

EL DIÁLOGO COMO INDICACIÓN FORMAL (FORMALE ANZEIGE)

JORGE REYES*

El propósito del presente escrito es tratar de esclarecer cuál es el papel que desempeña el concepto de diálogo en la hermenéutica de Gadamer. A diferencia de aquellas interpretaciones que hacen del diálogo hermenéutico *directamente* un modelo normativo apto para la resolución de conflictos políticos y morales en sociedades posconvencionales, la hipótesis principal que deseo presentar es que la descripción de las relaciones de sentido a las que apunta el fenómeno concreto del diálogo le permite a la hermenéutica gadameriana mostrar cómo en la lingüisticidad se manifiesta la distancia, y la tensión entre familiaridad y extrañeza que es oriunda de ésta última y que, a juicio de Gadamer, constituye el verdadero topos de la hermenéutica en la medida en que permite que la *aplicación* no se convierta en *apropiación*.

Esta hipótesis supone que es posible dar coherencia a las reiteradas afirmaciones de Gadamer respecto a su compromiso con el vuelco hermenéutico de la fenomenología inaugurado por Heidegger, a pesar de que la constante apelación gadameriana al diálogo vivo parezca apuntar en sentido contrario. Esto se debe a que, acorde con la hipótesis previamente anunciada, el proyecto de *Verdad y método* no adopta cada uno de los giros y contenidos del pensamiento heideggeriano, pero sí recupera su propósito fundamental: hacer accesible el sentido del ser —la fenomenalidad que opera a manera de espacio de sentido (en expresión de Steven Crowell) *por encima de nuestro querer y hacer*--, y, más importante todavía: recupera la estrategia básica, elaborada una y otra vez desde los cursos previos a *Ser y tiempo*, mediante la cual Heidegger trata de llevar a buen término el propósito de su ontología (aparentemente condenado a una aporía insalvable): la indicación formal (*Formale Anzeige*).

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Antes de entrar de lleno en el desarrollo de esta hipótesis, enunciare brevemente cinco supuestos necesarios para establecer el terreno de la discusión:

1. En primer lugar, Gadamer señala que el propósito de su hermenéutica es hacer accesible el sentido del ser.
2. En segundo lugar, en esta medida su ontología es una ontología hermenéutica.
3. En tercer lugar, el hilo conductor de esta ontología hermenéutica es el lenguaje, entendido como lingüisticidad.
4. En cuarto lugar, por lingüisticidad entenderé la unidad entre experiencia y lenguaje; la situación autorreferencial y pre-reflexiva que permite la articulación de la presencia.
5. En quinto lugar, la unidad entre experiencia y lenguaje que caracteriza a la lingüisticidad no equivale a afirmar sin más que el lenguaje es idéntico al ser.

En este último punto me permitiré abundar un poco más. Esta tesis sobre la identidad ser y lenguaje parecería encontrar apoyo en la sentencia “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, la cual, a primera vista, indica que el lenguaje, entendido como la totalidad de lo hablado, es idéntico a la fenomenalidad por la que se pregunta la ontología hermenéutica. Sin embargo, en los años posteriores a la aparición de *Verdad y método*, Gadamer no dejó pasar por alto la oportunidad de explicar que la tesis ontológica presente en la afirmación “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, no era una forma de idealismo lingüístico, sino que:

Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje el ser puede entenderse [...] Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre [...] ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, 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 efectiva.¹

Si el ser fuera el lenguaje, y si se concede que éste se encuentra inextricablemente unido a la experiencia, entonces parecería sensato suponer

¹ Hans-Georg Gadamer, *Antología*. Salamanca, Sigueme, 2001, pp. 370 y 371.

que el ámbito de la experiencia coincide con la totalidad del ser. Sin embargo, precisamente para evitar semejante conclusión, Gadamer acota que en la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” se encierra una limitación, la cual no significa primordialmente que la cosa misma es inabarcable debido a que se encuentre en permanente construcción a lo largo de nuestras interacciones lingüísticas; podría decirse que éste es el aspecto más elemental de la limitación. Más bien, ésta última debe entenderse como la expresión de la finitud humana, entendida como condición ontológica. Es decir, saber que estamos situados en un espacio de sentido que no alcanza su articulación lingüística plena, pero que sólo podemos atisbar desde nuestra lingüisticidad. En otras palabras, la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” se trata, más bien, de una tesis acerca de la diferencia ontológica: estamos arrojados a una situación desde la cual predicamos juicios acerca de los entes que nos rodean, pero ese comportamiento lingüístico sólo es posible porque, a su vez, estamos situados en un espacio de sentido que hace posible que nuestros lenguajes signifiquen algo. Este ámbito, esta fenomenalidad es el asunto mismo de la ontología hermenéutica, pero no puede apropiárselo reflexiva y directamente por medio de un juicio, por lo que ésta se ve lanzada a la *tarea infinita* de atisbar esta fenomenalidad atendiendo al evento en el que mejor se manifiesta la estructura del ser: el lenguaje.

