

**EL DIÁLOGO: ANÁLISIS HERMENÉUTICO DESDE LA PREGUNTA HASTA
LAS EXPERIENCIAS DE MUNDO**

CAMILO ANDRÉS PERALTA OLIVERA

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR AL
TÍTULO DE FILÓSOFO**

ASESOR

DIEGO SOTO ISAZA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2015

**EL DIÁLOGO: ANÁLISIS HERMENÉUTICO DESDE LA PREGUNTA HASTA
LAS EXPERIENCIAS DE MUNDO**

CAMILO ANDRÉS PERALTA OLIVERA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

CONTENIDO

CONTENIDO	3
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	9
1.1 La Pregunta como lo primero.....	9
1.2 Lógica de pregunta y respuesta, R.G Collingwood	14
1.3 La conversación viva	18
1.3.1 Diálogo: escuchar es tan importante como hablar	24
1.4 Intenciones del interlocutor y de lo expresado	27
CAPÍTULO II	34
2. Del habla a la escritura	35
2.1 La conversación y la traducción inmersas en el lenguaje como medios de la experiencia hermenéutica	40
2.2 La lingüisticidad como determinación de la realización hermenéutica a partir de la fusión de horizontes.....	45
2.3 Sinopsis del lenguaje como experiencia de mundo	52
CONCLUSIÓN	59

BIBLIOGRAFÍA 63

“(...) El lenguaje no es un mundo propio. No es siquiera un mundo. Pero porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones, y porque nos orientamos comprensivamente en esas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje”.

Paul Ricœur. (2003)

“(...) No vayas a creer lo que te cuentan del mundo
(ni siquiera esto que te estoy contando)
ya te dije que el mundo es incontable”.

Mario Benedetti. (s.f.)

INTRODUCCIÓN

A través de este espacio, pretendemos en un primer momento, rastrear cómo se inicia, desarrolla y desenlaza el mágico proceso mediante el cual interactuamos a diario con nuestros semejantes, ese movimiento cíclico en el que no sólo expresamos necesidades sociales, sino también artísticas, estéticas y espirituales. Nos referimos al acto del habla, pero aquí leyéndole –o escuchándole quizás- sus rasgos más filosóficos, esos que no están de manera latente a nuestros incautos sentidos, esos que muy pocas veces no saben distinguir entre esos pequeños cambios de tonalidades existentes entre las escalas de grises, sino que en la mayoría de las veces –por no decir siempre- se deslumbran por los vivos amarillos o frescos azules.

La manera como entraremos al habla será lo más sencilla y clara posible, pero sin dejar de lado la rigurosidad del caso. Para ello el primer paso será analizar y hacer hablar a la génesis de lo que conocemos como diálogo: la *pregunta*. De ahí podremos dar un pequeño, pero significativo paso hacia su contraparte, es decir, a la respuesta, que es en verdad con la que se le da inicio formal a un acto dialógico –recordemos que sin respuesta, la pregunta queda como lo que es: una simple pregunta-.

Seguidamente y para tener cierto orden, explicitaremos las intenciones que llevan en sí las preguntas y respuestas dentro de la conversación hablada. En otras palabras los intereses que conllevan los colocutores al expresar sus maquinaciones o intenciones, pues no hay comunicación que se encuentre libre de ellas.

Luego, intentaremos mostrar lo que tiene como propósito cualquier intercambio de palabras entre mortales: *las intenciones del interlocutor y el sentido de lo expresado*, el intercambio de opiniones respecto al *mundo* o cualquier cosa que se encuentre dentro del mundo infinito que es el intelecto.

Por otra parte, haremos una pausa para mostrar que el diálogo no se puede llevar a cabo única y exclusivamente entre dos o más personas, las cuales tienen que estar presentes en un mismo espacio y tiempo vital, sino que también es posible realizar una “conversación” con un texto al cual hay que hacer “hablar”. Es decir, con un escrito o documento plasmado sobre cualquier tipo de material. En este punto expondremos también los pros y contras que presenta este tipo de acto dialógico o conversacional.

Posteriormente, se mostrará cómo el diálogo, la traducción y todas las experiencias se hallan inmersos en la universalidad del lenguaje, exhibiendo que cualquier actuar hermenéutico está obligado a pasar por las vías lingüísticas, teniendo en cuenta que todas y cada una de las expresiones conversacionales deben usar la lengua.

Llegados a este punto incluiremos en el trabajo la categoría filosófica de *fusión de horizontes*, desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método* (Gadamer, *Verdad y Método*, 1993), para explicitar la manera en que expandimos o abrimos más nuestro campo de visión respecto a las vivencias/experiencias y el mundo en general.

Y por último, trataremos de hacer ver que en el habla se habla de algo. Esto es: del mundo, el cual intentamos definir a nuestra manera según nuestras vivencias/experiencias, ya sean permeadas por el contexto histórico, cultural, social o familiar, o en su defecto se esté remojado por todas las anteriores armando así una cosmovisión única del mundo en el que vivimos y que nos embiste de significaciones.

CAPÍTULO I

En este párrafo empezaremos con el punto de inicio de la conversación, a saber, la pregunta. Esta será manejada como la llave que abre la puerta a la universalidad e infinitud de la conversación, la cual tiene como segundo paso, la respuesta. Esta última es la que torna al acto dialógico como un ir y venir entre preguntas y respuestas, formando así lo que Collingwood (1974) bautizó con el nombre de *lógica de pregunta y respuesta*.

Posteriormente, continuaremos analizando la acción de hablar tal como lo hacemos cotidianamente. Nos referimos a la *conversación viva o frente a frente*, la cual hace referencia al intercambio de palabras, ideas, pensamientos, emociones y todas las demás vivencias humanas posibles de comunicar. Además, mostraremos algunas de las características que definen a una conversación.

Seguidamente, haremos énfasis en algunos aspectos implícitos de la conversación como las intenciones que tienen los hablantes en calidad de emisores al expresar algo a sus receptores.

1.1 La Pregunta como lo primero

Iniciemos con una tesis que nos servirá como *primarii lapidis* de nuestra empresa: “No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar” (Gadamer, 1993, pág. 439). Esto nos devela una cosa: la pregunta es la llave que abre todas y cada una de las puertas de la *experiencia*

hermenéutica, cumpliendo con su función de «apertura», de impulso vital que da inicio al juego lingüístico, que es el hablar con otro. Sólo a través de la pregunta se puede determinar si la «cosa» que intentamos conocer es falsa, es un engaño o es verdadera. De este modo, la *pregunta* como primer paso es de gran importancia debido a que funciona como un *arjé* del intercambio de conciencias, a través de las palabras expresadas al otro; ya sean leídas, escuchadas, gritadas, susurradas o incluso tatuadas o, quizá, enviadas por e-mail.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el acto dialógico, debemos hacer hincapié en una pequeña lectura que hace Gadamer del modelo de la dialéctica platónica, en su libro *Verdad y Método*, puesto que toma algunos de los postulados del ateniense para llevar a cabo su estudio sobre el diálogo.

Sostendremos entonces, que la famosa *docta ignorantia* socrática expone la superioridad de la pregunta, ya que sólo tenemos presente el conocimiento de no saber nada y que por lo pronto queremos conocer. Pero ¿cómo conocemos?, es allí donde se impone la pregunta como lámpara que ilumina más allá y amplía el camino desconocido. De allí que toda pregunta deba tener un sentido de orientación, que apunta hacia donde está la posible respuesta, o en otras palabras, una pregunta bien formulada ya es en gran medida una respuesta.

La pregunta se entiende entonces como una estrella Polar del Norte, que guía a los barqueros deseosos de conocer más allá del horizonte que logran ver, es decir, es la brújula que indica un punto de referencia para zarpar sin miedo a perdernos en la inmensidad lingüística, entendiendo a las palabras como las penumbrosas aguas en las que navegan los marineros.

Ahora bien; Platón, según Gadamer, muestra en sus diálogos que quien quiere preguntar debe querer saber, esto es, saber y/o reconocer que no sabe (Gadamer, 1993). Esto significa, que en ese ir y venir de preguntas y respuestas se puede contemplar que todo discurso en el que nos sumergimos se está en búsqueda del conocimiento de alguna «cosa», es por ello que *la pregunta debe ir delante*. Recordemos pues, que la pregunta es la herramienta que acorta las distancias entre la inquietud y su solución, oscuridad y luz, duda y respuesta.

De esta manera se muestra claramente que, el acto de preguntar es sinónimo de «abrir», de poner en suspenso la afirmación o negación de lo que se pregunta. Ahora, es necesario que esta cumpla con la «apertura», de lo contrario no sería una pregunta como tal, sino tan sólo –como la llamaría Gadamer– una pregunta aparente y sin sentido, es decir, sólo estaría disfrazada con una túnica de cierta validez. Un claro ejemplo de ello son las llamadas preguntas retóricas, en las que además de no haber quien haga la pregunta, tampoco hay nada cuestionado como tal, ya que se “pregunta” por algo a lo que se le tiene una respuesta fijada y el colutor

no debe siquiera interactuar, por tanto, “la pregunta es lo que de ordinario llamamos una pregunta sensata o inteligente, no tonta, o, en mi terminología, la pregunta se “suscita” (Collingwood, 1974, pág. 45).

