

Reconocimiento simbólico y ética: claves ontológicas para la comprensión de la Venezuela actual

Alvaro Molina D'Jesús / alvaromolina@uneg.edu.ve

UNEG - Ciudad Guayana-Venezuela



Recibido: 30-10-2012 • Aceptado: 28-02-2013

Resumen

Las indagaciones hermenéuticas en el campo de la filosofía de la práctica, mantienen especial atención sobre el problema de la comunicación como mecanismo de construcción y regulación de la vida social y del bien común. La vida en comunidad, especialmente en sociedades de una multiculturalidad compleja como las contemporáneas están cargadas de encuentros con lo otro distinto, esta categoría se ha denominado con el término alteridad, con lo cual se hace referencia a la reflexión sobre el encuentro con lo diverso desde un punto de vista cultural. Esta situación enriquece especialmente la vida en comunidad pero también produce un choque relacionado con los valores, con las creencias y los deseos de los miembros de comunidades conformadas por personas provenientes de horizontes culturales diversos. La presente indagación aborda el problema que significan las contradicciones evidentes del comportamiento moral de los venezolanos en la actualidad, las cuales buscamos explicar desde su abordaje a partir de categorías de la Filosofía hermenéutica, como son el «diálogo» y la comprensión; éstas categorías son aplicadas a la teoría de los tres discursos persistentes como horizontes culturales en la sociedad venezolana actual, formulada por el filósofo venezolano J.M. Briceño Guerrero. Nuestro trabajo consiste en buscar demostrar a partir del análisis planteado, la tesis de que el diálogo, en el caso venezolano es un proceso histórico fallido, cuyo producto es una sociedad cuyos miembros no se reconocen desde un punto de vista hermenéutico, siendo este un proceso histórico con efectos sobre la tradición venezolana irreversibles. Nos encontramos ante una sociedad cuyos procesos de representación simbólica resultan siempre incompletos al no permitir la participación homogénea de los miembros de la comunidad.

Palabras clave: Venezuela, representación simbólica, reconocimiento, hermenéutica, filosofía de la práctica.

Recognition symbolic and ethics: Ontological key to understanding the current Venezuela

The hermeneutic inquiry in the field of philosophy of practice, maintain focus on the problem of communication as construction mechanism and regulation of social life and the common good. Community life, especially in a multicultural society like contemporary complex are full of encounters with the other than, this category has been referred to the term otherness, which refers to the reflection on the encounter with the diverse from culturally point. This especially enriches community life but also produces a crash related to the values, the beliefs and desires of members of communities made up of people from different cultural backgrounds. The present investigation addresses the problem obvious contradictions mean moral behavior of Venezuelans today, which we seek to explain from his approach from hermeneutic philosophy categories such as "dialogue" and understanding, these categories are applied to the theory of the three speeches persistent as cultural horizons in Venezuelan society today, made by the Venezuelan philosopher JM Briceño Guerrero. The job is to search from the analysis show raised, the thesis that dialogue, in the Venezuelan case is a failed historical process, whose product is a society whose members are not recognized from a hermeneutic perspective, this being a process effects on historic Venezuelan tradition irreversible. We are facing a society whose processes are always incomplete symbolic representation by not allowing homogeneous participation of members of the community.

Keywords: Venezuela, symbolic representation, recognition, hermeneutics, philosophy of practice.

Abstract

Para comprender con mayor claridad la noción de «reconocimiento simbólico» y su vinculación ontológica con la filosofía política y en especial con la ética, debemos aclarar que existe en la tradición filosófica una categoría de «reconocimiento humano»¹ que se vincula directamente a la filosofía política, desde Platón y Aristóteles, y que no se corresponde con el «reconocimiento simbólico» al cual nos referiremos en el presente artículo, por el contrario, este último es una noción filosófica proveniente del ámbito de la estética, y en particular de la hermenéutica²; en este sentido uno de nuestros aportes es la vinculación de esta categoría con el campo de la ética y la filosofía de la práctica.

