

HERMENEUTICA, DIALOGO Y ALTERIDAD

I. INTRODUCCION

La hermenéutica de Gadamer se fundamenta en dos nociones claves: lectura y diálogo. La hermenéutica, en efecto, ha sido a lo largo de los siglos la ciencia o metodología para leer, comprendiendo e interpretando un texto. En concreto, la Hermenéutica ha crecido tratando de leer, comprendiendo e interpretando, el texto por excelencia, la Biblia, y por extensión cualquier otro texto. Gadamer intenta ampliar el ámbito de la hermenéutica, ampliado el concepto de texto. Texto no va a ser sólo el texto escrito en un lenguaje verbal humano, es decir el conjunto de palabras que expresan un significado; texto, por extensión, va a ser todo lo producido por el hombre u objeto cultural e incluso todo el universo, en la medida en que podamos descubrir en esos objetos culturales o naturales un sentido y un significado.

No es nueva esta comprensión amplia de la noción de texto. Los medievales lo habían hecho ya, al considerar que el universo y el hombre eran textos en donde podíamos descubrir el sentido de la Divinidad. El siglo XII, especialmente, va a desarrollar esta noción textual del universo; en ese sentido, Alano de Lille, en la agonía del siglo XII, expresa en sencillos versos:

*omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum.*

Es decir, «toda criatura mundana es para nosotros como un libro o una pintura en un espejo; y fiel signo de nuestra vida, de nuestra muerte, de nuestro estado, de nuestra suerte». Toda criatura y el universo entero son un libro en el que debemos descubrir los sentidos y los significados que puedan encerrar. El mundo, para los medievales, es un conjunto de signos representativos de la divinidad. El hombre es, por su racionalidad, una imagen de Dios; mientras que el mundo físico-natural es un conjunto de vestigios o huellas que remi-

ten al Creador a toda mente que las observe con cuidado y buena voluntad. El mundo es un inmenso texto suficientemente claro, en el que cualquier lector medianamente avisado puede descubrir el significado de la creación.

Gadamer retorna, por tanto, a este sentido amplio y medieval de la lectura para abarcar especialmente los sucesos y hechos culturales e históricos y descubrir en ellos los sentidos y los significados que puedan encerrar. Todo intento de comprender e interpretar los sucesos del pasado viene a ser como la lectura de un texto y el develamiento de un sentido. La ciencia humana, especialmente la historia, ya había sido concebida en este sentido por Schleiermacher en el siglo XIX, y por Dilthey y Max Weber en el siglo XX.

Dilthey consideraba el conocimiento histórico del pasado como una comprensión (*verstehen*) por la que revivimos el suceso que pretendemos conocer. Revivir —*nachleben*— es un proceso imaginario basado en el conocimiento profundo del suceso y de sus íntimas relaciones con el contexto histórico y sociocultural en el que se produce; es, de alguna manera, regresar con la imaginación al momento histórico en que ese suceso se produjo y revivir las experiencias, las motivaciones y los propósitos de quienes los realizaron. Dilthey intenta comprender los hechos históricos y sus actores desde dentro, desde la interioridad de los protagonistas. Max Weber, por el contrario, va a considerar la comprensión (*verstehen*) como un proceso exclusivamente racional, por el que elaboramos un modelo ideal de una época capaz de explicar no sólo este suceso con todos los detalles conocidos que le acompañan, sino todo otro suceso o todo otro elemento que integre este contexto sociocultural, tratando de descubrir en ellos una estricta relación de causalidad. Siguiendo el método inductivo de las ciencias empíricas, Max Weber intenta desarrollar un concepto de comprensión en las ciencias humanas a través de modelos ideales o normativos que expliquen racionalmente todos los casos o hechos culturales en una época concreta, buscando entre ellos una estricta relación de causalidad. Las acciones de una persona son explicadas por Weber en términos de suponer lo que un agente social y racional haría en unas circunstancias específicas dadas. Tanto Dilthey como Max Weber descubren un sentido en cualquier hecho del pasado, y considerándolo como un texto —con su contexto sociocultural, que constituye una época— intentan leerlo, es decir comprenderlo e interpretarlo.