Por otra parte, la pregunta no sólo debe ser «apertura» pura, sino que también debe enmarcarse en unos límites que impone el horizonte de la pregunta, debido a que “una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío” (Gadamer, 1993, pág. 411). Diríamos pues, que la pregunta se encuentra suspendida en la nada, flotando sin contexto, o dicho de otra manera, al *plantearse* la pregunta, se denota qué tanta «apertura» hay y qué tanta duda existe, exponiéndose así los presupuestos y mapas a seguir. Por ejemplo, cualquier pregunta sin sentido no tiene posible respuesta por no estar abierta a ningún lado, no tiene *orientación*. En razón de ello, Collingwood (1974) expresa:

Cada pregunta y respuesta en un complejo dado tenían que ser pertinentes o apropiadas, tenían que “pertenecer” por igual al todo y al lugar que ocupan en el todo. Cada pregunta tenía que “suscitarse”, tenía que haber aquello cuya ausencia afirmamos cuando nos negamos a responder a alguna pregunta sobre la base de que no “se suscita”. Cada respuesta debe ser la respuesta “justa” a la pregunta que intenta responder. (pág. 44)

Con lo anteriormente expuesto, podríamos preguntarnos si existe algún método para el *planteamiento* de preguntas, sin embargo la respuesta es

negativa: no hay ninguna metodología o cursillo para realizarlas. Es por ello que son vistas como simples y llanas ocurrencias, como cuando queremos resolver un acertijo, es decir, que aunque no tengamos la más remota idea de cómo solucionarlos, de alguna manera nos esforzamos por hacer movimientos hasta resolverlos. Así, la materia prima de la pregunta es la enseñanza socrática de saber y reconocer que no se sabe, además de querer conocer. El arte de preguntar no se puede ni debe entender como los griegos entendían la *tekhné*, es decir, que se pueda transmitir el cómo hacer para preguntar y así aprehender el conocimiento. Más bien debe ser una práctica que se va perfeccionando y estilizando en el camino del preguntar.

Debemos agregar también, que las preguntas pueden ser *planteadas* y provocadas seriamente, ya que estas pueden tener su génesis en la negatividad del acuerdo, en el no integrarse a la *doxa* común sobre la «cosa». Al respecto Gadamer dice lo siguiente: “por eso el preguntar es más bien un padecer que un hacer” (Gadamer, 1993, pág. 444). En este sentido, lo que Gadamer señala es que la pregunta es una incomodidad, un suplicio autoimpuesto que carcome internamente y del que no se puede escapar hasta que es empujada y expulsada de sí mismo, es decir, realizada.

Con lo expuesto hasta aquí, podemos introducir el papel de la pregunta en la dialéctica. Su función consiste en abrir la conversación entre los hablantes, quienes defienden sus argumentos. De esta manera la pregunta es la primera condición del acto conversacional, sin olvidarnos que en el

diálogo platónico no se podría presentar ningún argumento si no existiese la contraparte, que se halla en la situación deseosa de saber. Por ello, la finalidad de este último no es la de hallar el punto débil en la argumentación del otro, sino más bien, la idea final es encontrar, a través del diálogo, la fuerza del mismo, la verdad en el *logos*.

Por otra parte, es por medio de la conversación como se llegan a construir conceptos, tomando y dejando lo que va quedando en el juego del preguntar y el responder. Si consideramos esto, no es de extrañar que Hegel lo haya utilizado en todo su pensar filosófico como una espiral ascendente en donde la meta era el absoluto.

1.2 Lógica de pregunta y respuesta, R.G Collingwood

A continuación es necesario pasar *la dialéctica de pregunta y respuesta* en R.G Collingwood para comprender cómo se sigue perfilando la idea de diálogo en la filosofía hermenéutica gadameriana.

En su Autobiografía, Robin George Collingwood (1974) nos señala que la lógica debe entenderse como la manera correcta para desarrollar el conocimiento. Tal lógica no se basa en lo tradicional, es decir, en lo que se ha llamado por siempre enunciado, juicio, premisa y demás, sino una lógica que gire en torno a preguntas y sus respectivas respuestas. Por tal razón afirmó que “una lógica en que se atiende a las preguntas y se descuidan las preguntas es una falsa lógica” (Collingwood, 1974, pág. 38)

Esta lógica no sólo debe afirmar o negar a través de la enunciación lingüística, sino que debe adentrarse el porqué de tal expresión, es decir, tiene que hallarse además de su significado, la pregunta por la cual se vio motivada, de allí que también se haga necesaria una *correlación* entre pregunta y respuesta. ¿A qué se refiere Collingwood con esto? Pues, se trata de que una proposición “x” debe ser una respuesta a una pregunta también “x” y no “y”, y la proposición/respuesta debe ser tan detallada como la pregunta misma. Así, las preguntas, como también en aquella dialéctica platónica, indican y/o determinan de alguna manera una respuesta válida que debe ser consecuente con el interrogante, de ahí que tal correlación nos ahorre abismalmente muchas *insensateces*.

Otra idea que agregó Collingwood a su lógica fue tomar la idea de *correlación* y aplicarla al principio de contradicción, con lo que descubrió que en verdad no hay ninguna proposición que contradiga a otra si se examinan como meras proposiciones oponentes, y que la única vía para que en verdad lo sean es sólo si son respuestas a un mismo interrogante. Por ejemplo, no podrías tener dolor y no-dolor a la vez, sin embargo, sí que podrías tenerlo y no tenerlo si se trata de dolores en distintas partes del cuerpo, o incluso si es dolor, ya sea uno del alma y otro del cuerpo. En palabras del mismo Collingwood (1974):

No es posible saber lo que significa una proposición a menos de que se sepa a qué pregunta se supone que contesta, si se comete error a lo relativo a la pregunta se cometerá en lo

relativo a la respuesta. Un síntoma de equívoco en cuanto al significado de una proposición es pensar que contradice otra proposición que de hecho no contradice. Caí en cuenta de que no hay dos proposiciones que se contradigan mutuamente al menos de que sean respuestas a la misma pregunta. Por tanto, es imposible decir de un hombre: “No sé cuál es la pregunta que trata de contestar, pero puedo ver que está contradiciéndose a sí mismo”. (pág. 41)

Según lo expuesto anteriormente, esto es lo que se conoce también como el principio de *correlatividad*, pero esta vez aplicado de la misma manera a la idea de verdad, es decir, que la verdad de una proposición depende totalmente de la pregunta original. Entonces, dilucidamos que la pregunta se *impone* ante la respuesta, y a su vez define si es o no correspondiente o si hay o no sintonía entre ellas.

Habiendo mostrado brevemente lo anterior, veremos seguidamente cómo Gadamer hace una lectura hermenéutica a los postulados realizados por el pensador británico R.G Collingwood en lo que se refiere a su lógica de pregunta y respuesta. Gadamer propone que la pregunta que se trae consigo y a la que desde luego se intenta responder, no debe ser la única pregunta con la que se debe trabajar, puesto que parece determinar el campo de ejecución que podría abarcar la pregunta y su posible solución.

Para evitar que la *correlación* impere, Gadamer (1993) plantea que el intérprete es quien está obligado a modelar la pregunta desde su visión y no

que sólo sea válida la pregunta original. Allí es donde empieza a hacer su función el marco temporal y espacial de quien está como lector/intérprete, pues este aspira a renovar y acercar las preguntas hasta su hodierno. Recordemos que las distancias temporales no son sólo simples espacios entre un momento histórico y otro, sino que son separaciones que afectan cosmovisiones, idiosincrasias, estilos de vida, culturas. En general modifican toda la imagen de mundo que tiene el hombre grabada para sí.

Siguiendo lo anterior, se demuestra que la tarea hermenéutica no se trata de simple y llana reconstrucción de la historicidad que aleja los intérpretes, sino que su idea fundamental es la superación de tales distancias, ya sean epocales o espaciales entre el autor y su intérprete. Gadamer anota que gracias a esta diferencia entre el uno y el otro, el lector encuentra preguntas que incluso el mismo autor nunca vio, que quizá no les dio la relevancia suficiente por indeterminada razón, que llanamente no son preguntas válidas para él, o que probablemente le fueron absurdas. Cosa que puede ser catalogada como un plus de apertura hermenéutica y ver más allá de lo que incluso vio el autor en su circunstancia. Dicho de otro modo, aparece absurdo que el autor se cuestionara por ello, pero con la nueva visión del texto se hace más *apertura* del mismo, dándole nuevos matices a sus interpretaciones.

Por ejemplo los nuevos lectores de la Biblia, que desde un panorama cientificista y bastante sustentado, se cuestionan si los encuentros con los ángeles no habrán sido contactos con seres de otro planeta y no

mensajeros celestiales del Dios cristiano. ¿Acaso no se han preguntado cómo describiría un ciudadano de la antigua Roma, si viese un moderno helicóptero? Lo más probable es que describa a una gran ave rapaz, que ruga como un demonio del bajo astral, y que además lleva humanos en su interior que lo dominan a gusto.

De esta manera, la dialéctica de pregunta y respuesta que presenta Gadamer, basada en Platón y Collingwood, permite divisar que la conversación se manifiesta como una relación de ir y venir, llevar y traer, de intercambiar ideas como se hace en la *conversación viva* o cara a cara.

1.3 La conversación viva

Hemos llegado hasta aquí empezando por la *pregunta* y luego pasando por lo que se espera de la misma, esto es, la respuesta, y agregamos su retorno cíclico como la dialéctica de pregunta y respuesta. Ahora procederemos a mostrar esta sucesión (pregunta-respuesta) en su manera más simple y convencional: *la conversación viva*.