Pero en este punto la investigación se topa, de nueva cuenta, con el escollo que condujo a la aporía temática de la fenomenología: si la lingüisticidad es un proceso de transmisión de sentido que rebasa todo intento de aprehenderlo como objeto, ¿cómo puede aproximarse el discurso filosófico? ¿Cómo describir la estructura del lenguaje sin hacer intervenir la mirada reflexiva que disolvería toda extrañeza? Interrogantes de esta índole no pasaron inadvertidas para Gadamer, quien era consciente de que, si toda inteligibilidad se articula lingüísticamente, entonces no había posibilidad de buscar un acceso no-lingüístico al fenómeno del lenguaje. Por el contrario, todo intento de dirigirse a la estructura de la lingüisticidad tiene que hacerse desde el lenguaje mismo. Pero en este punto surge un obstáculo adicional: ¿cómo podría pretender universalidad un discurso acerca del lenguaje que, merced a su propia expresión lingüística, parece ofrecer tan sólo una perspectiva subjetiva y, por ende, no susceptible de satisfacer las exigencias de una ontología?

El paso mediante el cual Gadamer pretende dar respuesta a tal traba consiste en encontrar un hilo conductor por medio del cual se ponga de manifiesto el sentido del lenguaje, *pero sin abandonar nunca el ámbito de la lingüisticidad*. Ese hilo conductor será el diálogo: “La lingüisticidad le es a

nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser [...] Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje".² La sugerencia precedente da pie a una interrogante cuya elucidación es importante para entender la plausibilidad de la hermenéutica filosófica y que puede formularse en los siguientes términos: ¿cómo se concibe el diálogo y cuál es su relación con el lenguaje? La respuesta a esta cuestión no es fácil porque usualmente se tiende a identificar los conceptos hermenéuticos de *diálogo* y *lenguaje* como si fueran sinónimos. Sin embargo, si se atiende a los pasajes en los cuales Gadamer se refiere directamente a la relación entre ambos, podrá advertirse que tal equiparación no es del todo correcta porque para el hermeneuta el diálogo es sólo una de las diversas manifestaciones de la lingüisticidad que se expresa en la situación concreta del encuentro entre hablantes, así como en la interpretación de textos. En esta medida, el diálogo es una instancia particular dentro de la generalidad del lenguaje:

Poema y diálogo son casos extremos dentro del vasto campo de formas del lenguaje. El primero, el poema, es afirmación [...] Por el contrario, en el diálogo, el lenguaje vive realmente como tal y en él transcurre toda la historia de su formación. El lenguaje existe solamente por el hecho de que los hombres se hablan, pero, al mismo tiempo, el lenguaje no se presenta aquí como un material dado, asible. Cuando un diálogo adquiere sentido o también, cuando equivoca su sentido, no realiza, en términos de lenguaje, más que producción de sentido.³

Este señalamiento proporciona poderosas razones para mostrarse escéptico frente a las interpretaciones que conciben a la noción hermenéutica de *diálogo* como una descripción empírica del proceso de constitución lingüística de todo sentido o como la propuesta de un principio normativo contrafáctico por medio del cual se regulen los conflictos morales dentro de las sociedades posconvencionales. El problema con ambas sugerencias es que circunscriben la noción de diálogo a una esfera de validez restringida (la epistemología o la filosofía de la política, respectivamente), con lo cual se pierde de vista la función distintivamente *ontológica* que desempeña el diálogo dentro de la hermenéutica gadameriana. Es decir, para esta última el diálogo es un fenómeno concreto presente en la vida cotidiana,

² H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 457.

³ H.-G. Gadamer, *Poema y diálogo*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 144. (Las cursivas son mías.)

si bien de manera esporádica, cuyo *sentido* refleja la totalidad de la estructura de la lingüisticidad.

