

## **El conflicto en democracia: la comprensión como principio de la política frente a la violencia contemporánea**

Luis Jaime Estrada Castro

Universidad Nacional Autónoma de México

[luisjaimeec@gmail.com](mailto:luisjaimeec@gmail.com)

[ljestrada@politicass.unam.mx](mailto:ljestrada@politicass.unam.mx)

Algunas posturas contemporáneas han establecido a la política y el conflicto como mutuamente excluyentes, como la antítesis del otro, al grado de presentar a la política como una forma de evitar el conflicto. Lo cierto es que la política en sí misma implica un conflicto, dado que conlleva una relación *entre* de los diversos, en palabras de Hannah Arendt. El asunto entonces no es evitar el conflicto, sino establecer o construir formas de comprensión de ese conflicto para asumirlo y tomar decisiones sobre la vida y el futuro de la comunidad política, evitando de esta forma que el conflicto se transforme en violencia. Es ésta la que se encuentra en las antípodas de la política, está fuera de sus límites y mutuamente se excluyen, por tanto, la política es una forma de comprensión del conflicto que le es inherente, frente a la violencia que la acecha como posibilidad concreta.

Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Maestro en Estudios Políticos y Sociales y Doctorando en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, en donde actualmente es profesor de Ciencia Política; cuenta con estudios de investigación doctoral en la Universidad de Salamanca, España. Sus líneas de investigación son violencia, seguridad, discurso y arte, es director de investigación social en el Instituto Ciudadano para la Gobernanza Democrática.

Palabras clave: conflicto, política, comprensión, violencia

## **El conflicto en democracia: la comprensión como principio de la política frente a la violencia contemporánea**

La violencia se ha convertido en un tema crucial de nuestro tiempo. Tanto su ejercicio como su expresión y, sobre todo, sus efectos en la vida cotidiana hacen de ella un fenómeno contemporáneo que se incrusta en prácticamente todas las actividades sociales y culturales de la tardo-modernidad. La violencia ha adquirido un estatus de omnipresencia tal, que resulta incluso complicado poder discernir sus límites y, sobre todo, resulta un reto de nuestro tiempo pensar en algún freno que logre, si no erradicarla por completo, cuando menos controlarla y sancionarla.

Pensar la idea de la paz en un sentido negativo, es decir, como no-violencia, ha demostrado ser insuficiente para construir sociedades más justas, libres e incluyentes. Por otro lado, las propias democracias en el mundo occidental no han logrado establecer instituciones, relaciones y mecanismos lo suficientemente sólidos y eficientes para contener la violencia, tanto en sus manifestaciones colectivas como individuales, pasando de la violencia entre Estados hasta la violencia interpersonal e incluso la violencia autodirigida. Esto ha provocado cierto desencanto o desafección con la propia democracia, lo cual ha permitido que regresen con fuerza a la arena pública los discursos raciales, de odio, segregación y discriminación.

La hipótesis de esta ponencia es que las democracias, tanto si se inclinan prioritariamente por la defensa de la libertad como si lo hacen en favor de la igualdad, han dado por sentada y garantizada el ejercicio fundamental de la política, particularmente de la posibilidad de la comprensión en un contexto de pluralidad; es decir, del antagonismo y el conflicto como fuerzas imprescindibles de la vida colectiva que se manifiesta como una lucha permanente por la construcción del espacio público y la discusión de un futuro colectivo.

La democracia no debería buscar erradicar el conflicto, por el contrario, debe alentarlos; sin embargo, no debe perder de vista que la democracia requiere de la política para que el conflicto y el antagonismo no se transformen en violencia. Por tanto, es fundamental distinguir el conflicto como condición inherente a las relaciones humanas cuya manifestación permite hablar de una democracia sana y estable, de la violencia como ejercicio instrumentalizado de técnicas o discursos que buscan dañar y coaccionar de

manera intencional con fines premeditados. Asimismo, resulta imprescindible regresar a la política al lugar central de las interacciones humanas, con el fin, no solamente de limitar el ejercicio de la violencia, sino de recordar a quienes se empeñan en construir y defender a la democracia, que esta empresa no será posible si la política se da por sentada y garantizada de una vez y para siempre.

La política democrática requiere ser siempre verificada y resignificada, ya que donde no se cultive el debate público para la resolución de los conflictos, nada impedirá que triunfe la violencia radical, legitimada y normalizada en la vida cotidiana de las sociedades actuales.

En los esfuerzos por estudiar la ciudadanía, los análisis hermenéuticos se han ocupado de comprender la construcción de ciudadanos en la vida democrática. Siguiendo esta línea, el presente artículo se ubica frente al problema con algunas preguntas inaplazables: ¿Puede la ciudad ser abordada desde la hermenéutica? ¿Es la ciudadanía un problema hermenéutico? Y en ese caso ¿Cuáles son las claves para comprender a la ciudadanía en la ciudad moderna?

En el camino que se recorrerá en este artículo, se intentará mostrar que, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, el ser humano se encuentra siempre ubicado en un horizonte, que no es sino la perspectiva a partir de la cual se comprende a sí mismo, a los otros y al mundo en sus múltiples dimensiones espaciotemporales, ya que “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad, que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición”<sup>1</sup>.