En este orden de ideas, trataremos en lo siguiente de hacer visible que el acto del habla o conversación viva no sólo consiste en emitir palabras sonoras lo que se desea comunicar (fonemas), sino que también se introducen otros aspectos igual de importantes como lo son la *tradición* y la *distancia temporal*, ítems no fáciles de ver a simple vista, pero que se manifiestan como la pronunciación misma de las palabras y que serán desarrollados en otro apartado de este trabajo.

En su obra pilar *Verdad y Método* (1993), Gadamer da indicios de lo que es una conversación. Esboza que la esencia del diálogo consiste en no tener una guía o estrella Polar, una *Ursae Minoris* que muestre el norte a seguir, puesto que es imposible saber desde el principio hacia dónde quiere llegar y los altibajos, baches o planicies que va a recorrer en el transcurso de la misma. Basta con que los interlocutores se dejen «enredar» por ella, que una palabra se acerque a otra, y esta su vez a otras más y sigan moviéndose sin saber exactamente lo que buscan; en otras palabras, tienen que dejarse llevar por el viento como las esporas de polen de una flor que fecundará a otra. Es un juego el que «tú» das y recibes lo que el «otro» te da como contestación. Quizá por ello alguna vez Platón definía al pensamiento como “el diálogo silencioso que el alma mantiene consigo misma” (2003). Por lo tanto, pareciera ser que la conversación, a decir de Gadamer (1993), tiene su propio espíritu que la mueve:

Lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso son como un suceso que tiene lugar en nosotros. Por eso podemos decir que algo ha sido una buena conversación, o que los astros no le fueron favorables. Son formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, «desvela» y deja aparecer algo que desde ese momento es. (pág. 461)

Sin embargo, vale la pena preguntarse por aquellas tertulias en las que están pre-determinados los temas a tratar y que por tanto se limitan a dar

vueltas sobre un único eje. Algo así como los seminarios o foros académicos a los que todos hemos asistido alguna vez. Por ejemplo el siguiente caso:

Pensemos en un foro dedicado única y exclusivamente a hablar sobre un poemario de Benedetti –podría ser *Próximo Próximo* (1965)- en específico. Nos preguntamos, ¿Será que al no podernos dejar «llevar» o «enredar» de manera libre por nuestras voluntades, podría denominarse una conversación? Sabemos que es imposible, en estricto sentido, encadenar las ocurrencias de los participantes de tal evento a que todo lo que desarrollen sea exclusivamente sobre aquél poemario, pero sí se les cohibiría hacer referencia a cualquier idea externa, lo que creemos que podría dificultar, alcanzar o incluso fracasar el acuerdo, que como ya sabemos es el fin último de una exitosa conversación, cosa que calificamos como negativa por su carácter cercenante. Sin embargo, no nos detengamos en ello y sigamos con lo nuestro.

Gadamer expone una suerte de condiciones para que la conversación se lleve a cabo de manera normal, dentro de las cuales, lo primero que hay que tener en cuenta, es que las partes implicadas deben comunicarse en una misma lengua. Ya dijo nuestro autor que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”. (Gadamer, 1993, pág. 462)

Sin embargo, esto no es un total obstáculo, ya que puede ser “superado” gracias a la ayuda de terceros como los traductores, quienes están en la obligación de sobrepasar los límites de la literalidad para mantener el sentido –o contenido proposicional como lo llamaría Ricoeur-. De esta manera el proceso de traducción duplica la labor hermenéutica, puesto que la meta es traspasar las distancias de mera textualidad y reproducción, tanto fonética como gramaticalmente, teniendo como fin último mantener lo más sano posible el sentido fundamental de la expresión. De allí que el propio Gadamer (1993) afirme que, “toda traducción es por eso ya una interpretación” (pág. 462). Es un proceso con una empresa hermosa, reducir los *mundos* distantes y reducirlos a esferas minúsculas en las que todas estén al mismo nivel lingüístico. Por lo tanto, “allí donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla” (Gadamer, 1993, pág. 462).

Otra de las condiciones para que pueda lograrse un diálogo -y a nuestro parecer este es uno de los ítems inamovibles para su normal desarrollo-, es que las partes tengan como principio el interés de estar dispuestos al acuerdo, que todos los implicados se encuentren *abiertos* a las opiniones del otro y de sus puntos de vista referente a cualquier variedad de temas. Este proceso debe ser empujado paulatinamente y evitar cualquier abrupto movimiento entre quienes conversan, pero sobre todo, y en la medida de lo posible, que sea recíproco. De esta manera se puede lograr el denominado *intercambio de pareceres*, que como último fin

tiende a hacer de lo extraño (posición contraria) algo propio. Dejemos que sea el propio Gadamer (1993) quien nos lo diga:

El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contra argumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones puede llegarse poco a poco a una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida) (pág. 465).

Nótese hasta aquí que todo hace referencia a lo que el mismo Gadamer llamó *fusión de horizontes* o *fusión horízontica*, pero ello será desarrollado más adelante. Tengamos en cuenta, que al igual que “la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta” (Gadamer, 1993, pág. 467).

Esto demuestra que la interrelación llevada a cabo por medio del lenguaje, en este caso, es la palabra viva o hablada. Sin embargo para nuestro autor, entre un lector y un texto también puede haber *conversación hermenéutica*, teniendo en cuenta que este último es lenguaje a su vez, sólo que más rígido y plasmado en una hoja de papel, ya sea esta de periódico, una carta familiar, un ensayo académico o la historia de una nación en una

enciclopedia de treinta (30) volúmenes. De una u otra manera, ambos, tanto el texto como la conversación, hacen uso del lenguaje y pueden jugar, en cierto modo, el rol “hablante”. Vale la pena recordar que el texto es escrito por otro ser humano con posturas y pensamientos sacados de un mundo vivido y experimentado en carne y hueso, es decir, con una tradición que habla a través de ese medio. De manera que, la palabra escrita con ayuda de sus herramientas y leyes gramaticales, casi que puede instalarse al mismo nivel de la palabra hablada, puesto que expresa el pensamiento en todos sus matices.

Tomando como base lo anterior, podríamos expresar que el cara a cara no está ligado a la idea romántica del “ponerse en el zapato del otro”, es decir, intentar comprender lo que el otro nos dice. Tan sólo recordemos la idea sobre la hermenéutica de Schleiermacher, que tiene como máxima algo así como entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él. Empero, no se trata sino de ponerse en mutuo *acuerdo*, esto por medio del mismo hablar frente al otro. Es más bien un ejercicio bilateral con un único fin que estriba básicamente en reducir las asperezas que puedan tener las distintas *doxas* frente a la «cosa» tematizada. Entonces la finalidad última de una productiva conversación es el llegar a un sano convenio frente a una idea.

Llegados hasta aquí, hemos venido “hablando” del diálogo más básico que puede tener un ser humano común y corriente, el que consiste únicamente en hablar y escuchar, pero no hemos detallado con rigurosidad

estos aspectos que en general consideraríamos banales, pero que como ya veremos no es así.

1.3.1 Diálogo: escuchar es tan importante como hablar

La conversación, tal como la hemos tratado, ha evidenciado que es un acontecimiento que traspasa toda idea básica de comunicación, es decir, como un aparente y sencillo proceso de decirle al *otro* lo que pensamos o ideamos en este o aquél momento. La conversación es entonces de naturaleza compleja, tanto, que en líneas anteriores nos extendimos un poco en su estudio. Ahora examinaremos no tan profundamente, dos asuntos que también hacen parte del juego lingüístico: oír y hablar.

Continuando con el planteamiento anterior diremos que, desde hace ya mucho tiempo, se ha tomado, y lo dijo Aristóteles al principio de su *Metafísica*, al sentido de la vista como el más importante, puesto que es el que más nos permite aprehender y diferenciar del resto, además que es el primer paso o puerta que se nos abre ante el mundo que conocemos. Sin embargo no deberíamos desprestigiar el sentido de la escucha.

Consideremos siempre que oír no quiere decir sólo oír, sino además escuchar *palabras*, esos sonidos cargados de significados que superan a los del mundo natural, los cuales tienen como función advertirnos de que se acerca un depredador, una presa o que quizás se avecina una tormenta torrencial, así como también que hay un río con cascadas o una playa de un hermoso mar. Las palabras, por su parte, transfieren significativamente, no

sólo lo que acontece en el mundo, sino que también alcanzan a manifestar algo, o en otros términos, logran exteriorizar un pensamiento, una idea, una opinión o quizás una *vivencia* y así compartirla. De este modo, a través de las palabras habladas –y también escritas, pero eso es tema para otro apartado-, podemos también captar realidades y lograr hacerlas propias, sin la necesidad de observarlas directamente. Pero, ¿Cómo es esto posible?, nos preguntamos.

La respuesta a tal cuestionamiento nos llega por medio de lo que nos proporciona el lenguaje hablado: quien escucha lo expresado por medio del habla puede lograr captarlo todo con ayuda del sonido y las palabras. Gadamer (1993) expresa esta idea así: “El oído puede recibir el discurso humano y su universalidad lo sobrepasa todo” (Gadamer, 1993, pág. 41). Esto nos da a entender que la construcción del discurso, usando como materia prima el *logos*, no tiene límites gracias a las infinitas combinaciones que puede desarrollar, razón por la cual el sentido de la audición supera fácilmente al de la vista. Tengamos en cuenta que el lenguaje tiene la característica de transmitir la experiencia propia de tal manera que no deja escapar a casi nada. Así, el receptor arma en su interior el rompecabezas de lo que escucha y logra “ver” lo expresado.