Gadamer considera que ni en Dilthey ni en Weber se da verdadera lectura y, en consecuencia, verdadera comprensión del texto histórico debido a que su comprensión no encierra un verdadero diálogo con el texto del pasado. Y toda auténtica lectura, para Gadamer, implica un diálogo entre el lector y el texto, como representante del pasado. En efecto, para Dilthey comprender supone, para el historiador lector, revivir un hecho, entrar en las vivencias y causas psicológicas que lo motivaron en un contexto histórico dado; es decir supone trasladarse a otra época u horizonte del pasado y vivir de nuevo esa época o encarnar de nuevo el personaje que pretendemos comprender. Pero este traslado al pasado es imposible debido a que el historiador lector pertenece esencialmente a una época y a un horizonte sociocultural en el que vive y del que no se puede desprender; todo ser humano se enraiza en un tiempo y en un espacio concretos, o sea está necesariamente en una posición sociohistórica de la que no

puede salir, porque el ser del hombre es justamente un ser en un espacio y en un tiempo, un ser-ahí (*Da-sein*) en términos heidegerianos. Por eso la comprensión como vivencia del pasado, o mejor como revivir un hecho del pasado, es imposible; supone, la anulación absoluta del lector como enraizado en una época cultural y, en consecuencia, supone la desaparición de la lectura.

Tampoco en Max Weber se da auténtica lectura debido a que no se da un diálogo entre el historiador lector y el pasado encerrado en el hecho o personas que trata de comprender. Max Weber intenta una comprensión de la historia por medio de tipos ideales totalmente racionales, cuyas acciones pueden ser predecibles porque están concadenadas por una causalidad necesaria. La historia en Weber tiende a reducirse a una física, en donde los hechos son eslabones de una cadena, unidos siempre por una causalidad necesaria. La comprensión consiste en descubrir el sentido, es decir la relación de causalidad que, para Weber, existe entre los distintos hechos de una época o las distintas acciones de un actor. Hay en Weber una comprensión objetiva racional, a la que el sujeto-lector debe llegar por medio de hipótesis o tipos ideales que abarquen todos los hechos que se pretenden explicar. El sujeto debe sólo descubrir la relación causal objetiva para poder comprender el sentido de los hechos históricos. Y esta comprensión no es auténtica, para Gadamer, porque en ella tampoco se da verdadero diálogo entre el lector y el texto.

II. DIALOGO EN GADAMER

Nos encontramos entonces en la necesidad de precisar qué entiende Gadamer por diálogo para poder comprender con justeza qué entiende por lectura, ya que, como hemos dicho, no puede darse auténtica lectura sin diálogo. Escuchemos a Gadamer, tratando de convertir la lectura en diálogo:

«Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora; es un verdadero recuerdo de lo originario... Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que encontraba, al presente vivo del diálogo, cuya realización originaria es siempre preguntar y responder»¹.

La conversación como diálogo se realiza «en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en ponerse de acuerdo», y esto se da en un presente vivo. Analicemos estas características del diálogo. Se hace en preguntas y respuestas, lo que supone una multiplicidad de voces, es decir supone las voces de al menos dos personas: preguntas y respuestas, y esto

1 Hans-George Gadamer, *Verdad y Método*, Sigueme, Salamanca 1977, p. 446.

equivale a un dar y tomar, ya que en la respuesta de alguna manera se da y en la pregunta de alguna manera se toma. Supone también argumentar en paralelo, es decir las voces, todas, argumentan. Y finalmente, y lo más importante, se ponen de acuerdo en cuanto al asunto de que conversan. La importancia del requisito «ponerse de acuerdo en el asunto o cosa» la va a destacar reiteradamente Gadamer. «Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa»². No puede darse diálogo sin que haya una cosa o asunto sobre el que los interlocutores deban ponerse de acuerdo. La conversación está en función de la cosa *die Sache* o del asunto de que se habla para llegar a un acuerdo. Existe, fuera de los sujetos, una cosa de la que se habla y en torno a la que las voces deben ponerse de acuerdo, y esta cosa o asunto, ajena a las voces, es la razón o esencia del diálogo. El diálogo es para Gadamer más que una relación intersubjetiva, una manera de captar una realidad exterior, cosa, sobre la que las voces deben ponerse de acuerdo. Los elementos de un diálogo, para Gadamer, están constituidos por: dos o más voces, el lenguaje producido en el diálogo manifestado en preguntas y respuestas, y, lo más importante, la cosa o asunto de lo que se habla y sobre lo que es preciso ponerse de acuerdo. La insistencia en un ontologismo (*die Sache*), como el elemento más importante del diálogo, hace que las voces dialogantes pasen a un segundo plano y la presencia corporal de los sujetos resulte innecesaria. De hecho, Gadamer va a afirmar expresamente que no son los sujetos los que llevan o dirigen el diálogo o la conversación, sino, por el contrario, es la conversación la que dirige y envuelve a los sujetos. Es la verdad de la cosa o asunto de que se conversa la que se impone poco a poco a los sujetos y hace que éstos se pongan de acuerdo en torno a esa verdad: «ni siquiera es correcto decir que los compañeros de 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 ésta la que los reúne en una nueva comunidad»³. Y en otro texto dice: «en vez de llevar la conversación sería más correcto decir que entramos en una conversación, cuando no nos enredamos en ella... los dialogantes son menos los directores que los dirigidos»⁴. Los sujetos, en Gadamer, se ensombrecen ante la verdad que va apareciendo en el diálogo y que resulta la gran protagonista. La cosa o asunto de que se habla tiene su propia verdad, que la conversación va develando y a la que los sujetos deben someterse y subordinarse, llegando finalmente a un acuerdo en torno a la verdad de la cosas que se impone.

