



Persona

ISSN: 1560-6139

dalvarez@correo.ulima.edu.pe

Universidad de Lima

Perú

Ponce Bogino, Héctor

El diálogo en la interpretación del otro

Persona, núm. 11, 2008, pp. 69-74

Universidad de Lima

Lima, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=147117608004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El diálogo en la interpretación del otro

Héctor Ponce Bogino

Una manera de interpretar la identidad de otra persona es interactuar con ella a través de diversos medios. Al decodificar características preverbales y paraverbales de otra persona, leer algunos de sus escritos o dialogar con ella, se puede señalar que el intérprete interactúa con el agente en tres momentos.

Primero, atribuye sus creencias personales al agente; segundo, formula nuevas hipótesis con el propósito de hacer coherente el comportamiento del agente; y tercero, amplía sus propias creencias acerca del agente cuando ambos interactúan y logran compartir creencias. En este artículo se mostrarán algunos presupuestos de la modernidad presentes en nuestras prácticas actuales con el objetivo de superarlos. De este modo, se diferenciará entre el modelo espejular frente el modelo del diálogo en la interpretación y luego se señalará la ventaja de postular un etnocentrismo ampliado frente al universalismo.

interpretación / interacción

Dialogue in the interpretation of the other

A way to interpret another person's identity is to interact with her through different means. Whence decoding preverbal and paraverbal features of another person, as well as reading some of her writings or conversing with her, the interpreter interacts with an agent in three steps. First, the interpreter attributes her own beliefs to the agent; second, formulates new hypotheses to render the agent's behavior more coherent; and third, expands her own beliefs attributed to the agent as a result of the interaction and sharing of their beliefs. In this paper, it will be shown that some of the assumptions of Modernity are imbedded in our interpretative practices and how we should overcome these assumptions. To this end, a contrast between the model of interpretation and the dialogue model will be drawn. Finally, an argument for the adoption of a extended ethnocentrism over universalism will be presented.

interpretation / interaction

MODELO ESPECULAR Y MODELO DEL DIÁLOGO

En la modernidad se asumía que la única manera de interpretar la propia subjetividad era reflejar y copiar los contenidos mentales sin la distorsión de ningún presupuesto. Este modelo especular fue utilizado por Descartes cuando, para conocer sus propios contenidos mentales por medio de la introspección, se valía de la visión privilegiada de la primera persona gramatical: el yo (Davidson, 2003, p. 28). Sin embargo, distintos autores contemporáneos disuelven la *adaequatio intellectus ad rem* (Gadamer, 1992, p. 54) de Aristóteles y la visión *sub specie aeternitatis* de la modernidad por ser ininteligible, y se concentra más bien en la interacción comunicativa al tener presente la situación de diálogo del intérprete con el agente: el nosotros. La interpretación personal pasa del modelo especular al modelo del diálogo.

El modelo del diálogo puede ser concebido como tres aproximaciones del intérprete y del agente. Primero, el intérprete utiliza sus creencias previas para intentar comprender al agente; segundo, si no logra encontrar coherencia entre las creencias y acciones del agente, entonces pasa a forjar hipótesis nuevas; y, por último, por medio del diálogo, tanto el intérprete como el agente logran crear un trasfondo de creencias compartidas. De esta manera, mientras el modelo especular de la modernidad

tuvo como ideal calcar los pensamientos internos del agente, al modelo del diálogo le es suficiente minimizar el desacuerdo entre intérprete y agente.

Cuando se desmonta la hegemonía del modelo objetivista de la modernidad (Gadamer, 1977, pp. 121-142) y se revisan los presupuestos de Descartes se encuentra que este consideró negativamente las preconcepciones porque buscaba un *subiectum* no condicionado por su contexto histórico: no circunscrito a su comunidad y tradición. El presupuesto cartesiano podría ser equívoco porque al interpretar es inevitable proyectar las propias creencias. Tales creencias serían consideradas como precomprensiones, pero lejos de ser un estorbo en la tarea de la comprensión, serían la condición de posibilidad del progreso en la interpretación, pues por medio de un trasfondo de creencias previas se puede poner atención a las creencias nuevas. De este modo, el hecho de que el intérprete adjudique sus propias creencias sobre el agente para comprenderlo, no es negativo si es solo uno de los pasos en la búsqueda de una interpretación compartida.