La razón de buscar vincular una categoría propia de la estética con la ética, es que consideramos que el reconocimiento simbólico puede ser una categoría particularmente fértil en este campo para aclarar y comprender mejor el tejido de las relaciones sociales cotidianas que se dan en sociedades complejas, en las cuales nos encontramos constantemente sometidos al cruce de horizontes culturales diversos, distintos y extraños entre sí, que se imbrican algunas veces de forma pasiva, y otras con visos de violencia; necesariamente deben existir formas de reconocimiento humano, alternativas, a las planteadas por la tradición de la filosofía política occidental, que permitan, como

en efecto ocurre, la convivencia de los hombres.

El camino en este sentido, lo encontramos en las propuestas de la filosofía hermenéutica, donde se señala que existe una forma de reconocimiento, que es también un impulso natural humano, una volición del hombre, que; sin embargo, no corresponde a la necesidad de reconocimiento hegeliana de la autoconciencia objetivada en voluntad de dominio; sino que es una voluntad de reconocimiento de lo humano como humano.

II

Las indagaciones hermenéuticas en el campo de la filosofía de la práctica, mantienen especial atención sobre el problema de la comunicación como mecanismo de construcción y regulación de la vida social y del bien común³. La vida en comunidad, especialmente en sociedades de una multiculturalidad compleja como las contemporáneas están cargadas de encuentros con lo otro distinto, esta categoría se ha denominado con el término alteridad⁴, con lo cual se hace referencia a la reflexión sobre el encuentro con lo diverso desde un punto de vista cultural. Esta situación enriquece especialmente la vida en comunidad pero también produce un choque relacionado con los valores, con las creencias y los deseos de los miembros de comunidades conformadas por personas provenientes de horizontes culturales diversos.



El encuentro con lo diverso se vuelve así, desde un punto de vista hermenéutico, en un espacio especial para pensarse a sí mismo, confrontarse y reconocerse a partir de lo diverso; también es un espacio para comprenderse como lo otro diverso para alguien más. La experiencia hermenéutica gana un nuevo sentido cuando en vez de ser aplicada a «prácticas culturales concretas» y objetivadas como el arte, la filosofía y la historia; pasa a ser parte de un acontecer efectivo en el encuentro de un horizonte cultural diverso en acto.

La cultura viva, el encuentro con el otro distinto, el diálogo con miembros de culturas diversas, es una experiencia en la cual si se logra participación, y se logra comprensión, se obtiene una experiencia de lo humano que enriquece nuestra experiencia del mundo y de la vida, pero en especial logra un espacio para el reconocimiento de lo humano en toda su multiplicidad y complejidad⁵.

Este es el camino que lleva desde un punto de vista epistemológico, a la hermenéutica filosófica, desde la reflexión estética a la reflexión ética, pues la experiencia hermenéutica se convierte en una posibilidad de conocimiento de lo humano concreto y contextualizado en una comunidad, en un horizonte cultural o varios, esta reflexión puede permitir la construcción de valores éticos y principios de convivencia distintos y quizás más apropiados⁶ que las categorías concretas como conceptos y valores universales, que se pueden pensar desde el punto de vista de la razón científica y su método⁷.

Desde la experiencia hermenéutica, y en particular la experiencia de la multiculturalidad, se parte de lo simbólico para la construcción de formas de reconocimiento, que son especiales y diferentes de aquél esbozado por Hegel, siguiendo la tradición helénica de Platón y Aristóteles como amor propio o *thymos*⁸.

La construcción de universos de sentido y la participación en experiencias simbólicas, propias de prácticas culturales como el arte y el juego, tienen para el hombre un carácter ontológico, ya que en un sentido antropológico, definen la esencia de lo humano, ambas experiencias resultan fundamentales para comprender la condición humana, ambas, son experiencias de las que se participa *espectando* y com-

prendiendo la razón en su libre hacer; un movimiento autoreferencial que produce re-conocimiento de sí en los otros hombres y sentido de comunidad, tendiendo puentes que nos unen al espíritu extraño.

La reflexión sobre la aplicación de la experiencia hermenéutica de comprensión y reconocimiento desde lo simbólico al campo de la filosofía de la práctica y en especial a la *praxis* de la vida del hombre en comunidad, se orienta hacia el problema de la comprensión de sí y el reconocimiento del otro que se opera en el diálogo como una experiencia concreta de la vida en comunidad, en el lenguaje, incluso en el sentido más llano de diálogo como hablar con el otro, en el valor que representa la experiencia humana de la oralidad con toda su dimensión afectiva de acogida de lo diverso⁹.

