

# HERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN: EL ACUERDO COMO *TELOS* DE LA EXPERIENCIA DIALÓGICA

HERMENEUTICS AND COMMUNICATION:  
THE AGREEMENT AS *TELOS* OF THE DIALOGIC EXPERIENCE\*

Mauricio Mancilla\*\*

Alex Cárdenas\*\*\*

Universidad Austral de Chile

Recibido octubre de 2014/Received October, 2014  
Aceptado diciembre de 2014/Accepted December, 2014

## RESUMEN

El siguiente artículo tiene como objetivo analizar, de manera crítica, la relación entre hermenéutica y comunicación. En primer lugar, se caracterizará la filosofía hermenéutica, que se diferencia de una simple praxis metodológica; en segundo lugar, se mostrarán los límites y posibilidades de la experiencia hermenéutica como diálogo auténtico; en tercer lugar, se propone la experiencia dialógica como “centro” de la comunicación; y finalmente, se postula el acuerdo como *telos* de la experiencia dialógica.

**Palabras Clave:** Hermenéutica, Comunicación, Experiencia hermenéutica y diálogo.

## ABSTRACT

The following article aims at analyzing, critically, the relationship between hermeneutics and communication. In the first place, the hermeneutics philosophy that differs from a simple methodological praxis will be characterized; in the second place the limits and possibilities of hermeneutics experience as authentic dialogue will be displayed; in the third place, the dialogic experience as “center” of the communication is proposed; and finally, the agreement as *telos* of dialogic experience is postulated.

**Key Words:** Hermeneutics, Communication, Hermeneutics experience and dialogue.

### 1. Filosofía hermenéutica: más allá de una praxis metodológica

La hermenéutica es definida tradicionalmente como el “arte” (*techné*) que permite aclarar el sentido en la “traducción”, la “interpretación” y la “comprensión”, que desde la antigüedad se hace cargo de la apropiación de mensajes, textos y documentos, ya sean estos teológicos, jurídicos o filológicos (Gadamer, 1993a, pp. 92). A partir de la publicación de *Verdad y método* en 1960

por Hans-Georg Gadamer, se habla hoy de una *filosofía hermenéutica* que interroga no solo por la correcta interpretación de los textos del pasado, sino también por la *condición de posibilidad* de la interpretación y sobre todo por el *lugar* que ocupa el intérprete en dicha tarea (Vigo, 2005, pp. 257). Gadamer concibe su hermenéutica con la idea de fondo de que todo pensamiento, y así también la comprensión y el “acuerdo” (*Einverständnis*), se dan en el marco de una “repercusión de la historia” (*Wirkungsgeschichte*)<sup>1</sup>, que abarca y modifica el

\* Este trabajo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt n° 1130533, “Romanticismo: entre Revolución y Restauración”.

\*\* Dr. en Filosofía. Profesor del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos, Universidad Austral de Chile, casilla 567, Chile.  
E-mail: mauriciomancilla@uach.cl

\*\*\* Mg. en Comunicación Social por la Universidad Austral de Chile. E-mail: alexcardenas@live.cl

horizonte vital de lo comprendido y de quien comprende (Seiffert, 1992, pp. 17-34). “Comprender –afirma Gadamer– es esencialmente conforme a un proceso de repercusión histórica (*wirkungsgeschichtlicher Vorgang*)” (2010, pp. 305).

En *Verdad y método* se desarrolla una triple aproximación al objeto de la interpretación. En primer lugar, se aborda el problema de la verdad en el arte. Para ello la investigación se centra en una vuelta a la tradición humanista y en la subjetivación de la estética, labor llevada a cabo por el influjo de algunos de los conceptos de la estética kantiana. La interpretación de la obra de arte y la verdad que hay en ella se alcanzan por medio del concepto de juego y la radicalidad de la ontología de la imagen, fundada en el concepto de “presentación” (*Darstellung*). En segundo lugar, se desarrolla una recuperación del concepto de verdad desde las ciencias del espíritu, guiado principalmente por la investigación histórica. Gadamer hará constar que el saber humano sigue dependiendo de la tradición y de sus prejuicios. La utilización de un lenguaje que existe previamente constituye el ejemplo más elocuente de este hecho. Por ello, en tercer lugar, plantea la posibilidad de la hermenéutica desde el lenguaje, teniendo como base la idea de este como apertura del mundo. Esta última parte da el tono distintivo a la obra de Gadamer, presentando un *giro lingüístico* que postula el comprender como una actividad en y por el lenguaje. Según esto la interpretación se funda en un diálogo de preguntas y respuestas, donde intérprete y texto se encuentran compartiendo un medio lingüístico común. La pregunta arrastra consigo un conjunto de anticipaciones de sentido del texto, que modifican al intérprete, propiciando una lectura que deja decir al texto su verdad.