Este maravilloso proceso queda expuesto cuando nos dejamos llevar por un libro, por ejemplo de geografía física, que consigue hacernos “ver” e instruirnos más allá del horizonte sin necesidad de mirar con los ojos, sin importar si estamos en la cima de un volcán o si estamos planeando un

avión. Siempre el discurso hablado vence a cualquier vista, aunque sea un azor con su poderosa y precisa visión. Esta ave, parecida al halcón, aunque tenga un rango de visión bastante amplio desde las alturas, no puede saber qué hay más allá del límite de su visión ni mucho menos saberlo porque se lo comunique otro azor.

Para ser algo más claros, imaginémosnos que nos están dando la descripción de una dirección en Cartagena de Indias a la que tenemos que llegar sin conocer el trayecto ni el destino. Hay que aclarar, que en esta ciudad costera las direcciones se dan sin número de calles, carreras, transversales o diagonales, sino que se expresan describiendo de la manera más completa y posible el camino a tomar y las cosas que te encontrarás en el transcurso del camino entre el punto de partida y el destino. Por ejemplo: -Debes tomar por la avenida Pedro de Heredia hasta la India Catalina. Una vez ahí, te encontrarás con un par de semáforos que siempre están caóticos, entonces debes continuar por el callejón que está justo a la derecha del primer gran árbol de caucho y apenas te adentres en ella, debes contar unas seis casas de la acera izquierda para poder encontrar la tienda que lleva por nombre El Ché”-.

Así pues, las palabras habladas nos hacen representar imágenes en nuestras mentes como actores en un escenario imaginario y que tienen como guión las líneas expresadas por el “otro”¹. De esta manera podemos

¹ Véase Gadamer, *Arte Verdad y Palabra*, 1993, pág.41.

hacernos representaciones por boca de otros de lo que ellos perciben o saben del mundo.

1.4 Intenciones del interlocutor y de lo expresado

A continuación veremos que en la lingüística del habla (o discurso) hay otros elementos que suceden a los ya expuestos a lo largo de nuestro trabajo. Hemos mencionado en líneas anteriores, que el proceso discursivo es germinado por la pregunta, la cual sirve como interruptor que abre puertas y deja libre el camino para expresarnos lingüísticamente.

Así mismo, nos hemos referido a la pareja inseparable de la pregunta: la respuesta, y a la relación que estas mantienen sin cesar en la duración del acto dialógico. Recordemos que para que un diálogo sea un diálogo, este debe iniciarse con una pregunta y obtener una respuesta inmediata –o al menos eso es lo deseado-, es decir, tiene que haber una contestación por parte del *otro*. Entonces es así como se puede decir con certeza, que hay un diálogo o intercambio de ideas y pensamientos de un designado contenido.

A lo anteriormente dicho debemos agregarle que cada lado –por así denominarlo- de la conversación tiene una *intención* con su semejante. Con ello nos referimos al hecho de que al exteriorizar nuestros sentires con palabras, no sólo queremos informarle a nuestro receptor de una u otra cosa, sino que en el fondo, anhelamos algo más allá de la simple

notificación, esto es, los interlocutores imprimen en sus palabras una suerte de deseo con el que exigen –si se puede llamar así- o esperan algo a cambio a quienes van dirigidas las misivas. En otras palabras, aguardan por una reacción al estímulo hacia el receptor.

El primero en hacer este análisis lingüístico fue J.L. Austin en *¿Cómo hacer cosas con palabras?* publicado en 1962, quien notó esto de los “ejecutantes” y a lo que llamó “actos de habla”, los cuales fueron divididos a su vez en tres niveles, a decir: *acto locutivo*, *acto ilocutivo* y *acto perlocutivo*², a saber.

El primero de estos, el *acto locutivo*, se refiere al puro acto (entendiéndose como acción) de enunciar algo sobre algo, o mejor dicho, decir algo de algo. A este tipo de acto también se le ha nombrado como *acto locutorio*, pues este es una locución, o en otras palabras al hecho humano de hablar, de hacer vibrar las cuerdas vocales con ayuda de los pulmones y el aire para crear un sonido con el que logremos comunicarnos y hacernos sentir, sin importar tonalidades o idiomas. Para aclarar ilustraremos con un sencillo ejemplo: “Aquél lápiz es azul”. Vemos que con estas líneas, únicamente se hace saber al otro hablante que aquél lápiz es de determinado color y no de otro, esta vez azul.

² Véase Ricœur, Teoría de la interpretación, 2003.

Llegados hasta aquí pasamos al *acto ilocutivo*, el cual sí entraña y reclama un fin, ya que se define como la intención inmersa en el enunciado, el cual actúa como un tipo de fuerza sobre quien recibe la información. Razón de ello que también sea llamada *fuerza ilocutoria*, puesto que produce un efecto deseado. Por ejemplo: “El sargento Padilla ordenó hacer guardia durante toda la noche en turnos de cuatro horas” o “mi médico me aconsejó un par de semanas de vacaciones para atenuar el estrés crítico que tengo”. La primera expresión es una orden en el más estricto sentido, mientras que la segunda denota una sugerencia, pero que en últimas es también una indicación.

Cada *acto ilocutivo* es como una pregunta que siempre está a la espera de ser respondida, como la orden que espera ser acatada o como el favor que espera ser realizado. De este modo, es fácil entrever cuáles son los designios a los que quieren llegar ambas enunciaciones.

El tercer acto que trabajó J.L. Austin fue el *perlocutivo*, el cual consiste en ser las consecuencias o efectos que causan lo que se ha dicho en los *actos ilocutivos*. Para continuar con los ejemplos anteriores, los *actos perlocutivos* quedarían de esta manera: “El sargento Padilla hizo que se hiciera guardia en relevos cada cuatro horas durante la noche” o “mi médico logró que tomase vacaciones en las Islas Caimán para tratar mi estrés”.

Por otro lado, vale la pena decir que el tercer tipo de actos se encuentran subdivididos en dos tipos. Estos son: actos directos, los cuales

son aquellos en donde el *acto locutivo* y el *acto ilocutivo* coinciden, o mejor dicho, se expresa de manera clara y explícita la intención. Por ejemplo “Mami, tengo hambre. ¿Me prepararías algo de comer?”. Y actos indirectos, en los que la intencionalidad no se halla evidente en la enunciación, sino que es deber del destinatario interpretar o suponer lo que se le quiso decir; cosa a la que solemos llamar “leer entrelíneas” y que por obvias razones, es normal que se preste para un sinnúmero de malinterpretaciones y/o confusiones con nuestra intencionalidad del mensaje. Para aclararlo usemos el siguiente ejemplo: “Hijo, ¿no quieres ir a la tienda por pan?” Notemos que técnicamente y en apariencia el padre está expresando una pregunta, pero si hacemos una lectura con lentes de aumento nos percataremos que realmente lo expresado es una fiel orden: “Hijo, vaya a la tienda a comprar el pan”.

Sin embargo, este tipo de anomalías de significatividad, que son un quirigay semántico, se pueden irradiar de luz si se tiene en cuenta el contexto en el que se dialoga, que de alguna u otra manera ayuda a definir mejor el camino para hacer la labor interpretativa. Ricœur (2003), al respecto dice:

Por supuesto, este primer nivel de comprensión mutua no se realiza sin ningún malentendido. Casi todas nuestras palabras son polisémicas, tienen más de un significado. Pero la función contextual del discurso es tematizar, por decirlo así, la polisemia de las palabras y reducir la

pluralidad de posibles interpretaciones, la ambigüedad del discurso resultante de la polisemia encubierta de las palabras. Y es función del diálogo iniciar esta función tamizadora del contexto. *Lo contextual es lo dialógico*³. Es en este preciso sentido como el papel contextual del diálogo reduce el campo del malentendido relativo al contenido proposicional y tiene éxito parcial en superar la no comunicabilidad de la experiencia. (pág. 31)

De esta manera es atenuado el arte de interpretar a nuestro interpelante, puesto que la situación, locación, ubicación y hasta la postura indican el “querer decir” de aquél. No es casualidad entonces, que entonemos las palabras con cierto impulso o fuerza, que hagamos juegos con las miradas, que hagamos de nuestro cuerpo, manos y gestos otra(s) boca(s) y que además, utilicemos pausas como silencios en una partitura musical, que aunque no denoten nota musical alguna, también hacen parte de la composición, en este caso: el lenguaje.

En vista de esto, podemos exponer las dos caras que tiene la acción de expresarnos. Por una parte está el lado “objetivo”, como lo ha llamado Ricœur, o acto proposicional y hace referencia al sentido que se da textualmente al enunciado. El otro lado sería el “subjetivo” que hace referencia a lo intencionado por el hablante, es decir, a la finalidad subyacente del discurso.

³ La cursiva es nuestra.

Llegados hasta este punto es posible aseverar que el “querer decir” siempre se haya presente en un espacio intermedio entre el oscurantismo de la multiplicidad de significados que acarrea el lenguaje mismo y el contexto en el que se lleva a cabo la lingüística del habla, que tiene por función limitar los marcos de interpretación.

Afirmaremos pues que, teniendo en cuenta lo escrito hasta aquí, no es extraño que para los lingüistas la conversación sea un hecho (obvio) el acto de decirle algo a alguien, ya que no se tiene duda de ello, pero que para los filósofos el transferir juicios a otro es un cuasimilagro; romper las distancias existentes entre un humano y otro, o sea, les es fascinante la hazaña de transmitir experiencias vividas a otro, sin importar si es minúsculamente⁴.

