

X. Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*

Mariflor Aguilar Rivero

Experiencia hermenéutica

Después de ubicarse en el mapa de la historia de la filosofía, de recuperar nociones del humanismo para enfrentar las estéticas subjetivistas y para pensar el modo de proceder en las humanidades; después de ubicarse frente al historicismo y la fenomenología y de asentar las piezas que sostienen el edificio hermenéutico, Gadamer va a problematizar los pasos por él avanzados y va a cuestionar si la noción de “conciencia” que acompaña a la “conciencia hermenéutica” o a la “conciencia de la historia efectual” es la misma de la del idealismo alemán y más específicamente de la conciencia hegeliana.

Para Gadamer la fusión de horizontes describe la manera como se realiza la conciencia de la historia efectual. Pero sigue preguntándose qué tipo de conciencia es ésta. Se pregunta si la conciencia hermenéutica es como la conciencia hegeliana, es decir, mediada absolutamente por la historia para acceder a la verdad del saber, la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente.¹ ¿En esto consiste la experiencia hermenéutica? Consciente de la dificultad de refutar la filosofía de la reflexión, Gadamer opta por unirse y seguir de cerca a Hegel en varios puntos.

La argumentación contra Hegel ha refutado la idea hegeliana de que lo otro sea experimentado por la conciencia como lo otro de mí mismo y no como un tú realmente distinto y exterior. Pero para Gadamer éste no es un argumento que se sostiene, por un lado, porque

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 415-416.

considera que es imposible separar familiaridad y extrañeza, y por otro lado, porque también considera que parte del mérito hegeliano es precisamente el desarrollo de la relación con el otro, es decir, el reconocimiento de sí en el ser otro. Reconocer como familiar lo extraño, es el gran esfuerzo del espíritu, y cuando el espíritu articula familiaridad y extrañeza está evitando tanto la autoproyección como una mera superación formal dialéctica. Lo que vive es una *experiencia*.² La experiencia del espíritu logra una mediación total de historia y presente y la conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la *experiencia*. ¿Cuál es ésta?

Como acostumbra, Gadamer recorre la historia de la filosofía para recuperar aspectos de las nociones relevantes de “experiencia” y construir el concepto que a él le interesa para la experiencia hermenéutica. Para empezar se deslinda de la noción de experiencia de las ciencias en varios puntos: primero, porque desatiende la dimensión de la historicidad, porque la experiencia hermenéutica no es controlable, manipulable, ni puede reproducirse, como los experimentos de laboratorio. Paradójicamente, desde Bacon también se deslinda del método científico clásico destacando de la propuesta baconiana una noción de lo “experimental” ligada más a una disciplina del espíritu de autovigilancia para no hacer generalizaciones apresuradas, que a una metodología con reglas fijas.³

Se deslinda también de la noción fenomenológica de la experiencia en dos puntos: de la naturaleza sensible de la percepción y de que esté basada en la pura subjetividad trascendental del ego,⁴ y con Aristóteles piensa la experiencia como un proceso continuo de dispersión y ordenación bajo nuevos principios; sólo que se separa de la perspectiva epistemológica dominante en esta noción de “experiencia”.⁵

A partir de aquí y de la crítica a Aristóteles, quien no toma en cuenta la negatividad de la experiencia, se ubica Gadamer en la problemática hegeliana y su explicación de la experiencia a partir de la inversión de la conciencia. La conciencia experimenta su objeto identificándose con él, el objeto lo es sólo para la conciencia y la conciencia al reflexionar sobre su propia experiencia se convierte en objeto

² *Ibid.*, pp. 420-421.

³ *Ibid.*, p. 423.

⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁵ *Ibid.*, p. 437.

de sí misma. Dicho en términos caros a Gadamer, la experiencia se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro.⁶ Pero la experiencia hegeliana es superada. El camino de la experiencia de la conciencia conduce a la superación de la experiencia, a un saberse pleno, que no tiene nada distinto ni extraño fuera de sí. A la inversión, Hegel la llama dialéctica, a partir de la cual deja de haber extrañeza y todo se vuelve familiar en la transparencia de la conciencia consigo misma, en el saberse. Esto no calza con la experiencia hermenéutica. Ésta no se supera, está siempre abierta a nuevas experiencias en el vaivén entre familiaridad y extrañeza imposible de cancelar. Así, a partir de Hegel, Gadamer conserva tres momentos para la experiencia hermenéutica: el de la negatividad o experiencia de la finitud, el de la pertenencia o unidad consigo misma de la conciencia, a medio camino entre lo familiar y lo extraño y, por último, la apertura a nuevas experiencias; y considera que la mejor manera de darle concreción a estos tres momentos es pensarlos articulados en la instancia del diálogo o la conversación, perspectiva desde la cual la mediación entre sujeto y objeto no estará planteada por la relación dialéctica de la identidad de los contrarios sino por la relación dialógica en la que lo familiar se vuelve extraño y lo extraño familiar.

