

¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer*

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes

La noción de “círculo hermenéutico” no goza de buena prensa. Su imagen es francamente ominosa. Pues se asocia ante todo con la “rehabilitación de los prejuicios” planteada por Gadamer y con un énfasis tan desmedido en la importancia del pasado, que muchos la sitúan en la vecindad de los grupos anacrónicamente píos de “Familia, propiedad y tradición”. Así las cosas el llamado de Heidegger a dejar de ver la circularidad como mero vicio lógico y a entrar más bien en ella resuelta y adecuadamente suena a exhortación decisionista a renegar de las luces de la razón y abandonarse para siempre en el tibio y oprobioso sopor del conservadurismo. Si la anámnesis platónica le asignaba un papel central a la memoria al menos en la movilización de las altas visiones que en un principio tuvo el espíritu, aquí el círculo no es más que una noria, un carrusel al que recurren los mismos caballitos sólo que cada vez más descascarados. Me propongo, con la venia de ustedes, matizar esta visión horrenda.

El énfasis en el párrafo 32 de *Ser y tiempo* en el tener, ver y entender previos apunta a algo más importante que a la prejudicialidad de todo comprender. Se trata de una manera radicalmente distinta de abordar el fenómeno de la comprensión. Para Heidegger, como es sabido, el ser humano deja de ser visto como una instancia puntual que en la aislada y oscura intimidad de la introspección se fundamenta a sí misma. El ser del ser humano es un ahí, como entorno de apertura del ser, como entorno de orientación

* Conferencia dictada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, agosto de 1999.

actuante en el que nos movemos diariamente en lo que andamos. Ese entorno es mundo, no como suma de objetos sino como ámbito de aquello con lo que tenemos que ver en nuestro andar en algo, de aquello de lo que cuidamos cuidando de nuestro propio ser. En ese cuidar, tan drásticamente traducido por don José Gaos como "cura" y que constituye la versión hermenéutica de la intencionalidad de Husserl, lo que es tiene para nosotros determinaciones que se dan dentro del conjunto relacional en el que nos movemos, con anterioridad a cualquier objetividad y a cualquier enunciación explícita. Tal es la dimensión de las significaciones primarias a las que "les brotan palabras"¹ y que es susceptible de diferentes niveles de articulación enunciativa, incluyendo claro está el de la actitud observacional a distancia. Pero siempre será previa a éstos. De ahí su nombre de pre-comprensión o comprensión primaria: éste es el sentido fundamental de lo previo sobre el cual arrojan nueva luz las lecciones en torno a la "hermenéutica de la facticidad", bosquejada por Heidegger en Friburgo y luego en Marburgo a comienzos de los años veinte, lecciones que por fortuna han sido publicadas recientemente. Quizás no esté de más anotar que el interés de Heidegger en el tema de la pre-comprensión se nutre en buena parte de atisbos ganados en sus lecturas en torno a la noción de *ousía* en el libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, noción que guarda relación semántica con patrimonio, con lo tenido y lo que ya es propio.

La "hermenéutica de la facticidad" quiere entonces, siguiendo en parte a Schleiermacher, ocuparse de todo lo que obra por detrás del lenguaje o previamente a él y ser interpretación del cuidar fundamental de la existencia humana que se despliega antes y por detrás de todo juzgar proposicional. El comprender como la forma más elemental de realización del ser humano se ve así despojado del carácter exclusivamente epistemológico que le había dado la hermenéutica decimonónica que redujo el comprender a inteligir teórico del sentido. Con Droysen, Dilthey y los neokantianos del suroeste alemán el comprender llegó incluso a ser tenido por un proceso autónomo de conocimiento llamado a fundamentar la índole metodológica específica de las ciencias del espíritu. Para Heidegger comprender deja ahora de ser el concepto metodológico de una operación que a contrapelo de la vida tiende hacia la idealidad del sentido y pasa

¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 184.

a ser rasgo ontológico de la vida humana misma. El comprender se identifica con la existencia y con su necesidad de orientación.