Cada diálogo, cada experiencia de representación simbólica y su correspondiente reconocimiento, es única, puede parecerse a otras situaciones, pero como tal es única, y en este sentido el cómo debemos comportarnos en una situación determinada sólo nos lo puede decir nuestra participación en ésta. En la *praxis* es donde cobra sentido la orientación del comportamiento humano en un sentido moral.

La *práctica*, la acción humana, es un ejercicio de libertad, pero no una libertad abstracta, sino de la vida del hombre en su hacer para alguien, esto es en su actuación en comunidad, en el diálogo con otros humanos. El libre accionar en la vida pública del hombre, es el espacio para el ejercicio de sus principios morales, cuando estos se convierten en hechos concretos, esto es en representaciones simbólicas, para otros hombres. Pensamos que la práctica del hombre libre, se vincula con la idea de la participación en la experiencia de lo simbólico como parte del diálogo con el otro, pues cada diálogo es único y su conformación de sentido, la comprensión y el conocimiento que de éste surjan son productos únicos de un hacer ahí, en un momento y en una situación específica, el saber cómo comportarse en cada experiencia simbólica, este conocimiento no es igual para todos, cada quien en su libre hacer se regula de acuerdo a su sentido ético de la vida en comunidad.

La participación en el diálogo y el esfuerzo por buscar la comprensión del otro en el reconocimien-

to simbólico es una de las tareas fundamentales del quehacer filosófico, la tarea de la reflexión racional de la filosofía no puede ser orientada como un saber científico; al contrario, se trata de buscar un conocimiento de orden hermenéutico, interpretativo, en el cual se emplea a fondo la capacidad de nuestra racionalidad en lograr eso que se denomina como razonabilidad¹⁰, manteniendo siempre abierta la posibilidad de que el otro pueda tener razón, nuestro esfuerzo debe ir orientado hacia su comprensión, la cual es comprensión sobre sí mismo; esto sólo se logra buscando convencer al otro de nuestros argumentos, pues al buscar explicarnos nos aclaramos a nosotros mismos sometiendo a examen y reflexión nuestra verdad; permaneciendo siempre dispuestos a dejarnos convencer por la verdad del otro.

El diálogo implica ese tipo de conocer (re-conocer) en donde toda la fuerza de nuestra razón se debe orientar a escuchar y conocer aquello de verdadero que tiene el otro para decir, en seguir la línea de sus pensamientos sean estos argumentativos o no, esa es la experiencia del reconocimiento simbólico, una participación en la verdad de «lo otro», lo diferente, pero a través de uno mismo a través de la propia comprensión de lo que puede haber en común, de lo propio en «lo otro» esta experiencia puede denominarse como comunión, refiriéndose al a unión común. En este sentido Gadamer explica:

Pues también la experiencia del tú muestra la paradoja de que algo que está frente a mí haga valer su propio derecho y me obligue a su total reconocimiento; y con ello a que le “comprenda”. Pero creo haber mostrado correctamente que esta comprensión no comprende al tú sino la verdad que nos dice. Me refiero con esto a esa clase de verdad que sólo se hace visible a través del tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo por él. (Gadamer, H. 1996: 18).

El reconocimiento simbólico «del otro» es uno de los aportes centrales de la hermenéutica en el ámbito de las ciencias sociales, pues la comprensión a través del diálogo, y del otro como agente que impulsa el esfuerzo de poner en juego nuestros prejuicios, someterlos al escrutinio y la duda, explicarlos, y abrirse a la experiencia de querer escuchar lo que el otro

tiene para decir, preguntar y aceptar la posibilidad de que el otro tenga razón, como parte de ese proceso que es el diálogo efectivo desde la experiencia hermenéutica, en el que se busca comprender la verdad del otro; se ha constituido en un modelo para el ejercicio de la alteridad como eje central de la aceptación y la comunión pacífica en sociedades de composición multicultural¹¹.