Diálogo y alteridad

En este punto comienza uno de los pasajes más interesantes y que más ha trascendido de *Verdad y método* que consiste en la explicación de la comprensión hermenéutica como un diálogo entre el “yo” y el “tú”. La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Pero la tradición no es dominada por la experiencia sino que es lenguaje, habla por sí misma como lo hace un *tú*. Por lo tanto, podría decirse, siguiendo el esquema hegeliano de la “experiencia”, que el objeto de la experiencia hermenéutica, que es la tradición, y que igual que en Hegel se plantea la pertenencia recíproca de sujeto y objeto, aquí se plantea la misma pertenencia entre el intérprete y la tradición.

Ahora bien, la relación de la experiencia hermenéutica con la tradición tiene la estructura del diálogo, la comprensión tiene la es-

⁶ *Ibid.*, p. 431.

estructura del diálogo. Gadamer considera que en *Verdad y método* no le dio la importancia debida a este tema. Según él, tanto la relevancia de la alteridad del *otro* y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación quedaron oscurecidos en la propuesta inicial por dedicar mayor atención a enfatizar la relevancia de la distancia en el tiempo.⁷ Sin embargo, aun cuando la dialogicidad sí está planteada en toda la obra de Gadamer, es el análisis que lleva a cabo de la relación entre el *yo* y el *tú* uno de los lugares donde se percibe el planteamiento con mayor riqueza. En éste se desarrollan cuatro momentos de una especie de principio o condición de equidad que, todos juntos, forman no solamente el núcleo de la propuesta hermenéutica gadameriana sino también el terreno del que se desprenden las consecuencias ético-políticas de su discurso.

Comienza Gadamer sospechando de formas de relación entre *yo* y *tú* que no son más que monólogos disfrazados de dialogicidad. La primera forma de la relación fallida es una experiencia del *tú* a la que puede llamarse “experiencia instrumental”, es decir, aquella en la que se tiene una concepción instrumentalizada del *tú*. A esto Gadamer le llama tener “conocimiento de gentes”, un conocimiento que permite la manipulación. Previendo el comportamiento del/a otro/a podemos utilizarlo como medio para nuestros fines contraviniendo así, dice, una formulación del imperativo kantiano según la cual “no se debe emplear jamás al otro como medio sino que se le debe reconocer como el fin en sí”.⁸ En esta experiencia fallida, el *tú* no es reconocido en cuanto tal sino es tomado en referencia al *yo*.

En la segunda experiencia fallida del *tú*, éste es reconocido como “persona” a pesar de lo cual continúa la relación autorreferencial del *yo*. En este caso la mediación entre *tú* y *yo* es argumental, es decir, tiene lugar cuando se escucha al otro/a haciéndolo entrar en una relación argumentativa. En el diálogo argumental se escucha al otro o a la otra transformando dialécticamente al *tú* en *yo* oponiendo a cada pretensión una contrapretensión.⁹ Gadamer piensa este

⁷ Y no obstante, R. E. Palmer observa que Gadamer añade una relación dialógica que Heidegger parecía haber dejado de lado en su concepto de *Mitsein* (ser-con), a saber, la de la vida y la conversación en el lenguaje vivo, en “Ritual, rightness and truth”, en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago, Southern Illinois University, 1997, p. 532.

⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 435.

⁹ *Ibid.*, p. 436.

enfrentamiento de posturas argumentales bajo el modelo hegeliano de la relación entre amo y esclavo. En el enfrentamiento argumental se lucha por el reconocimiento recíproco, de la misma manera que siervo y señor luchan por obtener el reconocimiento del otro logrando sólo mediante éste ser lo que son: “incluso las formas más extensas de dominio y servidumbre son una auténtica relación dialéctica y poseen la estructura elaborada por Hegel”.¹⁰ La argumentación imprime a la conciencia una direccionalidad hacia la obtención de un objetivo específico en el orden del conocer. Este objetivo es que se acepte o se refute la pretensión que cada interlocutor propone al otro: “cada parte de la relación se salt[a] reflexivamente a la otra”.