Ser ciudadano tiene un sentido simbólico y espaciotemporal, con una condición de ambigüedad propia del ser humano. Precisamente, en la disposición al desplazamiento que requiere el conocimiento de uno mismo y la voluntad de acercarnos a los otros, incluso con nuestra carga imprescindible de prejuicios<sup>2</sup>, está el sentido de la política, el reconocimiento

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 360.

<sup>2</sup> Gadamer señala que para comprender al hombre como ser finito e histórico, se requiere un replanteamiento de la forma en la que se entiende el prejuicio y hacer un reconocimiento de la legitimidad de algunos de ellos. Elabora una crítica a la Ilustración, la cual puso a la razón como la piedra angular de todo fundamento de verdad, al punto de que “la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón”; es decir, que la fuente última de autoridad, para la Ilustración, es la razón libre de todo prejuicio. Sin embargo, para Gadamer, “la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”, esto porque el hombre es un ser histórico, ubicado en un tiempo y espacio concreto, por lo que “no es la historia la que nos pertenece, sino que

de una alteridad que es digna de ser escuchada, valorada y comprendida, ya que como señala Hannah Arendt, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”<sup>3</sup>.

Es así que la hermenéutica permite comprender de un modo distinto a los ciudadanos, ya que pone en el centro neurálgico de la vida pública, el desplazamiento y la comprensión de los *diversos* que a su vez interpelan e interpretan a la tradición en la que se ubican, con sus reglas, recursos, prácticas y actores. La democracia, en palabras de Derrida, es “hospitalaria”, es decir, que está continuamente abierta y dispuesta a la pregunta del Otro que interpela, de la alteridad del extranjero al cual, precisamente, la democracia acoge hospitalariamente<sup>4</sup>. Derrida pone el tema en el centro del debate con las siguientes preguntas:

Entonces, si nos importa la libertad en general, antes de cualquier interpretación, ya no habría que tener miedo de hablar sin o contra la democracia. ¿El derecho a hablar sin tomar partido *por* la democracia es más

---

somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos”, por lo tanto, es la propia historicidad del hombre ubicado en una tradición, la que hace imposible el desprendimiento absoluto de los prejuicios en favor de la razón. Nuestra condición histórica, nos ubica en estructuras de pensamiento y precomprensión, en un entender previo, en una serie de juicios previos o prejuicios, a partir de los cuales nos movemos en el mundo, “por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 2007).

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

<sup>4</sup> Derrida distingue entre dos tipos de hospitalidad: por un lado, la llamada hospitalidad “condicional” o de “invitación” que normalmente practican desde los individuos hasta los Estados; es decir, “se ofrece hospitalidad con la condición de que el otro observe nuestras reglas, nuestras formas de vida, incluso nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro sistema político, etc. Éstos son el sentido corriente y la práctica común de la hospitalidad, aquella que da lugar, bajo ciertas condiciones, a usos regulados, a leyes, a convenciones a escalas nacionales e internacionales” (Derrida, 2001: 24). Por otro lado, está la denominada hospitalidad “incondicional” o de “visitación”, abierta a lo absolutamente extraño “no identificable e imprevisible de llegar, un enteramente otro [...] La visita puede ser muy peligrosa, no hay que ocultarlo; pero una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad garantizada por una póliza de seguro, una hospitalidad protegida por un sistema de inmunidad contra el totalmente otro, ¿es una hospitalidad verdadera? Aunque es cierto, digámoslo una vez más, que el levantamiento de la inmunidad que me protege del otro puede acarrear un riesgo de muerte” (Derrida, 2001: 24). La hospitalidad “incondicional” está totalmente abierta al acontecimiento, a la visita imprevisible del extraño, por lo que no podría tener un estatus jurídico o político, aunque sin duda es una suerte guía a partir del cual la democracia hospitalaria se concreta en su sentido “condicional”, “sin este pensamiento de la hospitalidad pura (pensamiento que también es, a su manera, una experiencia) no habría ni siquiera la idea del otro, de la alteridad del otro, es decir, de aquel o aquella que entra en nuestra vida sin haber sido invitado” (Derrida, 2001: 24). En ese sentido, para Derrida, la “hospitalidad incondicional” es condición de lo político y lo jurídico, de la idea del amor o del “vivir juntos” con el otro.

democrático o menos democrático? ¿Y sin otorgarle una confianza ciega a la democracia? ¿Sí o no es la democracia lo que garantiza el derecho a pensar y, por lo tanto, a actuar sin ella o contra ella?<sup>5</sup>

Derrida contesta con firmeza, que una democracia social, popular, pero sobre todo cristiana, debe ser hospitalaria y acogedora con los enemigos de la propia democracia, dar voz y voto a los anti-demócratas, ya que está en su propia esencia. De lo contrario, implicaría un ejercicio de autoinmunidad, de cancelación de la democracia por protección a sí misma, como sucedió en los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 o en casos en los que “cuando tienen la garantía de la mayoría aritmética, los peores enemigos de la libertad democrática pueden, al menos en virtud de un simulacro retórico verosímil, presentarse como los más demócratas de todos”<sup>6</sup>.

Los populismos antidemocráticos que entran al juego democrático con la confianza de que pueden vencer, como sucede con el candidato Republicano a la Presidencia de Estados Unidos, Donald Trump o con los impulsores del Brexit que vencieron en el referéndum en favor de la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. Esto es sin duda un defecto autoinmunitario al que inevitablemente se enfrenta la democracia, ya que en un proceso de alternancia se puede otorgar el poder por la vía democrática, a través de la elección popular, a un grupo o fuerza no democrática.