Ahora bien, para hablar de una cosa o asunto es preciso saber algo sobre esa cosa. Por eso los sujetos dialogantes enfocan la cosa objeto de la conversación a partir de lo que saben acerca de ella; y lo que saben es producto de su personal horizonte, en el que desempeñan papel importante los prejuicios con los que siempre nos acercamos a una cosa o asunto. De ahí que todo diálogo pone en contacto una pluralidad de horizontes, a partir de los que cada sujeto enfoca la cosa; y al ponerlos en contacto en el diálogo, se va produciendo un

2 Op. cit., p. 461; también en la p. 463.

3 Op. cit., p. 458.

4 Op. cit., p. 461.

nuevo horizonte común, fusión de los horizontes múltiples, en el que tiene lugar el desvelamiento de la verdad de la cosa en torno a la que todos los dialogantes se ponen de acuerdo. Gadamer expresa: «... ni siquiera es correcto decir que los compañeros de 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 ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era antes»⁵.

El hecho de que Gadamer subraye que la esencia o razón de diálogo es la verdad de la cosa, a la que se subordinan los sujetos dialogantes y en torno a la que tienen que llegar a un acuerdo, hace posible que la lectura se reduzca también a un diálogo. En efecto, todo texto nos interpela o nos pregunta en torno a un asunto o cosa, «el que un texto transmitido se convierta en objeto de interpretación quiere decir, para empezar, que plantea una pregunta al intérprete...; comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta»⁶. Al mismo tiempo, comprender un texto significa conocer la pregunta a la que ese texto responde. De ahí que la hermenéutica gadameriana se reduzca a la lógica de la pregunta y la respuesta, en la que entran tanto el texto, que nos pregunta y nos responde, como el intérprete, el cual debe saber remontarse a la pregunta a la que el texto responde o puede responder. Es evidente que el intérprete alcanza la pregunta a la que el texto puede responder a partir de su propio horizonte, siendo imposible —en contra de Dilthey— alcanzar la pregunta originaria del autor a la que el texto respondió en el momento de su creación. La lectura es, por tanto, un diálogo recreado a partir del horizonte del lector y en torno a la verdad de la cosa que nos plantea el texto. Es un diálogo con el pasado manifestado en el texto, pero un pasado que no nos es extraño, sino con el que estamos ligados por una misma tradición. La cosa o el asunto del que habla el texto continúa siendo para nosotros objeto de reflexión debido a que nos ha llegado a hombros de las voces de la tradición, de las que el texto forma parte. Y toda lectura encierra en esta concepción un ponerse de acuerdo sobre la cosa dentro de la tradición, a la que pertenecen tanto el texto como el lector.

Si la lectura es una conversación, como quiere Gadamer, en ese caso a través de la hermenéutica el texto deja de ser una forma endurecida y fijada de proposiciones, es decir deja de ser algo muerto y extraño para revivir en un diálogo con el lector. Claro que este diálogo no revive la pregunta originaria a la que el texto respondió en su momento de creación, sino el diálogo presente entre texto y lector es recreado a partir del horizonte del lector que alcanza la pregunta a la que el texto puede responder, y, en consecuencia, el texto habla a través del lector o intérprete. El horizonte del lector es determinante en el nuevo diálogo recreado con el texto, que tiene como objetivo último captar la verdad de la cosa o asunto; verdad de la cosa que no es ni mía ni del autor,

5 *Ibidem.*

6 *Op. cit.*, p. 447.

sino común a ambos y producto de esa fusión de horizontes que se produce en todo diálogo ⁷.

El hecho de que el lector, con su horizonte, haga posible la recreación del diálogo y, por tanto, que el texto nos hable de nuevo y sea la posible respuesta al lector que lo interpela, no quiere decir que el texto pueda decir cualquier cosa, o responder lo que el lector pretenda. Al lector, con su mundo de prejuicios, se le exige en todo diálogo y lectura «estar abierto a la opinión del otro o a la del texto», «mostrarse receptivo desde el principio para la alteridad del texto» ⁸. Esto quiere decir que el texto enfoca el asunto o cosa a partir de otro horizonte distinto del nuestro y con otro lenguaje; es la voz de la alteridad que el lector debe escuchar. Pero a la vez esta apertura a la opinión del otro o del texto se da desde el horizonte del lector y con los prejuicios que ese horizonte encierra, ya que el lector, como hemos dicho, no es un ángel, sino un cuerpo enraizado en unas coordenadas espaciotemporales dadas que lo hacen pertenecer a un mundo cultural concreto. De esa multiplicidad de opiniones —la mía y la del texto— va naciendo la verdad de la cosa, común a ambos, y ante la que nos rendimos y nos ponemos de acuerdo.

