

Didáctica

El diálogo como lectura en Gadamer¹

Antonio Pérez-Estévez

Se hace un resumen de la tradición hermenéutica moderna, en las ciencias humanas, a partir de la Escuela Histórica (Ranke, Droysen) y del Historicismo de Dilthey. Heidegger redacta su doctrina ontológica sobre la comprensión, como proyecto a partir de la personal preestructura, con el fin de superar el historicismo. Gadamer, siguiendo el camino de Heidegger, elabora su método hermenéutico de las ciencias humanas, considerando que toda lectura de un texto es una especie de conversación o de diálogo con la humanidad pasada que habla a través del texto. El texto es la voz muerta de la tradición que resucita y habla por mediación del lector y de su horizonte. El lector, protagonista de este diálogo, debe desarrollar la *lógica estructura de la apertura*, lo que significa disposición de escuchar la opinión del otro, y la *estructura de la pregunta*, lo que supone conciencia de la propia ignorancia y deseo de conocer algo nuevo. El fin del diálogo es un acuerdo en torno al asunto. El autor analiza y critica esta concepción de diálogo.

1. Introducción

Gadamer en *Verdad y Método* intenta aplicar la doctrina ontológica de la comprensión heideggeriana y explicar, a partir de esa doc-

* Cuando estaba este número en prensa, nos llegó la noticia de la muerte de Gadamer a los 102 años el 14-3-2002. Con este artículo queremos honrarle, recordando su contribución al enriquecimiento del diálogo filosófico, al ejercicio dialógico de la filosofía.

¹ El texto básico utilizado es *Wahrheit und Methode*, J.C.B. MOHR, Tübingen, 1990. La traducción española está tomado de *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977. Al final de las citas en alemán, aparecerá entre paréntesis el número de página de la versión castellana v.g. (VM, 446).

trina, las ciencias humanas. Heidegger, por su parte, elabora su doctrina, teniendo como trans fondo inmediato el historicismo de Dilthey y como trans fondo mediato la Escuela Histórica representada, entre otros, por Ranke y Droysen. En consecuencia, siempre dentro de la visión de Gadamer, este trabajo se va a desarrollar, partiendo de la noción de comprensión como proceso hermenéutico, encerrada tanto en la Escuela Histórica como en Dilthey. Una rápida visión de la comprensión heideggeriana será el inicio del cuerpo del trabajo que analizará la concepción gadameriana de diálogo como lectura. La conclusión pretende ser un análisis crítico de esta concepción de diálogo que conecta con el viejo y clásico diálogo platónico

1.1. La comprensión en la Escuela Histórica: Ranke y Droysen

La Escuela Histórica nace como reacción a la pretensión hegeliana de hacer una historia apriorística, fundada en el desarrollo lógico-dialéctico de la razón y del espíritu. La historia, concebida por Hegel, como el despliegue del Espíritu a través de sus momentos de tesis, antítesis y síntesis, le parecía, a los miembros de la Escuela Histórica, una historia totalmente artificial, planificada y realizada necesariamente por una divinidad ahistórica, encarnada en la razón dialéctica de la humanidad. Faltaba en ella el elemento central de lo humano, a saber, el sello de la libertad.

Para la Escuela Histórica, la historia no podía ser explicada desde fuera de la historia, desde una filosofía y desde una racionalidad ahistórica que actuaba y se desplegaba de una manera necesaria. La historia no podía ser diseñada a priori. La historia ha de ser comprendida desde la historia misma, fundamentada, por tanto, en el estudio y la investigación de la tradición humana a través de los tiempos y su objetivo no ha de ser otro que instruir al hombre sobre sí mismo y su posición en el mundo. El fin de la historia, a su vez, no debe encontrarse fuera de la historia, como un telos establecido previamente por una razón omnividente. La historia, que es la historia universal, va construyendo su propio sentido que se manifiesta en los textos que constituyen la materia de esa historia. Cada texto individual, en sí mismo, no encierra ningún sentido sino que sirve simplemente como fuente o como material mediador para el conocimiento del nexo histórico. Un texto individual cobra sentido sólo unido a todos los demás textos, al darnos la posibilidad de descubrir el nexo histórico encerrado en la tradición histórica. Por eso, en el fondo, la historia se reduce a un proceso hermenéutico por el que

intentamos descifrar el sentido de los textos a la mano en el marco de la historia universal.