El camino que va desde una *hermenéutica de textos* a una *filosofía hermenéutica* está marcado por varios hitos y pensadores que aún hoy ejercen una marcada influencia sobre la tarea de la interpretación. El primero de ellos es Friedrich Schleiermacher, quien en armonía con los ideales del romanticismo, propuso una “hermenéutica general” (*allgemeine Hermeneutik*), que borra la tradicional frontera entre una hermenéutica *sacra* y hermenéutica *profana*, para fundar “una doctrina artificial del comprender” (*eine Kunstlehre des verstehens*), que se desplace a la interioridad y a los presupuestos del autor (Schleiermacher, 2012, pp. 73-116). Heredero de esta tradición, Wilhelm Dilthey, quien plantea desarrollar una *Crítica de la razón histórica*, en el

marco del proyecto de una fundamentación de las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), advierte que aquello que es objeto de comprensión son “manifestaciones de la vida” (*Lebensäußerungen*) fijadas de modo permanente “en la escritura” (*in der Schrift*), así la historia no puede reducirse a un mero conocimiento explicativo y tiene que alcanzar un conocimiento comprensivo de la realidad histórico social por medio de la “transposición de sí mismo” (*Transposition, Sichhineinversetzen, Übertragung des eigenen Selbst*) (Dilthey, 1992, pp. 205-227). Si Schleiermacher y Dilthey conciben la hermenéutica como una preceptiva del comprender, es decir, la creación de una “reglamentación del comprender” (*Regelgebung des Verstehens*), Gadamer, en cambio, que incorpora en su interrogación la relación de los hombres entre sí y su relación con el mundo, afirma que en la hermenéutica “no está en cuestión lo que hacemos, ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (Gadamer, 1993a, pp. 438). Para Gadamer la hermenéutica es una tarea eminentemente práctica, donde la comprensión es irreductible a un conjunto de reglas y, por tanto, siempre se orienta en relación al caso particular que nos ocupa. La hermenéutica contemporánea se mueve hacia una comprensión dialógica, práctica y situada, al punto que reivindica el concepto aristotélico de la *phronesis* –la “sabiduría práctica”, la “prudencia”– como modelo para la elaboración de una nueva filosofía hermenéutica.

El trabajo de la hermenéutica acontece en el lenguaje y el intérprete está llamado a asegurar el acceso adecuado hacia las cosas mismas. Gadamer parte de lo expresado por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, quien sostiene que la interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado. Heidegger reivindica el papel de los prejuicios en la interpretación por medio de lo que él llama “la preestructura de la comprensión” (*die Vorstruktur des Verstehen*), por ello sostiene que “toda interpretación correcta debe alejarse de la arbitrariedad de los prejuicios y orientar su mirada a la cosa misma, (...) que sería la tarea primera, constante y última de la investigación filosófica” (2006, pp. 153). El intérprete se encuentra desde siempre en alguna relación con el objeto a interpretar, por lo que su posición se halla determinada por el objeto, aún antes de iniciar la tarea de la interpretación. Gadamer acoge esta concepción positiva del “prejuicio” (*Vorurteil*) y para ello se remonta al significado literal del término *prae iudicium*, es decir, *juicio*

previo, que no es aquello que nos aleja de los textos y restringe la posibilidad de su interpretación, sino más bien una vía de acceso a los mismos. Que la comprensión emerge siempre de una serie de estructuras anticipatorias constituye lo que Gadamer llamará con el nombre de “círculo hermenéutico” (*hermeneutischer Zirkel*), donde la comprensión se alcanza asumiendo como tarea “el problema hermenéutico de la aplicación” (*das hermeneutische Problem der Anwendung*) (Gadamer, 2010, pp. 312-316). Como bien ha señalado Heidegger “lo decisivo no es en salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta” (2006, pp. 153), adquiriendo conciencia de nuestros prejuicios desconocidos a la hora de hacer la interpretación. Heidegger insiste, en el párrafo 63 de *Ser y tiempo*, que se trata de “saltar de un modo originario y pleno dentro de este círculo” (2006, pp. 315), para asegurarse alcanzar una correcta aclaración de la situación hermenéutica.

La rehabilitación de los prejuicios por parte de Gadamer trae como consecuencia una valoración positiva de la función de la autoridad y la tradición como fuentes legítimas de conocimiento, lo que fue visto, en palabras de Jürgen Habermas, como expresión ideológica de un conservadurismo. Habermas desarrolla una crítica a los planteamientos de Gadamer, pues considera que la tradición es el ámbito de la ideología que ejerce una actitud represiva sobre los individuos. Si la tradición está vinculada a la ideología y al interés que se ejerce en ella, entonces se hace necesario desplegar la función crítica y emancipadora de la razón, que desenmascare los sistemas de poder y la restricción social. Por ello, su denuncia se centra en “la pretensión de universalidad de la hermenéutica” por medio del lenguaje (Habermas, 1982, pp. 331-366). Si en Gadamer la “lingüística” (*Sprachlichkeit*) de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado, en Habermas, en cambio, donde el lenguaje es visto como un “medio de dominio y poder social” (*Medium von Herrschaft und sozialer Macht*), la posibilidad de la comprensión y el consenso solo puede asumirlas la “teoría crítica” (*kritische Theorie*), que reconoce al conocimiento mediado por la experiencia, por la praxis concreta que constituye una época, por los intereses teóricos y extra-teóricos que se mueven al interior de las mismas (Habermas, 1982, pp. 307).

Gadamer sortea la crítica de Habermas, pues él parte de un concepto de tradición que no niega

en modo alguno la razón crítica, sino que vuelve a situar a esa razón en el espacio que le es propio, es decir, captar la cosa tal como se nos ofrece en la historia de las interpretaciones. Como ha señalado Gadamer: “tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y a decirlo de nuevo” (Gadamer, 1993b, pp. 139). Para el término “tradición” (*Tradition* o *Überlieferung*), Gadamer recupera el sentido positivo del término desde su raíz etimológica, que viene del latín *tradere* y que quiere decir *transmisión* o *entrega*. Éste, a la vez, viene de *traditur*, que quiere decir lo que se ofrece. La tradición, que se expresa como una transmisión, solo puede ser entendida como un “diálogo” (*Gespräch*) que fluye entre texto e intérprete. La revalorización de los prejuicios significa inscribir la experiencia hermenéutica en un tejido de comprensión que la hiciera posible.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que 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 eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser. (Gadamer, 2010, pp. 281).