Por tal razón, un pensador influyente en la actualidad, como Freud, cometió un error al enojarse cuando se le decía que atribuía su propia neurosis a sus pacientes, pues la comprensión de otra persona se inicia con la atribución de las propias creencias (Cavell, 2000, p. 148). Freud estaba por momentos con el modelo especular y por otros

con el modelo del diálogo. El objetivismo de Freud le hizo pensar que una buena interpretación debía reflejar la realidad psíquica del agente en sí; sin embargo, el modelo dialéctico de preguntas y respuestas es el que permite que en la conversación haya puntos de coincidencia. Las creencias previas del intérprete no serían meros juicios ciegos, sino más bien serían las creencias que el intérprete atribuirá al agente.

Los presupuestos del intérprete no son un obstáculo en la interpretación, sino todo lo contrario: gracias a ellos se inicia la comprensión del agente. Es decir, el primer acercamiento se hace cuando el intérprete atribuye sus creencias al agente para luego rectificar dicha atribución mediante continuas preguntas y respuestas en la conversación. No se tratarían de preguntas inquisidoras, sino de preguntas predispuestas a buscar el mayor número de coincidencias. Así se crearía un sistema compartido de creencias entre el intérprete y el agente.

ETNOCENTRISMO AMPLIADO

Al cuestionar como posible el modelo especular de la modernidad, se deja el presupuesto de que una interpretación es verdadera solo si cumple con condiciones universales. Ahora se puede reenfocar el problema partiendo de que el mismo intento de una interpretación universal fue el resultado de la proyección de una interpretación etnocéntrica

sin que dichas interpretaciones sean falsas, pues pueden ser realizadas en acuerdos intersubjetivos. Los pensadores modernos temían caer en un individualismo interpretativo, pero no parece tener éxito intentar salir de los marcos personales apelando a un marco universal. Quizá simplemente baste con los consensos intersubjetivos, por medio de los cuales se promueven intercambios de creencias, para ampliar el etnocentrismo.

Cuando se deja la tarea de la modernidad de tener por prioridad averiguar qué es lo que piensa realmente el agente, se puede poner el énfasis más bien en crear circunstancias favorables para la construcción de una conversación. En esta, el intérprete se encontraría entre la familiaridad y la extrañeza (Gadamer, 1997, p. 365), y así fluctuaría desde su propio sistema de creencias hacia la novedad del marco de creencias del agente. El intérprete ampliaría su etnocentrismo al atribuir al otro coherencia según sus propios criterios personales y luego podría modificar sus atribuciones contrastándolas con las respuestas de su interlocutor (Gadamer, 1997, p. 369).

En la comprensión del otro se parte de preconcepciones etnocéntricas que permiten la atribución de coherencia al agente. Luego, mediante las preguntas y respuestas, el etnocentrismo del intérprete va ampliándose hasta recoger el sistema de creencias del agente. Finalmente, hay una forma de vida compartida entre intérprete y agente. En este últi-

mo tramo, se han ido subsumiendo las creencias del intérprete con las del agente en un sistema compartido de creencias al punto de llevar a cabo acciones concertadas.

El proceso de la interpretación se ampliaría entonces cuando el intérprete reajusta sus presupuestos hasta confluir con el agente. Los presupuestos no limitarían al intérprete a autoconfirmar sus hipótesis interpretativas sobre el agente, sino más bien dichos presupuestos son los materiales indispensables con los que se empieza la interacción y recepción del agente. De acuerdo con el principio de caridad propuesto por Davidson, el intérprete iría modificando sus presupuestos –manuales de traducción– de acuerdo con las confirmaciones del agente, pues estaría dispuesto a encontrar coherencia en el comportamiento del agente.

Para Gadamer la atribución de creencias es la que permite, por ejemplo, que el destinatario de una carta interpreta lo que esta contiene, considerando como verdadero lo que el agente ha escrito en relación con las preconcepciones de su tradición. Se libera así de la necesidad moderna de representarse adecuadamente la intención del remitente como tal, y se pasa a las modificaciones continuas del intérprete respecto de las respuestas del agente. Davidson, por su parte, opina que el intérprete atribuye normas racionales al agente para “extraer inferencias induc-

tivas sobre la base de todas las pruebas relevantes” (Cavell, 2000, p. 63).