Es por esto que, dentro de una democracia que construye y es construida por ciudadanos concretos, la hermenéutica se constituye como el puente necesario de comprensión de la tensión ineludible entre la voluntad individual y los objetivos e intereses colectivos característicos de cualquier sociedad hospitalaria y democrática. Sin embargo, la democracia por sí misma no es suficiente para defender y fortalecer un proyecto de construcción de ciudadanía. Si bien la democracia es necesaria e incluso deseable en su sentido colectivo y plural, no puede ser aislada de la política, ya que esto significaría incluso la suspensión o destrucción de la propia política, como lo advierte Bernard Crick:

Si la democracia se concibe como un instrumento imprescindible para el gobierno, se crea la necesidad de fabricar la popularidad, de mantener el

---

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.*, Madrid, Trotta, 2005, p. 60.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 53.

entusiasmo de las masas, de mecanizar el consentimiento, de destruir toda forma de oposición. El pueblo es inmovilizado por el miedo que inspiran las noticias constantes (sólo en parte reales o totalmente inventadas) sobre conspiraciones contra la nación y el partido, y luego movilizado por la esperanza de ver cumplidas las grandiosas promesas de enormes beneficios futuros (siempre futuros).<sup>7</sup>

Crick elabora una defensa de la política incluso frente a la democracia, y no escatima en señalar las consecuencias demagógicas, populistas e incluso totalitarias en las que se puede pervertir la democracia que se autonomiza de la política, la cual da camino libre a los demagogos y déspotas, por eso advierte que “la democracia, por tanto, debe ser apreciada no como principio de gobierno, sino como principio político, como elemento integrante de la política”<sup>8</sup>. Cuando la democracia reclama exclusividad, está en vía de convertirse en despotismo, incluso con una base populista caracterizada por la retórica popular. Es por eso que no se debe perder de vista que cuando se habla de ciudadanía, la hermenéutica recuerda siempre la toma de una posición que busca ser abierta e incluyente, pero que nunca se abandona a sí misma; la ubicación hermenéutica abierta, en ese sentido, más que principio democrático es una forma de acción política.

Como ha señalado Gadamer, el hombre pertenece a la historia, es decir, que ésta opera siempre en la conciencia del hombre, pero éste a su vez, no está determinado absolutamente por la historia o la tradición, sino que la cuestiona, interpela y transforma en cada acontecimiento, en las prácticas y creencias de su propio existir; es decir, del sentido fáctico de la existencia, como señala Heidegger, “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’. [...] ese existir *en cada ocasión* en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘*aquí*’ por lo que toca a su ser”<sup>9</sup>.

En otras palabras, la existencia del ser no requiere fundamentación ya que “el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio”<sup>10</sup>. En este sentido, la *facticidad* se hace presente a través del lenguaje, es decir, de su sentido fáctico:

---

<sup>7</sup> Bernard Crick, *En defensa de la política*, Barcelona, TusQuets, 2001, p. 66.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.80.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2013, p.25.

<sup>10</sup> *Idem*.

*Fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que ‘es’ articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el ‘vivir’ por un modo de ‘ser’, entonces ‘vivir fáctico’ quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto ‘aquí’ en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser<sup>11</sup>.

A lo cual añade que “el término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad”<sup>12</sup>, por lo que éste estar-aquí arrojados al mundo adquiere un carácter ontológico en tanto que atañe al ser, y sólo a través de la interpretación del mundo en la condición de facticidad, el hombre logra comprender y relacionarse con uno mismo, los otros y el mundo. En otros términos, Heidegger entiende el comprender como un “entenderse con algo” en el sentido de una habilidad o el dominio de una práctica. Al respecto, Jean Grondin señala:

El eje más o menos inconsciente del entender humano es, por tanto, la preocupación. Desde ella se determina el carácter específico de proyecto de nuestro entender. Para anticiparse en cierto modo al mundo potencialmente amenazante, nuestro entender se guía por ciertos proyectos no explícitos que - en el lenguaje de Heidegger- encarnan posibilidades de nosotros mismos, de nuestro poder ser<sup>13</sup>.

Esta preocupación o “procura” no es sino una suerte de carácter anticipador ante el mundo al que el hombre ha sido arrojado y el cual se le presenta como hostil, por lo que la precomprensión y la ontología de lo fáctico en el comprender, sirven de orientación en el mundo.

El proyecto que es el hombre, en su carácter ontológico de comprensión y orientación en el mundo, tiene un carácter simbólico, ético y político. La interpretación del mundo, en tanto experiencia vital, incluso en su carácter siempre inacabado, es una forma de autocomprensión y comprensión de los otros, de alteridad política.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>13</sup> Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, p. 142.

Es por esto que la postura que se asuma respecto a la ubicación hermenéutica definirá la relación que establecemos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Una ubicación que se hace consciente, explícita y abierta, permitirá la comprensión, la alteridad y el sentido de otredad que permite el diálogo, la fusión, la interpretación y, la transformación, es decir implica la comunicación y la política; en cambio, una negación de la posición hermenéutica dice Grondin, corre el riesgo de exponerse aún más acriticamente a ella. Asimismo, una ubicación hermenéutica que se cierra sobre sí misma se totaliza y ve la relación del mundo como un juego de imposiciones y resistencias.