El verdadero círculo de la comprensión no se da entre la tradición y su intérprete histórico, sino más bien entre los diversos sujetos que intercambian sus razonamientos prácticos, sin olvidar que la realización de la interpretación exige, como ya hemos dicho, protegerse contra la arbitrariedad de las propias ocurrencias, lo cual es posible mediante una revisión constante conforme se avanza en la penetración del sentido.

La interpretación –señala Gadamer– empieza siempre con conceptos previos (*Vorbegriffen*) que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. (...) El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas (*Vor-Meinungen*) que no se comprueban en las cosas mismas. (...) La comprensión solo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. (2010, pp. 272).

El prejuicio, la autoridad y la tradición son condiciones positivas de toda comprensión. Se trata, en suma, de entender que “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición” (Gadamer, 2010, pp. 295). ¿Qué quiere decir desplazarse al acontecer de la tradición? ¿Qué diferencias existen entre este desplazamiento y la idea romántica de trasladarse a la subjetividad creadora? La filosofía hermenéutica plantea aquí uno de los puntos fundamentales que la diferencia de la actividad propuesta por la hermenéutica romántica. El apropiarse de la tradición, o de lo que dice un texto, no implica un desplazamiento a la subjetividad que le dio forma, sino que el acontecer de la tradición es posible porque pasado y presente se encuentran en continua mediación. La hermenéutica no puede ser tan solo un procedimiento, un método, un conjunto de reglas que guíe y conduzca la apropiación del pasado, sino diálogo vivo que se da entre pasado y presente, entre texto e intérprete.

Como bien ha señalado Paul Ricoeur, el fenómeno de la escritura pone al descubierto una de las expresiones centrales de la hermenéutica: “el mundo del texto” (*le monde du texte*), noción que está vinculada estrechamente a la propuesta de Gadamer, articulada en la expresión “la cosa del texto” (*die Sache des Textes*). Para Ricoeur en un texto, en una historia o narración, confluyen los nexos entre “el mundo de la obra” (*le monde de l'œuvre*) y “el mundo del lector” (*le monde du lecteur*), entre la proposición de mundo de la narración y las experiencias del lector. Esta noción es móvil devela el papel que juegan tanto el lector como el fenómeno de la lectura. Cuando la lectura y el mundo del lector intervienen, el mundo del texto es comprendido de nuevo en términos de reconfiguración y no solo como mera referencia (Ricoeur, 1986, pp. 111). Al referirse a la lectura, Ricoeur alude a la noción hermenéutica utilizada por Gadamer de “aplicación” (*Anwendung*), la que radicaliza al punto de entenderla como “apropiación” (*Aneignung*):

Lo que finalmente me apropio es una proposición del mundo, que no está detrás del texto, como si fuera una intención oculta, sino delante de él, como lo que la obra desarrolla, descubre, revela. A partir de esto, comprender es comprenderse ante el texto. No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más

vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición del mundo. (Ricoeur, 1986, pp. 111; Ricoeur, 1981, pp. 182-193).

Bajo este nuevo contexto, la hermenéutica propone una rectificación positiva del principio de autoridad del texto en la comprensión. La verdad no se alcanza por la sumisión incondicionada a la palabra, sino en el reconocimiento de la opinión ajena. No se trata aquí de dejarse arrastrar por una verdad ciega, sino por un conocimiento racional. Por ejemplo, la autoridad del educador, del especialista y, en general, de quienes se aproximan a la verdad y no de quienes obstruyen el acceso a ella. Autoridad y tradición representan un momento privilegiado de una razón que constantemente se enfrenta a la realidad. La tradición se renueva sin cesar en la historia humana e incluso, cabe afirmar, que en la justificación de las revoluciones de cualquier orden, no es posible explicarlas, si se prescinde de la situación histórica en que estas han sido planteadas. Por ello, desechar la autoridad y la tradición, bajo el rótulo de enemigos de la razón, es no haber entendido su verdadera naturaleza: que es histórica. Estamos dentro de la historia y nuestra comprensión es mediante ella. En toda comprensión nos estamos incorporando a una historia actuante, la cual nos precede y nos superará, pero que, en cualquier caso, no avanzará sin nuestro eslabón interpretativo. Aquí reside la *quaestio disputata* de toda hermenéutica. La tradición nunca es algo extraño para nosotros, sino algo que nos pertenece, pero, sobre todo, nosotros pertenecemos a ella (Gadamer, 2010, pp. 334-ss.).

## 2. La experiencia hermenéutica como diálogo auténtico

Como se ha mostrado en el apartado anterior, la *filosofía hermenéutica* rompe, en parte, con el proyecto de una preceptiva del comprender que reivindica la idea de un método que medie entre la comprensión y lo comprendido. Solo entonces se abre la posibilidad de una experiencia histórica que se sustrae a la mera reconstrucción y se revela como el verdadero movimiento de la historicidad de la interpretación. La repercusión de la historia, que define la historicidad de la interpretación, devela la “co-pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*) entre intérprete y asunto interpretado en el marco de un proceso histórico (Gadamer, 2010, pp. 465). En

dicha relación se da una apertura ilimitada y, por lo tanto, su estructura eminentemente dialéctica abre paso, como mostraremos a continuación, una ontología del lenguaje que se funda en el “diálogo auténtico” (*echter Dialog*). Habrá que comenzar interrogando: ¿Cuáles son los límites y las condiciones de posibilidad de establecer un diálogo auténtico con la tradición? ¿Qué lugar tiene la historicidad de la comprensión ante el fenómeno hermenéutico? ¿Qué papel juega el lenguaje en la comprensión? ¿Qué significa y qué consecuencias trae consigo una apropiación de la tradición en un diálogo en el ámbito de la filosofía? Desde lo problemático y complejo que resulta este conjunto de preocupaciones, es preciso rehacer el camino hacia sus fuentes, pero no tanto para hacer una historiografía, sino para analizar críticamente algunos de sus conceptos fundamentales.

La tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, que debemos entender más allá de los límites de una metáfora. El que la interpretación se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino que al contrario se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es recuperado en la forma de un diálogo –que es un juego de preguntas y respuestas–, entre un yo y un tú –ya se entienda ese tú como otro, como texto o cualquier realización cultural– y que no es controlado por quienes participan de él. Participar en un diálogo es, más bien, un dejarse llevar por la cosa misma que se pone en juego en él. Gadamer, al comienzo de la tercera parte de *Verdad y método*, advierte:

Acostumbramos a decir que «llevamos» una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de «llevarla» en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. (...) Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. (2010, pp. 387).

En este párrafo se expone el modelo básico de la comprensión, bajo el paradigma de la conversación, que Gadamer desarrolla en *Verdad y método*.

Una conversación implica un intercambio entre compañeros que se orientan en busca de un acuerdo, en consecuencia, este intercambio no está completamente bajo el control de cualquiera de las partes, sino más bien estas se encuentran determinadas por el asunto del diálogo. En su ensayo que lleva por título “Hombre y lenguaje” de 1966, señala que “el modo de entrar en conversación y de dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino por la ley del asunto (*das Gesetz der Sache*) que rige en una conversación” (Gadamer, 1993a, pp. 152).

Si toda conversación, y por ende la comprensión, tiene lugar en un lenguaje, “el diálogo hermenéutico” (*das hermeneutische Gespräch*) requiere “un lenguaje común” (*eine gemeinsame Sprache*), donde autor y lector, texto e intérprete, se funden con el propósito de poner en movimiento el asunto que conduce el diálogo y que está por encima de los intereses de los interlocutores. Como fundamento del diálogo hermenéutico se devela una “lingüística” (*Sprachlichkeit*) esencial que posibilita el comprender y la interpretación. Para demostrar esto Gadamer recurre al modelo socrático-platónico de “la dialéctica de pregunta y respuesta” (*die Dialektik von Frage und Antwort*), pues en ella se encuentra arraigada la posibilidad de una lógica para la hermenéutica. Si la investigación por medio del diálogo es la condición más propia de la filosofía para lograr una verdad compartida, esta debe estar siempre sujeta a revisión y siempre situada más allá de los puntos de vista de cada uno de los interlocutores. En el fondo, se trata de interpretar el lenguaje no como conjunto de enunciados, sino como expresión del diálogo con la tradición desde el cual surgen, entre otras cosas, enunciados. Gadamer, siguiendo el modelo de “la dialéctica de pregunta y respuesta”, concibe que la infinitud potencial del lenguaje no desde el ideal romántico de “comprender mejor”, ya sea en “el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros” o el de “la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción”, sino porque “cuando se comprende, se comprende de un modo diferente” (Gadamer, 2010, pp. 302).

La investigación por medio del diálogo es la condición para lograr una verdad intersubjetiva, siempre sujeta a revisión y siempre situada más allá de los puntos de vista particulares. Esta verdad concilia la identidad y la diferencia, y a su vez enriquece nuestra vida y nos hace más humanos. Sin

embargo, ¿en qué radica la particular interpretación gadameriana del diálogo socrático-platónico? ¿Qué aspectos resalta Gadamer como fundamentales para la experiencia hermenéutica? Para responder a estas cuestiones habrá que señalar que el ámbito del trabajo hermenéutico está dominado por la primacía hermenéutica de la pregunta. Gadamer señala que se debe examinar “la estructura lógica de la apertura” (*die logische Struktur der Offenheit*) que caracteriza a la conciencia hermenéutica y define la lógica de la pregunta. Por ello hay que considerar la negatividad que le es inherente a la lógica de la pregunta, puesto que toda apertura a una pregunta surge solo de aquellos que tienen conciencia de su propia finitud y de su propia limitación. La *docta ignorantia* socrática “descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía” (Gadamer, 2010, pp. 368). Toda pregunta está dotada de un determinado sentido que marca la orientación y perspectiva en la que tendrá que acudir la respuesta: “con la pregunta lo preguntado es colocado en una determinada perspectiva” (Gadamer, 2010, pp. 368). La actividad de preguntar es siempre más difícil que responder, pues “preguntar quiere decir abrir”. Lo contrario al espíritu de un diálogo auténtico Gadamer lo ejemplifica en la pregunta pedagógica, en el sentido de que no hay quien pregunte, o bien, una pregunta retórica, en la que no hay nada que se pregunte. El que surja o emerja una pregunta implica introducir una “ruptura/apertura” (*aufbricht*) en “el ser de lo preguntado” (*das Sein des Befragten*) –enfatisa Gadamer–. La conversación que pretenda explicar el ser de algo tiene que comenzar por quebrarlo por medio de la pregunta, es decir, romperlo, dejarlo abierto y desnudo para analizarlo posteriormente en el proceso del diálogo (Gadamer, 2010, pp. 368).