Charles Taylor (2002: 126) llama la atención sobre el hecho de que el diálogo, como forma de conocimiento en las ciencias humanas, es más que una forma de aproximación al otro o de una búsqueda de entendimiento del otro. El modelo de conocimiento que nos ha legado Gadamer, es aquél que relativiza el conocimiento propio del paradigma científico que suele colocar a «lo otro» como objeto de estudio con lo cual se pierde toda posibilidad de participar en la experiencia del otro; la única forma de alcanzar una verdadera comprensión de lo diverso es tratando de salir de sí mismo, en cuanto a nuestro propio horizonte cultural, creencias, deseos y prejuicios, y hacernos conscientes de los propios límites, para entrar en un diálogo franco con aquello que nos interroga. Involucrarnos y experimentar lo que hay de diferente, si se logra alguna comprensión de esta experiencia es comprensión de nosotros mismos. Esta comprensión es al mismo tiempo eso que describe Taylor como una especie de pacto o acuerdo entre compañeros que han llegado a éste a través del diálogo, algo que nosotros podemos definir como «comunión».¹²

El diálogo hermenéutico, y el reconocimiento simbólico que de este se desprende, nos obliga a sacar fuera nuestros prejuicios, nuestras opiniones o posturas sobre aspectos de la vida cotidiana que damos por sobreentendidos, lo diverso del otro, lo extraño, nos obliga a racionalizar todas aquellas creencias que consideramos lo «normal» y es en este punto en donde se da un mecanismo doble, el hacernos conscientes de nuestras opiniones, el lugar que éstas juegan en nuestra vida, de la diferencia en relación a un punto determinado que puede tener el otro desde su cultura; el lugar que tienen sus opiniones sobre esto o lo otro, en su cultura y su vida, de este modo es posible asimilar aquello que hay de diferente y de común en ambos; esto ocurre cuando nos dejamos

interpelar o retar por el diálogo, aquello que alcanzamos comprender en ese momento estará muy lejos de ser una comprensión completa o perfecta, por el contrario es muy improbable que lo sea, pero al menos nos pone en el camino correcto, el de la pregunta y la respuesta, de la búsqueda de verdaderos consensos sobre el otro y sobre sí; cada experiencia de diálogo es siempre novedosa y nos arroja nuevos resultados.

III

Dicho esto, dejemos un momento de lado la relevancia de la actividad hermenéutica sobre el universo simbólico que representa un horizonte cultural y pasemos a considerar un elemento particular de la vida, de la práctica y en consecuencia del tejido ético de la sociedad latinoamericana en general, y en especial de la venezolana.

Nos referimos a la presencia, en la vida cotidiana, de múltiples formas de violencia, la cual ha cobrado un rol protagónico en el contexto social contemporáneo venezolano por ser una constante en la determinación de las relaciones sociales de los colectivos urbanos y especialmente en relación con los diferentes segmentos y estratos de nuestra población.

Entendemos que la noción de violencia no se puede establecer o aprehender como un concepto estático, o como una definición de manual, por el contrario es un aspecto dinámico de la vida del hombre en la comunidad. Más que un tipo de relación en particular, la violencia es una construcción simbólica que se recrea en el mundo de sentido y significado que construimos los hombres para vivir en comunidad. Coincidimos con Savater, F. (1997: 19) en afirmar que: “El destino de cada humano no es la cultura, ni siquiera estrictamente la sociedad en cuanto institución, sino los semejantes”.

En tanto esto sea cierto, podemos decir que la violencia es tal, cuando es para/contra alguien.

Por lo tanto, la reconfiguración o reconocimiento de la violencia simbólica, dependerá de los giros que se dan en la interacción de las relaciones sociales, entre individuos, o del individuo en relación con el colectivo o con el contexto; pero que caracteriza las

mismas relaciones a partir de una constante, la voluntad de dominio de unos hacia otros, ejercida a través del uso de la fuerza (física, emocional o simbólica), vulnerando la condición humana de quien se reconoce como violentado¹³.