Diálogo como condición de la comprensión

Pero este modelo es sutilmente puesto en cuestión porque la relación argumental de alguna manera constriñe las pretensiones de los interlocutores: “el *tú* pierde la inmediatez con que orienta sus pretensiones hacia uno”.¹¹ El *tú* se dirige a su interlocutor guiado pero restringido por la postura del otro. Por otra parte, si bien es cierto que “la historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco”,¹² la interpretación que Gadamer hace de la formación hegeliana de la autoconciencia concibe que ésta “consiste en sustraerse a la dialéctica de esta reciprocidad, salirse reflexivamente de esta relación con el otro y hacerse así inasequible para él”.¹³ Lo que aquí parece ponerse en cuestión es el tipo de “reconocimiento” que involucra el esquema hegeliano, pues un reconocimiento que pretende salirse reflexivamente de la dialéctica de la reciprocidad y que pretende conocer al otro “sustraer en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones”.¹⁴

Esta segunda experiencia fallida del *tú* tiene su correlato hermenéutico en la conciencia histórica en la que el reconocimiento “queda

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 436.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

aprisionado en la apariencia dialéctica, pues lo que realmente busca es hacerse señor del pasado”.¹⁵

Esto es importante porque aquí se da al diálogo el estatuto de condición de posibilidad de la comprensión y a la comprensión el rasgo de siempre inacabada. La pretensión de conocer al otro de antemano impide la experiencia exitosa del tú; la relación con el otro no puede partir *sólo* de prejuicios o ideas preconcebidas sino debe someterse al proceso riguroso del diálogo. Por un lado, es imposible renunciar a los prejuicios (lo familiar), pero comprender no es sólo ver lo familiar sino “incorporar” lo extraño y esto extraño sólo se puede incorporar mediante el diálogo, es decir, mediante una cierta temporalidad procesual. El correlato hermenéutico de la comprensión dialógica es la que está abierta a la tradición “y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir”.¹⁶

El arte de no tener la razón

Otro momento del diálogo hermenéutico es el que puede llamarse “el arte de no tener la razón”.¹⁷ Una de las razones por las que es fallida la segunda experiencia del *tú* es porque en ella lo que se busca es tener la razón,¹⁸ lo cual es puesto en cuestión, ya que se considera que al buscar tener la razón se deja de atender lo que realmente es.

Cuando Gadamer analiza la relación dialógica entre el *yo* y el *tú*, entre el intérprete y su interlocutor, sea éste un texto o un semejante, es explícito en su rechazo a la búsqueda de tener la razón. La distancia que Gadamer toma de “tener la razón” y de la refutación argumental puede inscribirse en primera instancia en la enseñanza socrática de preferir ser refutado que refutar al otro,¹⁹ se inscribe tam-

¹⁵ *Ibid.*, p. 437.

¹⁶ *Ibid.*, p. 438.

¹⁷ Un título semejante lleva el libro de Agustín D. Moratalla sobre la hermenéutica dialógica de Gadamer. El libro se llama *El arte de poder no tener razón*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 440.

¹⁹ En el sentido del *Gorgias* donde Sócrates dice “Considero, en efecto, que es un bien mucho mayor el ser refutado, porque es más ventajoso verse libre del mayor de los males que librar a otro de él” (Platón, *Diálogos*. México, Austral, 1990, p.165).

bién en el horizonte que abre la tesis heideggeriana que sostiene que “todo refutar en el campo del pensar esencial es insensato”,²⁰ pero también, cuando toma esta distancia, lo que de cierta manera está haciendo, es invertir el orden de prioridades de los diálogos comunicativos y creando el concepto de *diálogo de escucha* o *diálogo de aprendizaje*. Se sabe que un conjunto importante de diálogos vive del esfuerzo de persuadir interlocutores acerca de la validez de sus pretensiones;²¹ lo que hace el diálogo de escucha, en cambio, es subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por atender lo que el interlocutor dice.

Lo que, desde la perspectiva de Gadamer, marca la diferencia central entre ambos tipos de diálogo es la búsqueda de tener la razón. Gadamer distingue el habla auténtica de la inauténtica en que la inauténtica “sólo busca tener razón”.

Al buscar tener la razón no puede uno “darse cuenta de cómo son las cosas”. Y por esto es por lo que se lanza expresamente contra el diálogo argumental.

El arte de reforzar el discurso del otro

Una de las dimensiones del “arte de no tener la razón” está relacionado con la idea de “reforzar el discurso del otro”. Esta idea la expone Gadamer en diversas ocasiones. Cuando en *Verdad y método* se refiere a la dialéctica entre pregunta y respuesta y en particular al arte del preguntar, dice que quien

[...] posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar en favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste —dice— no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza. En consecuencia, no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al *arte de pensar* que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma.²²

²⁰ *Apud* Th. McCarthy y David C. Hoy, *Critical Theory*. Cambridge / Oxford, Blackwell, 1994, p. 261.