III. DIALOGO

3.1. DIÁLOGO EN PLATÓN

En el origen de la concepción gadameriana del diálogo se encuentra Platón ⁹. Los diálogos platónicos parecen imitar diálogos vivos. De hecho, el diálogo de Platón es heredero del diálogo mayéutico de Sócrates y, en consecuencia, dialogar era un arte, una técnica especial de preguntar y responder con el fin de alcanzar conceptos universales. Los sofistas habían desacreditado el arte de discutir dialogando, hasta el extremo que Protágoras sostenía que con la sofística todo podía demostrarse. Platón va a reivindicar la importancia y la trascendencia del diálogo; por eso exige de los futuros gobernantes el dominio en el arte más elevado de hacer preguntas y respuestas (*República*, 534), que abre las puertas a la ciencia suprema de la dialéctica o al único método capaz de llevar a cabo simultáneamente las tres tareas de la filosofía, a saber: el desvelamiento de la verdad, la construcción de argumentos y la clarificación de las mentes ¹⁰.

La dialéctica es la ciencia del absoluto; se encuentra por encima de la opinión y de la ciencia matemática de los números y de la geometría y para alcan-

7 Op. cit., pp. 466-67.

8 Op. cit., p. 335.

9 Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, Yale Univ. Press, 1980. Son ocho estudios sobre diálogos platónicos.

10 Richard Mckeon, 'Dialogue and Controversy in Philosophy', en el libro *The Interpretation of Dialogue*, edit. por Tullio Maranhao, The University of Chicago Press, 1990, p. 27.

zarla supone que el alma ha pasado por los estadios previos de la eikasia, de la pistis y de la diánoia (*República*, 534). Es la ciencia de la razón pura o inteligencia sin ayuda alguna de los sentidos y se realiza por un doble proceso de subida y de bajada. Partiendo de lo infinito, se asciende por especies y géneros determinados hasta el primer principio de todo, para bajar por géneros y especies cada vez más amplios al ámbito de lo infinito. Explica Platón también que la ciencia suprema de la dialéctica se alcanza por medio de los momentos de hipótesis y dihairesis. Las hipótesis, exigidas sobre todo en los diálogos medios, se utilizan no como primeros principios sino como simples hipótesis o supuestos, es decir como puntos de partida o pasos de escalera que nos conducen al mundo que se encuentra más allá de las hipótesis y que está presidido por el primer principio o la idea de bien (*República*, 534). Las hipótesis se nos presentan como supuestos arbitrarios y provisionales que nos sirven, como los peldaños de una escalera, para ascender al mundo inmutable, inteligible y necesario del ser presidido por la Idea de Bien. Por la dihairesis o división, desarrollada especialmente en los últimos diálogos como el *Fedro* y el *Sofista*, por el contrario, se analiza y se distingue lo múltiple en lo uno y se desciende de la unidad suprema del principio primero del bien por géneros y especies cada vez más extensas (*Sofista*, 253; *Filebo*, 16). No hay verdadera ciencia de una idea aislada; ésta se da sólo en la totalidad del ser, en el conjunto de las ideas inmutables. Y es en esa ciencia de la totalidad del ser en que se entremezclan lo uno y lo múltiple, que se conocen la naturaleza y la esencia de cada cosa; por eso el dialéctico debe, según Platón, dirigir al legislador en el arte de dar nombres apropiados. Sólo él está en capacidad de «mirar al nombre que cada cosa tiene por naturaleza y puede expresar la forma verdadera de las cosas en letras y sílabas» (*Cratilo*, 390).

Pero los diálogos platónicos no son imitaciones de conversaciones corrientes entre dos o más personas; son conversaciones técnicamente organizadas en preguntas y respuestas, con el fin de enseñar o persuadir (*Fedro*, 276). Tienen el propósito de llevar a un alma preparada al conocimiento y al disfrute de la verdad, es decir del mundo inteligible presidido por la idea de bien. La multiplicidad de voces, los argumentos y contraargumentos, las hipótesis y los análisis dihairéticos tienen que conducir a la verdad absoluta del mundo que está más allá de las hipótesis, a la totalidad inteligible del ser. Son la Verdad y el Bien los objetivos supremos del diálogo, en torno a los que se da un acuerdo y a los que se subordinan las voces y los argumentos. Sin presencia corporal de los sujetos, con la sola apariencia de la multiplicidad de voces y de argumentos, los diálogos escritos de Platón continúa siendo modelos de diálogo.