Tal vez no parezca legítimo sustentar la universalidad que Gadamer reclama para su ontología del lenguaje en la descripción de un fenómeno concreto y ocasional como lo es el diálogo. Es posible, no obstante, apuntalar la pertinencia de la interpretación ontológica si se trae a la memoria el proceder fenomenológico de la ontología hermenéutica. Porque el asunto mismo del pensar al cual se dirige la fenomenología no aparece de manera absoluta en una intuición inmediata. En cambio, sólo puede decirse algo sobre la fenomenalidad si es previamente *vivida*, pero ésta *se vive únicamente en vivencias concretas*. Lo que le corresponde al fenomenólogo es preguntar cuál es el horizonte de sentido que le otorga inteligibilidad a los actos recién mencionados. Como lo reconoció el propio Gadamer, tal actitud significa que la descripción fenomenológica sólo florece ahí donde se atiende el detalle de cada manifestación singular:

No siempre se tiene que insistir en que se está haciendo fenomenología, pero debe trabajarse fenomenológicamente, es decir, descriptivamente, creativamente, intuitivamente y de una manera concreta. En lugar de simplemente aplicar conceptos a las cosas, los conceptos deben proceder del movimiento del pensamiento que surge a partir del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición.⁴

De este modo, si Gadamer le concede atención al diálogo es porque a partir de la descripción de las relaciones de sentido presentes en este fenómeno concreto espera atisbar la estructura de la lingüisticidad de un modo que les está vedado a los accesos puramente semánticos y pragmáticos.

Para comprender mejor la manera en la cual Gadamer indaga en la situación concreta del diálogo, y cómo obtiene a partir de él tesis ontológicas importantes para su propia hermenéutica, es necesario mostrar la manera en la cual procede su aproximación fenomenológica al diálogo. En particular, la hipótesis a examinar afirma que el papel que desempeña el diálogo en la obra de Gadamer puede comprenderse cabalmente si se le considera como una *indicación formal*; concepto que asume y recupera el cambio que trajo consigo la hermenéutica temprana de Heidegger. Debido a que esta noción es sumamente importante para entender en qué medida las tesis de la hermenéutica filosófica —en especial aquellas que conciernen al diálogo— no han de confundirse con un relativismo conceptual, ni con la de-

⁴ H.-G. Gadamer, "On phenomenology. Interview with Alfons Grieder", en *Gadamer in conversation: reflections and commentary*. New Haven, Yale University, 2001, p. 113.

fensa etnocéntrica de la *conversación de Occidente*, a continuación se explicará a grandes rasgos el lugar que ocupa la indicación formal en el giro ontológico de la hermenéutica y, posteriormente, se expondrán las razones por las cuales cabe describir al diálogo como una indicación formal.

Al hacer de la vida fáctica el campo problemático primordial, la transformación hermenéutica de la fenomenología trastoca también el modo de entender la tarea de *ir a las cosas mismas*, pues si el espacio de sentido excede los límites de la conciencia trascendental, entonces no puede afirmarse más, con Husserl, que “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”⁵ debido a que la vida posee una significatividad que precede y condiciona toda posición reflexiva de la conciencia. Más bien, la reconducción de la *actitud natural* a la fenomenalidad debe realizarse desde la totalidad de la vida; es decir, debe apropiarse del movimiento de esta última tal y como se vive en la experiencia pre-temática y pre-reflexiva.

¿Cómo cumplir semejante encomienda sin introducir reconstrucciones o alguna otra mediación que petrificaría el espacio de sentido convirtiéndolo en un objeto a ser tematizado? La empresa exige, a juicio de Heidegger, radicalizar el concepto fenomenológico de *reducción*, para lo cual introduce la práctica de la *indicación formal*. La indicación formal es la estrategia básica (se estaría tentado a emplear el término *método*) mediante la cual se pretende esclarecer la articulación del espacio de sentido a partir de situaciones concretas en las cuales se expresa la totalidad de la vida. Desde sus primeros escritos de la década de los veinte, Heidegger dejó en claro que el vuelco de la filosofía hacia la vida no era una excusa válida para prescindir de toda noción de método, pues éste es necesario para no perderse en los vericuetos de una *filosofía de la vida*. Desde luego, cuando Heidegger menciona la importancia del método no tiene en mente un conjunto de procedimientos técnicos por medio de los cuales aprehender las determinaciones de un objeto, sino que piensa en *indicaciones formales*:

Una definición del concepto de *método* debe poseer un significado formalmente indicativo (es decir, a la manera de un *sendero*) y, por ende, debe permanecer abierto a adquirir configuraciones concretas en cada nueva investigación. Al obtener estas definiciones concretas de método, debe también prescindirse de los prejuicios respecto a la manera de comprenderlo por medio del significado formalmente indicativo de método que aquí se emplea. Si desde el principio se delimita el método al ámbito de problemas aislados y específicos respecto a un tema particular de una

⁵ Edmund Husserl, *Ideas: general introduction to pure phenomenology*. Nueva York, Macmillan, 1931, pp. 77 y 172.

ciencia específica, y se le considera como una técnica que puede aplicarse en cualquier momento, entonces se pierde la posibilidad de comprender al método de un modo primordial en cada investigación particular.⁶

La indicación formal es una vía cuyo propósito es hacer explícito cómo se posee algo, cómo nos relacionamos con algo, pero con la salvedad de que el *algo* que la filosofía trae a colación no es un objeto, sino el sentido del ser, el cual, como se ha insistido, no se ofrece como objeto tematizable. Por ese motivo, la indicación formal no es un concepto mediante el cual se fijen las determinaciones de un objeto, sino que es el camino por medio del cual se *definen*⁷ y ponen de relieve los distintos modos, plurales y nunca explícitos, en los cuales se pertenece pre-reflexivamente al horizonte del ser. Así pues, la indicación formal no deduce nada, ni construye modelos ideales, simplemente se limita a volver nuestra atención a la forma en la que estamos ya siempre inmersos en la significatividad de la vida.

Si la indicación formal tiene como tarea mostrar la manera primordial en la cual estamos vinculados con el ser, era de esperar que su punto de partida no fueran actos reflexivos, debido a que éstos introducen un distanciamiento respecto al modo original de orientarse dentro del espacio de sentido. Por el contrario, la indicación formal procede a partir de situaciones concretas de la vida (la muerte, la relación con otros, la angustia, etcétera) con el propósito de comprender cómo se manifiesta en ellas un comportamiento respecto al sentido del ser. No obstante, se insistirá, ¿cómo pueden pretender universalidad las conclusiones ontológicas que se obtienen de la situación concreta? Al parecer, lo más que puede proporcionar el examen de esta última son afirmaciones relativistas; válidas tal vez para la sociología del conocimiento, pero no para una ontología. La respuesta de Heidegger a esta objeción recuerda que todo depende de *cómo* se pregunte. En primer lugar, volver a la situación concreta no significa únicamente atenerse a los contenidos que ésta pueda ofrecer desde un punto

⁶ Martin Heidegger, "Karl Jaspers' Psychology of worldviews (1920)", en *Supplements*. Albany, SUNY, 2002, pp. 77-78.

⁷ El uso del término "definición" para referirse a las indicaciones formales puede inducir a confusión. Sin embargo, Heidegger precisa que no toda definición tiene que pensarse como la búsqueda del género próximo y la diferencia específica de un objeto: "hay definiciones que presentan al objeto de manera indeterminada, aunque en un modo tal que la realización de la comprensión de la definición particular conduce a posibilidades correctas provistas de determinaciones más precisas. Hay definiciones que simplemente *introducen* las determinaciones plenas concomitantes". (M. Heidegger, *Phenomenological interpretations of Aristotle. Initiation into phenomenological research*. Indiana, University Press-Bloomington, 2001, pp. 15-17).

de vista empírico, sino que, además, cabe preguntarse *¿cuál es el modo en el que es originalmente accesible el asunto en cuestión?* En otras palabras, el carácter formal del *método* consiste en que no se propone recrear los contenidos sensibles o axiológicos de algún episodio de la existencia, sino que se dirige al sentido al cual apunta la situación concreta en cuestión.⁸

Debido a que el cómo de la situación concreta no puede aprehenderse mediante categorías reflexivas, tiene que ser indicado: "una definición filosófica es la definición de un principio, pues la filosofía no es un *estado de cosas* [...] Por lo tanto, esa definición debe *indicar*: lo que se debate [...] La definición filosófica trae consigo una vuelta previa al objeto, de un modo tal que realmente no me dirijo al contenido. La definición es *formalmente* indicativa".⁹ En este punto, la *indicación* debe entenderse en contraposición a la definición en términos de género próximo y diferencia específica, pues a diferencia de esta última aquélla no se refiere a cierta región de objetos separados del sujeto cognoscente, sino a la co-pertenencia del sujeto y el objeto a un horizonte de sentido mediante el cual ambos pueden ser determinados como tales. En resumen, la indicación formal opera como una señal de caminos que indica cómo estamos situados y cómo nos orientamos pre-temáticamente en el entramado de inteligibilidad —la fenomenalidad— en el cual ya siempre nos encontramos inmersos.¹⁰