En consecuencia, debemos decir que desde esta perspectiva, las relaciones violentas no son tales si no se les reconoce dicho carácter, sólo cuando un individuo se siente violentado en su condición humana, ciudadana, o cualquier otro rol que desempeñe en la sociedad, en el que se vean afectados sus derechos y que, además, sea capaz de identificar la causa de esta situación y la intención que se persigue al colocarlo en tal condición de víctima: sólo así podemos hablar de violencia. Y sólo cuando en una sociedad se hacen constantes estas relaciones de poder, en las cuales se impone por la fuerza el criterio de unos sobre otros, violentando su condición humana, se da un reconocimiento por parte de la comunidad del ejercicio de la violencia como factor de control y dominación social.

En contraste, encontramos que desde otras perspectivas, como por ejemplo la de Althusser, la violencia simbólica procede como un aparato de dominación y se enmascara para conservar y difundir los intereses de una clase en particular, el dominio hegemónico del denominado pensamiento único. Como afirma Gómez Tarín:

El enmascaramiento, como dinámica del sistema para invisibilizar los procesos de dominación, ha repercutido en todos los discursos, desde el histórico al científico, desde el ideológico al epistemológico o al puramente convencional. Puede considerarse un microsistema de impregnación que llega a los textos (relatos) a través del oscurantismo y esto se padece especialmente en las áreas de la cultura de élite (no popular ni masiva), de la educación, de la investigación...(2001 s/p)

Sin embargo, ambas perspectivas se fundamentan en un elemento común, y es la existencia de la violencia simbólica como una expresión de los productos y prácticas culturales, a través de éstas, es posible identificar representaciones de esta violencia, bien como una actitud consciente de quien las produce o bien como producto de sublimación que se

da en la cultura de las ideologías dominantes, de lo que resulta, como afirmó Gramsci, que las prácticas y productos culturales (entre ellos los productos artísticos), no son más que una reproducción del pensamiento pensado o sentido común.

IV

José Manuel Briceño Guerrero (2007), en su ensayo *El Laberinto de los tres minotauros*, aborda el problema de los discursos ideológicos presentes en la cultura y en la sociedad latinoamericana, los cuales proceden de las culturas que se hibridaron y coexisten en el subcontinente, en permanente pugna y contradicción. Para Briceño (estos discursos serían:

el discurso europeo segundo, importado desde fines del siglo dieciocho, estructurado mediante el uso de la razón segunda y sus resultados en ciencia y técnica, animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la población (...). Por otra parte, el discurso cristiano-hispánico, o discurso mantuano heredado de la España imperial, en su versión americana característica de los criollos y del sistema colonial español (...) en tercer lugar el discurso salvaje; albacea de las heridas producidas en las culturas precolombinas de América por la derrota a manos de los conquistadores en las culturas africanas por el pasivo traslado a América en la esclavitud. (Briceño, J. 2007: VIII-X).

El pensamiento de Briceño sobre los discursos o relatos existentes en la cultura americana, en realidad es una reflexión sobre los procesos históricos y culturales que, producto de la conquista europea, se dieron en tierras americanas; sus ideas ponen de manifiesto un elemento que bajo la luz de la hermenéutica, y en especial, desde el enfoque del reconocimiento simbólico que expusimos al inicio, cobra un sentido que puede ser especialmente significativo. Ante la pregunta por el origen de las constantes manifestaciones de violencia simbólica que se hacen manifiestas en la cotidianidad de la vida de las poblaciones de nuestros países, y en especial de Venezuela. Recurrir a la reflexión hermenéutica sobre los discursos existentes, puede ser especialmente fruc-

tífero y enriquecedor para comprender la disrupción constante del discurso ético existente.

En principio, es posible partir de la idea de que durante el proceso de colonización, se dio de hecho, un proceso histórico cuya finalidad o *telos*, era la imposición de una cultura dominante, los agentes de ésta no reconocieron siquiera la posibilidad de la alteridad de los otros horizontes culturales que entraron en juego durante el proceso de colonización, esta situación trajo como consecuencia un proceso de diálogo fallido, en el cual la historia efectiva de Latinoamérica se ve marcada por la presencia permanente de manifestaciones de violencia simbólica, producto de la existencia de un discurso propio de una cultura dominante la cual identificamos como aquella de occidente, el apego de ésta a la racionalidad y el respeto de los derechos humanos como principio ético universal, mientras por otra parte se mantiene la coexistencia y, mala convivencia, de los otros dos discursos que conforman nuestra pluralidad cultural, aquél de la Europa primera, que se instaló durante la colonia, y el horizonte cultural de las poblaciones subyugadas durante el proceso colonizador.

