

# La posibilidad de diálogo y sus límites en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

*Pedro Mantas España\**  
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

## Resumen:

En el artículo analizo las posibilidades y los límites del diálogo en el contexto de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer. Después de una breve introducción al problema, delinearé algunas de las tesis del análisis gadameriano en torno a las relaciones entre comprensión y lenguaje. Posteriormente examino el uso que Gadamer otorga a la retórica en el contexto de su concepción sobre la comprensión, caracterizada en términos de lenguaje y diálogo; en este sentido, hago referencia al debate intelectual entre Gadamer y Jürgen Habermas, y la matización de algunas de las críticas de Habermas. Finalmente, reflexiono en torno a algunos de los aspectos determinantes del problema sobre los límites y la posibilidad del diálogo a través del «desencuentro» entre Gadamer y Derrida.

## Palabras clave:

Gadamer, Hermenéutica, Diálogo, Comprensión, Lenguaje, Retórica, Deconstrucción.

## The possibility of dialogue and its limits in Hans Georg Gadamer's Hermeneutics

## Abstract:

In this paper I examine the possibilities and limits to dialogue in the content of Hans Georg Gadamer's Hermeneutics. After a brief introduction to the problem, I draw some thesis of the gadamerian analysis on the relations between language and knowledge. Then I analyze the use that Gadamer grants to rhetoric in the content of his conception on understanding, characterizing it as language and dialogue; in this sense I quote a reference to the intellectual debate hold between Gadamer and Jürgen Habermas, and some of the connotations of Habermas criticism on Gadamer. Finally, I consider some important aspects on the limits and possibilities of dialogue, quoted by the «misunderstanding» between Gadamer and Derrida.

## Keywords:

Gadamer, Hermeneutics, Dialogue, Understanding, Language, Rhetoric, Deconstruction.

## INTRODUCCIÓN

Formado en la tradición neokantiana, en la filología clásica y, a la vez, profundamente influido por la filosofía de Heidegger, la obra y el pensamiento de Hans-Georg Gadamer ha desarrollado una aproximación dialógica rigurosa basada tanto en la tradición del pensamiento platónico aristotélico como en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Desde un rechazo al subjetivismo y el relativismo, Gadamer se aleja de cualquier noción esquemática del método interpretativo, centrándose en un análisis de la comprensión basada en el fenómeno lingüísticamente mediado de la tradición. El carácter «dialógico» del pensamiento de Gadamer se ve reflejado en el papel teórico central que su pensamiento otorga al concepto de diálogo, en el carácter discursivo y

«conversacional» de su obra, en su implicación y apuesta intelectual dirigida al intercambio del saber. Su obra recorre distintas áreas de investigación: la primera, y más influyente, consiste en el desarrollo y elaboración de una hermenéutica filosófica en diálogo con la filosofía, la historia de la filosofía y la literatura.

Ha pasado mucho tiempo desde que Gadamer tuviese que modificar el título del manuscrito que en 1960 entregó a su editor -originalmente *Las grandes líneas de una hermenéutica filosófica*--, y que, tras varios intentos, tituló como *Verdad y Método*<sup>1</sup>. Hoy nadie discute la importancia de la llamada Neo-hermenéutica en el contexto del análisis y el debate filosófico, no obstante queda mucho por pensar en torno a los distintos aspectos del proceso de la comprensión sugeridos por esta hermenéutica filosófica.

Recibido: 16-V-2011. Aceptado: 14-VI-2011.

\*Profesor Contratado Doctor de Filosofía.

<sup>1</sup> GADAMER, H-G., *Verdad y Método*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, 1977. (VM). Para las referencias al original en la edición de las obras completas, véase GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke (GW)* vol. 1, Tübingen, 1985.

En un capítulo de la obra introductoria que Jean Grondin<sup>2</sup> dedica a la cuestión del diálogo y el tema central del lenguaje en Gadamer, se cita una frase de *Verdad y Método II* donde Gadamer afirma: «'Comprender lo que nos tiene prendidos', así puede sintetizarse la tarea paradójica de la hermenéutica»<sup>3</sup>. Eso que nos tiene y siempre nos tendrá prendidos es el lenguaje.

Ya desde los años sesenta, el lenguaje se había convertido en tema central de la filosofía, tanto en el pensamiento continental como en el anglosajón. Pero este «giro» lingüístico no surgiría de la nada: desde el positivismo lógico, la filosofía del lenguaje ordinario desarrollada en Oxford, la reactivación del pragmatismo llevada a cabo por Quine, la pragmática trascendental de Habermas y Apel, el estructuralismo, el psicoanálisis lacaniano o la última etapa de Merleau-Ponty constituyeron algunas de las muchas referencias que actuaban como señales en el camino de esta «vuelta» al lenguaje.

En la hermenéutica de Gadamer, esta «vuelta» se hace más que evidente en su obra capital, aunque, en realidad, su «vuelta» (*Wendung*) hacia el lenguaje guarda una estrecha semejanza con el «giro» (*Kehre*) que Heidegger había impreso a su filosofía a partir de los años cuarenta. Como se recordará, en el segundo Heidegger, es el habla lo que da voz a la relación hermenéutica fundamental, el que rige en la relación que se da entre el ser y el hombre. Pues bien, para Gadamer, tanto el proceso de la comprensión como aquello hacia lo que ésta se dirige son esencialmente lingüísticos; si comprender consiste en poder traducir un significado a un lenguaje que siempre es el nuestro; si entre el proceso de la comprensión y su actualización en el lenguaje podemos entrever una fusión, el lenguaje no puede ser una traducción de segundo orden de un hipotético proceso intelectual que la precede, pues éste no es sino lenguaje y nada más que lenguaje: todo pensamiento se forma y se nos da como una búsqueda lingüística.

Pero más que una limitación, el carácter perspectivista que impone la determinación lingüística de la comprensión ha de contemplarse como un ámbito de apertura: el «diálogo» es la vía desde la que el lenguaje se puede abrir a todo lo que puede ser comprendido y a los horizontes lingüísticos que no hacen sino ampliar el nuestro; pues aunque es cierto que nuestro lenguaje encierra unos límites más o menos estrechos, éstos no son sino límites y horizontes para nuestra comprensión. De hecho, todo análisis y crítica del lenguaje sólo puede hacerse desde el mismo lenguaje y, por tanto,

toda universalidad de la razón corre en paralelo con la del lenguaje.