⁸ El Heidegger de la "década fenomenológica" consideraba que el carácter formal de la indicación era imprescindible para distinguir a la filosofía como "ciencia primordial de la vida en sí misma" de las filosofías de la vida que, a su juicio, se limitaban a proporcionar una visión del mundo: "En la indicación formal (*la cual debería ser vista como el cimiento del sentido fundamentalmente metodológico de todos los conceptos filosóficos...*) debe evitarse toda remisión acrítica a una interpretación particular de la existencia —como ocurre en Kierkegaard y Nietzsche—, pues sólo así puede cumplirse la posibilidad de buscar un sentido genuino del fenómeno de la existencia". (M. Heidegger, "Karl Jasper's Psychology of world-views (1920)", en *op. cit.*, pp. 78-79. Las cursivas son mías.) Por ese motivo, señalará posteriormente: "El sentido formal de la definición es por lo tanto una determinación del objeto en su 'cómo', de una manera apropiada a la situación y a la preconcepción de ésta; en una manera, además, que capta al objeto desde la experiencia básica". (M. Heidegger, *Phenomenological interpretations of Aristotle. Initiation into phenomenological research*, pp. 19-16.)

⁹ *Ibid.*, p. 19/16-17.

¹⁰ Conviene insistir en la facticidad de las indicaciones formales, como señala un comentarista: "Los conceptos que Heidegger califica de 'filosóficos' y, por lo tanto, de indicaciones formales no son, al menos en su mayoría, neologismos o conceptos técnicos. Proceden, en cambio, del modo en el cual la vida se expresa en el uso normal del lenguaje. Sin embargo, debido precisamente a este origen, Heidegger emplea el término de "indicación formal" a manera de precaución, para recordar que el acceso auténtico a lo que aquélla señala no es común a todos. De hecho, el acceso que proporciona la indicación formal apunta en sentido contrario a la manera habitual de entender las cosas". (Daniel Dahlstrom, "Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications", en *Review of metaphysics*, vol. 47, 1994, pp. 13-14.)

Si, acorde con lo recién expuesto, la indicación formal se concibe como el esclarecimiento de cómo la existencia es la pluralidad de modos en los cuales es originalmente accesible el sentido del ser, entonces cobran significado pleno las palabras de Theodore Kiesel, quien afirma que "la indicación formal es el *núcleo mismo* del método hermenéutico de Heidegger desde 1919".¹¹ Ahora bien, la hermenéutica sólo es capaz de manifestar la significatividad de la vida, superando la alienación de sí mismo, característica de los comportamientos cotidianos, si se deja guiar por el aspecto formal de todos y cada uno de sus comportamientos respecto al mundo: la pertenencia previa a un espacio de sentido que no puede explicarse como algo constituido por la conciencia intencional de los sujetos.¹² La importancia de la indicación formal para la hermenéutica de Heidegger (y para la ontología hermenéutica en general, habría que añadir) no pasó inadvertida para Gadamer, quien señala:

Deberíamos tener en mente que cuando Heidegger habló en sus primeros trabajos de *indicación formal* [*formale Anzeige*] había ya formulado algo que se sostiene para la totalidad de su pensamiento. Aquí se pone en juego algo decisivo para el itinerario de su pensar. En este punto, la herencia de los conceptos fenomenológicos de *ver*, de *evidencia* o *realización* recibe un nuevo giro en dirección a lo existencial y a lo histórico. En breve, la expresión *indicación* nos dice que aquí [en la investigación ontológica] no se pretende haber encontrado un concepto, haber aprehendido algo conceptualmente. Así pues, la preocupación no es la universalidad eidética en el sentido de Husserl. Una indicación permanece siempre a la distancia necesaria para apuntar a algo, y esto, a su vez, significa que la persona a la cual se le señala algo debe ver por sí misma.¹³

¹¹ Theodore Kiesel, "Heidegger on becoming a christian", en Theodore Kiesel y Van Buren, eds., *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*. Albany, SUNY, 1994, p. 177. Del mismo autor véase su artículo "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", en Jean-François Courtine, ed., *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996, pp. 205-220.