Si el planteamiento de la pregunta implica su apertura, también implica su “delimitación” (*Umgrenzung*). La primacía de la pregunta, en tanto que apertura y delimitación, devela que en ella se concretiza el horizonte de sentido del asunto abordado por los interlocutores. El arte de preguntar es el arte de pensar, en el que todo despliegue de preguntas realizadas en una orientación adecuada, puede generar una auténtica discusión entre los interlocutores toda vez que situados bajo la dirección de un tema en común. En efecto, en cuanto que dialéctica, esta no se refiere al arte de argumentar de un modo de ser capaz de encontrar el punto débil de lo dicho, sino que se entiende como el arte de pensar que es

capaz de reforzar lo dicho sobre una cosa mediante la elaboración de conceptos como superación de lo que se opinaba comúnmente. Esto es propio de los diálogos platónicos, en que los interlocutores hablan sobre un determinado asunto en el que se espera dar aparición a la verdad del *logos* que no es ni de uno ni de otro, de modo que sobrepasa ampliamente la subjetividad de la opinión de los hablantes, así como también toda contraargumentación que pretenda poner límites a la vigencia de su sentido. La dialéctica de pregunta y respuesta descubre que todo saber se encuentra determinado por el margen y apertura de un horizonte. Si una pregunta no tiene un horizonte claro, no decimos que la pregunta sea falsa, sino que no tiene sentido, es una pregunta dirigida al vacío, es decir, no se encuentra en la dirección iniciada por el planteamiento de la pregunta; se evidencia una pérdida de orientación (Gadamer, 2010, pp. 369-370).

Entre las principales aportaciones de la fenomenología husserliana a la hermenéutica nos encontramos que el sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su horizonte de donación. Con ello se afirma que el sentido de los hechos y de las palabras no se agota en la singularidad concreta, sino que remite a un sistema interrelacional entre objetos y palabras que comparten un sentido unitario (Husserl, 1977, pp. 96-97). Para Husserl el concepto de horizonte está vinculado con la idea de mundo, pues toda experiencia singular se da en el mundo, en calidad de horizonte universal. El mundo es así el horizonte de todos los horizontes, el suelo de toda experiencia y de todo acontecimiento. Gadamer toma este modo de entender el horizonte, pero amplía su comprensión bajo la célebre expresión: “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*). Gadamer sostiene que la comprensión es siempre un proceso de *fusión* entre presente y pasado, que de modo erróneo se consideran independientes. Gadamer señala que “horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros” (Gadamer, 2010, pp. 307). Por ello, el horizonte es algo dentro de lo que nosotros nos movemos y que se mueve con nosotros. Se habla de fusión de horizontes, porque, aunque el horizonte sea único, existe una alteridad entre intérprete e interpretado. El factor irreductible de alteridad, que separa la perspectiva del lector de aquella que subyace a la producción del texto por parte del autor, está presente en todo proceso de

apropiación comprensiva del sentido de un texto. Sin embargo, emerge de un modo más nítido cuando el texto que se espera comprender remite a un origen remoto, como ocurre en el caso de textos pertenecientes al pasado relativamente lejano. En la fusión de horizontes se parte de la convicción de que la conciencia histórica tiene lugar tanto en el hecho pasado como en el intérprete actual, el que también está sometido a la temporalidad e historicidad. La fusión de horizontes afirma que el texto histórico solo es abordable desde la historicidad del intérprete. Lo decisivo en la interpretación es el “horizonte de la pregunta” (*Fragehorizont*) que suscita el intérprete. Y el diálogo hermenéutico con el texto es un progresivo apropiarse del horizonte peculiar del texto hasta el punto de que configure nuestra propia comprensión.

El horizonte abarca todo lo que es visible desde un cierto punto de vista, en la medida en que quien tiene un horizonte no está limitado a lo más cercano, sino que puede ver por encima de ello pudiendo incluso ampliar dicho horizonte. La apertura a nuevos horizontes es una cuestión propia del comprender. Es la posibilidad de desplazamiento hacia la situación de otra persona como una forma de comprender la alteridad y el horizonte como ascenso hacia una generalidad superior que sobrepasa las particularidades de ambos interlocutores (Gadamer, 2010, pp. 310). En el horizonte de la pregunta, el comprender se convierte en un auténtico acontecimiento de sentido en tanto que las posibilidades de sentido pueden mantenerse abiertas hacia una integración de la propia opinión como manifestación relacional de una comprensión propiamente dialógica (Moratalla, 1991, pp. 186).

### 3. La experiencia dialógica como “centro” de la comunicación

Generalmente, en los manuales de semiótica y en los tratados de lingüística teórica, la comunicación en cuanto tal es definida como la transmisión de un mensaje –o de una información– desde un “emisor” hacia un “receptor” –o “destinatario”–, esto es, siguiendo el modelo clásico de la cibernética de Wiener, Shannon y Weaver (Castro & Filippi, 2010, pp. 145-161). Evidentemente, una comunicación así entendida requiere un particular trabajo de elaboración por parte tanto del emisor como del destinatario. El primero, si quiere ser comprendido, tiene que dar al mensaje un formato que resulte

accesible a quienes les es dirigido. El segundo, queriendo comprender, se encuentra siempre inducido a reconstruir la intención del emisor, a interpretar su mensaje. Bajo una mirada atenta, no obstante, el hecho de que estos procesos –adaptación del mensaje al destinatario por parte del emisor; interpretación del mensaje por parte del receptor– no pueden ser activados según modalidades estándar, establecidas de una vez por todas, sin embargo el modelo de explicación de los procesos comunicativos que por lo general se propone resulta ser, podríamos decir, de tipo *mecánico*.