Por ahora podríamos resumir, a *grosso modo*, que la actividad comunicativa en la que nos vemos envueltos cotidianamente, y que por tal razón no tomamos siquiera un minuto en analizar, es mucho más crítica y difícil de explicar de lo que dábamos por sentado. Entonces, el acto discursivo presenta algo más allá de lo mostrado a través de estas escuálidas líneas, por lo que expondremos más adelante, y en la medida de lo posible, algunos otros aspectos que además entran en el juego discursivo, a saber: el texto como otro modo de comunicar y dialogar, las restricciones que conlleva eso frente al acto vivo de hablar frente a otro, y el papel del intérprete en relación al texto y el autor del mismo.

⁴ Véase Ricœur, Teoría de la Interpretación, 2003.

CAPÍTULO II

A continuación haremos un salto de la conversación tradicional a un tipo de conversación que se puede llevar a cabo sin tener la necesidad de una contraparte presente, es decir, otra persona que también cuestione y responda de manera inmediata en el intercambio lingüístico. Hacemos referencia a la “conversación” que podemos entablar con un *texto*, puesto que este a pesar de no poder expresarse por medio de sonidos como nuestras entonaciones y hacerse escuchar, puede ser leído y por tanto “hablar”. De ahí continuaremos con un análisis de las ventajas y desventajas que conlleva este tipo de acto lingüístico, ya que no podemos pasar por alto que el texto se encuentra incapacitado para defenderse por sí mismo, pero que a su vez tiene como punto a favor el poder mantener un sentido sin que sea afectado por el transcurrir del tiempo.

Más adelante presentamos cómo el acto de traducir es también una labor hermenéutica en su más estricto sentido, puesto que los intérpretes, en este caso traductores, deben traspasar los vacíos o espacios idiomáticos existentes entre las partes dialogantes para poder mantener el sentido lo más intacto posible, y así facilitar la comunicación.

En los dos últimos apartados, lo que se expondrá es la mezcla de puntos de vista que se ejecuta en toda actividad dialógica, que ha sido denominada como *fusión de horizontes* en la filosofía gadameriana, y con la cual se

puede ensanchar o aumentar la visión frente al mundo, que es en últimas de lo que *hablamos* siempre.

2. Del habla a la escritura

A lo largo y ancho de este trabajo nos hemos centrado en explicar el proceso y los elementos implicados en el acto comunicativo, pero en el nivel más básico y primitivo, a saber: el diálogo verbal o conversación frente a frente. En general hicimos apuntes de cómo se inicia, luego cómo este se desarrolla y por último expusimos que en el sustrato del ejercicio dialógico, se hallan siempre presentes unas intenciones, implícita o explícitamente en cada uno de los conversadores, es decir, porqué se comunican para con el otro, puesto que siempre se desea algo al comunicarnos.

Teniendo en cuenta esto, podemos entonces empezar a analizar otro elemento por medio del cual también se puede hacer diálogo, sin embargo esta vez no de manera vivencial como lo hemos venido tratando, es decir, realizando el accionar comunicativo con un semejante frente a frente que responde directa e inmediatamente, sino llevando a cabo el diálogo entre una pieza inerte -a la que hay “hacer hablar”- y el emisor. En este sentido, hacemos referencia al *texto*. En vista de ello, iniciaremos cuestionándonos *¿qué es el texto?*

Tenemos entonces, que el texto se entiende como todo discurso fijado por la escritura, sea en piedra, papel, papiro, un muro o piel, y si agregamos a los recursos contemporáneos en los que se pueden plasmar también un

texto, tendríamos por ejemplo un e-mail o un audiolibro. Sin embargo, de lo anterior nos surge una inquietud fundamental si tenemos en cuenta que el texto es puro discurso congelado, por así llamarlo: ¿Acaso aquél no fue en un primer momento, habla? Es decir, ¿antes de ser plasmado o fijado no debió este ser lenguaje hablado como hemos tratado desde muy arriba?

Podríamos responder a esta cuestión partiendo de que la escritura es la fijación y extensión temporal del habla viva que permite conservarla en el tiempo y así hacerse inmune al mismo. El texto se inmuniza al transcurrir del tiempo, puesto que ya nada lo puede afectar y menos modificar. Así, el texto parece atrapa,r por medio de barrotes de letras, un fragmento de vida y lo que aconteció en el momento en el cual se imprimió. De esto último no hay duda alguna, sin embargo, hay otro aspecto del texto que debe ser mencionado. Este es que aquél no habla por sí mismo, o sea, no tiene una voz propia que resuene su contenido para hacerse oír, como lo haría cualquier persona que intenta decirle algo a alguien. Es por tal razón que Ricœur (2003) nos diga:

Esta inscripción, que sustituye a la inmediata expresión vocal, fisionómica o gesticular, es en sí misma un inmerso logro cultural. El factor humano desaparece. Ahora “señales” materiales transmiten el mensaje. (pág. 39)

Con tales líneas, Ricœur nos plantea el reemplazo inminente que hace el texto sobre el hablante que está ausente en físico, pero que está presente de alguna manera con lo que plasmó entre líneas con signos gramaticales,

con lo que podría decirse que “habla”. Esto presenta algo realmente fascinante, y es el hecho de que ya no nos es sólo por medio de la tradicional conversación por donde puede hacerse la acción discursiva, y que, además, se puede encapsular una idea por muchísimo tiempo y ser expresada una y otra vez para quien desee leerlo. Como consecuencia, “es parte del sentido de un texto el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto de interpretaciones” (Ricœur, 2003, pág. 44). Recordemos que cada uno de quienes lo harán “hablar”, lo harán con sus propias voces, de la misma manera que lo haría un cantante al hacer sonar música cantada, escrita simbólicamente en una partitura.

Siguiendo con esta idea, podemos decir que el acontecimiento puro del habla siempre va dirigido hacia una humanidad, hacia una segunda persona que se prevee lo escuchará, a diferencia del texto escrito, el cual tiene como receptor cualquier humano que sepa leer el código en el que está escrito o idioma si se le quiere llamar así. Razón por la cual se le dé un carácter universal a lo escrito⁵.

Ante lo anterior, para hacer que el texto “hable” debe cumplir con una condición, que es la misma que para la conversación viva, por lo que ya la hemos mencionado reiteradamente. Esta no es más que, quien vaya a enfrentarse al texto debe tener dominio sobre la lengua –entendido como idioma- en el que fue impreso.

⁵ Véase Ricœur, Teoría de la interpretación, 2003, pág. 44.

Ahora, nos nacen otras inquietudes frente a lo presentado hasta el momento y son las siguientes: ¿Es en verdad para todos? ¿Para cualquiera que sepa leer? ¿Para cualquier público?. Por suerte, es el mismo Ricœur (2003) quien nos responde:

Naturalmente que esta universalidad es sólo potencial. De hecho, un libro se dirige solamente a un sector del público y llega a sus lectores apropiados por medios que a su vez están sometidos a reglas sociales de exclusión y admisión. En otras palabras, la lectura es un fenómeno social que obedece a ciertos patrones y que, por lo tanto, sufre limitaciones específicas. Sin embargo, la proposición que dice que un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer debe ser considerada como un límite a cualquier sociología de la lectura. *Una obra también crea su público*⁶. En esa medida, el reconocimiento de la obra por parte del público creado por la obra es un acontecimiento impredecible. (pág. 44)

Lo anterior lo podemos aterrizar, por ejemplo, siguiendo con el caso del cantante, teniendo en cuenta lo siguiente: es verdad que cualquier persona puede abrir la boca y entonar una nota musical acompañada de una letra. Sin embargo, no todas las personas sobre la faz de la tierra saben que un Do es uno de esos símbolos que se hallan en el segundo espacio en blanco

⁶ Es nuestra la cursiva.



de un pentagrama en clave de Fa como lo mostramos abajo, o que en el caso de clave de Sol, sea el tercer espacio blanco de manera ascendente.

Por otra parte, cabe también anotar que Ricœur expone que Platón, en el Fedro, hace referencia a que el texto una vez escrito queda libre de su autor y por tanto no puede hacer uso de la réplica a cualquier crítica que sea hecha en su contra. Ricœur (2003) lo explica en estos términos:

Además de esta mismidad estéril, los escritos son indiferentes a sus destinatarios. Vagando de aquí y allá, son indiferentes a quienes llegan. Y si se presenta una disputa, o si son injustamente despreciados, todavía necesitan de la ayuda de su padre. Por sí mismos, no son capaces de salvarse. (pág. 51)

Llegados a este punto, es posible afirmar que el texto se presenta como otra manera genuina de hacer diálogo, y que presenta ciertos pros y contras frente a la manera tradicional de conversación vivenciada frente a «otro», como el hecho de que pueda conservarse intacto contra el paso del

imparable tiempo, o que el autor queda desvinculado íntegramente de su creación, presentando así una suerte de límite frente a la conversación como la conocemos cotidianamente.

Ahora bien, en vista de seguir con el desarrollo de nuestra exposición, nos encaminaremos a considerar el papel esencial que toma el lenguaje en el quehacer hermenéutico. Mostraremos que la relación entre la experiencia y la comprensión está mediada por la lingüisticidad, en la medida que la referencia del texto se convierte en lenguaje para nosotros por medio de nuestros conceptos, dándole así vida a la comprensión de cada época a partir de sus propios conceptos. Para ello, nos apoyaremos en el pensador alemán Gadamer y su columna vertebral filosófica que es *Verdad y Método*.