La historia es hermenéutica y encierra un sentido múltiple, que ha de descubrirse a través de la lectura de sus textos dentro del inmenso marco de la historia universal. Una época, por sí sola, igual que un texto aislado, no posee sentido alguno. Sólo dentro del todo de la historia universal, una época adquiere sentido y significado. Siguiendo el principio hermenéutico de que el sentido del todo lo descubrimos a partir de sus partes, así el sentido de cada parte lo hemos de descubrir a partir del todo; de manera semejante, cada individuo y cada época cobra sentido, leyéndolo e interpretándolo a partir del todo de la historia universal y el sentido de la historia universal lo descubrimos a partir de cada individuo y de cada época histórica. La historia, en la Escuela Histórica, deja de ser filosofía, deja de buscar un sentido y un significado fuera de sí misma, para convertirse en hermenéutica y descifrar el sentido encerrado en los textos mismos.

Cada hecho humano cobra valor en la historia, debido a los efectos que haya producido. La historia no es la narración de hechos o individuos aislados, sino el intento de descubrir un sentido y un telos encerrado en esos mismos hechos, en función de los efectos que esos hechos, uno a uno, haya podido producir. “Una acción lo es cuando hace historia, esto es, cuando tiene un efecto que le confiere un significado histórico duradero”. Ranke habla de la fuerza, unida a la libertad, como la categoría central de la concepción histórica del mundo. Y la fuerza consiste en la unión de la interioridad y exterioridad, es decir, de la libertad y de la manifestación efectiva de esa fuerza. No dan sentido a la historia los planes o intenciones ocultas de los personajes o individuos sino los efectos históricos que se siguen de acciones o hechos y que muestran y hacen reconocibles las fuerzas históricas. Las fuerzas históricas no se expresan en la subjetividad interior de los individuos sino en la capacidad manifiesta de esos individuos para superar una realidad externa que se le opone y alcanzar un efecto duradero.

La historia, como narración de hechos humanos efímeros y pasajeros, parece ser un fundamento inadecuado y débil para sustentar un sentido oculto. Pero, precisamente en lo pasajero y efímero del actuar humano, radica el misterio inagotable de la productividad de la vida histórica. La historia consiste en un progresivo estudio o investigación que nos aproxime al descubrimiento del sentido múltiple e inagotable que encierran los textos o narraciones que utiliza.

Ranke supone que Dios, con su entendimiento infinito, es el único capaz de descifrar todo el sentido oculto en la multiplicidad de textos y hechos históricos. Y el historiador tiene que esforzarse en aproximarse a esta visión infinita y omnicomprensiva de Dios, sin que nunca logre alcanzarla. Lo que se mantiene escondido debajo de toda esa multiplicidad de hechos, es un nexo ininterrumpido de la vida; no sólo de la vida individual sino de la vida como todo, de la que los individuos participan. Y conocer o comprender esos hechos como fenómenos históricos, dice Ranke, significa participar inmediatamente de esa vida sin mediación alguna de conceptos o categorías. La historia como comprensión resulta ser como un autoencuentro de la vida consigo misma, autoencuentro que se torna tanto más claro y transparente cuanto más se profundiza en esa comprensión. El ideal inalcanzable del conocimiento histórico termina siendo, igual que en Hegel, la identidad y transparencia total del sujeto cognoscente y del objeto conocido, es decir, el espíritu absoluto, tal como se describe en la religión y el arte.

El salto de lo individual a lo universal se produce a través de las expresiones de lo individual, especialmente a través del lenguaje. *‘El yo individual es como un punto solitario en el mundo de los fenómenos. Pero en sus exteriorizaciones, sobre todo en el lenguaje, y, en principio, en todas las formas en que acierta a darse expresión, deja de ser un punto solitario para pertenecer al mundo de lo comprensible’*². El yo individual es inaccesible al historiador, aunque en realidad sea la realidad última en la que se originan todas las acciones. Pero es en sus expresiones, en el lenguaje y en todo su quehacer cultural, en donde el individuo se hace comunicable y, en consecuencia, comprensible. El historiador no investiga la interioridad del individuo humano, el santuario de su conciencia. La simpatía del historiador tiene como objeto las expresiones de esos individuos y su significado en el movimiento de los poderes morales. El concepto de los poderes morales ocupa un lugar central en el pensamiento de Droysen; de hecho, el individuo rompe las limitaciones instintivas y objetivos particulares cuando es capaz de elevarse hacia los aspectos morales comunes y participa de ellos. El curso de la historia consiste en el movimiento y avance de esos poderes morales que constituyen la meta común de la humanidad. Y el avance de esos poderes morales se produce debido a la fuerza, que ya no es, como en Ranke, una manifestación de la vida del todo, sino que existe sólo en esta