En ese sentido, la hermenéutica filosófica de Gadamer adquiere, en su carácter relacional y de alteridad, un sentido profundamente ético y político, lo cual se manifiesta en la relación que hay entre la ubicación hermenéutica y el desplazamiento que implica la comprensión. Sin embargo, hay una diferencia radical que no debe pasarse por alto, puesto que la comprensión como hermenéutica de la facticidad adquiere, como se ha visto, un carácter ontológico, lo cual no sucede con la política. En otras palabras, la condición de comprender el mundo no depende del carácter ontológico del *hombre político* ya que, como demuestra Arendt, en realidad se trata de los *hombres políticos*:

*Zoon politikon*: como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es apolítico. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación<sup>14</sup>.

Esto es fundamental, ya que suele pensarse que el hombre tiene lenguaje porque es político, cuando en estricto sentido, la capacidad de lenguaje le permite relacionarse y hacer política. El lenguaje permite al hombre situarse y hacer consciente los vínculos con la otredad, al tiempo que los otros encuentran en uno mismo la interpelación necesaria para la identidad individual o colectiva, siempre plural, múltiple y abierta.

El carácter gregario de los hombres se construye en un sentido social cuando se fundamenta en las relaciones de sentido y significado, en la trama de significaciones de la cultura y en el universo simbólico que media entre los hombres y el mundo físico. En ese

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

sentido, el carácter relacional y de alteridad de la política, es producto de la comprensión y del carácter ontológico de la interpretación del mundo. Lo cierto es que, en esa voluntad de comprender al otro radica el sentido profundo de la política.

Por eso para Gadamer resulta fundamental la autoconciencia de los prejuicios, explicitarlos y, en la medida de lo posible trabajar con ellos sin pretender la ingenuidad de la Ilustración de poder eliminarlos por completo y colocar a la razón como la medida de toda verdad y sentido de *ser* del hombre. En ese sentido, el filósofo Roberto Alejandro señala:

La perspectiva hermenéutica, pues, interpreta a los ciudadanos como gente que vive y desarrolla sus creencias dentro del contexto de sus comunidades. Pero no son recipientes pasivos o acríticos de las tradiciones que subyacen a su entorno. No son prisioneros dentro de un universo hermenéutico, sino que están abierto a él. Son, una vez más, intérpretes, gente abierta a la reivindicación de la verdad de la tradición, y gente que puede desafiarla<sup>15</sup>.

Si bien la hermenéutica implica el reconocimiento de que los hombres pertenecen a la historia, y que la tradición los ubica dentro de una perspectiva y un horizonte, es también, sobre todo desde un sentido político, abierta a transformaciones y nuevos significados, a reconocer en la propia tradición nuevas posibilidades de acción. Después de todo, la ciudadanía es un diálogo constante y necesario para comprenderse a sí misma, para acoger a la pluralidad que la encarna, una pluralidad dialogante.

En la ciudadanía, se cruzan, contraponen, dialogan y fusionan los ámbitos de lo público y lo privado sin perder sus particularidades, ya que los dos ámbitos dan forma al ciudadano y a la red compleja de ellos que compone la comunidad política. Una posición hermenéutica abierta no niega los conflictos ni piensa que la ciudadanía es pura y absoluta comprensión, solidaridad y confianza; sin embargo, en esa permanente verificación de la comunidad como hospitalidad de *los diversos*, se encuentra lo político como una gama de posibilidades siempre abiertas a dar significado a la tradición y las instituciones.

---

<sup>15</sup> Roberto Alejandro, *Hermenéutica, ciudadanía y esfera pública*. Barcelona, Bellaterra, 2013, p. 113.

Precisamente, el sentido político del desplazamiento a partir de la ubicación hermenéutica queda explícito cuando señala que la comprensión es una “participación en un sentido comunitario”<sup>16</sup>.

Asimismo, otro punto fundamentalmente ético y político de Gadamer es que la distancia entre las distintas ubicaciones hermenéuticas no es algo que deba ser superado, no implica el abandono de uno mismo para desplazarse a la comprensión del Otro, sino hacer primero un conocimiento explícito de uno mismo, de las categorías con las que interpreta y comprende el mundo para desplazarse a la apertura de la comprensión, cuya distancia es siempre positiva y productiva del comprender, ya que “la distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas”<sup>17</sup>.

Para Gadamer, la conciencia de la ubicación hermenéutica se manifiesta como conciencia de la historia efectual, es decir, de los efectos *de* la historia en el hombre y, de forma paulatina, de los efectos del hombre *en* la historia; es decir que, en una situación “uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero”<sup>18</sup>. En este sentido, no solamente se trata de un giro que desde Heidegger marcó el sentido de la interpretación y comprensión, al ubicar el problema hermenéutico en un nivel ya no epistemológico sino ontológico, lo que permite comprender el mundo desde dentro, como una vivencia.

Entonces Gadamer desarrolla la idea del horizonte de interpretación, y señala que “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”<sup>19</sup>. Tener claridad del propio horizonte es el principio de la interpretación y la comprensión, pero también el principio de lo político en tanto que ubica en un mundo de precomprensión que a su vez es transformado y resignificado a partir de la relación que se establece con la tradición y con los otros.

Saberse histórico y asumirse ubicado en una perspectiva hermenéutica es comprender que el mundo es una construcción intersubjetiva cuyas relaciones y desplazamientos constituyen

---

<sup>16</sup> Hans-Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 362.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>19</sup> *Idem*.

el sentido fundamental de la política. Es por eso que Gadamer advierte que “el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello”<sup>20</sup>.