²¹ *Ibid.*, p. 244.

²² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 445.

A esta idea-tesis le llamaré en un artículo posterior *eumeneis élenchoi*²³ según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador.²⁴ En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos.²⁵ Esto se inscribe en la dirección de Heidegger cuando dice que “si queremos encontrarnos con el pensamiento de un pensador debemos magnificar aún más lo que en él es grandioso”.²⁶ Esta tesis, que llamaremos de *eumeneis élenchoi*, es desde mi punto de vista la que relanza la hermenéutica hacia la ética y la política. Pero ¿qué significa esto? ¿Qué quiere decir Gadamer con “reforzar el discurso del otro”? ¿Qué es lo que del discurso del otro se debe reforzar?

Para pensar esto, me parece, debemos pensar el “reconocimiento del otro” gadameriano, como él mismo dice, en el sentido ontológico que sigue a Heidegger como condición de toda comprensión; por otro lado, este reconocimiento debe insertarse también en la problemática del diálogo socrático y en relación con éste con varias tesis como la que enfatiza la *docta ignorantia* socrática que en este caso implicaría que un discurso que se “refuerza” ahondaría más en el no-saber que en el saber; también tendría que tomarse en cuenta la tesis de que la estructura de la apertura hermenéutica tiene la estructura de la pregunta.²⁷ Detengámonos en esto.

Preguntar/preguntado

En efecto, la apertura al *tú* se resuelve y se despliega bajo la forma de la lógica de la pregunta y la respuesta. Dijimos antes que la ex-

²³ De *euménia*: benevolencia, favor, gracia, y *elenchos*, refutación cruzada a la manera elénctica socrática.

²⁴ H.-G. Gadamer, “Reply to Jacques Derrida”, en Diane P. Michelfelder y Richard Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989, p. 55.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 361.

²⁶ Martin Heidegger, “Qué significa pensar”, *apud* Robert Bernasconi, “Seeing Double: Destruktion and Deconstruction”, en D. P. Michelfelder y R. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction*, p. 245.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 439.

perencia hermenéutica es en última instancia una experiencia de la escucha. Pero hay que aclarar que saber escuchar es posible si se sabe preguntar adecuadamente. ¿Y qué es esto? Según lo sostenido por Gadamer, preguntar es *abrir*, dejar “un abierto” sin respuesta predeterminada, lo cual supone no solamente humildad intelectual sino también tomar riesgos frente al propio saber. En la hermenéutica gadameriana toda experiencia está acompañada por la actividad del preguntar y también lo está la experiencia del *tú*, que no es otra cosa que la experiencia del texto. Igual que toda la experiencia hermenéutica, la experiencia del preguntar tiene una estructura dialéctica que en este caso adopta la forma de la pregunta. La apertura al *tú* tiene la estructura dialéctica de la pregunta y en tanto dialéctica está atravesada por la negatividad. Como dijimos, preguntar supone no-saber, pero se trata de un no saber inquietante, un no saber que “introduce una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”.²⁸ El preguntar inquieta, quebranta al ser. Como es sabido, el no saber al que el preguntar socrático hace acceder a sus interlocutores es mucho más complejo que la simple ignorancia; es un estado de perplejidad a partir del cual se abren múltiples posibilidades, es más una pasión que una acción: “el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada”.²⁹ El preguntar es en definitiva una respuesta al llamado de la cosa. Si preguntamos es porque nos hemos sentido atraídos, afectados por la cosa que nos incita a saber de ella, es porque hemos sido seducidos por ella. No decidimos preguntar, el correcto preguntar no se plantea ni se formula; adviene, acaece, como acaecen las ocurrencias; no hay un camino metódico para tener ocurrencias; tampoco lo hay para formular el verdadero preguntar.

La contraparte del sabio preguntar es, por otra parte, la *aporía*. Sólo es una verdadera pregunta hermenéutica aquella que recorta la aporía como posible respuesta, es decir, aquella que en su horizonte no vislumbra respuesta afirmativa alguna sino solamente la situación aporética de que no hay vía alguna hacia la respuesta: ni una cosa ni otra, ni por este camino ni por aquel, ni por ningún otro. Sólo la configuración de la aporía habla de un verdadero pre-

²⁸ *Ibid.*, p. 436.

²⁹ *Ibid.*, p. 444.

guntar. Una pregunta que encierra presupuestos es una pregunta mal planteada,³⁰ es una pregunta que da como respondidas cosas que no fueron previamente sometidas a cuestión.