Es necesario subrayar que este no es el único modelo al que podemos referirnos para pensar el fenómeno de la comunicación, y ni siquiera es el más fundamental. En efecto, en los procesos comunicativos está en juego algo radicalmente diferente, cuya verificación resulta completamente problemática: se trata en estos casos de comprender de manera adecuada qué significa poner en obra la intermediación de un mensaje o, más en general, de un texto. Para comprender mejor este objetivo dejémosnos guiar por un breve análisis etimológico del término ‘comunicación’. Como se sabe, ‘comunicación’ deriva del latín ‘communicatio’: un vocablo que indica precisamente el ‘hacer partícipe’ a otros de lo que se posee. Comunicación se dice en alemán con el término “coparticipación” (*Mitteilung*). En estos dos ejemplos lingüísticos queda claro que comunicar indica originariamente un *poner en común*, un *crear un espacio común*, compartido, en cuyo interior se puede realizar un efectivo entendimiento entre los interlocutores.

En el diálogo, la comprensión no es una forma de desplazamiento hacia interior del otro, ni ponerse en su lugar y reproducir sus vivencias (Gadamer, 2001, pp. 387). Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa. Este es un proceso lingüístico en tanto que “el lenguaje es el medio en donde se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer, 2001, pp. 387), esto significa que cada uno de ellos posee una determinada perspectiva del mundo que a su vez se encuentra articulada lingüísticamente. El mundo es la base común que une a quienes se comunican entre sí bajo el acontecer del lenguaje. La posibilidad de la comprensión mutua se funda en una recíproca libertad comunicativa por parte de los interlocutores que logran situar sus interpretaciones en el contexto de las propias limitaciones. Como hemos señalado en el apartado anterior, la

lógica de pregunta y respuesta, que sustenta un diálogo auténtico, posibilita la comprensión. La humana condición de poder entrar en diálogo guarda directa relación con la constitución cultural del hombre. En este contexto cobra vital importancia la comunicación intercultural, pues implica no solo conocer otras culturas sino repensar la propia. No son las culturas las que dialogan, sino las personas que pertenecen a una determinada cultura, en tanto que son las que efectivamente tienen la posibilidad de entrar en diálogo.

Cada persona nace en una determinada comunidad de vida en la que se desarrolla mediante la socialización con las demás personas. Su mundo se constituye a partir de la interiorización de las formas del pensar, sentir y actuar, en la cual logra transmitir, conservar y transformar una cultura que de suyo, es dinámica y cambiante. Si la cultura se manifiesta en un proceso de construcción continuo mediante la interacción comunicativa entre las personas, entonces la comunicación intercultural se define como la interacción comunicativa de distintas culturas. Los seres humanos se han desarrollado sobre la base de procesos de socialización insertos en determinadas comunidades lingüísticas en las que adquieren determinadas competencias comunicativas. En la comunicación intercultural se hace necesario tanto la competencia comunicativa como el conocimiento de la otra cultura. Sin embargo, como ha señalado Miquel Rodrigo Alsina, no es suficiente solo el conocimiento de las otras culturas, puesto que lo primordial es una toma de conciencia de la propia cultura. Esto es que la comunicación intercultural supone una comunicación con otras culturas bajo la implicancia de repensar la propia cultura (Alsina, 1999, pp. 77-78). En este sentido señala:

Para adquirir una cierta competencia cognitiva intercultural se hace necesario poner en práctica procesos metacomunicativos. Hay que metacomunicarse. Es decir, ser capaz de explicar lo que queremos decir cuando decimos algo. En la comunicación intercultural, las presuposiciones o los sobreentendidos deben ser explicados. Esto nos lleva a una comunicación seguramente menos ágil. Sin embargo, en todo caso, un control más estricto sobre la interpretación ajena es indispensable. No hay que dar por seguro que nuestro interlocutor vaya a interpretar nuestro mensaje de acuerdo con el sentido que le damos (Alsina, 1999, pp. 239).

Para que un encuentro entre dos culturas sea considerado un fenómeno de relación intercultural, debiera existir una aceptación mutua y un proyecto común, es decir, que la posibilidad efectiva de comunicación tiene relación con condiciones necesarias como la diferenciación entre los grupos, la comprensibilidad, el reconocimiento recíproco, la aceptación o tolerancia, y la no monopolización de los medios de comunicación, con tal de lograr un verdadero conocimiento de los grupos entre sí. Ante esto, en el diálogo intercultural debe establecerse un cierto grado de igualdad, pero sin olvidar las posiciones particulares de los interlocutores, intentando reconocerlas y reequilibrarlas en lo posible, pero sin caer en un paternalismo o victimismo que dificultan la efectividad de la comunicación intercultural (Alsina, 1999, pp. 80).

Como señala Gadamer en su conferencia radiofónica que dio en 1971 para el estudio Heidelberg de la *Süddeutscher Rundfunk* (SDR), “La incapacidad para el diálogo”, cuando surge el problema del diálogo entre dos o más interlocutores, tiende a suceder que el oír mal radica principalmente en la disposición que se tenga como interlocutor, que por lo general está relacionado con un permanente escucharse a sí mismo a partir de los propios impulsos e intereses. La incapacidad para el diálogo devela que hay un interlocutor “que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con otro”. Por eso, a juicio de Gadamer, “el hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, (...) la verdadera humanidad del hombre” (Gadamer, 1993a, pp. 214).