Esto, dicho en términos con ciertas resonancias heideggerianas podría expresarse diciendo que el lenguaje es la luz del ser mismo, nos constituye, crea la identidad y la diferencia. No quiere decirse que toda realidad sea lenguaje, pero que toda realidad – en tanto que realidad comprendida – es lenguaje; pues aunque el ser no se agota en su comprensión, *i. e.*, la realidad puede consistir en algo más que «ser comprendida», nuestra relación epistémica con la realidad no es sino lenguaje, ya que el lenguaje es más que una *Weltanschauung* o una forma simbólica de aprehender el mundo. Con este planteamiento, Gadamer no sólo nos transporta a uno de los temas centrales del dilema en torno a la relación «ser, pensamiento y lenguaje» que se encuentra en el origen mismo de la filosofía<sup>4</sup>, sino que se opone a aquella concepción de la modernidad donde lo real sólo recibe su inteligibilidad desde nuestro lenguaje, desde nuestras «categorías».

Un modo de pensar la relación «realidad - lenguaje» que partía de una forma instrumental de entenderlo, como herramienta de la que podemos servirnos para comprender la realidad. Por el contrario, en Gadamer, el lenguaje es ya la articulación del ser mismo de las cosas, por tanto, no es algo que pueda concebirse como un instrumento a nuestra disposición. En la relación «ser, lenguaje, comprensión (y sentido)», el elemento universal es el lenguaje, que actúan como una dimensión (lingüística) que haría viable la pretensión de universalidad de una hermenéutica filosófica.

## LENGUAJE, LINGÜÍSTICIDAD Y PENSAMIENTO

En un contexto algo impreciso, tal vez podamos decir que la lingüisticidad no sólo determina lo que tratamos de entender sino la forma de llevar a cabo dicha interpretación. Pero inmediatamente advertimos que la distinción entre el «esto» que tratamos de entender y el proceso de la comprensión, no existe una fácil «distinción», pues sólo mediante el lenguaje puedo ser capaz de concebir, de entender y expresar aquello que trato de comprender. La posibilidad de superar las dificultades que se presentan ante esta difícil «distinción» (o «no-distinción») podría encontrarse en la idea de «la comprensión como un proceso de traducción»<sup>5</sup>: entender consiste en poder traducir un sentido lingüístico a mis propias palabras, y esa «traducción» constituye un proceso dialógico. Pues, como el propio Gadamer afirma «[...] la experiencia de sentido que tiene

<sup>2</sup> GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, trad. C. Ruiz-Garrido, Barcelona, p. 189.

<sup>3</sup> GADAMER, H-G., *Verdad y Método II* (VM II), trad. M. Olasagasti, Salamanca, 1992, p. 110

<sup>4</sup> En referencia al eterno problema del fragmento del *Poema* de Parménides y todo lo que ha desencadenado en la historia del pensamiento filosófico.

<sup>5</sup> «[...] resulta particularmente ilustrador el proceso lingüístico en el que por traducción y traslación se hace posible una conversación en dos lenguas distintas. El traductor tiene que trasladar aquí el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo alguno que le esté permitido falsear el sentido al que se refería el otro. Precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por eso ya una interpretación e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece.» (VM, p. 462)

lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideraremos que todo este proceso es lingüístico. No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte el tema de la hermenéutica perteneció tradicionalmente al ámbito de la gramática y la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa.» (VM, p. 461).

En su camino para tratar de concretar esta dimensión de la lingüisticidad, Gadamer parte del modelo de la interpretación en el ámbito de las ciencias humanas: interpretar un texto no es sino entenderlo como un conjunto de respuestas a toda una serie de preguntas que el intérprete plantea, pero sin que ello desemboque en una apropiación del texto que implique la transformación de su sentido original: una traducción o una interpretación estará más lograda cuando el traductor sea apenas reconocible; es el texto mismo el que ha de hablar, el que ha de aparecer, pero ¿cómo es posible lograrlo?: sencillamente, no es posible una lectura en la que el intérprete no confiera al texto una tonalidad que, aunque en sintonía con el texto, se encontrará más en él que en propio texto.

En cualquier caso, el sentido del texto no puede aparecer sino es a través de una participación del intérprete: en esta puesta en obra en la que se verbaliza el sentido es donde se produce un «diálogo»<sup>6</sup> esencial con el texto y con la cosa de que trata el texto. Mas, como se trata de un diálogo que Gadamer concibe como «entendimiento», habría que tener en cuenta que este diálogo poseería una cierta autonomía, tratándose de una interlocución en la cual la cosa se reafirma de un modo tal que aquellos que dialogan no dirigen sino que son dirigidos por la cosa misma<sup>7</sup>. ¿Qué quiere decir esto, qué implicaciones y consecuencias encierra?

Si es la lingüisticidad la que desvela el objeto hermenéutico, y la realización hermenéutica implica que lo que ha de entenderse es una estructura lingüística de sentido que hace posible que el entendimiento se dé lingüísticamente ¿qué ocurre entonces con aquello que no parece ser incondicionalmente lingüístico? O dicho de otra manera, ¿qué ocurre con aquello que no parece dejarse atrapar incondicionalmente por esta lingüisticidad, aquello que no parece ser incondicionalmente lingüístico? Pensemos en una interpretación musical o en la contemplación de una imagen, ¿cómo concibe Gadamer una respuesta a este problema?

«[...] con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita [...]. En este sentido el que nuestro querer y poder comprender empuje siempre más allá de cualquier frase lograda podría muy bien motivar una crítica del lenguaje.» (VM, p. 481)

Y, sin embargo, para Gadamer, estos ejemplos en nada alteran la primacía básica de la lingüisticidad, ya que él no parece estar insistiendo tanto en el lenguaje como en la lingüisticidad<sup>8</sup>. Planteando un modo de tratar la comprensión como una acción supeditada a la virtualidad del entender lingüístico, pensando en la obra de arte como enunciado que interpela y requiere una respuesta: esa interpelación es lingüisticidad del mismo modo que una mirada o un silencio pueden encerrar una pregunta o una súplica.

No nos proponemos aquí una respuesta a su concepción sobre la interpretación de la obra de arte, que constituye, en sí mismo, un objeto de análisis pormenorizado. Digamos, en fin, que Gadamer cree que toda obra puede ser entendida como enunciado, que todo enunciado es interpretable, y que los problemas se circunscriben al ámbito de la interpretación; pues, incluso cuando se trata de la interpretación de una obra de arte realizada por el propio artista «Por muy secundaria que considere un artista intérprete la justificación de su interpretación en palabras, y por mucho que la rechace como no artística, lo que no podrá negar es que toda interpretación reproductiva es básicamente susceptible de una justificación de este tipo.» (VM p. 480). En consecuencia, que una interpretación lingüística sólo puede rechazarse si no está a la altura de lo que puede decirse, porque todo, incluso lo indecible, depende del lenguaje<sup>9</sup>.