Compartimos la idea de Briceño, de que en la actualidad esta situación de coexistencias de los tres discursos se mantienen, en consecuencia afloran de forma constante prácticas y representaciones propias de los valores éticos, creencias y deseos de estos horizontes culturales, los cuales son contradictorios e incompatibles la más de las veces. En este sentido, encontramos que la dificultad para mantener un proyecto moral común en los países latinoamericanos, parte del hecho de que ninguno de los tres discursos, o culturas en juego han tenido la fuerza suficiente para imponerse a los otros restantes, y aunque en apariencia existe un discurso dominante, los otros discursos se hacen presente irrumpiendo de algún modo en los proyectos que la cultura racional de la Europa segunda trata de imponer.

La aspiración permanente, inconfesada, incluso inconsciente, por parte de los latinoamericanos, de querer ser occidentales, entra en contradicción permanente, con el hecho de que si bien lo somos, también somos producto de culturas ancestrales aborígenes americanas, indígenas, o aborígenes

africanas. Esta situación es innegable y evidente, y en ocasiones resulta en apariencia incompatible. Sin embargo, en la cotidianidad de la vida de los latinoamericanos, los tres discursos se alternan, y los valores éticos se yuxtaponen en situaciones de la práctica, de forma casi natural, la clave para comprender la alternancia de valores éticos opuestos entre sí, es producto de la ausencia de un reconocimiento simbólico de estos horizontes culturales, que durante la historia latinoamericana, venezolana, y sus efectos en la construcción del discurso de identidad cultural, no entraron en un diálogo franco que permitiera la comprensión, en un sentido hermenéutico, que sería lo que hubiese permitido esa forma de reconocimiento que no expresa voluntad de dominio, sino comprensión de aquello que de humano existe en el otro distinto, y que nos permite su aceptación, más que su confrontación o su sometimiento.



NOTAS

1. Molina, A. (2007). "Razón, fuerza y poder en el Gorgias de Platón, o bien la razón de Calicles: el derecho del más fuerte", *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. (En: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/gorgias.html>. La categoría del «reconocimiento humano», vinculada a su vez a la noción de necesidad de reconocimiento o thymos, se encuentra con mayor frecuencia en el ámbito de la filosofía moral, asociada a la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica, como expresión de la voluntad de dominio del hombre sobre su entorno. En el horizonte de la modernidad, y de la tradición racionalista de ésta, la lucha por el reconocimiento, o necesidad de reconocimiento, como pulsión humana, persigue como fin el poder en un sentido político
2. Ricoeur, P. (2005). *Caminos del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica. En esta obra Ricoeur desde una perspectiva hermenéutica realiza una indagación sobre la noción de reconocimiento que inicia en los usos del lenguaje común para luego a través de la tradición del pensamiento filosófico ir desentrañando la polisemia de la noción. En este sentido el autor encuentra en la modernidad una fuerte vinculación de la categoría del reconocimiento al pensamiento hegeliano.
3. En este sentido es significativo el número de tesis de grado presentados en diferentes programas de doctorado y maestría en el mundo, en el área de ciencias sociales y humanas, como Derecho, Educación, Antropología, o en ciencias técnicaAgus como computación, basadas en las propuestas de hermenéutica filosófica de Gadamer. V.gr. Evandro Pegoraro, (2010). *Que é compreender? Estudo a partir de Hans-Georg Gadamer*, Universidad Pontificia de Rio Grande del Sur,; Carmen Barros Riegel (2008). *jogo e educação infantil: Contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer*, Universidad de Pelotas, Pelotas. Rita Dostal (2006). *Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica Uma Aproximação A Partir Dos Conceitos De Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre. Smith, M. K. (2001) 'Dialogue and conversation', the encyclopaedia of informal education, www.infed.org/biblio/b-dialog.htm. Ryan David Tyler Krahn (2009). *Gadamer's Fusion Of Horizons And Intercultural Interpretation*, Guelph, University of Guelph, Thesis. Ole Hanseth (2009)". *Modelling and the representation of reality. Some implications of philosophy on practical systems development*. Norway, Norwegian Computing Center.
4. Este término es producto de la atención que recibe la conciencia de lo diverso y el otro distinto a partir de la reflexión que hacen sobre la existencia humana las corrientes filosóficas existencialistas, particularmente la corriente francesa, a partir de la obra de Emmanuel Levinás, y el desarrollo de las ideas por él propuestas por parte de autores como Merleau Ponty, Simone de Beauvoir, y el deconstruccionista Jacques Derridá.
5. Aguilar, Mariflor (2006: 97) expresa: "Lo que quiero proponer es que desde la noción misma de alteridad se deriva la reflexión de lo común. [...] El de la alteridad es un espacio –o si se quiere, un estado– que se comparte y constituye paradójicamente, un espacio común. El pensamiento de la alteridad conduce al de comunidad; el pensamiento de la diferencia conduce a lo que compartimos."