¹² En la *Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger hace patente el vínculo entre hermenéutica e indicación formal: "La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originalidad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado. Ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir* (vivir fáctico) *es ser en un mundo* [...] El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición". (M. Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1999, § 17, p.80/104-105.)

¹³ H.-G. Gadamer, "Martin Heidegger's one path", en T. Kiesel y V. Buren, eds., *op. cit.*

Hay buenas razones para convenir en la importancia de la indicación formal en la ontología hermenéutica de Heidegger, pero ¿puede afirmarse lo mismo respecto a la de Gadamer? Si se contrasta el propósito y el modo de proceder de la indicación formal con el itinerario que Gadamer recorre en *Verdad y método*, y que profundiza en escritos posteriores, es plausible obtener un hilo conductor para la interpretación de la hermenéutica filosófica que no debe despreciarse. Considérese, por ejemplo, el papel que desempeñan nociones como *juego*, la hermenéutica jurídica o la agustiniana *palabra interior* en la obra de 1960. El lector cuidadoso notará que no están ahí porque Gadamer se proponga elaborar una antropología, una filosofía del derecho o una teología, sino que se los trae a colación porque designan situaciones concretas a partir de las cuales es posible señalar cómo nos es originalmente accesible el sentido del ser, indican una estructura ontológica;¹⁴ mediante ellas puede arrojarse luz sobre la manera en la cual la comprensión opera en todos y cada uno de los actos significativos de la vida; es decir, la pregunta por el modo de ser de estas situaciones concretas apunta a una *conclusión* formal: las condiciones que hacen universalmente posible toda comprensión.

Con base en las apreciaciones previas es posible mostrar por qué el elusivo concepto gadameriano de diálogo puede describirse como una indicación formal. En primer lugar, desde la perspectiva de ésta última, que el diálogo sea sólo un *caso extremo dentro del vasto campo de formas del lenguaje* deja de ser un prejuicio que corta el paso a la investigación ontológica, pues, a pesar de su particularidad, su modo de ser señala un acceso para comprender la estructura de la lingüisticidad, como admite el propio Gadamer: "intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dia-

¹⁴ Así, al referirse al juego como "hilo conductor de la explicación ontológica", recuerda que "Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la obra de arte". (H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 143. Las cursivas son mías). Es decir, el modo de ser del juego le sirve a Gadamer a guisa de indicación de que hay un modo de pertenencia al espacio de sentido que rebasa la relación sujeto/objeto implícita en la noción de método. A su vez, si la *palabra interior*, insita en la idea cristiana de la encarnación, puede "hacer más justicia al ser del lenguaje" (*Ibid.*, p. 502) es porque señala un modo en el cual se pertenece pre-reflexivamente al horizonte del lenguaje: lo que el modelo de la encarnación indica formalmente es que el habla no es un proceso en el cual los objetos del mundo o los estados mentales cobren forma lingüística, sino que la palabra dicha posee ya siempre una dirección de sentido lingüística.

lética [...] hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático platónico".¹⁵ ¿Cuál es el sentido al que apunta el diálogo vivo? ¿Cuál es el modo en el que es originalmente accesible la lingüisticidad? Lo que el diálogo indica es que, previa a toda mediación reflexiva, el lenguaje se manifiesta como horizonte que posibilita toda orientación respecto al mundo: "Aquí [en el diálogo] se pone de manifiesto, con toda claridad, la estructura de la cosa [...] Por tanto, el lenguaje no se realiza mediante enunciados, sino en y como conversación, como la unidad del sentido que se construye a partir de la palabra y la respuesta. Sólo ahí consigue el lenguaje su redondez completa".¹⁶