El énfasis y la insistencia con que Gadamer responde a las objeciones sobre la lingüisticidad de toda realidad en tanto que «realidad comprensible», van trazando el camino desde el que reafirmar su tesis sobre la universalidad del lenguaje o de la lingüisticidad; hasta el punto de afirmar que «[cuando intentamos sustraernos a los esquematismos a que el lenguaje nos fuerza] la superioridad crítica que pretendemos frente al lenguaje no afecta a las convenciones de la expresión lingüística, sino a las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico. En consecuencia, no dice nada contra la relación esencial entre

<sup>6</sup> *Verständigung* como «entendimiento», «acuerdo», «comunicación», «reconciliación».

<sup>7</sup> «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. Al contrario, sería más correcto decir que 'entramos' en una conversación, cuando no que nos 'enredamos' en ella.» (VM, p. 461)

<sup>8</sup> *i. e.*, el impulso de nuestra finitud encaminado al lenguaje, a una comprensión, constituye un esfuerzo que conoce muy bien tanto sus límites, como los de sus correspondientes enunciado. En este sentido, y como puede leerse en el diálogo que se produjo entre Gadamer y Grondin: «Yo no he pensado nunca eso [que el universo del lenguaje no tiene límites] ni he dicho que todo sea lenguaje. En ello se encierra una limitación. En aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva». Véase, GADAMER, H.-G., *Antología*, «IV. Hans Georg Gadamer en diálogo», trad. C. Ruiz-Garrido, Madrid, 2001, p. 370.

<sup>9</sup> Como apunta Grondin leyendo a Gadamer «[...] lo indecible, lo horrible, al igual que lo indeciblemente gozoso, es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera que decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo. Nos faltan las palabras, porque las estamos buscando trágicamente. Lo que se sustrae al lenguaje, clama dolorosamente reclamando lingüisticidad, anhelando una co-realización.» (GRONDIN, J., *op. cit.*, p. 197).

comprensión y lingüística. Al contrario, es verdaderamente apropiada para confirmar por sí misma esta relación esencial. Pues toda crítica que nos lleve más allá del esquematismo de nuestras frases, con el fin de entender, encuentra a su vez su expresión en la forma lingüística. En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón.» (VM, p. 482).

Si nos preguntamos ¿qué universalidad?, diríamos que sólo aquella que se refiere a lo que puede ser comprendido, pues todo lo que no puede ser comprendido no es lenguaje: no es que todo ser sea lenguaje, sino que todo ser que puede ser comprendido es lenguaje, dicho esto, no obstante, con todas las prevenciones en torno a los límites del lenguaje. Unos límites que se encontrarían muy bien emparentados con nuestra finitud: una radical limitación que, con más frecuencia de lo esperado, ponen de manifiesto la extrañeza de nuestro habitar en el lenguaje, pero que aún actuando como frontera infranqueable, no logra sustraernos del anhelo por alcanzar la palabra adecuada con la que dar cuenta de aquello que aspiramos a hacer comprensible o deseáramos decir<sup>10</sup>.

Para Gadamer, la tradición metafísica inaugurada por Platón y Aristóteles propició una degradación del papel del lenguaje en nuestra concepción de la realidad, favoreciendo un carácter instrumental que se encuentra bien reflejado en lo que tradicionalmente denominamos «realismo» filosófico: la *adequatio intellectum ad rem* latina que supone el concepto como algo previo al lenguaje, es decir, que supone un *nominalismo* (en el sentido vulgar del término)<sup>11</sup>. Para Gadamer, muy en sintonía con Heidegger y su crítica a la concepción ideocéntrica de la realidad, Platón se encuentra en gran parte del origen del problema<sup>12</sup>: su instrumentalización del lenguaje habría contribuido a una concepción objetivante de la realidad, que a lo largo de los siglos contribuyó a una conversión de la realidad en un objeto a nuestra libre disposición. La palabra «[...] queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunicación, que extrae y presenta lo mentado en el medio de la voz» (VM, p. 497); de este modo, el *logos* del acto de conocimiento nada tiene que ver con la textualidad o materialidad de un lenguaje sino, en el mejor de los casos, con el curso lógico de los

pensamientos. Pues una «desconexión de cuanto ‘es’ el lenguaje, más allá de su funcionamiento teleológico como mero signo, esto es, la autosuperación del lenguaje en un sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente, este ideal de la Ilustración de los siglos XVIII y XIX, representaría al mismo tiempo el lenguaje ideal porque le respondería el todo de lo cognoscible, el ser como la objetividad absolutamente disponible.» (*Ibid.*)

Pues aunque resulte extraordinariamente curioso que un platónico como Gadamer centre en Platón el objeto de una crítica tan radical, haciéndolo responsable del inicio de una concepción instrumentalista del lenguaje, no cabe duda que son muchos los pasajes del *corpus* platónico que apuntan en una dirección muy distinta: en diversos pasajes de sus diálogos, pero sobre todo en textos como la *Carta VII* o el *Fedro*, Platón alude a la necesaria integración dialógica de todo enunciado. Sin embargo, en *Verdad y Método*, Gadamer insiste en criticar a Platón, porque en la superación del ámbito de la palabra por medio de la dialéctica, aunque no se atreva a afirmar la posibilidad de un conocimiento liberado de la palabra, no la concibe como la vía de acceso a la verdad, sino todo lo contrario: es palabra la que ha de adecuarse al verdadero conocimiento<sup>13</sup>.

Pues bien, si como decimos, esta crítica a Platón resulta particularmente interesante, todavía sorprende más su referencia a Agustín de Hipona y la idea cristiano-agustiniana de la encarnación como una excepción a este olvido del lenguaje en la cultura occidental<sup>14</sup>. Para la concepción cristiana, la *encarnación* del verbo no supone merma alguna a la divinidad de Cristo, es decir, Dios no sufre carencia alguna, pues esta *encarnación* es plena y esencial. Gadamer ve aquí un maravilloso atisbo donde el lenguaje quedaría liberado de la *idealidad* del pensamiento, y donde la materialidad del *logos* no es concebible ya como algo de segundo orden, como algo posterior y secundario al *logos* interno -identificado como el espacio del pensamiento: no es sólo que el pensamiento se encarna en lenguaje, sino que el pensamiento *es* lenguaje. Un logro que, no obstante, pronto se desvirtuaría y que, a partir de la recepción del aristotelismo por parte de la escolástica, vuelve a encauzarse cada vez más dentro de los límites de la concepción griega clásica del *logos* y a potenciar la noción del pensamiento como «palabra interior».