3.2. DIÁLOGO FENOMENOLÓGICO Y ALTERIDAD

Sin embargo, la presencia corporal de al menos dos sujetos es imprescindible para que un diálogo vivencial pueda darse, ya que éste es antes que nada una relación intersubjetiva e incluso la relación intersubjetiva por excelencia. A la múltiple presencia corporal como condición necesaria, habrá que añadir la

multiplicidad de voces, el preguntar y el responder, el hablar y el escuchar en una interrelación que vamos a explicitar con más detenimiento.

El diálogo es un encuentro entre al menos dos seres humanos con el propósito de comunicarse. En todo diálogo podemos distinguir dos momentos —el momento de hablar y el momento de escuchar—, que deben darse en todos los sujetos dialogantes. No hay diálogo cuando uno solo es el que habla o uno solo el que escucha. Ambos, en una reciprocidad total, deben hablar y escuchar.

De estos dos momentos el más difícil de producirse es el momento de escuchar: implica una actitud de humildad que nos subordina a la palabra del que habla, y a la vez una apertura de nuestro ser para permitir que con la palabra el ser del otro, con su mundo, entre dentro de nosotros e invada nuestro ser y nuestro mundo. En nuestra cultura de poder y de la palabra, la disposición de escucha, de humildad y de subordinación al otro y a su palabra resulta muy difícil y frecuentemente imposible. La comunicación y el diálogo entre personas de generaciones distintas resulta difícil, porque no existe la disposición de escucha, de apertura, de subordinación a la palabra y a la alteridad del que habla. En nuestro mundo cultural uno se abre al otro con la finalidad de dominarlo o controlarlo, de enseñarle o persuadirlo, en palabras de Platón, pero difícilmente de escucharlo y de abrirse a su palabra y a su mundo. Escuchar implica la apertura y la subordinación ontológica al Otro, lo que supone una solicitud (*für Sorge*) afectiva hacia el que habla, tan difícil de darse en nuestro mundo de relaciones objetivas y egoístas.

La primitiva cultura judaica de la Biblia se nos presenta como una cultura en la que el momento de escuchar era fundamental e imprescindible. La palabra la debía tener Yahvé o la Alteridad absoluta; por ella se explicitaba el poder infinito de la Divinidad con la que se hacía el universo y se desplegaba la Historia. El hombre —judío— debía, por el contrario, escuchar la palabra de Yahvé; en ello le iba la prosperidad e incluso la existencia misma del pueblo primero, y luego de la nación judía. Y escuchar a Yahvé entrañaba humillarse ante él, posternarse con el rostro en el suelo, y en una subordinación total exclamar: «Habla, Señor, que tu siervo escucha». Los primeros patriarcas —Abraham, Isaac y Jacob— estaban siempre dispuestos a escuchar la palabra poderosa de Yahvé; pero después los corazones de los judíos se endurecieron con la soberbia y fue cada día más difícil para ellos escuchar la voz de Yahvé. Moisés y Aarón serán quienes escuchen la voz de Yahvé y presenten al pueblo endurecido los mandamientos de Yahvé escritos en piedra. En la cultura judía, en que el momento de escuchar era esencial para la existencia y el desarrollo de la nación, el Otro, la Alteridad adquiere una importancia suprema, se convierte en la Omnipotencia hablante. La palabra desde siempre es el vehículo del poder, del dominio; por ella se crean los entes y se organiza el universo. El escuchar desde siempre es el símbolo de la subordinación, de la esclavitud, de la esencial humildad por la que nos abrimos a la palabra del Otro.

En el idioma alemán se da una curiosa relación etimológica entre la palabra escuchar (*hören*) y oído (*Gehör*) con las palabras *gehören*, que significa ser miembro de o pertenecer a, y *gehörig*, perteneciente o miembro de. Tal rela-

ción no nos parece casual, sino la expresión de la vivencia fundamental por la que escuchamos a quienes nos pertenecen o son miembros de nuestro mismo grupo, es decir a aquellas personas cercanas a nosotros y con quienes mantenemos una relación afectiva. A las demás personas no las escuchamos (*hören*) porque no merecen ser escuchadas (*Gehör finden*), debido a que no nos pertenecen o no son cercanas a nosotros y hacia las que no sentimos afecto alguno.