² *Op. Cit.*, p. 216 (VM, 270).

mediación de los poderes morales por medio de los que adquiere una realidad histórica. Los individuos hacen historia en la medida en que son capaces de superar su individualidad y entran en el ámbito universal de los poderes morales, manifestados en las estructuras sociales de la familia, el pueblo, el estado, la religión, etc.

También el auténtico historiador, que supera su limitación individualista, se eleva al plano de los poderes morales y es capaz, de esa manera, de visualizar el desarrollo de la historia. Es cierto que el historiador está limitado por su pertenencia a determinadas esferas morales, políticas y religiosas, pero a partir de esas limitaciones concretas puede preguntarse y comprender el desarrollo de la justicia en la historia. Este conocimiento de la historia se produce sólo a través de la investigación. La fórmula de Droysen para el conocimiento histórico es, comprender investigando. Investigando la tradición, descifrando sin cesar las nuevas fuentes a las que el historiador tiene acceso y no por medio de la simpatía o el amor, es como se alcanza el conocimiento de la historia. En la medida en que la historiografía se aproxima a la hermenéutica, se acerca el historiador al conocimiento histórico, sin que jamás termine de aprehender del todo la realidad histórica.

Tanto en Ranke como en Droysen, la comprensión de la historia tiene como ideal la superación del conocimiento individual y el logro de la omnicomprensión del sentido que está encerrado en los textos en los que está objetivado el pasado. Para Ranke el historiador ha de hacer el esfuerzo continuo por aproximarse a la comprensión divina de la historia, a lograr la transparencia total del sentido encerrado en la historia. Y este esfuerzo por develar la transparencia total del sentido en la historia es posible debido a que toda comprensión supone la participación del historiador en la vida del todo que, a su vez, hace la historia. La comprensión de la historia resulta ser un encuentro de la vida del todo consigo mismo y, en la medida que ese autoencuentro sea más profundo, tanto más transparente será el sentido descubierto. Comprender continúa siendo, como en Hegel, autoconocerse, reflexionar sobre uno mismo, monólogo del espíritu consigo mismo, como bien había expresado Platón.

Para Droysen, también la comprensión de la historia entraña la posibilidad de superar las limitaciones individuales para situarse en el plano universal de los poderes morales y, de esa manera, visualizar el desarrollo de la historia. Pero, para alcanzar ese plano de los poderes morales en el que se desarrolla la historia, no se precisa de ninguna simpatía o identidad de sentimientos del historiador con el objeto conocido, sino sólo por medio de la investigación infatigable

de las fuentes seremos capaces de acercarnos cada vez más al total sentido encerrado en los textos. El ideal del historiador, en Droysen igual que en Ranke, continúa siendo el esfuerzo ininterrumpido por cancelar la visión individualista y alcanzar el plano universal de los poderes morales en el que está oculto todo el sentido de la historia, encerrado en los textos. En el ámbito de los poderes morales se encuentran desindividualizados e identificados tanto el autor como el lector de la historia.

1.2. La comprensión en el historicismo de Dilthey³

También Dilthey considera que las ciencias del espíritu tienen como objetivo descifrar el mundo histórico concebido como un inmenso texto. Para alcanzar esta conclusión, es preciso entender que el mundo histórico, objeto de las ciencias del espíritu, echa sus raíces, en última instancia, en la vida humana como conjunto de experiencias o vivencias de un individuo humano. La vida humana es, para Dilthey, el substrato último de todo conocimiento y de toda acción y, a la vez, el origen último de las ciencias del espíritu. Pero la vida humana, que es siempre vida de individuos, no puede ser explicada, según Dilthey, como un objeto natural, resultado de un proceso estrictamente causal. Desde *Ideas para una Psicología descriptiva y analítica* distingue entre los nexos de la vida psíquica y la explicación propia del conocimiento de la naturaleza que remite exclusivamente a una explicación causal. La vida psíquica se desarrolla en unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende esas unidades en cuanto unidades. La vida se constituye por medio de estructuras semejantes a la de un texto en el que se crea un nexo dialéctico del todo a las partes y de las partes al todo. “Cada parte expresa algo del todo de la vida y tiene, por tanto, una significación para el todo del mismo modo que su propio significado está determinado desde ese todo”⁴. La vida misma encierra una verdadera estructura hermenéutica. Pero estas estructuras de la vida, que a semejanza de un texto encierran un significado, no son estructuras fijas