La ausencia de horizontes o el desconocimiento del mismo, ya sea por ignorancia o negación, es el principio de diferencias absolutas, en donde la alteridad se convierte en una amenaza, ya que se vuelve imposible ver más allá de lo evidente. Es por eso que el potencial político del lenguaje es una suerte de juego de múltiples interpretaciones, de alteridades que comparten una historia, un tiempo y un espacio, por lo que, en estricto sentido, mediante el lenguaje, todos estamos y pertenecemos al centro del juego de las interpretaciones.

Por su parte, Paul Ricoeur define la interpretación como “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal”<sup>21</sup>.

En ese sentido, ver más allá de lo evidente no es solamente un principio de la hermenéutica filosófica, sino que va más allá, es la base de toda política democrática, del entendimiento básico de los *diversos* que debaten y deliberan en el espacio público para la toma de acuerdos sobre los asuntos públicos y el futuro colectivo. Entonces, tanto la comprensión como la política, en este juego de alteridades y desvelamientos, tienen un sentido profundamente simbólico, el propio Ricoeur define al símbolo como “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero”<sup>22</sup>.

Hay que hacer notar que este sentido indirecto del símbolo llevado a la alteridad solamente es posible si existe la apertura de la ubicación hermenéutica y la voluntad de un desplazamiento para la comprensión mediante la fusión de horizontes. Al respecto, Gadamer añade:

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 373.

<sup>22</sup> *Idem*.

E igual que en esta forma de diálogo el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique, sin embargo, que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella<sup>23</sup>.

Es por eso que para Gadamer no hay tradiciones o culturas totalmente cerradas sobre sí mismas, siempre hay una mediación, un tipo de contacto con otros horizontes. Sin embargo, lo cierto es que hay posiciones hermenéuticas que pueden ser sumamente peligrosas al no reconocer en el Otro una alteridad. Por eso desplazarse es reconocer la alteridad: “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a *su* situación”<sup>24</sup>.

Esta filosofía hermenéutica invita a ver más allá de lo evidente sin abandonar la ubicación que es propia del intérprete. No busca la homogeneización de pensamientos, ni el consenso o el acuerdo absolutos, sino el simple reconocimiento del otro como ser pensante, con lenguaje y con una perspectiva que vale la pena ser comprendida. Por tanto, dice Gadamer: “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”<sup>25</sup>. Y en esa fusión, la comprensión nunca termina de agotarse como los horizontes no terminan de fusionarse, ya que uno no puede destacarse o anteponerse al otro como superior, sino siempre como distinto, como alteridad.

Como se ha señalado, la hermenéutica política previene contra los absolutos, los fundamentalismos y las ubicaciones cerradas y totalizadoras. Pone al diálogo como un encuentro entre *los diversos* y procura la comprensión, sin que eso implique el consenso absoluto o la ausencia de conflicto. Al respecto, Roberto Alejandro señala que “La hermenéutica llama a una política sin principios fundacionales del campo metafísico. Más bien, es una política que busca guiar la comunidad a través de principios fundados en la

---

<sup>23</sup> Hans- Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 373.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 377.

historia [...] Es una política en la que el cuestionamiento es la principal fuente de legitimidad política”<sup>26</sup>.

La hermenéutica no niega entonces las diferencias internas de una ciudadanía plural, en donde los ciudadanos participan en roles cambiantes entre la solidaridad y el conflicto, la comunidad y los individuos, el consenso y el disenso, la palabra y el silencio, pero no en forma de tensión cerrada, inconmensurable e inaprehensible, sino como acciones concretas que se desenvuelven en un tiempo y un espacio de múltiples significados en los espacios simbólicos que conforman una ciudad.

La ciudadanía entonces construye ciudad, y viceversa. Sin embargo, ambas están mutuamente marcadas por condensarse y materializarse en la figura concreta del ciudadano, el cual, como se ha visto hasta ahora, se caracteriza por lo siguiente:

1. El carácter dialógico y relacional;
2. La historicidad que lo ubica en una posición hermenéutica;
3. La capacidad de cuestionar la tradición a la que pertenece;
4. La construcción y apropiación de un espacio público para la convivencia y la vida pública;
5. El reconocimiento de la pluralidad como una característica del hacer política *entre los diversos*.

Ciudadanía, ciudad y ciudadano, están íntimamente relacionados por una hermenéutica política que invita a la deliberación, tal como señala Nicolas Tenzer:

Mediante la deliberación, el individuo toma conciencia de su presencia en una sociedad; va hacia sus semejantes. [...] reconocer la plenitud del mundo nos lleva a afirmar que el hombre es indispensable al hombre si desea seguir siendo libre. Esta obligación constitutiva se expresa en un orden político que, por así decirlo, institucionaliza las relaciones entre los hombres. La humanidad del hombre no es natural, sino que se construye políticamente. El hombre será más hombre en compañía de otros hombres, que solo<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Roberto Alejandro, *Hermenéutica, ciudadanía y esfera pública*. Barcelona, Bellaterra, 2013, p. 118.

<sup>27</sup> Nicolas Tenzer, *La política*, Ciudad de México, Cruz O, 2000, p. 36.