<sup>10</sup> La insistencia de Gadamer en torno a los «límites del lenguaje» fue acrecentándose a lo largo de su obra, y en la medida en que su pensamiento fue madurando. Aunque en ciertos aspectos, la afinidad entre Gadamer y Heidegger en torno a los «límites» es más que evidente, y en su análisis todavía resuenan los ecos del Heidegger que, desde *Ser y Tiempo*, ya había radicalizado el doble papel de límite y determinación del lenguaje, incluso antes del llamado *giro lingüístico*, Gadamer nunca renuncia a la hermenéutica filosófica a pesar de su limitada capacidad para proseguir en el difícil abordaje del ser: «Heidegger abandonó más tarde el concepto de hermenéutica porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo de la reflexión trascendental [...] mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama ‘lenguaje de la metafísica’ significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo» (VM II, pp. 320-1).

<sup>11</sup> En ningún caso aludo aquí a lo que en la Historia del pensamiento medieval conocemos como «el problema del nominalismo del s. XII» o la tematización del problema de los conceptos universales tal y como fueron tratados por el «nominalismo de Ockham».

<sup>12</sup> Para una lectura detallada de su crítica y de la responsabilidad que atribuye a ciertas obra de Platón, especialmente el *Cratilo*, véase VM «III. Lenguaje y logos», pp. 487-502.

<sup>13</sup> En este sentido, véanse las referencias a la *Carta VII*, 342a y ss. en VM, pp. 489-90.

<sup>14</sup> Véanse las referencias al *De Trinitate*, XV, 10-15 de Agustín de Hipona en VM, pp. 502-6.

## RETÓRICA Y DIÁLOGO

En este contexto sobre la relación entre diálogo, pensamiento y lenguaje, no adentramos ahora en un nuevo elemento determinante de dicha relación: la retórica y el papel que ésta ocupa en la hermenéutica gadameriana.

Con la siguientes palabras concluye Jürgen Habermas el artículo que dedicó a Gadamer con motivo de su cien cumpleaños: «En su concepción, las proposiciones filosóficas pueden ser, en un sentido no metafórico, tan escasamente ‘verdaderas’ o ‘falsas’ como las expresiones poéticas. Gadamer comprende los textos filosóficos y las teorías como conformaciones auto-referenciales que no pueden ‘faltar’ a los hechos, sino únicamente ‘a sí mismas’; es decir, que pueden quedarse sin fuerza o ‘decaer en una sofistería vacua’. Resultaría así una imagen del ‘genuino filosofar’, según la cual la fuerza retórica de la apertura lingüística del mundo ya ha superado siempre, de antemano, la fuerza de revisión que ofrezca el mejor argumento. [...] Ahora bien, los críticos de Gadamer podemos estar tranquilos. El mejor desmentido de sus propias concepciones nos la ofrece el desplazamiento de paradigmas que tiene lugar por la praxis argumentativa del homenajeado mismo, que se mantiene joven y dispuesto a la discusión.»<sup>15</sup>

Aunque en estas cariñosas palabras de homenaje a Gadamer, todavía resuena el estilo de las agudas críticas que Habermas le dispensó en las décadas de los 60 y 70<sup>16</sup>, cuando escribe esta dedicatoria, el tono y los matices de aquellos ataques ya se habían mitigado tal vez en la misma medida en que su propio pensamiento había evolucionado y se había auto-evaluado, como pudo observarse tras la aparición de la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>17</sup>.

En el contexto de su reflexión en torno al lenguaje y el diálogo, ¿hacia dónde apunta la crítica de Habermas a la hermenéutica de Gadamer? ¿Es circunstancial aquí la alusión a la retórica?

Contextualizar la crítica de Habermas nos será de utilidad para hacer comprensible el papel que la retórica ocupa en una hermenéutica dialógica como la de Gadamer, y los problemas que se esconden tras el papel que éste le otorga. Pero ello requiere de una vuelta al mundo clásico más concretamente a Aristóteles, pues para el Gadamer de

*Verdad y Método*, allí se encontraría el origen de estos problemas.

Inicialmente, Gadamer convierte a Aristóteles en responsable de un desplazamiento de la metáfora al ámbito de la retórica<sup>18</sup>, perdiendo capacidad y legitimidad frente al rigor de una *episteme*, cuya búsqueda de la universalidad toma como modelo el ideal de la demostración lógica. El lenguaje sólo mantendría su reconocimiento en la retórica, considerada ahora como el medio artístico en que se convierte la metáfora y, de este modo, el medio natural del lenguaje queda subordinado al ideal lógico de la ordenación de los conceptos. En este sentido, la retórica mantendría un estatuto muy limitado e instrumental en sus capacidades.

A medida que el pensamiento de Gadamer va evolucionando, la concepción universal que descubre en la retórica y en la retoricidad del lenguaje se desarrolla en paralelo a una revalorización sobre el papel que ésta ocupa en el pensamiento de Aristóteles<sup>19</sup>: la retórica no es un tipo deficiente de conocimiento sino la forma en que se realiza el pensar mismo. Algo que la época moderna no alcanzó a comprender dada su extraordinaria dependencia del modelo cartesiano de ciencia y su ideal demostrativo; una dependencia que explicaría, entre otras, la pobre recepción que en su tiempo recibió la obra de Giambattista Vico, su modelo de saber alternativo al del racionalismo, y su propuesta de rehabilitación de la retórica. A la filosofía «crítica» representada para él en la figura de Descartes, Vico contraponía el *ars tópica*, frente a la tradición filosófica moderna que había establecido una distinción entre el «discurso retórico-patético» y el «discurso lógico-racional», que otorgaba a este último un privilegio que el otro no poseía, a saber, la demostración lógica, el proceso deductivo cerrado en sí mismo<sup>20</sup>.

La hermenéutica compartiría con la retórica el ámbito de los argumentos persuasivos y no lógicamente concluyentes. Pero la retórica ha necesitado de una ardua labor de defensa en la época de la cultura científica moderna ya que, entre otras razones, suele ignorarse que «Cuando la retórica apela a los afectos, no abandona en modo alguno el ámbito de lo racional, y Vico reivindica con razón su valor específico: la copia, la riqueza en perspectivas.»<sup>21</sup> Este esfuerzo por recuperar la retórica como modelo alternativo a la demostración lógica, no sólo implica una defensa de la

<sup>15</sup> HABERMAS, J. et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. A. Gómez-Ramos, Madrid, 2003, pp. 97-107. El texto original de Habermas fue publicado en HABERMAS, J., «Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? Zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamer», *Neue Zürcher Zeitung*, 12-13 Feb. 2000, pp. 49 y ss.