La nueva concepción del comprender primario se remite a lo que los alemanes entienden por “sich auf etwas verstehen”, entender de algo, ser capaz de algo, expresión que gracias a su forma reflexiva tiene una valencia más ontológica que cognitiva y apunta por tanto menos a un saber de información teórica que a una habilidad o capacidad. Entender de algo equivale a estar en condiciones de arreglárselas con algo, aludiendo a una capacidad no ostentativa ni sofisticada. El comprender visto así es un saber práctico (de nuevo Aristóteles), menos un método de conocimiento que un orientarnos en el mundo de todos los días en el andar en algo en que consiste nuestra existencia. Esta comprensión actuante no es explícita de ordinario; vivimos demasiado en ella y de ella como para que necesite hacerse notoria o señalada. “En el tener que ver con algo no hago enunciados temáticos predicativos sobre ello”². La determinación básica de aquello con lo que tengo que ver no está en principio ligada a la predicación pues forma simplemente parte de mi comportamiento. “Yo soy *qua* ser ahí trato comprensivo”³. La insistencia en la dimensión ante-predicativa del comprender primario no significa desde luego que se desconozca al lenguaje. Se trata eso sí de precavernos ante el hecho de que los enunciados cosifican la dimensión del cuidar de tal manera que el “con” del tener que ver actuando se transforma en el “sobre qué” de un distanciado señalar. La cosificación es tan fuerte que los enunciados tienden en últimas a ser tenidos por meras opiniones subjetivas sobre hechos dados en objetividad total. Heidegger, muy por el contrario, quiere que en el lenguaje oigamos al cuidar que en él habla y no nos volvamos sordos a lo que en el habla inmediatamente no se dice y que, sin embargo, es parte de lo que se quiere decir.

Justamente es a partir del cuidar que se determina el carácter específico de proyecto que tiene el comprender. Claro está que se trata de proyectos que no están a nuestro arbitrio, ya que ellos resultan de la situación respectiva en la que estamos insertos. De ahí que forme parte de la pre-estructura básica del comprender el que éste se dé siempre en perspectivas dadas que orientan sus expectativas de sentido. “Estos

² Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Bd. 21*, Frankfurt: V. Klostermann, 1976, p. 144.

³ *Ibid.*, p. 146.

respectos tácitamente disponibles la mayoría de las veces, en los que cae la vida fáctica más por vía de costumbre que por apropiación expresa, le pre-determinan a la movilidad del cuidar los caminos de su realización”⁴. Y, sin embargo, no estamos ciegamente abandonados a la pre-estructura de lo primariamente comprendido como si estuviésemos presos sin remedio de nuestros prejuicios, tal como lo creen seriamente preocupados los aborrecedores iluminados del círculo hermenéutico. Pues para sorpresa de ellos la hermenéutica de Heidegger busca el esclarecimiento del *factum* de esa pre-estructura valiéndose críticamente de lo que llama “interpretación”. Tradicionalmente la interpretación fue una ayuda a la que se acudía con miras a la comprensión. En una nueva contestación de la tradición Heidegger invierte el orden de los elementos: la interpretación es ahora el desarrollo o elaboración del comprender primario.

La inversión tiene una motivación altamente crítica: la interpretación es el análisis de lo ya implícitamente comprendido. “En la interpretación”, leemos en el parágrafo 32 de *Ser y tiempo*, “el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo”⁵. En realidad la interpretación ayuda al auto-esclarecimiento de la comprensión; ella sirve ante todo para apropiarse de la situación, de los presupuestos de la comprensión. Puesto que nuestro comprender puede siempre equivocarse, todo esfuerzo genuino de comprensión requiere de “apropiación, de consolidación y de salvaguardia”⁶; de ello precisamente se ocupa la hermenéutica entendida hasta *Ser y tiempo* como “el quehacer de la interpretación”⁷. La vida misma requiere de interpretación porque lo que cuenta en la vida es un ser despierto o alerta que la mayoría de las veces se marra o se encubre y que sólo puede volverse consciente a través del ejercicio hermenéutico. La hermenéutica, en otras palabras, procede contra el auto-encubrimiento de la facticidad del existir. La movilidad de la vida tiene un aspecto arruinante o cadente, toda vez que el ser humano en vez de asumir la propia existencia se inclina a abandonarse acriticamente a interpretaciones que le son ajenas, excluyéndose a sí

⁴ Heidegger, Martin, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, en: *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), p. 241.

⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, o.c., p. 172.

⁶ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Bd. 20*, Frankfurt: V. Klostermann, 1979, p. 358.