Es mediante la política *entre* los hombres que se puede construir un espacio en común para el diálogo y la construcción de ciudadanía. Esto se logra mediante la deliberación, con uno mismo en relación al lugar que se ocupa en la sociedad y en el mundo, sobre las implicaciones de la propia presencia en la historia y la responsabilidad que eso implica; además de fortalecer los lazos de comunicación sin la cual no podría existir diálogo, fundamento insuperable e inacabado de la política creadora de vínculos y relaciones ciudadanas, tal como advierte Tenzer: “En una democracia, la política no goza de ninguna exterioridad respecto del ciudadano; el ciudadano es el sujeto y el actor de la política”<sup>28</sup>.

Por tanto, la política es condición fundamental de la ciudadanía, al tiempo que ésta la fortalece y actualiza dentro de la ciudad como condensadora de ámbitos a partir de los cuales puede comprenderse de forma particular en las múltiples relaciones que se dan a su interior y, por su puesto, con lo exterior; es decir, la ciudad entendida como *polis* en tanto ejercicio de derechos y lugar fundamental para la deliberación y toma de acuerdos siempre bajo el pleno reconocimiento de las diferencias, en donde tanto la cohesión como la confrontación están siempre latentes; por otro lado, la ciudad entendida como *civitas* en tanto espacio de civilidad, convivencia pero también de conflicto entendido como inherente a las relaciones humanas pero mediado por un sentido cívico y ciudadano que la hace responsable de su acontecer en la vida pública; finalmente, la ciudad entendida como *urbe* en donde el conjunto urbanístico y arquitectónico obedece a las necesidades históricas de los ciudadanos, y en donde se materializa la propia ciudadanía en tanto entidad sociológica<sup>29</sup>.

La ciudad es el conjunto interrelacionado de espacios habitados por personas cuyas relaciones y prácticas sociales dan sentido, forma, estructura e imagen de la urbe, así como significaciones a la vivencia y habitabilidad de los entornos en la vida cotidiana. Es en este espacio social y cultural, es donde se manifiesta “la realidad humana de vivir, actuar y sentir juntos”<sup>30</sup>.

Es precisamente en la ciudad, en donde se concreta la acción y la vida pública, y se pone de manifiesto como lugar fundamental de la política, la cual, junto con la capacidad

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>29</sup> Cfr. Jordi Borja, *La ciudad conquistada*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>30</sup> Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid, Trotta, 2002, p.23.

inherente al ser humano de simbolizar el mundo, hace de la ciudad propiamente un espacio social.

En este sentido, la ciudad es un producto social materializado y simbolizado constructor de ciudadanía, es el lugar de socialización e interacción en donde se ponen de manifiesto las diferencias, conflictos y perspectivas que se expresan en los espacios públicos y privados, formando una organización espacial compleja donde se expresa la vida pública, el actuar colectivo y el ejercicio de relación. Al respecto, Lluís Duch señala que:

La ciudad como construcción simbólico-social constituye el escenario para toda una serie de representaciones de signo muy variado que, desde el nacimiento hasta la muerte, llevan a cabo sus habitantes. [...] La ciudad ha sido el ámbito privilegiado en el que han tenido lugar los procesos de humanización del ser humano mediante la efectividad comunicativa de eso que llamamos instancias públicas (escuela, deporte, política, cultura, etc.)<sup>31</sup>.

La propuesta antropológica de Lluís Duch, se desarrolla a partir de lo que denomina “estructuras de acogida”, que no son sino aquellos ámbitos o instancias de socialización, cuyas estructuras pedagógicas permiten humanizar, culturizar e introducir a los individuos en el conjunto simbólico-social del grupo histórico al que pertenecen, lo que permite a las personas “empalabrar el mundo”, otorgarle sentidos y significados múltiples a partir de los cuales es posible la comprensión, que junto con el movimiento ciudadano, constituyen el fundamento insuperable de lo político.

Asimismo, la ciudad es una expresión histórica, es decir, que la distribución de los espacios, los usos, sentidos, significados y tipos de interacción que se desarrollan en su interior, son productos de las condiciones sociales, económicas, políticas, sociales y culturales que se transforman y actualizan con el tiempo. Una ciudad es un espacio concreto de lo humano, el cual a su vez da sentido a todo lo que de humanidad se construye en su interior, precisamente porque es aquí donde la vida cotidiana adquiere un carácter político que expresa con toda claridad la forma en la que viven las personas que la habitan. Como señala Duch, “la ciudad acostumbra a ser un reflejo muy fiel de las

---

<sup>31</sup> Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta, 2012, p. 153.

estructuras sociales vigentes en un determinado lugar<sup>32</sup>, por eso una ciudad en donde no se respeta la diversidad, será espacialmente poco pensada para la habitabilidad e inclusión de la diferencia.

Las actividades que se desarrollan en la ciudad se concretan en los espacios públicos, ya que estos son los lugares de encuentro y tránsito por excelencia, del intercambio de experiencias y vivencias de las personas, en donde se potencializa la convivencia, la participación y la interacción que construyen identidad, cohesión y ciudadanía, atendiendo siempre al principio de la diversidad que compone a la ciudadanía.

Más allá, la ciudad, dice Duch, es al mismo tiempo, un *modelo urbano* en tanto espacio arquitectónicamente configurado y un *modelo antropológico*, en donde “la concepción del hombre que tiene una determinada cultura resulta determinante para la construcción de sus ciudades, y éstas, a su vez, son expresiones que permiten ‘leer’ en transportes, calles, plazas y viviendas la respuesta que la cultura de referencia da al interrogante antropológico fundamental: ¿qué es el ser humano?”<sup>33</sup>.