<sup>16</sup> Véase HABERMAS, J., «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en APEL, K. et al. eds., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971. Aunque esta edición no ha sido publicada en castellano, las tesis que se defienden se encuentran en HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», trad. M. Jimenez-Redondo, Madrid, 1996<sup>3</sup>, pp. 277-306.

<sup>17</sup> HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. Jimenez-Redondo, Madrid, 2001<sup>3</sup>.

<sup>18</sup> En esta crítica Gadamer hace referencias a los siguientes algunos textos de Aristóteles extraídos de la los *Analíticos Posteriores* (B 19), la *Política* (A 2), la *Poética* (22, 1459 a8) y los *Tópicos* (A 18, 108, 7-31), véase VM, pp. 516-18.

<sup>19</sup> Esta «evolución» puede entreverse ya en el «Epílogo» de VM pero, sobre todo, en VM II, caps. 20-22, pp. 267-308.

<sup>20</sup> Existen varias ediciones en castellano de la *Retórica* de Vico, para la más reciente, véase VICO, G., *Elementos de Retórica*, ed. C. Rodríguez-Fernández, F. Romo-Feito y I. Anaya-Revuelta, Madrid, 2005.

<sup>21</sup> MV II, p. 263.

racionalidad basada en la determinación del lenguaje en que Gadamer ha insistido, sino en un concepto de verdad que reivindica el valor de lo verosímil, de lo plausible, lo «razonable», i.e., el *eikos* de la retórica griega. Por supuesto, no en el sentido ni con el alcance que Sócrates da a las palabras de Gorgias cuando sintetiza su posiciones sobre la retórica y las identifica con una expresión devaluada de la persuasión<sup>22</sup>, pero tampoco como aquella «que tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes», como el mismo Gorgias alcanza a caracterizarla (456a-b).

Tanto para la retórica como para la hermenéutica, es esencial la fuerza de la convicción sin necesidad de recurrir a la demostración. Precisamente, es en este contexto donde intentamos concretar algunos de los aspectos de la crítica de Habermas a Gadamer, el sentido y alcance que ésta posee y cómo se vincula al problema de los límites del diálogo.

Al evaluar la hermenéutica filosófica y su vinculación con la retórica, Habermas había advertido que el concepto de verdad que integran, parte de una noción de consenso *aparentemente* racional que podría no ser sino una simple pseudo-comunicación<sup>23</sup>, creada y distorsionada por las relaciones de poder<sup>24</sup>. Frente a este «consenso», Habermas proponía un ideal de entendimiento basado en la evidencia de una reflexión que vincula la comprensión al principio básico del discurso racional, donde la verdad se garantiza a través del consenso; un consenso que se alcanza en las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada, que perdura y se encuentra libre de toda dominación. Aquí ya no habría necesidad de retórica, pero, claro, esa situación dialógica ideal requiere de una forma de vida en la que sea posible llegar a un entendimiento universal carente de imposiciones, y por tanto, esa verdad no retórica sería inalcanzable para nosotros.

Aunque Habermas ya reconocía que es más urgente «llamar la atención sobre los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica que sobre los de la pretensión de universalidad de la hermenéutica.»<sup>25</sup>, y aunque a partir de la *Teoría de la acción comunicativa* se ha expresado con mucha más cautela en su ideal de una racionalidad comunicativa, Habermas nunca ha abandonado su oposición a la acción estratégico-retórica. Tal vez, algún día sea posible alcanzar esa situación de racionalidad ideal requerida para alcanzar la verdad propuesta por Habermas, pero hasta que este «ideal» se nos perfila en un horizonte que hoy parece inalcanzable, Gadamer propone una concepción más «razonable» de racionalidad: una retórica que no abandona

el ámbito de lo racional, que no queda proscrita debido a la «coacción» que ésta puede ejercer frente a una argumentación racional. Frente a una racionalidad que se olvida del papel que la retórica ejerce no ya en el ámbito de la cultura científica, pero también en el de los medios de comunicación<sup>26</sup>. Al contrario del planteamiento de Habermas, los argumentos racionales, en tanto que argumentos, requieren de la retórica.

Es cierto que no es lo mismo una convicción forzada por la estrategia, que aquella que se basa en buenos argumentos, pero no parece que con esta defensa de la retórica se esté proponiendo una no distinción entre persuasión y convicción. Para Gadamer, un buen argumento, un argumento razonable, cargado de contenido, poseedor de un lenguaje capaz de desplegar una realidad objetiva, es aquel que está en condiciones de convencer a una conciencia que sabe precaverse de los argumentos débiles, de aquellos que no tienen en cuenta ni presentan debidamente los aspectos pertinentes de una cuestión. Es, pues, muy pertinente tratar la reevaluación de la retórica y el análisis de su universalidad. En este sentido, la concepción de la retórica va a ir desembocando en una «hermenéutica de la vigilancia» que no se conforma con una retórica de la vacuidad, abandonada a una concepción escéptica o relativista de la verdad, pues hay que buscar los argumentos más sólidos, con mayor contenido que otros y más creíbles. La razón comunicativa hay que traducirla a hechos, permaneciendo atentos para que la razón crítica no se abandone a los argumentos aparentes, derivando más en una sofística que en un ejercicio retórico.

Es en el contexto de esta «vigilancia» donde también puede entenderse el trabajo de análisis de la formación de los conceptos, planteando una noción de filosofía como «formación de conceptos»<sup>27</sup>. En realidad y como en tantas cuestiones planteadas por Gadamer, en esta noción se advierten las huellas del pensamiento de Heidegger y su concepto de *Destruktion*. Recuérdese que la «hermenéutica de la facticidad», resultado de la transformación filosófica emprendida por Heidegger que había reevaluado el objeto, el estatuto y el sentido de la hermenéutica, no era ya una reflexión basada en la interpretación y sus métodos, sino la realización de un proceso de interpretación que no es sino filosofía y que desarrollan una función fenomenológica desplegada a través del proceso de la *Destruktion*. Un término que Heidegger empleaba en el contexto de la llamada «destrucción de los conceptos ontológicos».

<sup>22</sup> «[...] dices que es artífice de la persuasión, y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto.» (PLATÓN, *Gorgias*, trad. J. Calonge, Madrid, 1983, p. 33)

<sup>23</sup> Véase HABERMAS, J., «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales*, op. cit., p. 301-6.