2.1 La conversación y la traducción inmersas en el lenguaje como medios de la experiencia hermenéutica

Iniciaremos expresando que Gadamer considera al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la experiencia hermenéutica porque este es el espacio en el que se lleva a cabo la interpretación, es decir, es el lenguaje el medio universal donde se realiza la comprensión del sentido del texto, lo cual conducirá a la interpretación adecuada de dicho texto. De esta forma, sería imposible pensar un acto interpretativo que no esté mediado por el lenguaje. O ¿Acaso puede salirse de los márgenes lingüísticos? Esto implica reconocer al lenguaje como medio universal en el que la experiencia hermenéutica se hace palpable, como el lugar donde sucede todo actuar

hermenéutico, y vale aclarar que no importa si es impreso en algo o si es simplemente hablado. En otras palabras, el texto a partir de aquí hace referencia al mensaje a comunicar.

Para mostrar cómo es que el lenguaje -como acto de uso cotidiano y en su uso más básico- es el terreno en el que se da el acto interpretativo, Gadamer pone como ejemplo, además de otros aspectos como la aplicación del acto comprensivo, el comprender mismo, a la traducción y a la conversación. Esta última consiste –como hemos venido diciendo desde las primeras líneas- en un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo, pero a dicho acuerdo no se llega pretendiendo que todo lo que se vaya a hablar en una conversación esté ya inmerso en una dirección, sino que al adentrarse en ella, los sujetos que participan de ésta se dan cuenta que una palabra conduce a otra, generando temas que hacen que la conversación tome caminos diversos. Cabe recordar también que, los conversadores, para llegar a ponerse de acuerdo sobre un tema específico, deben compartir necesariamente la misma lengua.

Es al momento del consenso donde entra la hermenéutica hacer lo suyo. En la conversación se incluye una categoría muy importante para el planteamiento hermenéutico gadameriano y que en lo que sigue del texto, se convertirá en la más importante categoría utilizada para dar cuenta de la lingüisticidad de la comprensión inmersa en el actuar hermenéutico: la *fusión de horizontes*, donde cada interlocutor debe ponerse en el lugar del otro, pero sin tener como fin el apropiarse de la posición del contrario, sino

para captar el sentido de éste y poder así, fortalecer el suyo. Todo lo anterior ocurre en el lenguaje. Y como lo que se busca en la conversación es llegar a un acuerdo de sentido, al respecto nuestro autor dice: “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa.” (Gadamer, 1993, pág. 462)

Gadamer no hace en ningún lugar de toda su obra filosófica siquiera un intento por definir lo que significa, al menos para él, la categoría *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), pero consideramos que es realmente necesario entender claramente a qué se refiere con eso. Para ello nos remitimos a Grondin (2000) quien lo expresa así:

El término que utiliza Gadamer no es verdaderamente el de una “fundición” (*Schmelze* o *Schmelzung*, que existe pero que es bastante raro), sino el de una *Verschmelzung*. El “ver” comporta una connotación más activa, más procesual, al verbo *schmelzen* (fundir), e implica con frecuencia dos cosas que se “fusionan” en una sola. Es así, por ejemplo, que un obrero metalúrgico (que se llama también un “fundidor”) puede fusionar dos metales, el oro y la plata, para hacer una aleación. En un contexto más espiritual, la lengua alemana conoce bien la idea, que será familiar al filólogo en Gadamer, de una fusión de dos tradiciones. La expresión quiere entonces que dos tradiciones pueden juntarse en un mismo pensamiento. Así, se puede decir que en Thomas de Aquino se fusionan

las tradiciones del aristotelismo y del platonismo, y en Kant
la del empirismo y el racionalismo. (pág. 78)

Ahora, en cuanto a la traducción, donde el traductor y el autor difieren en las lenguas, este último, quien ahora tiene dos trabajos, es decir, ya no sólo debe traducir sino también interpretar, debe apropiarse de los planteamientos del texto, captar su sentido y superar el abismo causado por la diferencia de las lenguas; debe entrar en diálogo con el texto, incluyendo, al igual que en la conversación, los horizontes significativos de ambos (traductor/interprete y autor del texto), de forma que el traductor, teniendo en cuenta sus prejuicios, y con un arsenal de preguntas dirigidas al texto, pueda captar la intención real del texto, superando la dificultad que le produce el lenguaje: que el texto pertenezca a una lengua distinta a la suya. Para ello, el traductor, o, si quiere llamársele intérprete, debe ponerse en la tarea de pensar la lengua del texto, es decir, *apropiarse* de esta. De allí que digamos, que al momento de aprender una lengua extranjera, ésta nos abre un nuevo campo de posibilidades de comprensión. También es por esto que el acto hermenéutico implícito en la traducción implica repetir el sentido del texto en un contexto nuevo y diferente al del autor, y así se mantiene en constante re-evolución.

Agreguemos también que el acto hermenéutico que se da en la traducción tiene lugar en el lenguaje ya que para Gadamer, “el problema hermenéutico (de la traducción) no es pues, un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene

lugar en el medio del lenguaje” (Gadamer, 1993, pág. 462). En este sentido, la lingüisticidad de la traducción es el medio del posible acuerdo al que debe llegar el traductor con el texto a traducir.

En síntesis, conversación y traducción se relacionan en la medida de que en ambas es necesario un acuerdo entre los accionantes para lograr la comprensión, y por tanto, la interpretación en las distintas situaciones. Así, en ambas es ineludible la participación de las partes en el sentido (de la conversación y del texto en el caso de la traducción), de lo cual se puede incluir una nueva categoría: *conversación hermenéutica*, en la cual se llevará a cabo un lenguaje común, lo que conducirá a la realización misma del comprender. De esto se sigue que en la comprensión lo importante no es la génesis del texto, sino la comprensión del texto mismo, pero esto implica que las ideas del traductor/intérprete y de los participantes de la conversación están siempre implicadas en la comprensión del sentido de lo hablado. Por lo tanto, la comprensión es requisito indispensable para la realización de la interpretación teniendo en cuenta que “la forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 1993, pág. 467), y es el lenguaje el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. O en otras palabras, tiene que haber aprehensión de la comprensión para poder acceder a la interpretación.

Continuaremos esbozando cómo a partir del lenguaje y del ponernos de acuerdo en algo, hacemos, o más bien fusionamos horizontes, y cómo este último sirve como brújula al momento de la interpretación del texto.

2.2 La lingüística como determinación de la realización hermenéutica a partir de la fusión de horizontes

Para Gadamer, comprender e interpretar se encuentran entrelazados íntimamente: ambos se convierten en sinónimos al constituir el horizonte hermenéutico por medio del cual la referencia del texto se hace valer. Por consiguiente, es en la *fusión horzónica* desde donde se da la comprensión/interpretación. Grondin, afirma en *El Legado de la Hermenéutica*, que a pesar de ser muy poco nombrada o poco ahondada esta categoría en *Verdad y Método*, la fusión de horizontes hace parte de una de las metáforas más importantes de la tradición filosófica ya que constituye una de las tesis centrales de la teoría hermenéutica gadameriana considerada, sino la más, una de las más importantes teorías hechas alrededor de un tema tan importante para la filosofía. Indica Grondin que dicha categoría es nombrada en dos momentos: Nace primeramente como una crítica a la concepción de Dilthey, la cual está de acuerdo en “salir del propio horizonte con el fin de “transportarse” al horizonte del pasado” (Grondin, 2009, pág. 76). Y como segunda instancia, la noción *fusión de horizontes* aparece referida a lo que en este texto nos interesa: “la fusión de horizontes se produce en el lenguaje, anunciando que este será el hilo conductor de su consideración del lenguaje” (Grondin, 2009, pág. 77).

Del mismo modo, Grondin nos señala que el verdadero sentido de esta metáfora consiste en el fusionamiento que debe haber entre dos cosas, en este caso entre el intérprete y el texto, como pasaría cuando en la metalúrgia se fusionan el hierro y el carbono para dar como resultado al acero, para así concebir un “nuevo nacimiento”, una nueva concepción, que fusionada entre el pasado y el sentido del texto impreso por su autor, y el presente del intérprete conlleva a ganar el horizonte del texto y a enriquecerlo desde el horizonte del intérprete, con el fin de llevar a cabo una interpretación justa y adecuada al sentido inicial del texto que debe permanecer en la interpretación.

Notemos que en este proceso el lenguaje ocupa su lugar en la comprensión, al momento en que el intérprete, fusionando sus horizontes con los del autor, le da al texto su propia referencia en el presente y esto implica necesariamente que el intérprete “tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto” (Gadamer, 1993, pág. 477), y esto se logra en la medida en que el texto a interpretar contenga en él un lenguaje asequible al otro, es decir, el idioma en que está escrito el texto, o en palabras del propio Gadamer: “esté en relación con el conjunto de referencias posibles en el que nos movemos hablando y estando dispuestos a expresarnos” (Gadamer, 1993, pág. 475).

En ese sentido, Gadamer entra a defender lo que para él hace que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros, a saber, que por medio de nuestros conceptos, le damos vida a la conciencia histórica de

comprender cada época a partir de sus conceptos y prejuicios. Ósea, debe hacer una equilibrada mezcla entre el hoy y el ayer del texto en cuestión. Al respecto, Gadamer (1993) argumenta que:

Pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar (pág. 476).