³ Este comentario sobre Dilthey intenta dar un resumen del capítulo que titulado “Implicación de Dilthey en las aporías del Historicismo”, “Dilthey's Verstrickung in die Aporien des Historismus”, *Op. Cit.*, volumen I, pp. 222-246 (VM,277-304).

⁴ H. G. GADAMER, *Op. Cit.*, p. 228: Jeder Teil desselben drückt etwas vom Ganzen des Lebens aus, hat also eine Bedeutung für das Ganze, wie seine eigene Bedeutung von diesem Ganzen her bestimmt ist (VM,283).

e inalterables sino que son estructuras históricas que van cambiando y modificándose en el incesante correr de la vida y, con ellas, va cambiando su significado. Y este cambio estructural se manifiesta en las acciones humanas que se objetivan en los objetos culturales, conocidos también como espíritu objetivo y con los que el individuo mantiene, desde su nacimiento hasta su muerte, una interacción incesante. La posibilidad de descifrar el significado de las estructuras de la vida a partir de los objetos culturales, radica en el hecho de que el conocer es también una acción central de la vida individual del ser humano. La vida misma contiene saber y conocimiento. El historiador, al enfrentarse al pasado para intentar conocerlo, no es más que una vida concreta con capacidad de conocer que tiene enfrente estructuras y significados objetivados de otras vidas que le precedieron. De hecho, existe una homogeneidad entre el sujeto cognoscente o historiador y el objeto conocido, unidos por el nexo común de la vida y la experiencia humana. El ser humano, como constituido por estructuras y significados, se acerca a otras estructuras con significados, dejadas por otros seres humanos que lo antecedieron. *“La comprensión de los textos tiene las mismas posibilidades de adecuación total que la comprensión de un tú, debido a que el intérprete y su autor son absolutamente coetáneos”*⁵. La conciencia, con Dilthey, dejó de ser conciencia individual, con todas sus limitaciones, para convertirse en conciencia histórica con una capacidad de comprensión inagotable y polifacética que permite al historiador desplazarse a una simultaneidad ideal con su objeto. La vida se nos presenta, en Dilthey, como elevándose con su energía y actividad por encima de toda barrera subjetiva e individual, y adquiere, en su carácter de conciencia histórica, la misma infinitud potencial del espíritu hegeliano. En el pasado, que se nos presenta como un texto semejante a un tú, no predomina precisamente la alteridad o la diferencia. Al contrario, es la semejanza o la homogeneidad y la contemporaneidad del historiador y del texto lo que Dilthey destaca continuamente. *“Concebir el espíritu pasado como presente y el espíritu extraño como familiar, es el gran triunfo del método filológico del que Dilthey está profundamente penetrado”*⁶. El encuentro con el

⁵ H. G. GADAMER, *Op. Cit.*, p. 245: Verstehen von Texten hat die gleiche Möglichkeit vollkommener Adäquation wie das Verstehen des Du...Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig (VM,302).

⁶ *Op. Cit.*, p. 245: Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwärtigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gar durchdrungen (VM,302).

texto del pasado viene a ser como un encuentro del espíritu consigo mismo. Más que un diálogo con alguien opuesto y distinto, la interpretación del texto del pasado resulta ser un monólogo de la conciencia histórica consigo misma.

La historia, en consecuencia, no consiste, para Dilthey, sino en el intento por parte del historiador, con su conciencia histórica, de descubrir y descifrar el significado originario, encerrado en las estructuras vitales, objetivadas del pasado. La objetividad de las ciencias del espíritu posee una objetividad textual completamente distinta de la objetividad de las cosas naturales que se enraíza en la exclusividad de nexos o relaciones de causa a efecto.