En español existe una diferencia importante entre oír y escuchar. Uno puede oír sin escuchar, pero no escuchar sin oír. Es decir, uno puede oír un ruido o sonido sin entregarse a él, sin prestar atención («oír llover»); escuchar, sin embargo, supone siempre prestar atención o entregarse a lo que se escucha. Oír (oído) viene del latín *audio* (*auditum*), de igual manera que escuchar viene de *aus-culture*, o sea *aus colere* (*cultum*), cultivar el oído como lo hacen quienes escuchan o se entregan prestando atención. A su vez, *aus* y *audio* provienen del griego *aio* y *aemi*, que significan oír y soplar; es decir, que oímos cuando el viento sopla sus voces en nuestros oídos en referencia a la pasividad manifestada por la persona que sólo oye. *Auscultare*, o escuchar, proviene también del griego *akroaszai*, que significa escuchar atentamente. Escuchar a alguien no es, por tanto, nada fácil, porque supone abrirse a sus palabras, entregarse afectivamente a las palabras del otro en la escucha y esto, es nuestro mundo de dominación agresiva, resulta casi imposible. Por eso nuestro mundo está tan lleno de palabras y sujetos dominadores y escasean tanto las personas que escuchan o que se entregan a la palabra del Otro. Es por esta solicitud afectiva de la escucha que el otro con su alteridad nos llega a interpelar y a penetrar con su mundo.

La solicitud de escuchar o entregarse a las palabras del otro se muestra externamente por la posición o disposición corporal del que escucha. En efecto, el cuerpo, inclinándose hacia el otro, se entrega a sus palabras a través de la mirada profunda y de la tensión de la cara. Virgilio expresa esta alta tensión corporal de la escucha con las conocidas palabras de la *Eneida* «*auribus arrectis*»; levantando los oídos significaba la absoluta atención que prestaban los oyentes.

La disposición de escuchar, amplia y generosa en la niñez, ya disminuyendo en la medida que el individuo va asimilando y se va insertando en nuestra cultura de poder, de dominación de relaciones objetivas. La dureza de espíritu que se desarrolla con el egoísmo competitivo de nuestra cultura va haciendo cada día más difícil y reduciendo la disposición de escuchar humildemente al otro. El otro, con su individualidad y diferencia, apenas tiene acogida en nuestra cultura occidental; ni se le acepta ni se le escucha. La mejor manera de no escuchar a alguien es negándole el derecho a hablar a su manera y con su propio idioma, privarlo de su idioma originario e imponerle el nuestro. Sólo es aceptado el otro en la medida que se asemeja o se torna semejante a nosotros; y tornarse semejante supone incluso hablar como nosotros, hablar nuestro mismo idioma, ya que la palabra y el lenguaje es el templo del ser. El lenguaje y el idioma ha sido a través de los siglos el mejor y más eficaz instrumento de dominación, que supone borrar del otro su alteridad para hacerlo semejante a nosotros y deje, por tanto, de ser otro. El imperio romano impuso su mundo

en la Europa de su tiempo a través del latín, haciendo desaparecer los idiomas aborígenes de los galos o de los ibéricos; los españoles, en la conquista de América, impusieron el castellano con la espada y con él su mundo católico y medieval; los americanos han logrado el dominio casi total del universo a través de su inglés. Nuestra cultura de coca-cola y de sandwiches, de bluejeans y de zapatos de tenis, es la encarnación más poderosa de toda la historia de la cultura occidental, y, por tanto, el mayor esfuerzo por intentar homogeneizar al hombre y de borrar al otro en su alteridad. Nuestra cultura ha perdido casi por completo esa disposición afectiva y humilde, necesaria para poder escuchar al otro en su alteridad.

Nuestra cultura occidental ha sido siempre predominantemente visual. El pensamiento griego platónicoaristotélico desarrolló sus ideas centrales a partir de su relación con la visión y su espacio visual. Las ideas platónicas y su mundo eidético, el único con consistencia ontológica, tienen su raíz en el verbo *eido*, que significa ver, aunque esta visión sea inteligible y, por tanto, inmaterial. De igual manera las nociones centrales metafísicas de Aristóteles se expresan en griego o latín con palabras que connotan relaciones espaciales o visuales: sustancia (*sub stare*), o lo que permanece debajo; accidente (*ad cado*); *apo-keimemos*, en griego, o lo que cae o está al lado; concebir (*cum capio*) un objeto es cogerlo o captarlo en su idea; abstraer (*abs traho*) es sacar u obtener la idea de algo; afirmar (*ad firmus*) o juzgar seguro o con soporte (*kata fasis*, en griego, significa decir uniendo dos términos); negar o *apo-fasis* es decir separando dos términos. Ahora bien, en la sensación visual es siempre el sujeto el centro a partir del que se forma un horizonte; por eso ver es siempre una sensación egoísta, debido a que todo horizonte gira siempre en torno al sujeto que ve. Ver algo entraña siempre algún tipo de dominio (o esclavitud) sobre la cosa vista, porque implica ponerla en nuestro contorno para poder disponer de ella. Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu* analiza esa relación de dominación que surge de la instintiva sensación de ver a otro y que encierra el deseo de ser reconocido por el otro; más recientemente, Sartre insiste en la intrínseca fuerza dominadora de la visión en las relaciones intersubjetivas.