⁷ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, o.c., p. 60.

mismo de las posibilidades de su ser como ahí. La “hermenéutica de la facticidad” va tras la pista de las interpretaciones enajenantes para esclarecer su historia encubriente y abrir el ser del ser humano como algo que como tal no es “objeto de indiferente opinar teórico”⁸. Y puesto que con la objetividad indiferente se erige en principio a la acriticidad, a la ausencia total de crítica, la hermenéutica se entiende a sí misma como crítica de la acriticidad de las concepciones filosóficas tradicionales del ser humano. Éste es el inicio de la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX que habrán más tarde de sacar adelante estudiantes de Heidegger en aquella época como Gadamer, Leo Strauss, Hannah Arendt y Hans Jonas. La hermenéutica temprana de Heidegger habla a trechos, como vemos, en el tono de una crítica ideológica de la auto-enajenación del ser humano en nombre de un ser despierto por conquistar. Valga anotar que en el mismo año de 1923, en el que Heidegger dicta el curso de “Hermenéutica de la facticidad”, Georg Lukács propone también su crítica a la enajenación bajo el título de “Historia y conciencia de clases”.

Así, en su empeño crítico la interpretación, al apropiarse de una comprensión, se acoge a la circularidad, “se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida”⁹. Hay, sin embargo, algo aún más importante que se suele pasar por alto. La circularidad que aquí se da resulta de la estructura circular ontológica del ser ahí mismo, manifiesta a lo largo de *Ser y tiempo*. Allí, en el párrafo 1.º a propósito de la necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser Heidegger nos remite al hecho de que el ser humano ya siempre ha comprendido de alguna manera lo que es ser, ser cuyo sentido sin embargo está envuelto paradójicamente en oscuridad, de manera que la “comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprendibilidad”¹⁰. Se trata pues de comenzar a hacer explícito algo que pre-comprendemos siempre: el sentido del ser. La circularidad de la comprensión del ser se hace aún más evidente en el párrafo 2.º en el momento en el que la elaboración de la pregunta por el ser se entremezcla con la pregunta por el ser del hombre, ya que el preguntar es un modo de

⁸ Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt: V. Klostermann, 1988, p. 3.

⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, o.c., p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

ser de aquel ser cuyo ser consiste en comprender de alguna manera lo que es ser. “¿Qué cosa es sino moverse en un círculo”, anticipa el mismo Heidegger, “determinar primero un ente en su ser, y sobre esta base querer plantear, enseguida, la pregunta por el ser?”¹¹.

Heidegger, no obstante, niega que se trate aquí de un círculo vicioso, dado que el ser se presupone no como concepto sino como pre-comprensión, como “una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser”, visualización que “brotó de la comprensión mediana del ser en la que siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del ser ahí mismo”¹². Se trata no de sacar de premisas una conclusión sino de explicitar la comprensión primaria del ser. La pregunta por el ser ahí apunta a su fundamento ontológico, fundamento que implícitamente siempre ya se ha comprendido en él. No hay pues círculo vicioso sino una singular “referencia retrospectiva o anticipativa” del ser al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente. No hay deducción sino “una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”¹³. La pregunta por el fundamento de lo que es pregunta por algo que como fundamento es desconocido pero que fundamentando es siempre, y siempre de alguna manera comprendido. El comprender ontológico tiene entonces por definición que preguntar por algo que de manera no temática ya se ha consumado y comprendido como tal. La circularidad consiste en que el comienzo esté condicionado por el fundamento en él implícito; el comienzo tiene que ser remitido al fundamento que está en él. El fundamento a su vez tiene que permitir una mejor comprensión del comienzo, la que a su turno permite una exposición más completa del fundamento. Hay por tanto un movimiento circular entre comienzo, fundamento y repetición en el que se mueve la ontología fundamental. “Repetición” justamente es algo que Heidegger exige de la analítica existencial para poder tomar rumbo hacia la cuestión de la temporalidad del ser ahí y hacia un concepto esclarecido de ser¹⁴. En la repetición se manifiesta la polaridad básica en la filosofía del primer Heidegger. La pregunta por el ser, de una parte, sólo puede adelantarse a través del entretejimiento con la pregunta por el ser del ser

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

¹² *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 41, 332, 349, 350.

ahí; la pregunta por el ser del ser ahí, de otra parte, presupone ya una idea de lo que es ser. De ahí que “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exija la previa y adecuada exposición de un ente (el ser ahí) en lo que respecta a su ser”¹⁵, en tanto que “la posibilidad de llevar a cabo la analítica del ser ahí dependa también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general”¹⁶.