<sup>24</sup> Algo que, en este sentido, ya fue tratado en su ensayo «Sobre la problemática de la comprensión del sentido en las ciencias empírico-analíticas», véase HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, op. cit., pp. 228-256.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>26</sup> Como Gadamer apunta: «Me parece tremendamente irreal la afirmación de Habermas según la cual la retórica posee un carácter coactivo que es preciso relegar a favor del libre diálogo racional. Si la retórica implica un momento coactivo, lo cierto es que la praxis social y también la revolucionaria es impensable sin ese momento.» (VM II, p. 263).

<sup>27</sup> GADAMER, H-G., «La historia del concepto como filosofía», en VM II, pp. 81-94.

En su denuncia de la tradición metafísica occidental y del «olvido del ser» que ésta ha favorecido, Heidegger propone la necesidad de «destruir» no sólo dichos concepto, sino todas aquellas palabras cuyo significado forma parte del lenguaje ordinario, pero ocultando una decisiva transformación de nuestro concepto de «realidad». Ni que decir tiene que no se trata de una «destrucción» en el sentido literal del término, sino de advertir que la eficacia histórica de los conceptos en la que permanecen integrados nuestros conceptos como palabras históricas, obliga a esa vigilancia a que se alude más arriba<sup>28</sup>.

Aparentemente, el lenguaje de la metafísica ha ido acuñando términos que reproducen conceptos «metafísicos»; pero, en realidad, si echamos la vista atrás y nos remontamos a sus orígenes griegos, los conceptos fundamentales de la metafísica no parten de un «lenguaje de la metafísica», sino de la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente pues, como advierte Gadamer: «Esa acuñación conceptual puede crear una tradición constante, como es el caso de la lógica y la ontología de Aristóteles, e introducir en consecuencia una alienación que empieza muy pronto, continúa con la cultura helenística traducida al latín y que forma después [...] un lenguaje en el que el concepto va perdiendo más y más el sentido original derivado de la experiencia del ser. Se plantea así la tarea de una **destrucción** de los conceptos de la metafísica. Tal es el único sentido aceptable de la expresión 'lenguaje de la metafísica': la conceptualización formada en su historia.»<sup>29</sup> El mismo idealismo alemán constituyó un original esfuerzo en su intento por tratar de disolver la figura tradicional de los conceptos metafísicos y, sobre todo, una aproximación de los principios a su dimensión opuesta y contradictoria. En su prosecución del conocimiento del absoluto, la dialéctica también había intentado orientar a la metafísica dentro de los conceptos originalmente griegos; no obstante, ya sabemos cuál fue el resultado ontológico de la dialéctica hegeliana y su intento de convertirse en el ideal de la demostración filosófica: efectivamente, alcanzó a superar la subjetividad del sujeto, pero acabó en una presencia absoluta del espíritu ante sí mismo, que la devolvía a su punto de partida, y que acabó domesticando a su propio

pensamiento y a los conceptos griegos que pretendía rehabilitar.

## LOS LÍMITES DEL DIÁLOGO

Al contrario de lo que ocurre en la tradición moderna, para la hermenéutica de Gadamer los límites del diálogo no vienen impuestos por algunas de las condiciones que se presentan entre sus actores, sean éstas las que se derivan del concepto de prejuicio o del papel que la tradición ejerce en nuestras concepciones del mundo, de hecho con Gadamer ambas «condiciones» han quedado abiertamente rehabilitadas. Para él, los prejuicios y la tradición operan al nivel de una determinación insoslayable, que no sólo no se puede rechazar sino apreciar y reconocer como elemento decisivo en el proceso de la interpretación. Donde mejor podemos encontrar una valoración sobre los límites del diálogo, y una evaluación algo contradictoria sobre sus posibilidades, lo podemos descubrir en algunos de los desencuentros filosóficos más acreditados en el último tercio del siglo veinte: de entre ellos y en el contexto de este artículo, uno de los que más nos puede interesar es el que se puso de manifiesto en el conocido encuentro de París entre Gadamer y Derrida.

De entre los distintos planteamientos filosóficos donde se ha reflexionado en torno a los «límites», y entre aquellos que han insistido en la imposibilidad del diálogo, se cita como un valioso ejemplo aquel encuentro de 1981 organizado por Philippe Forget en París. Los resultados de aquellas conversaciones son bien conocidos.

En París se pusieron de manifiesto las enormes dificultades para un diálogo entre ambos pensadores: dio la impresión de un des-encuentro que no sólo certificaba la inviabilidad de una comprensión mutua, sino que contribuía a poner de manifiesto las tesis derridianas sobre la imposibilidad del diálogo en general<sup>30</sup>. Como recuerda Donald G. Marshall<sup>31</sup>, los resultados de aquellas sesiones fueron tan decepcionantes, como difíciles fueron los intentos por editar un volumen que incluyese las observaciones de Derrida y Gadamer.<sup>32</sup> El mismo organizador (Philippe Forget)

<sup>28</sup> En este sentido, Gadamer ha dedicado una extensa labor de análisis y edición en torno a la «historia del concepto». Véanse, entre otros, los ensayos «De la palabra al concepto», en GADAMER, H.-G., *Antología*, trad. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Salamanca 2001, pp. 135-147; y «Destrucción y desconstrucción», VM II, pp. 349-59.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 353-4.

<sup>30</sup> No intentaremos detallar aquí los desencuentros que se produjeron, baste recordar el violento desprecio que Derrida ya había manifestado por la hermenéutica filosófica (véase DERRIDA, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Madrid, 1981) y el aparente desinterés de Gadamer por la obra de Derrida un desconocimiento que éste trató de desmentir en «Hermeneutik auf der Spur» (GW 10, pp. 148-74), para la trad. al castellano véase A. GÓMEZ-RAMOS (ed.) *Diálogo y desconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, 1998, pp. 213-253. En aquel artículo, Gadamer confirma que conocía: *De la grammatología (op.cit.)*, *La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*. Véase DERRIDA, J., *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. P. Peñalver, Valencia, 1995; *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Barcelona, 1989.

<sup>31</sup> MARSHALL, D.G., «On dialogue: to its cultured despisers», en *Gadamer's Repercussions*, ed. B. Krajewski, Berkeley - Los Angeles - London, 2004, pp. 134-5.