La cultura occidental ha sido desde siempre una cultura visual y, por tanto, dominadora. Pero esa dimensión visual y dominante se agudiza a partir del Renacimiento y del desarrollo técnico-científico basado casi exclusivamente en la sensación visual a través de los instrumentos de laboratorio, microscopio y telescopio, y a su expresión en números o fórmulas igualmente visuales, y a su manejo en la informática totalmente visual. Es muy difícil en esta cultura de dominio y de visión escuchar a otro o aceptarlo en su alteridad. Toda relación humana encierra un afán de dominio sobre el otro, de deseo de reducirlo y hacerlo a nuestra semejanza, que se manifiesta en nuestra manera de verlo y en la negativa disposición a escucharlo y, en consecuencia, no dejarlo hablar hasta tanto no se exprese de manera semejante a como nosotros lo hacemos.

En el auténtico diálogo vivencial es preciso que se den simétricamente los dos momentos del diálogo: el momento de hablar, del poder, de la afirmación del yo, y el momento de escuchar, del sometimiento, de la afirmación del otro. Este diálogo, como relación intersubjetiva, no tiene otra finalidad que la de servir

para comunicarse dos seres humanos, para interrelacionarse como sujetos. No hay fuera de los sujetos y del diálogo mismo ninguna verdad ni ontologismo trascendente alguno al que deban someterse los interlocutores. Este diálogo tiene el valor en sí mismo de servir como único medio para que dos personas se comuniquen mutuamente, lo que significa que dos mundos con problemas y valores distintos entren en relación y se comprendan mutuamente. Sólo en este diálogo —el único auténtico— tiene cabida la alteridad del tú.

IV. CONCLUSION

Es evidente que la concepción dialógica de Gadamer tiene su raíz en la platónica. Igual que en Platón, en Gadamer existe una verdad, una realidad trascendente (*die Sache*) que es el objetivo supremo de diálogo. A esa verdad queda subordinados los sujetos locuentes, la multiplicidad de voces y la argumentación en preguntas y respuestas.

Por eso Platón entiende como diálogos la imitación escrita de los mismos. En ellos, bajo la apariencia de la multiplicidad de voces, del argumentar y del contraargumentar, se esconde un verdadero monólogo, o un discurso solitario y silencioso del autor. El mismo Platón, en su *Carta VII*, 342 y ss., manifiesta la imposibilidad de que las palabras, las definiciones, los ejemplos o figuras expresados en palabras e incluso el conocimiento mismo derivado de los pasos verbales anteriores puedan aprehender la cosa misma. A través de la palabra es imposible alcanzar la Verdad del Bien y, en consecuencia, trasmitirla y enseñarla.

A esta conclusión llega también y de una manera explícita Agustín de Hipona, siguiendo la senda platónica cuando dice: *Verba... admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus*, es decir las palabras sólo nos ayudan a buscar la cosa, pero no la muestran como veremos (*De Magistro*, c. XI, 36). En efecto, San Agustín en ese capítulo intenta demostrar que es imposible transmitir verdades por medio de palabras que afectan nuestros oídos sensibles. Y la Verdad, o las verdades participadas no nos vienen de afuera en alas de las palabras, sino que las descubrimos dentro de nosotros a través de una luz interior, que es Cristo. Por eso, para San Agustín *verbis nihil discitur*, nada se aprende con palabras y por el oído. Sólo por medio de la Luz, por la Visión, en este caso interior, descubrimos la Verdad y aprendemos directamente de Ella. Las palabras oídas, como en Platón, son sólo ayudas que nos estimulan a aprender en nuestro interior, *nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat... eum docere solum qui se intus habitare, cum foris loquertur, admonuit*, y a develar la Verdad que se encuentra dentro de nosotros. Por eso, tanto en Platón como en Agustín los diálogos son tan sólo apariencias de diálogo; en el fondo y esencialmente son monólogos, que a través de vericuetos discursivos conducen a la verdad interior, que alcanzamos con una visión (*skopein*) o (*intuitus*). San Agustín, de hecho, escribió, sincerándose consigo mismo, soliloquios y meditaciones como el medio más eficaz de aprehender la Verdad. Y toda la alta Edad Media, en los escondrijos apartados de los anaco-

retas y en las celdas solitarias de los monjes, va a ser un canto al soliloquio, al monólogo interior, en el que se descubre la Divinidad. Anselmo de Canterbury, cuando escribe su *Monologium* expresa por escrito el ejercicio del pensar solitario que todos los monjes aprendían a realizar sin descanso.