La circularidad que ha salido a relucir entre ser y ser ahí como aperturidad de ser no es otra cosa que “la estructura fundamental del cuidado”¹⁷ tal como Heidegger lo plantea en la segunda mitad de *Ser y tiempo*. “El ente al que en cuanto ser-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular”¹⁸ se había dicho ya al analizar la constitución del “ahí” de la existencia. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar el desconocimiento de que el comprender constituye un modo fundamental del ser del ser ahí y de que este ser está constituido por el cuidado. La comprensión común que se remite a “hechos” prefiere partir de un yo carente de mundo para proporcionarle luego objetos y una relación con ellos, carente desde luego de todo fundamento ontológico. O partir de un “sujeto teórico” para luego completarlo “por su lado práctico” con el agregado de una “ética”. Los esfuerzos deberían dirigirse más bien, a saltar de un modo originario y pleno dentro del círculo, para asegurarse desde el comienzo del análisis la visión completa del carácter circular del ser ahí¹⁹.

Las consideraciones anteriores trataron, como dije inicialmente, de matizar lo que generalmente se entiende por círculo hermenéutico en el pensamiento del primer Heidegger, el Heidegger hermenéutico. La mala prensa de esa circularidad obedece en buena parte a la rehabilitación de los prejuicios y al importante papel que juega la tradición en el pensamiento de Gadamer. A muchos va a sorprender, por tanto, que en la segunda parte de esta charla y haciéndome eco de una tesis de Rüdiger Bubner me refiera a la concepción gadameriana del comprender como proceso dialógico a manera de ruptura o importante discontinuidad respecto a la hermenéutica inicial de Heidegger. La “hermenéutica de la facticidad”, incluyendo lo que de ella quedó en *Ser y tiempo*, se apoya deci-

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁹ *Ibid.*, p. 334.

didamente en la ética, la retórica y la física de Aristóteles para sustituir el sentido teórico por el sentido “fronético” de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida. La *phrónesis*, la razonabilidad práctica, se dirige a lo viable en cada caso y tiene la estructura de un concluir inquiriente y reflexionante, además de ser un deliberar consigo mismo, un aconsejarse en asuntos propios. Empero, como sugiere Aristóteles en el capítulo 11 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, ¿no va implícita en todo deliberar consigo mismo la posibilidad de deliberar con otros y de acudir al juicio de ellos? Éste es el punto en el que Gadamer inicia la expansión dialógica de la razonabilidad práctica poniendo en juego una virtud que Heidegger había dejado sin analizar.

Gadamer por aquel entonces se había dedicado de lleno a la filología clásica a partir de 1925, buscando entre otras cosas un cierto distanciamiento de la violencia interpretativa de Heidegger. Cuando absuelve en 1927 su examen de estado en griego y latín Heidegger le ofrece al día siguiente dirigir su trabajo de habilitación profesoral; tema de la habilitación conferida en 1929 fue la “Interpretación del *Filebo* platónico”, a la cual sigue poco después la “Ética dialéctica de Platón”. Entre tanto el interés en la cuestión del ser y el empeño en la destrucción de la historia de la metafísica van alejando a Heidegger de su interés en la problemática que se da entre Platón y Aristóteles. A Platón comienza a estilizarlo, bajo la influencia de Nietzsche ciertamente, como el comienzo del fin, del olvido del ser. En general la interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua se convierte en tratamiento distanciado que no corresponde más a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disiente de esta lectura e inicia su propio camino, al sentir la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surja la hermenéutica a partir del principio histórico efectual de la participación interpretativa.

El artículo “Saber práctico”²⁰, escrito en 1935 y publicado sólo en las *Obras completas*, ilustra aquella ampliación dialógica de la razonabilidad práctica. La *phrónesis* aparece ahora como un saber que no es meramente subjetivo, al verse complementada mediante la *synesis*, la virtud del

²⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Praktisches Wissen”, en: *Gesammelte Werke Bd. 5. Griechische Philosophie I*, Tübinga: Mohr, 1985, pp. 230-248.

encuentro, del entenderse. Si acudimos al juicio de otros, ellos juzgan por uno y sobre lo que sea mejor para uno, planteándose entonces la cuestión de si el saber de ellos sea también sentido práctico, con lo cual se abre la posibilidad de que el saber para sí no sea determinación esencial del buen sentido; podría haber *phrónesis* que en vez de ser para sí fuese para otros. La nueva perspectiva tiene la ventaja de hacer visible la naturaleza incomparable de la razonabilidad práctica. "Synesis" es la comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta de sí mismo y de sus consideraciones acerca de lo que para él es mejor; no se trata obviamente de un saber u opinar teórico que a gusto se pueda traspasar a otros o que se pudiese llegar a poseer a la manera de un saber para todos. Tanto el contenido como el modo de conocer de la *synesis* corresponden a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que la *synesis*, el entenderse uno con otros, no da instrucciones u órdenes para actuar sino que aconseja y juzga comprensivamente, con lo cual supera la distancia que separa al saber para sí del saber para otro. Si bien la distancia insalvable del juzgar por otro no significa que este juicio carezca del ser para sí, esencial del saber práctico.