En cuanto a esto, no debe entenderse al lenguaje de una forma instrumentalizada de los signos, sino que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual, lo que implica una unidad interna de palabra y cosa, no del lenguaje como forma, sino en su contenido mismo y que por lo tanto (1993):

[...] el lenguaje que vive en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de los textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas, sólo como forma (pág. 485).

En resumidas cuentas, Gadamer ubica al lenguaje en una posición ontológica, siendo este el medio universal en el que se realizan los actos

interpretativos, es decir, el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas. Además Gadamer, según Grondin, ve la universalidad del lenguaje como la “universalidad del querer decir” (Grondin, 2000, pág. 50), ya que todo lo que está al margen del lenguaje se halla en la posibilidad de ser dicho o nombrado, fundamentando esto el argumento gadameriano que reza lo siguiente: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1993, pág. 567). Obsérvese al plantear esta tesis, Gadamer subraya la dimensión ontológica del lenguaje en tanto éste es concebido no sólo como *médium*, sino al decir de Jean Grondin (2000):

El lenguaje desempeña la función de elemento originario de ese estado yecto, en el cual nosotros somos “ahí” (Da), es decir, estamos abiertos al mundo. El lenguaje es, por tanto, la primerísima apertura del ser, el “ser ahí” primordial (pág. 52).

Podemos observar, que la comprensión de un texto consiste en el pasar del lenguaje que posee la escritura al habla, pues el acto hermenéutico conlleva a repetir el sentido del texto en un contexto nuevo y diferente al del autor. Es decir, leerlo. Por lo tanto, hablar de interrelaciones entre experiencia e interpretación es afirmar que ambas se dan con y por el lenguaje, encargado de conducir el giro ontológico de la hermenéutica. Recordemos que el lenguaje es la puerta que nos conecta a nosotros con el mundo.

Al respecto, Grondin nos dice que el acto de comprender es de carácter aplicativo, ya que nosotros como intérpretes comprendemos el sentido a interpretar, lo cual es expresado por medio de palabras, es decir, desde el lenguaje. En palabras del comentarista: ...”entender quiere decir poder traducir en cierto modo a mis propias palabras un sentido (que, por principio, es lingüístico)” (Grondin, 2000, pág. 53).

Hay que aclarar que para nuestro autor, el lenguaje y la comprensión son dos aspectos que se hallan entrelazados el uno con el otro, y que además ninguno prevalece sobre el otro. Entonces, la comprensión es al mismo tiempo lenguaje, es decir, la comprensión se halla puesta en el medio lenguájico. De ahí que se muestre la imposibilidad de comprender separado del lenguaje, “comprender es al mismo tiempo poner en lenguaje (y recíprocamente: poner en lenguaje, es comprender o esforzarse en lenguaje)” (Grondin, 2009, pág. 59).

En esta dirección, es importante reconocer que toda lingüisticidad se da en un marco de horizontes donde el intérprete le da al texto su propia referencia en el presente. Al respecto, Gadamer (1993) afirma que:

En el análisis del proceso hermenéutico habíamos concluido que la obtención del horizonte de la interpretación es en realidad una fusión horizónica. Esto se confirma también desde el carácter lingüístico de la interpretación. A través de esto el texto debe obtener la palabra (pág. 477).

Por otra parte, al mismo tiempo la llamada fusión de horizontes está mediada por una *historia efectual*, la cual consiste en recurrir a la tradición histórica del pasado en el que se encuentra el texto a interpretar, y a partir de allí hacer una nueva interpretación desde el presente del intérprete, quien por medio de sus conceptos, en voz de Gadamer, “hace que la referencia del texto se convierta en lenguaje para nosotros” (Gadamer, 1993, pág. 477). De esta manera es posible actualizar lo que en algún momento tuvo x o y significado, pero que en el instante del ahora ya tiene otra connotación, sin importar si se usan las mismas palabras para expresar la idea. Se trata de rebobinar o retrotraer hasta nosotros los sentidos, pero moldeándolos y acomodándolos a nuestro panorama.

Para que este proceso se cumpla, debe existir un lenguaje que pueda ser entendido y que consiga llegar al otro, significando esto que el intérprete debe poner en relación la referencia de un texto con las posibles referencias con las que nos identificamos lingüísticamente y por medio de las cuales nos expresamos cotidianamente.

A manera de conclusión diremos entonces, que el actuar hermenéutico propuesto por Gadamer está mediado por la lingüisticidad de la comprensión en la medida en que por medio del fusionamiento entre los horizontes, el intérprete pueda traer a su época las consideraciones del pasado de manera tal que por medio del *lenguaje*, que pertenezca a las referencias lingüísticas con las que este se identifica, pueda comprender dicha época a partir de los conceptos actuales que este posee. Por ende,

traer al presente los conceptos del pasado, habiendo ganado su horizonte, significa tener en cuenta el sentido inicial del texto a interpretar: que todo intérprete necesariamente debe *adaptar* al presente las teorías y conceptos, con el fin de conseguir en ellos un nuevo significado que aplique al contexto de su tiempo, esto es, que la nueva significación que se le dé al texto por medio de sus conceptos, se identifique con las referencias lingüísticas con las que nos comunicamos en nuestro contexto. En otras palabras, debe actualizarlo y hacerse compatible con el nuevo contexto que lo rodea.

Seguidamente, exhortamos no caer en el error que Gadamer identifica en Dilthey, a saber, traer al presente los conceptos del pasado sin adaptarlos al contexto lingüístico coetáneo, dando por supuesto que todo lo que se dijo o hizo en el pasado aplica de forma absoluta para solucionar los problemas en la actualidad, desconociendo la historia en la que se movieron los acontecimientos del pasado. Sería como creer que si en Europa las sociedades se emanciparon de la Monarquía por medio de la Revolución Industrial o la Revolución Francesa, dichos eventos sucederán de la misma forma en los países latinoamericanos, lo cual implicaría caer necesariamente en errores conceptuales; ya lo decía Gadamer (1993): mantener el sentido del texto extrayendo de él lo que más se adapte al contexto en el que se mueve quien inicialmente comprende un texto y que posteriormente pasará a interpretarlo (pág. 479).

Llegados a este punto, y después de haber analizado la estructura del acto dialógico punto por punto, es el momento de entrar a ver el resultado

del mismo, es decir, el hablar de algo. Pero ¿qué es ese algo? pues el mundo, ya que todas y cada una de nuestras experiencias y referencias de lo que expresamos en palabras tienen como espejo nuestra visión de mundo.

2.3 Sinopsis del lenguaje como experiencia de mundo

¿Cómo aparece la experiencia de mundo en el lenguaje? Esta es la gran pregunta que guiará el itinerario en este punto. Empero, antes de intentar dar una respuesta al interrogante en cuestión, debemos recordar que la experiencia hermenéutica en Gadamer (1993) se caracteriza por ser un *acontecer* de sentido en donde la tradición, la conciencia de los efectos de la historia –entiéndase como historicidad- y la apertura se materializa *en y desde* el lenguaje, como se ha afirmado más de una vez en la marcha del documento.

Pues bien, para resolver el interrogante de arriba, presentamos a modo de tesis el devenir desde el cual no sólo alcanzamos una representación del mundo sino que, a decir de Gadamer “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1993, pág. 567), con lo que expresa y da un carácter ontológico, dado que la *acepción* que tenemos del mundo la tenemos en virtud de la significatividad que aflora de manera diversa *en y desde* el o los contextos desde los cuales apalabramos el mundo. Este mundo que, a partir de cada lengua y cada comunidad, dibuja con sus pinceles y acuarelas acerca de cómo es, de cuáles son los colores que mejor lo definen y con

ello intentar llegar a un acuerdo, teniendo en cuenta, como diría Humboldt, es “cada lengua como una determinada acepción del mundo”⁷

En este punto, el aparecer o acontecer de la palabra en un determinado contexto subraya unos significados y unos sentidos mientras oculta otros en y desde el horizonte interpretativo de quien la usa. He aquí cómo la experiencia hermenéutica de la contextualización de un vocablo genera una determinada vivencia de naturaleza pre-lingüística que se materializa en el lenguaje en donde se re-presenta el mundo. A cada una de las acepciones del mundo las forja la historia, la autoridad, la tradición, la *Wirkungsgeschichte* e incluso la *Bildung*, todo ello hace parte de la humanidad sujeta a las raíces mismas de espacialidad y tiempo de donde toman vida. Dejemos que sea el mismo autor quien nos lo diga (1993):

La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio a nuestro análisis de la experiencia hermenéutica. Aquí se confirma lo que ya habíamos mostrado con el ejemplo de la traducción y con las posibilidades de entenderse más allá de los límites de la propia lengua: el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción.

⁷ Citado por Gadamer, *Verdad y Método I, Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*. Traducción de Ana Agud. Salamanca-Sígueme. (1993) Pág. 527.

Por supuesto que los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones. Es verdad que los «mundos» históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros. (pág. 536)

Tales representaciones pueden estar sujetas a variaciones si recordamos que el contexto en donde se les da origen influye directa o indirectamente sobre quienes las determinan, lo que quiere decir, que están expuestas a sus horizontes y horizontes de horizontes hermenéuticos dentro del cual se encuentran y desarrollan. En otros términos, “la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1993, pág. 528), de lo que él también llama *conciencia de la situación hermenéutica*. Por ello, afirma que el lenguaje nos “ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa” (Gadamer, 1993, pág. 528). Es tan fuerte la linguisticidad y los contextos que, cuando se inculca o se aprende una lengua extranjera y se *fusiona* con la nativa, se

hace patente una nueva perspectiva de mundo, una nueva *acepción* respecto a la anterior.