Por lo tanto, una ciudad es la expresión fundamental de la existencia humana en sus dimensiones materiales, emocionales, espirituales, intelectuales y éticas, pero sobre todo una existencia histórica que se enfrenta a continuidades y disrupciones propias del acontecer y la vivencia.

La experiencia de vivir y habitar una ciudad se da precisamente en los espacios públicos, los cuales proporcionan opciones para el goce y diversión, recreación visual, la expresión individual y colectiva, entre otras actividades culturales, comerciales, políticas y deportivas, lo que en conjunto contribuye a la construcción de la identidad de la ciudad en tanto exteriorización de una relación física y mental que permite la cohabitación de los ciudadanos.

En otras palabras, la ciudad, lo mismo que la política, no niega el conflicto, por el contrario, lo considera como el lugar primordial de su manifestación, pero es precisamente la forma en la que estos se resuelven lo que configura el tipo de ciudad, la calidad de los espacios y la cultura ciudadana de sus habitantes. Es por eso que Duch señala: “La ciudad

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>33</sup> *Idem*.

es -debería ser- justamente el ámbito espaciotemporal privilegiado en el que, en el día a día de la vida cotidiana, la tensión se crea y recrea: en eso consiste precisamente el habitar que es propio del ser humano”<sup>34</sup>.

Para que los ciudadanos puedan hacer un libre ejercicio y uso de la ciudad, tanto en un sentido material, espacial, simbólico y del pleno goce de los servicios públicos y privados, y el ejercicio efectivo de los derechos, es fundamental que se ofrezcan las condiciones básicas de seguridad, sin la cual, los procesos sociales que se desarrollan en la ciudad no podrían realizarse en plenitud. En este sentido, la seguridad es una condición que tiene que ser dada por garantizada para gozar y habitar la ciudad en un marco de convivencia democrática y de derechos.

La socióloga Nora Rabotnikof, especialista en estudios políticos sobre el espacio público y la democracia, en su obra *En busca de un lugar común*, recuerda lo mismo que Hannah Arendt lo hizo en su momento, que el espacio público no es condición de los hombres, sino condición de los ciudadanos; es decir, que el espacio público es artificial y construido dentro del escenario político, no como igualdad natural, sino, precisamente, como igualdad política. Asimismo, agrega que la esfera pública es construida sobre la pluralidad, pero sin anularla, y agrega:

La esfera pública establece y permite desarrollar un modelo de interacción, despojado de violencia y coerción, que supone el intercambio libre de una auténtica pluralidad de opiniones. [...] es una pluralidad de opiniones y de perspectivas sobre los asuntos comunes y no una pluralidad de “reclamos” o de necesidades por resolver<sup>35</sup>.

Es por eso por lo que lo público es comprendido como un mundo, un cosmos común a todos diferenciado del espacio privado, aunque en continua relación. Es un mundo colectivamente construido, tanto materialmente, como con base en la deliberación de los asuntos de quienes habitan ese mundo artificialmente construido. Hanna Arendt añade al respecto: “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>35</sup> Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común*. Ciudad de México, IIS-UNAM, 2005, P. 121.

alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”<sup>36</sup>.

Esta tensión entre relación y separación, propia de la esfera pública que se manifiesta en las ciudades modernas, particularmente en el espacio público, suele perderse en algunas situaciones, en donde los referentes que diferencian pero al mismo tiempo relacionan, se pierden, se quiebran los vínculos, y en este intento por restablecer los nexos diferenciadores, las ciudades modernas se han convertido en espacios para las manifestaciones radicales y absolutas de las diferencias, para la expresión de lo que, llevado al extremo, construye enemigos, pero no ya en un sentido tradicional de lucha entre Estados soberanos, sino al interior de las propias comunidades, en donde los *diversos* no son ya una alteridad, sino una amenaza.

La relación que entablamos con los otros está igualmente mediada por ese universo simbólico y por un entender previo, estructura de significación o mundo de precomprensión a partir del cual, dice Heidegger (2013), nos enfrentamos al mundo que se nos presenta como potencialmente amenazante.

Es por esto que siempre estamos ubicados en un horizonte. En la construcción absolutizada del enemigo hay una totalización de la ubicación hermenéutica que no hace transparente ni tiene la intención de transformar el entender previo a partir del cual se comprende al mundo. Esto pone en juego a la comunicación y la política, fundamentales para la deliberación de los hombres libres, dice Arendt, en el espacio público para la toma de acuerdos y para la construcción de un futuro colectivo.

En la absolutización del enemigo la comprensión del otro se vuelve compleja precisamente porque, a diferencia de lo que plantea Žižek (2009), un enemigo sí es aquel cuya historia no ha sido escuchada. Y no es ésta sino una posición política abierta, que reconoce en la otredad y en lo múltiple, la posibilidad de llegar a acuerdos y consensos sin desaparecer las diferencias e incluso sin suspender el conflicto. Pero un enemigo construido como un absoluto, no es sino producto de una imposición de las categorías con las que se interpreta al otro radicalizado.

---

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 73.

Por tanto, el enemigo nunca es tal en sí mismo, sino en relación con el otro, individuo o grupo, que así lo categoriza en tanto potencial peligro o amenaza de cuestionar, transformar o derrumbar el entender previo, la precomprensión del mundo, la seguridad ontológica y el mundo dado por garantizado, en el sentido de Schutz, de aquél o aquellos que lo etiquetan como tal.