2. Diálogo en Gadamer

2.1. Comprensión en Heidegger

Martín Heidegger en su esfuerzo por encontrar el camino del ser, perdido por la filosofía occidental desde los mismos inicios griegos, sobrepasa todo rastro de substancialismo idealista oculto tanto en todas las manifestaciones del historicismo como, incluso, en el fenomenologismo husserliano. Heidegger sobrepasa, por tanto, el espíritu hegeliano y sus sombras, manifestadas en la vida, como sustrato de la historia y de su conocimiento, en Ranke o Dilthey y en el yo originario a partir del cuál se entiende toda la experiencia pura de Husserl. La facticidad del *ser ahí* que encierra su esencial temporalidad e historicidad con su doble dimensión de proyecto y de arrojado, va a constituir la barrera del ser que la separa del ámbito de los entes brutos. El *ser ahí* es esencialmente sólo poder ser, proyecto; poder ser del *ser ahí* que se enraíza en su particular ser en el mundo y en su particular ser con los otros seres ahí, en su particular ser arrojado. Todo comprender y conocer está atrapado en esa doble dimensión de proyecto y de arrojado que acompaña inexorablemente al *ser ahí* como ser en el mundo. Toda comprensión expresa el modo de ser del *ser ahí* en cuanto posibilidad o poder ser, es decir, en cuanto proyecto, pero proyecto de un *ser ahí*, de un ser en un mundo. Toda comprensión reviste el carácter de proyecto y supone que *el ser ahí* se proyecte a sí mismo hacia sus propias posibilidades de comprender a partir de su particular pre-estructura de *ser ahí*. Para Heidegger, toda comprensión implica un *ser ahí* que comprende algo, un algo al que el *ser ahí* se acerca con sus personales posibilida-

des de ser, lo que significa que comprende a partir de su particular pre-estructura de ser en un mundo que condiciona y posibilita esa comprensión. Tanto el *ser abí* cognoscente como el algo conocido no pertenecen al ámbito de los entes brutos sino que pertenecen al ámbito ontológico e histórico por el que todo conocimiento o comprensión es siempre comprensión de un *ser abí*. No existe, por tanto, para Heidegger, la posibilidad de una comprensión pura, desindividualizada, producto de un espíritu absoluto o de una conciencia histórica que se mueva por encima del espacio y del tiempo con capacidad de reencarnarse y de encontrarse consigo misma en cualquier momento del pasado. Toda comprensión es comprensión de un *ser abí*, afectado por su particular abrirse a un mundo o por su particular pre-estructura derivada de su particular estar en un mundo. De ese particular abrirse a un mundo que acompaña a todo *ser abí* y que delimita su historicidad, proviene su pertenencia a tradiciones que constituyen su '*sido*', las cuales, a su vez, condicionan y posibilitan su proyecto de ser. La pertenencia a una tradición es la expresión concreta de su ser en el mundo; y a partir de esa tradición y de los prejuicios que conlleva esa tradición, cada *ser abí* proyecta toda comprensión del pasado, expresado en un texto. Toda ciencia humana —que es histórica— significa el encuentro de un *ser abí*, con su pre-estructura de prejuicios derivada de su particular ser en un mundo, con el pasado que nos habla a través de un texto concreto.

2.2. La lógica de la pregunta en Gadamer

Toda ciencia humana es el encuentro del lector-intérprete con el pasado que nos habla a través de un texto concreto. Por el texto del pasado habla la tradición que nos interpela y tenemos que dejarla hablar y escucharla. La conciencia histórica pretendía comprender el pasado, identificándose con él y reviviendo el momento originario de la producción del texto y la primera intención del autor; la pretensión de identificar al lector con el autor mataba toda posibilidad de conversación o de diálogo. De ser algo, la comprensión de la conciencia histórica era más bien la conversación con uno mismo, es decir, era un monólogo. La conciencia hermenéutica de Gadamer, por el contrario, sabe que de un lado está el lector intérprete y del otro el pasado en su alteridad que habla por medio de un texto. La relación del lector, por tanto, con el pasado es análoga a la que se puede tener con un 'tú', con otra persona distinta. Y la relación con un 'tú' se manifiesta en la conversación, en el diálogo con el otro.