Es más, vale la pena agregar que con estas fusiones horizontales, se pueden llegar a originar un sinfín de acepciones de mundo, debido a que los horizontes siempre estarán mezclados los unos con los otros en conjunciones indeterminadas. Además, la historia efectual siempre está en constante movimiento, o al decir gadameriano (1993): “(...) no estaría mal entender de una vez que todo (...) debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta con una manera nueva y distinta” (pág. 380).

Teniendo en cuenta lo escrito hasta este punto, entremos a una de las tesis fundamentales de Gadamer (1993) que nos ayuda a esclarecer la duda planteada: “el lenguaje sólo tiene *su verdadera existencia* en el hecho de que *en él se representa el mundo*⁸” (pág. 531). Estas sólo pueden ser interpretadas si tenemos en cuenta que el mundo está ahí como mero mundo primero, o en palabras del propio Gadamer (1993): “el mundo es el suelo común, no hallado por nadie (pre-xistente) y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí” (pág. 535). Ahora, la existencia de ese mundo únicamente puede ser reconocida y constituida a través de la lingüística, por el hecho de que si no somos nosotros quienes expresamos –entiéndase por representación- al mismo, ese nunca alcanzaría como tal una existencia, pero no una existencia en términos lógicos sino de naturaleza metafísica, ya que obviamente no se puede

⁸ Al igual que antes, las cursivas son nuestras.

poner de ninguna forma en discusión que el mundo no pueda ser sin los hombres, ya que éste seguiría siendo lo que es con o sin nosotros. El punto gira en torno al *apalabramiento*, es decir, a que pueda pasar por el *logos* que lo hace posible también de todo pensamiento.

De lo anterior, podríamos creer entonces, que no podemos hacernos a una idea de «mundo en sí» porque caeríamos en una extrema relatividad frente a ello. Sin embargo, de eso se trata el querer definir nuestro mundo con todas y cada una de las acepciones posibles. Digamos que en la filosofía de Gadamer, al igual que en Husserl, fenomenológicamente hablando, la *cosa en sí* – o como lo denominó Kant, el *nóumeno*- no puede ser de ninguna forma aprehendida ni conocida, sino que sólo puede acercársele a ella con las continuas y múltiples matizaciones que se pueden hacer a la cosa. De esta misma manera se aplica al mundo, es decir, no se puede conocer como *mundo en sí*, sino que únicamente se puede a través de la fusión de horizontes antes mencionada, hacernos cada vez más a una definición, quizá más acertada, de mundo.

Es por ello el mundo no puede definirse como un mundo olvidado de toda nuestra experiencia y salido totalmente de lo fenoménico (espacio/tiempo), ni tampoco como una cosa pura en su existencia de la cual no se puede tener ninguna representación, sino como un mundo que, al estar nosotros moviéndonos en un mar lenguájico, podemos ir escudriñando de manera cada vez más amplia y profunda la acepción del mundo que tengamos. Además, en la hermenéutica gadameriana es posible

la perfectibilidad infinita de la experiencia humana sólo por medio del lenguaje mismo, ello con la ayuda del fusionar los puntos de vista con que veamos el mundo con el fin de tener el mejor y más amplio horizonte de horizontes. Textualmente lo expresa de la siguiente manera (1993):

El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un «mundo en sí» externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una «acepción» del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el «mundo en sí», como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano-lingüístico (pág. 536).

Podemos observar así, cómo a través de la experiencia hermenéutica que se desarrolla en el acontecer lingüístico de naturaleza dialógica, representamos al mundo desde la existencia de cualquier ser que navegue por las aguas del *logos*, mar rico en islotes en donde puede abastecerse de nuevos telescopios para ver más allá y en donde los vientos que vienen de una lengua u otra traen consigo nuevos aromas que nos acercan cada vez más a la tierra firme que es el mundo, y así cumplir con la labor de ser sentidadores de mundo.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo podemos concluir el papel de la pregunta en la dialéctica, el cual consiste en abrir la conversación entre los hablantes quienes defienden sus argumentos. De esta manera la pregunta es la primera condición del acto conversacional, sin olvidarnos que dentro del diálogo platónico no se podría presentar ningún argumento si no existiese la contraparte, que se halla en la situación deseosa de saber. Por ello, la finalidad de este último no es la de hallar el punto débil en la argumentación del otro, sino más bien encontrar a través del diálogo la fuerza del mismo, la verdad en el *logos*.

De esta manera, la dialéctica de pregunta y respuesta que presenta Gadamer, basada en Platón y Collingwood, permite divisar que la conversación se manifiesta como una relación de ir y venir, llevar y traer, de intercambiar ideas como se hace en la *conversación viva* o cara a cara.

Seguidamente, y tomando como base lo anterior, pudimos llegar a hablar entonces que el *frente a frente* o conversación cara a cara no está ligada a la idea romántica del ponerse en el zapato del otro, es decir, intentar comprender lo que el otro nos dice. Sino que es un ejercicio bilateral con un único fin que estriba básicamente en reducir las asperezas que puedan tener las distintas *doxas* frente a la «cosa» tematizada. Entonces la finalidad última de una productiva conversación es el llegar a un sano convenio frente a una idea.

Podríamos a *grosso modo* resumir, que la actividad comunicativa en la que nos vemos envueltos cotidianamente, no tomamos siquiera un minuto en analizarla, es mucho más crítica y difícil de explicar de lo que dábamos por sentado.

Teniendo en cuenta lo anterior, logramos concluir también que es posible hacer diálogo de una manera diferente a la conversación más cotidiana, esto es, con el texto escrito. Por supuesto, esta otra manera de hacerlo, presenta ciertos pros y contras frente a la manera tradicional de conversación vivenciada frente a otro, por ejemplo el hecho del poder conservarse el sentido intacto, contra el paso del imparable tiempo, o que el autor queda desvinculado íntegramente de su creación, presentando así una suerte de límite frente a la conversación como la conocemos cotidianamente.

Posteriormente logramos deducir, que la comprensión de un texto consiste en el pasar del lenguaje que posee la escritura, al habla, ya que el acto hermenéutico conlleva a repetir el sentido del texto en un contexto nuevo y diferente al del autor. Es decir, leerlo. Por lo tanto, hablar de interrelaciones entre experiencia e interpretación es afirmar que ambas se dan con y por el lenguaje, quien conduce el giro ontológico de la hermenéutica. Recordemos que el lenguaje es la puerta que nos conecta con el mundo.

Para lograr lo anteriormente escrito, introducimos la labor hermenéutica de la traducción y llegamos a la siguiente síntesis: conversación y traducción se relacionan en la medida que en ambas es necesario un acuerdo entre los accionantes para lograr la comprensión, y por tanto, la interpretación en las distintas situaciones. Así, en ambas es ineludible la participación de las partes en el sentido (de la conversación y del texto en el caso de la traducción), a lo cual se puede incluir una nueva categoría: *conversación hermenéutica*, que se llevará a cabo en un lenguaje común, y que conducirá a la realización misma del comprender.

De esto se sigue que en la comprensión lo importante no es la génesis del texto, sino la comprensión del texto mismo, pero esto implica que las ideas del traductor/interprete y de los participantes de la conversación estén siempre implicadas en la comprensión del sentido de lo hablado. Por lo tanto, la comprensión es requisito indispensable para la realización de la interpretación teniendo en cuenta que “la forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 1993, pág. 467), y es el lenguaje el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. O en otras palabras, tiene que haber aprehensión de la comprensión para poder acceder a la interpretación.

Llegados a este punto, y luego de haber desarrollado la categoría de *fusión de horizontes*, dijimos que el actuar hermenéutico propuesto por Gadamer está mediado por la lingüisticidad de la comprensión en la medida en que por medio del fusionamiento de los horizontes, el intérprete puede

traer a su época las consideraciones del pasado de manera tal que por medio del *lenguaje*, que pertenece a las referencias lingüísticas con las que este se identifica, pueda comprender dicha época a partir de los conceptos actuales que este posee. Por ende, traer al presente los conceptos del pasado habiendo ganado su horizonte, significa entonces tener en cuenta el sentido inicial del texto a interpretar: que todo intérprete necesariamente debe *adaptar* al presente las teorías, conceptos, con el fin de conseguir en ellos un nuevo significado que aplique al contexto de su tiempo, esto es, que la nueva significación que se le dé al texto por medio de sus conceptos, se identifique con las referencias lingüísticas con las que nos comunicamos en nuestro contexto. En otras palabras, debe actualizarlo y hacerlo compatible con el nuevo contexto que lo rodea.

Por último, concluimos que todos y cada uno de estos pasos por los cuales se tiene que desenvolver el diálogo, ya sea en la *conversación viva* o frente a un texto, tienen como finalidad general hacernos a unas representaciones o acepciones de lo que creemos o sostenemos que es el mundo. Todo ello impregnado por el horizonte y las vivencias/experiencias en las que nos hayamos desarrollado.

BIBLIOGRAFÍA

Benedetti, M. (s.f.). *Poemas del Alma*. Obtenido de <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-mundo.htm>

Collingwood, R. (1974). *Autobiografía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1993). *Arte y Verdad de la Palabra*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Grondin, J. (2000). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2009). *El Legado de la Hermenéutica*. Cali: Programa Editorial, Universidad del Valle.

Poemas del Alma. (s.f.). Obtenido de <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-mundo.htm>

Ricœur, P. (2003). *Teoría de la Interpretación*. México: Siglo Veintiuno Editores.

