona: Paidós, 1998, p.124.

43 Cf. Gadamer, H.G., "Sobre el Oír", en: Gadamer, H.G., *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 75.

44 Cf. Aguilar M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México: UNAM, 2005.; Aguilar, M., "Eumeneis Elenchoi: Condición de alteridad", en: Acero y otros (ed.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp.487-495; Aguilar, M., "Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de VM", en: Aguilar, M. (coordinadora), *Entresurcos de Verdad y Método*, México D.F.: UNAM, 2006, pp. 157-168; Aguilar, M., "Hermenéutica y crítica", en: Oñate, T. y otros (eds.), *Hans Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, pp. 201-208.

45 Cf. Gadamer, H.G., "Reply to David Hoy", en: Hahn, L.E., *The philosophy of Hans Georg Gadamer. The Library of living philosophers. XXIV*, pp. 129-130.

46 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 364.

47 Cf. Aguilar, M., *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, pp. 73-74.

48 Cf. Aguilar, M., "Experiencia de la alteridad. Sobre capítulo 11 de VM", p.165.

49 Cf. Gadamer, H.G., "Los límites del lenguaje", en: *Arte y Verdad de la palabra*, p. 145.

50 *Ibid.*, pp. 144-149.

51 Taylor, Ch., "Gadamer on the Human Sciences", en: Dostal, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

52 Cf. Gadamer, H.G., *VM*, p. 584.

53 Como ejemplo, recuérdese en *VM* la exigencia de una mejor autocomprensión de las ciencias del espíritu y la tensión entre los prejuicios como condición de posibilidad de toda comprensión y la necesidad de asegurar el tema científico desde las "cosas mismas".

Fuente: MONTEAGUDO, Cecilia. El diálogo posible entre dos tradiciones: entre la "escucha del otro" y el "principio de caridad". *arete* [online]. 2013, vol.25, n.2 [citado 2014-10-13], pp. 267-282 . Disponible en: <[http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1016-913X2013000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2013000200004&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 1016-913X.