En segundo lugar, no basta con señalar que el diálogo, en tanto indicación formal, ofrece a quien interroga la estructura de la lingüisticidad en tanto horizonte de sentido, pues, a menos de que se introduzcan determinaciones adicionales, semejante afirmación tiende a sugerir que el diálogo le garantiza a la ontología hermenéutica la posesión de un objeto (la lingüisticidad), el cual puede definirse completamente como el fundamento inamovible que condiciona toda relación significativa respecto al mundo y a nosotros mismos. Sin embargo, es posible conjurar tal interpretación si se recuerda que la indicación formal no proporciona un *qué*, sino un *cómo*: cómo nos es accesible la fenomenalidad en la vivencia pre-reflexiva. En lo concerniente a la presente discusión puede decirse que el diálogo no entrega el *qué* de la lingüisticidad, sino el *cómo* se pertenece a ella; indica un modo de ser, no un objeto. Ahora bien, el cómo, el modo de ser al cual apunta el sentido del diálogo es la tierra prometida de la hermenéutica filosófica: *la tensión entre familiaridad y extrañeza*. El lenguaje puede considerarse como el verdadero *topos* de la hermenéutica: por un lado, la lingüisticidad puede concebirse como el horizonte de la familiaridad que opera como condición de posibilidad de la comprensión porque le proporciona a los sujetos una orientación, una dirección de sentido. Si a la lingüisticidad le es concomitante un horizonte de familiaridad en el cual se desenvuelve la comprensión, es porque la inteligibilidad del mundo se refleja en el lenguaje; en otras palabras, el lenguaje y la realidad comparten, en principio, una estructura inteligible común. Es decir, aquello que se discute no es algo exterior al lenguaje, sino un sentido (o, mejor aún, una pluralidad de sentidos).

Sin embargo, el diálogo no sólo pone de manifiesto que la lingüisticidad de la comprensión, puede describirse como la *apertura de sentido* median-

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 321.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1998, p. 146.

te la cual el mundo se manifiesta como una totalidad inteligible. En este contexto, Gadamer sostiene que la indicación formal que proporciona el diálogo exhibe que la comprensión no gira únicamente en torno a la familiaridad del *medio* del lenguaje, sino que, además, muestra cómo a este último le es propio, a la vez, un polo de extrañeza. La extrañeza no se refiere a un ámbito de objetos allende la comprensión humana o una *zona de sombra* aún no explicitada por la reflexión; más bien, alude a una donación de sentido en la cual el sentido desplegado precede al marco categorial constituido por la actividad de la conciencia. De este modo, la extrañeza significa que la conciencia, al indagar las condiciones de posibilidad de su propio quehacer, se da de bruces con un espacio de sentido que no proviene de sus actos intencionales; es decir, la conciencia es incapaz de reconocerse a sí misma como la autora del horizonte en el cual se desplaza. A juicio de Gadamer, esta pasividad es una constante ontológica que el diálogo indica formalmente:

El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse.¹⁷

Esta inadecuación permanente entre fenomenalidad y reflexión trae consigo una consecuencia que acentúa todavía más el polo de extrañeza de la comprensión: si el sujeto reflexivo no constituye el horizonte de la lingüisticidad y, por ende, no puede concebirlo como un reflejo de su propia actividad, entonces tampoco dispone de la posibilidad de representarla en su totalidad, haciéndola plenamente transparente a la conciencia, porque opera ya en el momento mismo que la reflexión pretende apropiársela, por lo que todo intento de describirla no puede ser otra cosa más que el despliegue de una de las infinitas posibilidades abiertas por el horizonte. Por consiguiente, si en el seno de cada acto comprensivo se encuentra, a manera de condición de posibilidad, una instancia de sentido previa a los actos constituyentes de la conciencia, entonces la comprensión no puede agotar el significado de las expectativas que le hacen frente, ni es capaz de apropiárselas por medio de la remisión al horizonte que le es familiar, porque éste se trata sólo de una posibilidad finita del proceso de transmisión de sentido. Esta doble imposibilidad sugiere que en toda comprensión habita

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

una extrañeza insuperable porque la comprensión no fija el sentido de lo comprendido en la totalidad diáfana del horizonte propio, sino que la comprensión es sólo una mediación finita, instigada por la irrupción de expectativas ajenas que muestran las limitaciones del horizonte familiar.

En su conjunto, Gadamer considera que los polos de familiaridad y extrañeza no se refieren a dos instancias separadas, como si cada una de ellas fuera oriunda de un determinado ámbito de prácticas lingüísticas o de un dominio temático específico, ni anticipa un momento de síntesis en el cual, a largo plazo, toda extrañeza se reasuma en el espacio de la familiaridad. Por el contrario, a juicio de Gadamer, la descripción de la lingüisticidad a partir de la indicación formal del diálogo pone de manifiesto que ambos polos mantienen una tensión irresoluble cuya exégesis puede dar satisfactoriamente cuenta del modo en el cual el fenómeno de la *distanza* se encuentra en el núcleo de toda comprensión.