Diálogo que, para que pueda darse, es necesario que estemos abiertos a ese tú, a ese otro. Gadamer analiza con detención esta característica de la apertura al 'tú', necesaria para quien quiere conversar o dialogar con el otro. La apertura tiene que ser, en primer lugar, mutua para que esa relación naciente pueda considerarse como auténtico vínculo humano. Esta apertura mutua necesaria para construir una relación humana entre dos personas la llama Gadamer '*estructura lógica de la apertura*' (*die logische Struktur der Offenheit*) que caracteriza a toda conciencia hermenéutica. Estar abierto al otro implica "*el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí*"⁷, es decir, debo estar dispuesto a dejar que la opinión de otro, en cuanto distinta, pueda interpelarme y ser escuchada por mí. Pero, para que el otro me interpele con sus palabras, debo dejarle e, incluso, hacer que me hable preguntándole. Toda apertura al otro está encarnada en *la estructura de la pregunta* (*die Struktur der Frage*). Pero la apertura de la pregunta nace de la persona que tiene conciencia de su propia finitud y deficiencia, de su poco saber o de su no saber; '*El que está seguro de saberlo todo, no puede preguntar nada*', afirma acertadamente Gadamer⁸. Para preguntar algo, es preciso estar consciente de la propia limitación y finitud, de la propia ignorancia que encierra la conciencia de que uno no sabe nada, pero quiere saber y está, en consecuencia, en disposición de aprender algo. "*Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe*", repite textualmente Gadamer⁹. Es la docta ignorancia socrática, a partir de la que cobra sentido la mayéutica o el arte de dar a luz por medio de la pregunta. Preguntar quiere decir abrir, abrirse en la limitación de la propia ignorancia a la sabiduría del otro; preguntar quiere decir deseo de aprender del otro. Esta apertura de la pregunta que se origina en la personal limitación del no saber o del poco saber, es la que mueve al ser humano a experimentar siempre y continuamente, y a convertirse en un hombre

⁷ *Op. Cit.*, p. 367: Offenheit für den anderen schliesst also die Anerkennung ein, dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte(VM,438).

⁸ *Op. Cit.*, p. 369: in Wahrheit zeigt sich... dass der überhaupt nicht fragen kann, der alles besser zu wissen meint(VM,440).

⁹ *Op. Cit.*, p. 371: alles Fragen und Wissenwollen setzt ein Wissen des Nichtwissens voraus- und dies so, dass es ein bestimmtes Nichtwissen ist, das zu einer bestimmten Frage führt(VM,442).

experimentado que es justamente lo contrario de un hombre dogmático y cerrado¹⁰.

Preguntar sobre *algo*, implica que ese *algo*, para mí, no es *algo* perfectamente captado o comprendido, *algo* cerrado, sino *algo* indefinido y abierto que ha de ser delimitado por el círculo de la respuesta. La pregunta sobre *algo* significa la cuestionabilidad o apertura de lo preguntado, poner en suspenso el objeto de la pregunta, con el fin de analizar sus pros y sus contras. El ser de *algo preguntado* queda roto o fracturado después de la pregunta¹¹. La conversación que pretenda explicar el ser de algo, tiene que comenzar por quebrarlo a través de la pregunta, es decir, romperlo y dejarlo abierto y desnudo para analizarlo posteriormente en el proceso del diálogo. Pero, al mismo tiempo, la pregunta no encierra una absoluta apertura en torno a lo preguntado sino que la pregunta ha de apuntar a un sentido que se irá definiendo y redondeando en la respuesta. La dirección de la respuesta está ya indicada en la pregunta¹². Ahí radica la dificultad del bien preguntar. Una pregunta sin sentido o sin dirección no puede obtener una respuesta precisa; deja el asunto en su total perplejidad o en una total apertura, imposible de llenar. La pregunta no entraña un absoluto no saber sino un no saber limitado o un saber indefinido y oscuro sobre algo, y pretende ampliar ese conocimiento, hacer que la respuesta ilumine y eche luz sobre la oscuridad de lo preguntado.