Cuando la dialéctica retorna a la escuela medieval de mano de Alcuino y florece con Abelardo lo hace como lógica, como ciencia del bien razonar, y más tarde, como ciencia del silogismo. Su vinculación con el diálogo, con el arte de preguntar y responder se había roto en Aristóteles. El monólogo queda definitivamente entronizado como vehículo del pensamiento occidental. Aparecerán con el siglo XIII las disputas universitarias —*quaestiones disputatae*—, en donde la *quaestio* y el *respondeo* nos recordarán sus viejas raíces dialógicas de Platón. Pero, más que en Platón o Agustín, serán simples formalidades externas de un monólogo que debe conducir necesariamente a la Verdad cristiana revelada. Al contrario, al otro es preciso negarlo para imponer la Verdad; la opinión del otro la tenemos en cuenta sólo para refutarla.

Y este largo monólogo del pensamiento occidental se subjetiviza aún más a partir del *cogito* cartesiano. El pensamiento puro será el punto de partida de toda la filosofía; pensamiento puro que se expresará en el Yo trascendental del Idealismo alemán del XIX, en una adoración del Yo, que encierra la absoluta negación del tú y del otro. La autoconciencia va a ser la suprema manifestación del ser humano; autoconciencia que precisa del otro sólo para agredirlo, dominarlo o reducirlo a esclavo y obligarlo a que nos reconozca como señor.

Gadamer entronca con esta tradición occidental que se ha realizado en un eterno monólogo del yo. Es cierto que exige escuchar el texto, la alteridad escrita que nos interpela; pero como en Platón, como en Agustín, como en el medioevo, más que al otro a quien debo escuchar es a la Verdad, a la que por otra parte, como sabemos, no escucho sino que veo o intuyo. El otro, el autor del texto escrito, no está presente, ni es necesario que lo esté y, por tanto, ni puede improvisar su discurso ni puede escuchar mi palabra de lector para decirme si he entendido bien o mal su texto escrito. Por eso el texto, para Gadamer, como en los medievales, nos estimula a pensar sobre algo, a elaborar nuestro propio pensamiento. La lectura gadameriana se convierte en diálogo, porque el diálogo es, como en toda la tradición occidental, una formalidad externa que disimula un monólogo del lector. El autor del texto, el tú, el otro es como siempre el gran ausente del pensar occidental. La lectura, entroncando con los comentaristas medievales, se reduce a un comentario ininterrumpido del lector sobre un texto escrito, a un monólogo sobre algo motivado por el texto. El auténtico diálogo, con los dos momentos simétricos del habla y de la escucha, del dominio y de la sumisión, del yo y del otro, apenas si se produce en la cultura racional y dominante de occidente. El momento de la escucha, de la humildad, de la subordinación al otro que habla, ha sido obviado y olvidado en toda la tradición dialógica de nuestra cultura. Y sin ese momento de la escucha, el otro, como sujeto, como creador y partícipe de un mundo cultural, permanece inaccesible e ignorado. Husserl, quien se planteó el problema de acceso al otro en sus *Meditaciones*, afirma que el otro se me aparece en mi intencionalidad «como reflejándose en mi yo propio». El otro se me aparece

como reflejo de mi yo propio, «imagen indeterminada mía». El otro es entonces un ego-otro, que soy yo mismo, es decir al otro no puedo acceder sino imponiéndole la imagen del yo y, por tanto, disolviendo su alteridad irreductible. El otro, como sujeto distinto, con la alteridad de su mundo cultural, no ha tenido acogida ni en el pensamiento occidental, ni menos en la práctica política de nuestra cultura.

Gadamer, con su hermenéutica dialógica, no corrige esta desgracia de nuestra tradición cultural. Ya Emilio Betti le echaba en cara que hacer de la lectura un diálogo conllevaba un reduccionismo inadmisibile del concepto de diálogo y una deformación de la noción de la lectura, dejando en ambos casos en la penumbra el fundamental momento de la escucha. El autor del texto no escucha, no puede escuchar porque no está presente; y el lector escucha, pero no tanto al otro que nos habla en el texto, sino a una realidad extraña y trascendente que es la verdad del asunto, *die Sache*, en torno a la que nos tenemos que poner de acuerdo. Otra vez, como en el viejo Platón, el diálogo de Gadamer es una máscara o simulación del monólogo. El yo no quiere escuchar sino su propia voz y pretende además que la voz del otro sea sólo el eco de la mía.

A. PEREZ ESTEVEZ