En síntesis, una competencia intercultural adecuada implica producir una sinergia de los ámbitos cognitivo y emotivo. En primer lugar, se hace necesaria tener conciencia de las propias características culturales y de los procesos comunicativos como reconocimiento de sí mismo, de tal forma que se logre dar cuenta de las propias características que podrían estar siendo desapercibidas. En segundo lugar, se requiere conocer a las otras culturas junto a sus procesos de comunicación, puesto que la imagen que se puede tener de otra cultura pasa por la forma en que se han explicado tales relaciones y de la imagen transmitida por los medios de comunicación. Esto implica repensar la propia cultura desde la perspectiva de otra cultura, permitiendo una mayor conciencia de sí mismo. Es también considerar los distintos significados de las palabras que se encuentran ligadas a las estructuras culturales de una comunidad, lo que lleva a tener conciencia

de las características específicas de una lengua y que en la ampliación del conocimiento que se tenga de otra cultura. Una comunicación intercultural tiene que sostenerse en una lengua común, considerando que la comunicación no es solo un intercambio de mensajes, sino sobre todo, una “construcción de sentido interactiva” (Alsina, 1999, pp. 237) en la que cabe cierto grado de incertidumbre como fenómeno cognitivo que condiciona la comunicación.

En definitiva, pese a las dificultades existentes en la comunicación intercultural se establece el diálogo intercultural como posibilidad de conseguir un yo más vasto en la interacción comunicativa intercultural. Su desarrollo implica considerar que nada es inmutable, que hay que aceptar el conflicto, que las propias identidades se han construido en oposición a las de otros y que nada está cerrado. Si bien un diálogo intercultural apunta en la mayoría de los casos a conocer a los otros, este diálogo debe ser crítico y autocrítico, en tanto que la interculturalidad comienza por uno mismo. En este sentido, se requiere eliminar los posibles estereotipos negativos que una cultura produce sobre otras culturas, porque la interculturalidad exige necesariamente un cambio de mentalidad. Asimismo, las negociaciones interculturales deben transarse sobre la base de un cierto grado de equilibrio, pero sin desconocer las diferencias de uno y otro. Por último, la relativización de la propia cultura puede llevar a la comprensión de otros valores que son alternativos, permitiendo reconocer las posibilidades de validez alternativas de otras culturas. Ante todo esto, Alsina plantea que “los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización” (Alsina, 1999, pp. 243).

#### 4. El acuerdo en la experiencia dialógica

Las posibilidades de acuerdo en la comunicación están sujetas a limitaciones que fundamentalmente tienen relación con el lenguaje, la historicidad y la intencionalidad de cada sujeto, y que tienden a plasmarse en la negación o afirmación de las formas del poder ser del otro, toda vez que se dificulta la relación de los sujetos en cuanto a las diferencias que puedan existir en la interacción comunicativa. Por una parte, en la *comunicación intercultural* –como

hemos señalado en el apartado anterior– se despliega una forma de conocer mediante comparaciones que llevan a establecer lo que es común y distinto. El intento por lograr un acuerdo común es situar tanto las semejanzas como las diferencias del otro en un sentido profundo que permita comprender ambas culturas en una relación similar, evitando caer en el extremo de universalizar a partir de lo propio y no de lo común. Por otra parte, la *filosofía hermenéutica* nos ha mostrado que quien desea comprender debe dejar en suspenso la verdad de su referencia mediante un preguntar que apunta a dejar abiertas posibilidades de sentido. Este preguntar se encuentra sujeto a un lenguaje común del que los participantes forman parte, ya sea en relación con la comprensión de un texto o en el ponerse de acuerdo en una conversación, de manera que es posible una fusión y una ampliación de horizontes.

Gadamer plantea que el acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era. Comprender no es un desplazarse al interior del otro y ponerse en su lugar a modo de reproducción de sus vivencias, sino ponerse de acuerdo en la cosa. Las condiciones bajo las cuales se realiza un acuerdo apuntan directamente a que el problema hermenéutico consiste menos en un problema sobre el correcto dominio de una lengua que del correcto acuerdo sobre un asunto. En su ensayo que lleva por título “Lenguaje y comprensión” de 1970, Gadamer desarrolla una profunda y esclarecedora reflexión en torno a lo que aquí nos ocupa: la comunicación humana. Allí plantea que toda comprensión se funda en un “acuerdo tácito”, lo que posibilita pensar que siempre hay un lenguaje anterior que emerge del silencio propio del consenso o de la opinión común:

La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. (...) La coincidencia que ya no es mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. (Gadamer, 1993a, pp. 188).

El diálogo al constituirse como una capacidad natural del hombre, mantiene ciertamente un papel relevante en las relaciones sociales, ya que por medio del lenguaje se logran generar intercambios

dinámicos entre los interlocutores. La apertura hacia el otro y viceversa, es lo que permite que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro. Cuando dos personas se encuentran e intercambian impresiones hay dos visiones del mundo que se confrontan. En la conversación con el otro se produce una ampliación de la propia individualidad conforme al acuerdo al que la razón invita.

Forma parte de toda verdadera conversación –señala Gadamer– el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que se dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión por medio del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa (2010, pp. 389).