Aplicada a un texto, la lógica de la pregunta significa que, para que pueda ser comprendido e interpretado, todo texto tiene que plantear una pregunta al lector-intérprete. "*Comprender un texto quiere decir comprender esa pregunta*"¹³. Y comprender la pregunta que nos hace un texto supone alcanzar el horizonte hermenéutico que es el horizonte del preguntar, dentro de cuyo marco queda determinado el sentido del texto. El texto no hace siempre la misma

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 367-8: Das hermeneutische Bewusstsein hat seine Vollendung nicht in seiner methodischen Selbstgewissheit, sondern in der gleichen Erfahrungsbereitschaft, die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befragenen auszeichnet(VM, 438-9).

¹¹ *Op. Cit.*, p. 368: Mit der Frage wird das Befragte in eine bestimmte Hinsicht gerückt. Das Aufkommen einer Frage bricht gleichsam das Sein der Befragten auf(VM,439).

¹² Ver texto de la nota 8.

¹³ *Op. Cit.*, p. 375: Einen Text verstehen, heisst diese Frage verstehen. Das aber geschieht, wie wir zeigten, dadurch, dass man den hermeneutischen Horizont gewinnt(VM,447).

pregunta a cada lector intérprete. De hecho, el texto debió ser la respuesta a una pregunta concreta que aquejaba al espíritu del autor. Pero ese texto cobró autonomía propia en el momento que fue objetivado en la escritura. Todo texto, , como resultado de una acción humana, es un hecho histórico que se abre al futuro y, a la vez, es mediado por los efectos que ese hecho histórico podrá producir en el devenir. Por eso, el texto , como resultado de una acción humana, es un hecho histórico que se abre al futuro y, a la vez, es mediado por los efectos que ese mismo hecho histórico pueda producir en el devenir. El texto, como todo hecho histórico, adquiere una existencia propia, a partir de la cuál comienza a exudar un sentido abierto que va mucho más allá de la intención de su autor y que jamás podrá cerrarse. Cada texto interpela, como dijimos, y pregunta, de distinta manera, a cada lector que se le acerca a comprenderlo. Incluso, todo texto hace distintas preguntas a un mismo lector, cada vez que este lector se acerca al texto para comprenderlo de nuevo, debido a que el lector está en un continuo hacerse. El sentido de todo texto es un sentido esencialmente abierto, como es abierto el sentido de toda tradición que habla e interpela constantemente, de distinta manera, a quien desea escucharla. No puede pretenderse cerrar el sentido de un texto, como pretendió, por ejemplo, el historicismo, tratando de reconstruir su sentido originario y unívoco. Toda lectura o interpretación es también un suceso o hecho histórico (*ein Geschehen*) y, en consecuencia, implica siempre un nuevo intento de rehacer el sentido de un texto y sólo puede rehacerse a partir de las personales disposiciones, es decir, del nuevo horizonte del lector, que es necesariamente distinto del horizonte del autor. En la conciencia hermenéutica resulta imposible cerrar definitivamente el sentido de un texto¹⁴. El texto, como parte de una tradición que se hace y se modifica constantemente, no termina nunca de completar su sentido.

Por lo dicho, queda manifiesta la estrecha relación entre la comprensión y la pregunta. Si la pregunta implica la fractura del ser de lo preguntado, implica, a la vez, que esa pregunta no puede ser contestada con una sola y única respuesta. Todo texto nos interpela y nos abre un sentido que nosotros tratamos siempre de completar, proyectándolo a partir de nuestra personal preestructura de saber, la cual, a su vez, en cuanto histórica y en continua construcción, se

¹⁴ *Op. Cit.*, p. 379: Wir haben dagegen betont, dass ein jeder Historiker und Philologe mit der grundsätzlichen Unabschliessbarkeit des Sinnhorizontes rechnen muss, in dem er sich verstehend bewegt (VM,451).

modifica constantemente. Toda comprensión de un texto es la comprensión de ese texto por un lector concreto y entraña siempre un proyecto siempre abierto, debido a la relación siempre abierta que se produce entre los dos componentes de toda comprensión, el texto y su lector.

2.3. La lectura como diálogo

Si la lógica de la pregunta es la esencia de toda conversación o diálogo y si esa lógica del preguntar es la que predomina en la relación mutua del lector con el texto, tal como hemos dicho, en ese caso, toda lectura viene a ser un diálogo, *“la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto”*¹⁵. Tendremos ahora que determinar con precisión el concepto de diálogo, en Gadamer, para captar, en su justa medida, la relación mutua existente entre el lector y su texto.