Comprender en este caso no es un mero adquirir o acumular información sino la aplicación del saber propio al juicio sobre un caso práctico de otro. Así quien comprende debe ya tener buen sentido, y lo que es más, tiene que usarlo para juzgar, no para actuar. Él tiene, concluye Gadamer, que concebir el caso del otro como problema práctico con sentido práctico (no con mera sensatez). Uno no puede juzgar la viabilidad de algo ni diferenciar el camino mejor del peor a menos que tenga una visión previa del objetivo, en lugar de la visión teórica de todas las posibilidades en sí, y parta de lo que prácticamente hace al caso para el otro. Sólo cuando uno se pone en la situación del otro y consulta entonces el propio sentido práctico, tiene uno la comprensión y el juicio para el otro que éste necesita. Este saber comprensivo no es pues a distancia, ya que a pesar de la distancia fáctica entre el que juzga y el que actúa el juicio se propone precisamente pensar para el otro como si uno mismo tuviera que poner manos a la obra²¹.

²¹ *Ibid.*, p. 245.

La capacidad de juicio que se despliega en el concebir comprensivo del caso del otro no saca su fuerza de técnica o de ciencia alguna sino del sentido práctico en que se apoya la comprensión en medio de las cambiantes situaciones del actuar. Para Gadamer, y en esto consiste el paso que da la filosofía hermenéutica más allá de la tópica y de la dialéctica, ello significa que el enjuiciamiento del caso no simplemente aplica un patrón universal sino que el enjuiciamiento mismo co-determina, complementa y corrige. Se trata de la capacidad hermenéutica del juicio, del despliegue complementario de *synesis* y *phrónesis*, del sentido práctico que Heidegger llegó a acoger como conciencia en la analítica del ser ahí, y allí dejó completamente aislado. Hay que volver a pensar la índole del *logos* de la filosofía práctica que se despliega tanto en relación a un estado de cosas como en relación al escuchar lo dicho, en lo acroamático del poder escuchar la palabra adecuada como capacidad de la virtud ética de la que sigue dependiendo el buen sentido.

Si damos el salto hasta *Verdad y método* encontraremos que: "Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. El acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo... La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión"²². El verdadero carácter del comprender se hace ahora evidente a partir del modelo del diálogo platónico. Quienes con sus diversos puntos de vista participan en una conversación, lo hacen orientados por algo que interesa en común. El proceso del diálogo, cualquiera que sea su resultado, no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes. El desarrollo se da en forma de intercambio de opiniones acerca de lo que es común, de aquello en lo que los dialogantes participan, y que lleva a éstos a reconocer sus límites y a abrirse a una comunidad más elevada. Y abrirse al mismo tiempo a la continuidad de las tradiciones y a la historia. Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones, a la vez, son cabalmente lo que son en la medida en la que

²² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 232-233.

nos las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan, es decir, hasta oír en éstas respuestas a los interrogantes de nuestro propio tiempo. De ahí que comprender, más que como aprehensión de contenidos ideales de sentido, se dé en la relación de reciprocidad del diálogo, como la consumación del “diálogo que nosotros somos” al decir de Hölderlin. Con ello pierde la conciencia su autonomía de auto-poseción: el diálogo que se realiza en la dialéctica de pregunta y respuesta, es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística de mundo. El lenguaje, por lo demás, no se consume en enunciados que abstraen de todo lo que no se dice expresamente sino como diálogo.

Al abrimos al diálogo tenemos que entrar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a que ellos tengan razón y no nuestras viejas opiniones. Se trata pues de hacer a éstas conscientes a fin de que los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Darle razón al otro es sin duda algo difícil de aceptar. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión. Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad ponen en evidencia que frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la hermenéutica representa la cultura del disenso. De lo que se trata es de reconocer la radical e incommensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final.