El que los interlocutores en una conversación se pongan de acuerdo implica que estén dispuestos a ello dejando valer en sí mismos lo extraño y adverso. Es una relación recíproca en la que cada interlocutor en cuanto que sopesa los contraargumentos manteniendo al mismo tiempo sus propias razones, puede lograrse una transferencia recíproca de los puntos de vista hacia una lengua común y una determinación compartida.

*La tarea de la hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo. (...) El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas. (Gadamer, 2010, pp. 273-274).*

En la experiencia dialógica es fundamental saber escuchar, puesto que se genera un puente –una fusión de horizontes– que permite acortar las distancias entre uno y otro e intercambiar las

perspectivas de cada uno. Saber escuchar requiere saber autolimitarse, puesto que el oír mal es propio de quien se escucha permanentemente a sí mismo al estar lleno de sus propios intereses e impulsos. La comunicación –como hemos señalado más atrás– en la convivencia es significativa puesto que necesariamente está relacionado con un compartir, es decir, existe una participación en común. Por ello, en las relaciones humanas se hace necesaria la fusión de horizontes, en tanto que cada individuo que intenta comprender al otro debe entender que cada sujeto posee una cierta comprensión de la repercusión de la historia, la que a su vez le concede una determinada forma de entender el mundo. En relación con el individuo, esto puede ser entendido como la posibilidad de ampliar el horizonte, la apertura de nuevos horizontes, siendo esto una cuestión propia del comprender. Es así como en la experiencia hermenéutica, el sujeto siempre tiene algo que arriesgar en tanto que la experiencia se sitúa como un acontecimiento que va transformando al propio intérprete. En otras palabras, el camino que se recorre es siempre una apertura hacia las posibilidades de transformación, en tanto que se despliegan nuevas posibilidades de interpretación y transformación de la propia realidad.

A modo de conclusión, debemos señalar que la comunicación –en tanto “fusión de horizontes”– implica la formación de un nuevo contexto de sentido que permite la integración de lo que devenía como desconocido o extraño. En este sentido, toda comprensión implica un proceso de mediación y diálogo entre lo familiar y lo extraño, donde se da un proceso continuo que nunca alcanza una conclusión final, pues nuestra situación histórica y hermenéutica no se puede hacer completamente transparente para nosotros. La posibilidad del acuerdo como *telos* de la comunicación y la hermenéutica apunta a compartir un proceso relacional respecto del mundo compartido, en donde se experimentan diferencias y similitudes, pero que se encuentran situadas bajo el entendimiento de lo que es común a toda alteridad, conforme a la finitud de la experiencia hermenéutica. La comunidad y la verdad articulan a los sujetos ante la posibilidad de ser sí mismos, situados dentro de un proceso de transformación constante e inacabado de su propio ser.

## Referencias

- Alsina, M. R. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- Castro, C. & Filippi, L. (2010). “Modelos Matemáticos de Información y Comunicación, Cibernética (Wiener, Shannon y Weaver): Mejorar la Comunicación es el Desafío de Nuestro Destino Cultural”. *Periodismo, Comunicación y Sociedad*, 6, 145-161.
- Dilthey, W. (1992). *Gesammelte Schriften*, Band 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Gesammelte Werke*, Band 8: *Ästhetik und Poetik. I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993a). *Gesammelte Werke*, Band 2: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Gesammelte Werke*, Band 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Habermas, J. (1982). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1977). *Husserliana III/1: Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Moratalla, A. D. (1991). *EL arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Kadmós.
- Ricoeur, P. (1981). “Appropriation”. En Thompson, J. B. (Ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language* (pp. 182-193). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Schleiermacher, F. (2012). *Die Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe*, II 4: *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Seiffert, H. (1992). *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*. Tübingen: Francke.
- Vigo, A. (2005). Caridad, Sospecha y Verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. *Teología y vida*, XLVI, 254-277.

## Nota

<sup>1</sup> Gadamer usa los términos “*Wirkungsgeschichte*” y “*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*” para caracterizar el momento estructural de la comprensión histórica. Como advierte en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, con esta conciencia “se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado” (Gadamer, 1993<sup>a</sup>, p. 444). Los traductores de *Verdad y método* al español han optado por las expresiones “historia efectual” y “conciencia de la historia efectual”, las cuales en el uso de nuestra lengua no aclara el fondo de esta cuestión. Gianni Vattimo, por ejemplo, en su traducción italiana, ha preferido usar *determinazione storica* y *coscienza della determinazione storica*. Sin estar en total desacuerdo con Vattimo, considero que esta posibilidad reduce de modo taxativo el alcance de esta expresión. Paul Ricoeur, por su parte, ha optado traducir

al francés por *histoire de l’effectivité* y *conscience exposée aux effets de l’histoire*, que a mí entender, especialmente la última expresión, resulta ser demasiado pasiva en relación con el carácter móvil de la noción de Gadamer. Una de las posibilidades que más entusiasmo me ha causado es la propuesta por Jean Grondin, que traduce *le travail de l’histoire* y la *conscience du travail de l’histoire*. Grondin justifica el uso de la expresión “trabajo de la historia”, puesto que la palabra alemana *wirken* (en inglés *to work*) pertenece a la raíz indogermánica *uerg-*, que se remonta al término griego *ergon* (trabajar, hacer). Sin embargo, considero que tampoco expresan todo el fondo que traen consigo estos términos. Por mi parte propongo una traducción, que si bien no es fiel en términos de la traducción del verbo *wirken*, si permite comprender mejor el todo de la expresión que Gadamer señala en sus obras. Las propuestas son: “repercusión de la historia” y “conciencia de la repercusión histórica”.