En este sentido, las instituciones sociopolíticas, particularmente de seguridad, justicia y gobierno, generan normas y castigos para el incumplimiento de tales, por lo que hay una constante tensión social entre la norma y su “desviación”. La enemistad es creada discursivamente y mediante el establecimiento de normas cuya infracción es legítimamente castigada. En esta tensión se manifiesta el juego político, ya que aquellos que *rompen normas*, los *marginales*, *desviados* o *enemigos* no son pasivos, por el contrario, tienen la capacidad de cuestionar las normas y las instituciones que los catalogan como tal, construyéndolos, a su vez, como sus enemigos.

Asimismo, la ubicación hermenéutica abierta o flexible no niega el conflicto, pero tampoco construye enemigos, sí en cambio otredades y alteridades que no son amenazantes, ya que siempre está latente la posibilidad y voluntad de ser transformado, fusionado, comprendido. Es por eso que no hay comprensión del enemigo, sino su radicalidad absoluta desde la que las categorías de quien o quienes lo construyeron, se cierran e imponen.

La construcción del enemigo siempre se ha basado en un principio de diferencia, el que está afuera y es distinto, como una forma de diferenciación que puede ser una expresión de pluralidad como principio político que también puede derivar en enfrentamientos y violencia a partir de la exacerbación de las contradicciones. Cuando esto sucede, el otro no cumple ya un sentido de Otredad, de reconocimiento de la humanidad intrínseca del diferente, sino que pasa por un proceso de degradación, denigración e inferioridad.

Incluso, al propio enemigo se le somete y controla, pero no se le aniquila por completo porque eso implicaría la propia destrucción, ya que el enemigo es indisociable de quien lo construye como tal y son mutuamente dependientes. El enemigo, no es un simple grupo de personas con nombres y rostros concretos, es un símbolo arquetípico que se va transformando y modificando según las circunstancias y necesidades históricas de quien lo

construye, pero también en referencia a la forma en la que el enemigo me construye a mí como su enemigo, porque esta dualidad es todo menos estable o unidireccional.

El catedrático de Teoría de la Historia, Reinhart Koselleck (2012) señala que la categoría o etiqueta de enemigo puede ser transferido hacia cualquiera en cualquier momento, cuando las fronteras con el otro, que no son de origen necesariamente violentas, dejan de ser comunicantes y se cierran sobre sí mismas. Sin embargo, las relaciones de poder no son unidireccionales, ya que es posible responder a quien posee el poder de las instituciones, ya que éste podrá ser también un enemigo construido de quienes buscan romper el estado de 'normalidad'.

Lo anterior puede ejemplificarse en las luchas sociales, en las guerrillas de liberación o en las protestas que exigen un cambio de régimen o a través de los espacios y redes de comunicación mediante los cuales se construyen redes de protesta.

Ahora bien, si el proceso de construcción del enemigo no es lineal, sino que es multidireccional y polisémico, en el momento de definir a otro como enemigo, uno mismo se define como enemigo del otro. Por eso, se abren las múltiples posibilidades de ser presas de nuestra propia construcción y de encarnar, cuando las circunstancias cambien, el lugar del enemigo que nosotros mismos hemos construido.

La enemistad es producto de una escala de conflicto llevada a la violencia, es una suerte de ausencia de la política, en donde la comprensión como forma de reconocimiento de una otredad ha quedado anulado por una radicalización tal que, en algunos casos históricos ha conducido a la catástrofe.

Es por esto por lo que no hay mejor manera de prevenir la violencia que reconocer el conflicto como forma constitutiva de la vida social y de las relaciones humanas. Esto permitirá pensar mediante la política, la posibilidad de mediar y resolver los conflictos, no erradicarlos, en coyunturas específicas pensando en el beneficio colectivo.

Algunas veces la política requiere volver a un aspecto fundamental pero tergiversado: el *logos*, entendido como lenguaje, como capacidad de simbolizar y dar sentido a un mundo en crisis, y no solamente como razón, como si esta se pudiera anteponer por sí misma a la violencia. La política es lenguaje, potencialidad siempre presente de comprender sin anular la diferencia.

## Referencias

- Alejandro, R. (2013). *Hermenéutica, ciudadanía y esfera pública*. Bellaterra, Barcelona.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza, Madrid.
- Arendt, H. (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Ciudad de México.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Katz, Buenos Aires.
- Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Alianza, Madrid.
- Crick, B. (2001). *En defensa de la política*. TusQuets, Barcelona.
- Derrida, J. (2001). *Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales*. Taurus, Buenos Aires.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid.
- Díaz, E. (2015). *El traslado. Narrativas en contra de la idiotez y la barbarie*. Debate, Ciudad de México.
- Duch, Ll. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Trotta, Madrid.
- Duch, Ll. (2004) "Prólogo" en Mèlich, J., *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder.
- Duch, Ll. (2012). *Religión y comunicación*. Fragmenta, Barcelona.
- Gadamer, H-G. (2007). *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona.
- Heidegger, M. (2013). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, Madrid.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. Espacio público en la teoría política contemporánea*. IIS-UNAM, Ciudad de México.

Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.

Schmitt, C. (2010). *Ex captivatae salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Trotta, Madrid.

Tenzer, N. (2000). *La política*. Cruz O, Ciudad de México.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Barcelona.