Pero ¿por qué la pregunta? Vimos que la pregunta está articulada con el no-saber, pero la dimensión de éste no es epistemológica sino ontológica; es decir, se articula con la incompletud del otro. Si preguntamos es porque el otro, texto o interlocutor, nunca son exhaustivos, ni en la plenitud del ser ni en el vacío absoluto.³¹ En estos casos no hay nada que preguntar; la plenitud se impone como autoevidente; el vacío no tiene respuesta, o mejor, el vacío no es. Y es por esta incompletud que el otro/la otra seduce.

En relación con el lugar crucial que juega la pregunta en la experiencia hermenéutica hay que tomar también en cuenta el paso adelante que da Gadamer respecto de Collingwood en el planteamiento de la interpretación de textos a partir de la pregunta. Gadamer reconoce el acertado ingenio de Collingwood en su crítica a la discusión de *statements* de la escuela “realista” de Oxford que ignora la historicidad de la comprensión, Collingwood sostiene que un texto sólo se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que es respuesta. Sólo que para Collingwood la pregunta a la que el texto responde o a la que los acontecimientos históricos responden son preguntas planteadas o bien por el autor o bien por los personajes que participan en los hechos históricos. Lo que Gadamer sostiene es que si bien es correcto plantear la lógica de pregunta como modo de acercamiento a los hechos y a los textos, la pregunta que debe formularse no es por aquello que pensó el autor o el actor, sino por el sentido del texto independientemente de los autores, y por otro lado, esta lógica se duplica pues no sólo hay que ver a qué pregunta responde el texto sino también qué pregunta formula el texto al intérprete. En su artículo “Reflections on my Philosophical Journey”, Gadamer articula esta idea en términos fenomenológicos señalando que lo que a Collingwood se le olvida es que la *Sache*, el asunto a comprender en el texto, también levanta preguntas.³² Lo que Gadamer quiere decir con esto es que no solamente el texto es respuesta a una pregunta sino que el texto tam-

³⁰ *Ibid.*, p. 441.

³¹ Ideas de Gadamer aplicadas a la obra de arte en “Reflections on my Philosophical Journey”, en L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 44.

³² Cf. L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 43.

bién pregunta al intérprete, es decir, lo interpela y al interpelarlo lo sitúa en relación con su “propia afección por la palabra de la tradición”.³³ La pregunta es una y otra vez relanzada en un intento incesante de apertura al otro o a la otra cuando ésta sólo me remite de nuevo a mi propio preguntar. Entre los hablantes se instaura la pregunta como mediación entre el *yo* y el *tú*. La pregunta gadameriana, igual que la socrática, no espera respuesta sino, acaso, la formulación de otra pregunta. El *tú* al que se pregunta no responde, sólo pregunta otra vez.

Tomando en cuenta todo esto, se puede arriesgar, entonces, que lo que en la *eumeneis élenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico sino lo que se revela es un determinado *no saber*, un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar. “Reforzar el discurso del otro”, desde esta perspectiva, significa un “dejar surgir” de la perplejidad, del preguntar. Según esto, el lector o intérprete es puesto en su sitio por la pregunta del texto o interlocutor, en el sitio que le corresponde por los entreveros específicos de lenguaje y tradición. Pero una vez hecho esto, una vez que el lector ha sido puesto en un lugar específico, ¿cuál es la pregunta que el interlocutor le dirige? ¿Qué quiere saber el texto del lector? O dicho de otra manera ¿qué necesita saber el texto del lector? Lo que propongo pensar es que cuando el texto, o el interlocutor, preguntan al intérprete y lo sitúan, la pregunta que se formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad. Es decir, lo que el interlocutor pregunta es desde qué lugar del lector el texto puede ocupar otro lugar, un lugar diferente, desde dónde el intérprete lo va a comprender, desde qué horizonte de interpretación o desde qué marco cultural el lector o intérprete va a formular su pregunta al texto o al interlocutor. Siendo así, cuando se “refuerza el discurso del otro”, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.

Esta manera gadameriana de comprender el preguntar sigue de cerca el ánimo socrático según el cual no sólo Sócrates enseña con

³³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 452.

su preguntar sino el interlocutor enseña también a Sócrates y, comprendiéndola así, lo que representa la indagación socrática es la manera específica o la materia específica en la cual el otro me demanda un cierto autoconocimiento, la inspección de mi horizonte de interpretación que es lo que me permitirá reconocer a mi interlocutor como diferente de mí, evitando así la terrible autoproyección a la que Gadamer tanto teme. Cuando se “refuerza el discurso del otro”, entonces, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de preguntarnos, como lectores o intérpretes, desde dónde vamos nosotros a comprender su diferencia específica, porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino autoproyección.