6. Aguilar, M. (2006: 96) afirma: "Cuando lo común se deriva de lo diferente se desencadena, como dije antes, una sucesión virtuosa de conceptos que se alejan de abstracciones desencarnadas y descontextualizadas".
7. Nuevamente recurriendo a Aguilar, M. (2006: 98) explica: "Lo que conviene hacer notar es que no es lo mismo la construcción de lo común desde la abstracción de contenidos universales de la racionalidad, desde formas universales de lo bueno o de lo justo, que construir lo común desde la perspectiva de la diferencia."
8. En este sentido Aguilar, M. (2006: 98) indica: "La noción de alteridad, por ejemplo, a la que antes me referí, es una noción relacional que no piensa las relaciones con los otros a partir de sí-mismo sino que piensa, con Hegel, a los sujetos como constituidos desde el reconocimiento del otro. Así como en Hegel, el interpretado podrá tener existencia diferenciada sólo desde la vida histórico-práctica del intérprete." Pero, a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica de Hegel, en la hermenéutica no hay que pasar por la lucha a muerte para construir la alteridad diferenciada. Se podría decir que la constitución de la diferencia es previa a la lucha y a la confrontación. Ser reconocido es lo que se juega en la lucha a muerte hegeliana, es recibir la seguridad plena de la identidad de cada uno; mientras que en el reconocimiento hermenéutico lo que se juega es el reconocimiento de la diferencia construida desde horizontes de interpretación forjados por plexos de tradición y lenguaje.
9. Sheila R. (2004: 132-168) indica: "As we know, Gadamer's hermeneutics is oriented to such concrete events of recognition wherein we feel ourselves addressed by something; he is oriented to the fact that understanding is first of all an event. In the aforementioned essay his orientation to the auditory and oral dimensions of the word is an effort to designate language, too, as experience. Gadamer presents this hermeneutical correction of philosophy in the context of a real and urgent historical necessity to speak to one another ("We occupy a moment in history in which we must strenuously use the full powers of our reason, and not just keep doing science only"), a necessity which he suggests philosophy cannot address (12). So his point is that "speaking to one another" involves this kind of knowing or "power of reason," that has become eclipsed by scientific forms of knowing".
10. Savater, F. (1999: 19). Afirma: "No basta con ser racional, es decir, aplicar argumentos racionales a cosas o hechos, sino que resulta no menos imprescindible ser razonable, o sea acoger en nuestros razonamientos el peso argumental de otras subjetividades que también se expresan racionalmente".
11. Gutierrez, C. (2008:198-199). Indica:"La filosofía hermenéutica de Gadamer, por su parte, ha permitido ver la comprensión como diálogo y al otro como la instancia que hace posible que arriesguemos los propios prejuicios, constituyéndose así en eje y motor de la experiencia humana."
12. Taylor, C. (2002: 126) Sobre Gadamer afirma: "The very ideas of objectivity, which underpinned our social science, seemed hard to combine with that of fundamental conceptual differences between cultures, so that real cultural openness seemed to threaten the very norms of validity on which social science rested. What often does not occur to those working in these fields is the thought that their whole model of science is wrong and inappropriate. It is here where Gadamer has made a tremendous contribution to twentieth century thought, for he has proposed a new and different model, which is much more fruitful, and shows promise of carrying us beyond the dilemma of ethnocentrism and relativism. In fact, in Truth and Method, Gadamer shows how understanding a text or event, which comes to us out of our history, has to be construed, not on the model of the "scientific" grasp of an object, but rather on that of speech-partners who come to an understanding (Verständigung). If we follow Gadamer's argument here, we come to see that this is probably true of human science as such. That is, it is not simply knowledge of our own past that needs to be understood on the "conversation" model, but knowledge of the other as such, including disciplines such as anthropology, where student and studied often belong to quite different civilizations. This view has come to be widely accepted today, and it is one of the great contributions that Gadamer has made to the philosophy of this and succeeding centuries"
13. Sobre una visión un tanto opuesta en relación con la noción de violencia simbólica, es necesario mencionar también las teorías de Althusser, quien, en cuanto a la violencia como mecanismo de dominación por parte del Estado, realiza importantes aportes desde su revisión de la teoría marxista. Berenstein y Grinfel (2000), en relación con este tema lo citan para apuntar lo siguiente: Aquí nos resultan muy esclarecedoras las ideas de Althusser (1970) quien, al referirse a las relaciones entre violencia e ideología, agrega originales conceptos a la teoría marxista. Resulta indispensable "tener en cuenta no sólo la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, sino también otra realidad que se manifiesta junto al aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él..." (pág. 24). Llama a esa realidad los aparatos ideológicos de Estado. Estos, que se presentan al observador inmediato bajo las formas de instituciones distintas y especializadas, entre ellas la escuela y la familia, aunque funcionan masivamente con la ideología como forma predominante, utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión (violencia) muy atenuada, disimulada. (2000: 277).