Una consecuencia es hacer ininteligible el postular interpretaciones intraducibles.

La metáfora dominante del relativismo conceptual, aquella de los puntos de vista diferenciados, parece poner al descubierto una paradoja subyacente. Tiene sentido hablar de distintos puntos de vista, pero sólo si existe un sistema coordinado común en el cual representarlos; sin embargo, la existencia de un sistema común contradice la pretensión de una incomparabilidad profunda (Davidson, 1990, p. 190).

La idea de interpretaciones intraducibles sería inteligible si se pudiese concebir algo neutral en relación con lo que fuesen intraducibles. Solo sería inteligible el concebir una única interpretación válida si se pudiese concebir también su concepto opuesto: un contenido neutral por interpretar. Pero ¿qué podría significar ese “contenido por interpretar”?

- la realidad tal como es en sí misma;
- lo dado a nuestros sentidos;
- el libre flujo de la experiencia subjetiva no conceptualizada.

La primera es la tesis de la realidad trascendental; la segunda, la tesis del contenido observacional puro; y la tercera, la tesis de lo propiamente ininteligible. Paradójicamente, las tres tesis remiten por medio de conceptos a pensar lo inconceptualizable. Así, concebir la realidad sin esquemas conceptuales, sin

marcos interpretativos o sin lenguaje es ininteligible. El esquema conceptual y el contenido se dan siempre de manera conjunta (Davidson, 2003).

De este modo, en un sentido negativo, se postula la imposibilidad de conocer la realidad más allá de una interpretación como esperaba la modernidad; pero en un sentido positivo, se afirma cognoscible a la realidad inserta en dichos sistemas interpretativos. Querer saber cómo es otra persona independientemente de una interpretación es tan absurdo como querer escuchar el sonido de un violín independientemente del oído.

Al disolver el punto de vista *sub specie aeternitatis* de la única interpretación adecuada, se permite también disolver el escepticismo frente a la pluralidad de interpretaciones. Si se acepta que siempre se conoce desde un punto etnocéntrico, entonces también se acepta que las interpretaciones tienen la posibilidad de ser parciales.

En resumen, la interpretación del otro se lleva a cabo en tres momentos. Primero, cuando el intérprete le atribuye sus propios valores al agente; segundo, cuando el intérprete contrasta el comportamiento del agente; y tercero, cuando se crea un espacio de creencias compartidas entre el intérprete y el agente.

La contrastación no requiere que el intérprete salga de su propia mente y se

“transporte” a la mente del agente, sino más bien se trata de que el intérprete amplíe su sistema de creencias hasta incorporar parte del sistema de creencias del agente por medio de preguntas y respuestas.

De este modo, la interpretación no es la implantación de un sistema de creencias sobre otro, sino más bien el proceso transformativo por el cual los sujetos involucrados amplían sus propias creencias incorporando las del otro. En la medida en que los agentes reconocen que sus puntos de vista son razonables, uno puede estar en desacuerdo con el otro, pero no de manera radical, pues ya se le reconoció parte de razonabilidad (Rawls, 1966, p. 193).

CONSIDERACIÓN FINAL

Una manera de interpretar el comportamiento de otro agente es por medio de la creación de un trasfondo de creencias compartidas. Por ello, se ha argumentado a favor de la creatividad en el momento de interpretar, lo que permite al intérprete ampliar su etnocentrismo gracias a la capacidad de incorporar las creencias del agente y simular las acciones que llevaría a cabo de acuerdo con ellas.

La interpretación no sería la superposición de un sistema de creencias sobre otro, sino el proceso de transformación por el cual las personas involucradas amplían sus propias creencias incorporando las de otro.

REFERENCIAS

- Cavell, M. (2000). *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía* (traducción de Gabriela Montes de Oca). México: Editorial Paidós.
- Davidson, D. (1990). *De la verdad y la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (traducción de Guido Filippi). Barcelona: Gedisa.
- Davidson, D. (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* (traducción de Olga Fernández Prat). Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II* (traducción de Manuel Ola sagasti). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político* (traducción de Sergio René Madero Báez). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (traducción de Jesús Fernández Zulaica). Madrid: Cátedra.