<sup>32</sup> Las ediciones más conocidos son: P. FORGET (ed.), *Text und Interpretation*, Frankfurt, 1981. DIANE P. MICHELFELDER y RICHARD E. PALMER (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, New York, 1989. F. BOUBIA Y PH. FORGET (eds.), *Transferts culturels et esthétique de la réception*, Paris, 1998. En castellano, véase A. GÓMEZ-RAMOS (ed.), *Diálogo y desconstrucción, op. cit.*; SANTIAGO-GUERVÓS, L. E., «Hermenéutica y desconstrucción», en C. MAILLARD y L.E. de SANTIAGO-GUERVÓS (eds.), *Estética y hermenéutica*, Málaga, 1999, pp. 229-248; GÓMEZ-RAMOS, A., «Hermenéutica e Incomprensión» en *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al Prof. E. Lledó*, Madrid, 2001, pp. 137-54.

reconoce que en su iniciativa no trató de promover un diálogo, sino de provocar «el concepto de diálogo»; un desafío práctico a la hermenéutica gadameriana, poniéndole en una situación especialmente complicada: la del encuentro con el dispositivo de la deconstrucción<sup>33</sup>.

Ya hemos hablado de la vía de Gadamer y de su esfuerzo por reconducir la dialéctica al camino del diálogo y la conversación, sin limitarse a retroceder por detrás de la dialéctica y del idealismo alemán para superar una dialéctica platónica sin más<sup>34</sup>. Derrida y el abordaje de la «deconstrucción» constituyen un intento alternativo que, aún compartiendo el interés por el problema de la «destrucción» de los conceptos, arranca de una posición muy distinta a Gadamer. No obstante, aunque entre los esfuerzos más destacables por ejercer la «destrucción» de los conceptos a que nos referíamos más arriba, y el análisis histórico de los significados originales propuesto por Heidegger podemos encontrarnos tanto con Gadamer como con Derrida. Uno y otro tan sólo comparten una determinadas influencias heideggerianas pero, ni en su orientación ni en sus análisis, ambos parecen coincidir lo mas mínimo.

La idea de la *Destruction* está muy presente, cómo no, en la «deconstrucción» derridiana. Cuando en su *De la gramatología*<sup>35</sup> (1967) Jacques Derrida desarrolla el término *déconstruction*, trata de matizar con buen acierto terminológico la *Destruction* heideggeriana, aunque sin seguir en la senda de la Neo-hermenéutica de Gadamer: la conversación no es suficiente para alcanzar los sentidos desaparecidos de los conceptos, y poder así superar o romper con la tutela de la metafísica. De esta tutela sólo podemos escapar en la medida en que logremos disolver, desmontar, el entramado de las relaciones de sentido, para así liquidar una «unidad de sentido» que disuelve toda posibilidad a la «diferencia». Frente a ella, ni el mismo Heidegger habría sido lo suficientemente radical, pues el entramado de las relaciones de sentido que subyacen en el habla el concepto derridiano de *écriture* es el que debe disolver la «unidad de sentido». En cuanto al desarrollo seguido por Gadamer, las críticas que Derrida vierte en *Espolones* se muestran mucho más radicales en su oposición a la hermenéutica filosófica, en la que Derrida detecta un «presupuesto onto-hermenéutico» que se identifica con una concepción y relación pre-crítica respecto del significado, la conciencia y todo su sistema fenomenológico<sup>36</sup>.

En respuesta a sus críticas, Gadamer no sólo cree que Derrida lo malinterpreta sino que parecer no haber captado el sentido de algunos de los conceptos fundamentales de la hermenéutica de la facticidad. Por ejemplo, cuando Heidegger piensa el concepto de «esencia» (*Wesen*, y no *Essenz*) no lo hace en el sentido metafísico de «presencia de lo presente», sino en sentido temporal como «propiedad», «terreno» o «parcela» (*Unwesen*), es decir como algo que no permanece inalterable. No se trata de una esencia como aquello que se opone a la existencia, como malinterpretó Sartre. En su búsqueda del sentido del ser, Heidegger no buscaba esencia alguna, ni un «sentido» que esperase una respuesta determinada, sino que tan sólo sugería una dirección del preguntar. Es precisamente en este sentido que Gadamer insiste en la «direccionalidad» del sentido, intentando superar el lastre de la ontología de la substancia, y haciendo de la conversación y del lenguaje común que en ella se persigue y se forma una dimensión para el entendimiento que va más allá de los esquemas lingüísticamente fijados de dicha ontología<sup>37</sup>.

Con respecto a sí mismo, Gadamer cree haber podido ir más allá de la «deconstrucción»: las palabras sólo existen en la conversación, allí las palabras no se dan como elementos aislados sino como el conjunto de un proceso «de habla y respuesta». Precisamente, eso es algo que la deconstrucción también persigue, es decir, superar el sentido metafísico atacando el concepto metafísico de *logos* y subordinar las palabras y los significados al acto de la *écriture*, un acto cuyo resultado no conduce a una noción de ser esencial sino que tan sólo constituye una orientación, una «huella indicadora». Gadamer cree que Derrida se equivoca en su análisis de un Heidegger leído desde Husserl, que vendría a tergiversar o traicionar su interpretación, baste como ejemplo recordar que Derrida «[...] ha intentado especialmente inferir del análisis del tiempo en Aristóteles que ‘el tiempo’ aparece ante el ser como *différance*. Pero como lee a Heidegger desde Husserl, toma el recurso a la conceptualidad husserliana que se deja sentir en Ser y Tiempo y en su autodescripción trascendental, como prueba del logocentrismo de Heidegger.»<sup>38</sup> Si Heidegger se retrotrae desde las palabras hasta «la apertura del ser que posibilita las palabras», no está sino intentando sobrepasar toda la dimensión de las proposiciones formadas con palabras, contrastes y oposiciones.

<sup>33</sup> Uno de los mejores relatos del «encuentro de París» puede seguirse en FORGET, P., «Gadamer, Derrida: punto de encuentro», en A. GÓMEZ RAMOS (ed.), *op. cit.*, pp. 195-228.

<sup>34</sup> El giro hermenéutico hacia el diálogo «apunta por detrás del giro socrático-dialogal a su presupuesto: la anamnesis buscada y suscitada en los logoi. Esta evocación tomada del mito, pero pensada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino siempre la del ‘espíritu capaz de unirnos a nosotros’, que ‘somos una conversación’. [...] Estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.» (VM II, pp. 356).

<sup>35</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco, Buenos Aires, 1971.

<sup>36</sup> DERRIDA, J., *Espolones*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>37</sup> Una conversación a modo de un diálogo socrático-platónico, como un género muy especial de conversación donde «[...] uno conduce y el otro tiene que seguir, quiera o no; pero es modelo de cualquier diálogo, porque en él no se refutan las palabras sino el alma del otro.» (VM II, p. 358).