Referencias bibliográficas

- Barros, Carmen. (2008). Jogo e educação infantil: Contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer, Pelotas, Universidad de Pelotas.
- Berenstein, Sara y Grinfeld, Pablo (2000). Violencia visible e invisible. Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.
- Briceño, J. (2007). El Laberinto de los tres minotauros, Caracas, Monte Ávila Editores, 2da Edición.
- David, Ryan and Krahn, Tyler (2009). Gadamer's Fusion Of Horizons And Intercultural Interpretation, Guelph, University of Guelph, Thesis.
- Dostal, Rita. (2006). Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica Uma Aproximação A Partir Dos Conceitos De Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre.

-
- Gadamer, Hans-Georg. (1996). *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.
- Gomez, Francisco. (2001). "De la violencia física a la violencia simbólica. La estructura de la ficción y el poder". En: *Latina: revista latina de Comunicación Social*. (año 4, número 43). En: <http://www.uil.es/publicaciones/latina/2001/latina43juliotarin.htm>
- Gutierrez, C. (2008). "La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento". En: *Ensayos hermenéuticos*. México, Siglo XXI.
- Hanseth, Ole. (2009). *Modelling and the representation of reality. Some implications of philosophy on practical systems development*. Norway, Norwegian Computing Center.
- Mariflor, Aguilar. (2006). "Voluntad de Aire." En: *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a H-G Gadamer*, México: UNAM.
- Molina, Alvaro. (2007). "Razón, fuerza y poder en el Gorgias de Platón, o bien la razón de Calicles: el derecho del más fuerte", *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. (35). En: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/gorgias.html>
- Pegoraro, Evandro . (2010). *Que é compreender? Estudo a partir de Hans-Georg Gadamer*, Rio Grand del Sur, Universidad Pontificia de Rio Grande del Sur.
- Ricoeur, Paul. (2005). *Caminos del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*, Madrid, Ariel.
- Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida*. Madrid, Ariel.
- Sheila R. (2004). H-G Gadamer's Late Thinking on Verweilen en: *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* (8) 132-168. Disponible en línea en: [http://www.ul.ie/~philos/vol8/H-G Gadamer.html](http://www.ul.ie/~philos/vol8/H-G%20Gadamer.html)
- Smith, M. K. (2001) 'Dialogue and conversation', the encyclopaedia of informal education. En: www.infed.org/biblio/b-dialog.htm
- Taylor, C. (2002). "Gadamer on the human science". En: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.