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 359.

Al tratar de explicar esta imposibilidad de diálogo en la que insiste Derrida, creo necesario aludir a algo que también se apuntaba en el artículo de Donald G. Marshall al que anteriormente hemos aludido: si ya es difícil promover el diálogo cuando intervienen dos líneas de pensamiento tan opuestas, aún lo es más cuando una de estas líneas sitúa el diálogo en el centro de su pensamiento, mientras que la otra cree que tiene buenas razones para argumentar que el lenguaje no puede entenderse como «conversación»; que los recursos auténticamente lingüísticos que parecen establecer el diálogo en realidad lo hacen inviable, *i.e.*, un hecho que nunca tiene lugar, un mensaje que nunca acaba por llegar<sup>39</sup>.

Gadamer confirmaría que, efectivamente, en un diálogo las personas no hablan a la vez sino uno tras otro, lo que uno dice se interrumpe cuando el otro toma la palabra, pues la interrupción o la pausa es lo que hace posible que un discurso se convierta en conversación. Pero se trata de una discontinuidad que favorece el intercambio y tiende a una verdad compartida dentro del horizonte del sentido común. Ahora bien, esa discontinuidad supone una irreductible distancia entre los interlocutores, considerando al otro no como un objeto, pero tampoco como un ser igual que yo mismo, ni como algo a lo que permanezco unido a través de un saber compartido. Es decir, se trata de una «diferencia» que se presupone una unidad de ser. Pero ¿qué ocurre si en lugar de esto suponemos una «interrupción del ser»?<sup>40</sup>, es decir, ¿qué ocurre si la alteridad actúa como un campo esencialmente asimétrico gobernado por la discontinuidad? Entonces el juego de las interrupciones no actúa como un punto de conexión entre quienes dialogan sino que es la interrupción misma la que toma la palabra.

Para Gadamer, lo que otorga más interés al diálogo consiste en el papel esencialmente dual que el lenguaje mantiene en el diálogo, expuesto a la indecisión del «sí» o el «no», y escapando a la falsa unidad a la que algunos pretender elevar la conclusión de un diálogo; pues no se trata de unidad como unificación, sino de la unidad de «ser» que se va desvelando a lo largo de la conversación.

Pero también se nos puede plantear un modo muy distinto de entender la «diferencia»: donde ésta no puede ser reducida a ningún tipo de unidad de «ser», pues al prestar su voz a dos instancias del habla y mantenerlas separadas incluso si permanecen en contacto a través de dicha separación, el diálogo ya no puede concebirse como tal, sino como un discurso plural que apunta a lo absurdo o lo imposible. Se rechaza así toda posibilidad de diálogo, porque se lo considera una vía de confinamiento de los que participan en él, de su lenguaje y de lo que se dice; se trataría de algo así como una violenta limitación que no logra otra

cosa que la uniformidad; frente a esto, se nos propone el lenguaje de una conversación infinita no orientada a unidad alguna, que no sólo se concibe como una alternativa al diálogo sino como la «alteridad» en la que una lectura y escucha atenta se pueden descubrir.

En este sentido, se estaría planteando una concepción del diálogo que se pretende radicalmente opuesta a las tesis de Gadamer, una concepción que parte de una ruptura del concepto de «unidad», y que al preguntarse por una posibilidad para el diálogo sólo puede responder con la más rotunda negación: si no hay unidad de «ser», y la «diferencia» es irreductible a menos que sea objeto de un acto de violencia que fuerce a convertir lo diverso en unidad, el diálogo ha terminado antes incluso de haber comenzado. Da la impresión que las posiciones de Gadamer y Derrida son, efectivamente, irreconciliables. A pesar de todo, y con una actitud bien distinta, Gadamer ya había sugerido que «el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizás se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor... especialmente si ese interlocutor es radicalmente distinto. El que me encarece la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final.»<sup>41</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la Trinidad*, ed. L. Arias, Madrid, 1968.
- APEL, K. *et al.* (eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.
- BLANCHOT, M., *La conversación infinita*, trad. I. Herrera, Madrid, 2008.
- BOUBIA, F. y FORGET, Ph. (eds.), *Transferts culturels et esthétique de la réception*, Paris, 1998.
- DERRIDA, J., *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco, Buenos Aires, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. P. Peñalver, Valencia, 1995; *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Barcelona, 1989.
- FORGET, P. (ed.), *Text und Interpretation*, Francfort, 1981.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y Método II (VM II)*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y Método*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, 1977. Para el original en la edición de las obras completas, véase Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke (GW) vol. 1*, Tübingen, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Antología*, trad. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Salamanca 2001.

<sup>39</sup> MARSHALL, D. G., *op. cit.* pp. 135 y ss.

<sup>40</sup> «But what if instead I base my relation to the other on everything that separates us and separates us infinitely, that is, on an 'interruption of being'», véase Marshall, D. G., *op. cit.*, p. 137. La expresión «interruption of being» está tomada de la obra de Maurice Blanchot, véase BANCHOT, M., *La conversación infinita*, trad. I. Herrera, Madrid, 2008.

<sup>41</sup> VM II, p. 359.

- GÓMEZ-RAMOS, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al Prof. E. Lledó*, Madrid, 2001.
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, trad. C. Ruiz-Garrido, Barcelona.
- HABERMAS, J. et al., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. A. Gómez-Ramos, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, «Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? Zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamer», *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, 12-13 Feb., 2000.
- \_\_\_\_\_, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. M. Jimenez-Redondo, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. Jimenez-Redondo, Madrid, 2001.
- KRAJEWSKI, B. (ed.), *Gadamer's Repercussions*, Berkeley-Los Angeles-London, 2004.
- MAILLARD, C. y SANTIAGO-GUERVÓS, L. E. (eds.), *Estética y hermenéutica*, Málaga, 1999.
- MICHELFELDER, D. P. y PALMER, R. E. (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, New York, 1989.
- PLATÓN, *Carta VII*, en *Diálogos*, vol. VII, trad. J. Zaragoza y P. Gómez, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Cratilo*, en *Diálogos*, vol. II, trad. J. Calonge, E. Lledo y C. Garcia Gual, Madrid, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, trad. J. Calonge, E. Lledo y C. Garcia Gual, Madrid, 1983.
- VICO, G., *Elementos de Retórica*, ed. C. Rodríguez-Fernández, F. Romo-Feito y I. Anaya-Revuelta, Madrid, 2005.