Es claro que si la lectura es considerada como un encuentro dialógico con un texto, la necesidad en el diálogo del encuentro, al menos, con otra persona, pasa a ser no una condición necesaria sino algo accidental que puede obviarse. De hecho, en la lectura el diálogo se da entre el lector y la tradición que nos habla por medio de un texto. Esto significa que, aunque la lectura sea verdadero diálogo, no lo es de la misma manera que el diálogo producido por la presencia de al menos dos personas. Gadamer especifica que *“un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”*¹⁶. El texto no es un tú, una persona de carne y hueso que viene a nuestro encuentro sin saber de antemano lo que me va a decir. El texto está ya ahí escrito y objetivado, extrañado del autor que lo produjo y fuera de un tiempo y un espacio concretos. La desvinculación y la autonomía del texto con respecto a su autor, es una característica que Gadamer insiste en señalar; *“en la escritura, dice, se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización”*¹⁷ y en otro texto afirma que *“en la escritura adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o*

¹⁵ *Op. Cit.*, p. 374: wenn sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text begreift (VM,446).

¹⁶ *Op. Cit.*, p. 383: Zwar redet ein Text nicht so zu uns wie en Du. Wir die Verstehenden, müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen (VM,456).

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 383: In der Schriftlichkeit entspringt die Abgelöstheit der Sprache von ihrem Vollzug (VM, 468).

*lector*¹⁸. El texto escrito adquiere una existencia propia y autónoma que le permite pervivir más allá de las coordenadas espacio temporales de su autor. El texto significa el extrañamiento de una persona concreta, de su autor originario, para convertirse en un objeto, capaz de remontarse más allá de la vida y de la época del autor que lo produjo. Esto hace que, aún teniendo su origen en un autor y en una época, sea capaz de hablar a cualquier lector de cualquier época y de cualquier tiempo. La escritura entraña, por tanto, la superación de lo personal o individual del texto con respecto a su autor originario. El texto, además de ser la voz de un autor y de una época, pasa a ser la voz de la tradición que se alarga en el tiempo y en el espacio más allá de todo autor y de toda época; se convierte en la voz de la humanidad pasada, en su relación general con el mundo¹⁹.

La lectura, de acuerdo a esta concepción, no es el diálogo de ‘este lector’ con ‘este autor’. La pretensión de que comprender un texto implica comprender la intención originaria del autor, además de ser algo totalmente imposible, niega la autonomía real del texto y lo considera como expresión de un ser humano muerto pero que, contradictoriamente, continúa vivo y hablando para toda la eternidad. La lectura, para Gadamer, es simplemente el diálogo de ‘este lector’ con ‘este texto’, es decir, con esta voz muerta, objetivada y atemporal de la tradición que nos interpela y nos pide que la hagamos hablar y la escuchemos. El texto “*no quiere ser entendido como manifestación vital*”²⁰ y, por tanto, no habla por boca de su autor, que ya está muerto o distante, sino que habla por la única persona presente, a saber, por el lector que además es intérprete. Por la magia del lector intérprete esa escritura muerta cobra vida y recupera sentido. El lector es en este diálogo hermenéutico el gran protagonista de este encuentro con la tradición. El texto es resucitado por el poder del lector intérprete y, ya vivificado por el artilugio de la lectura, comienza a tener de nuevo sentido. La idea de que todo texto, en sí mismo

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 395 In Wahrheit ist die Schriftlichkeit für das hermeneutische Phänomen insofern zentral, als sich in der Schrift die Ablösung von dem Schreiber oder Verfasser ebenso wie die von der bestimmten Adresse eines Empfängers oder Lesers zu einem eigenen Dasein gebracht hat (VM,471).

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 394: Wo uns schriftliche Überlieferung erreicht, da wird uns nicht nur etwas Einzelnes bekannt, sondern da ist uns ein vergangenes Menschentum selbst in seinem allgemeinen Weltverhältnis gegenwärtig (VM,469).

²⁰ *Op. Cit.*, p. 396: Ein Text will nicht als Lebensausdruck verstanden werden, sondern in dem, was er sagt (VM,471).

muerto, revive en cada lectura pero encarnado en un nuevo sentido por arte del lector intérprete, capta la concepción gadameriana del diálogo hermenéutico. *“El horizonte del intérprete resulta determinante”* en este diálogo. Es desde el horizonte del lector intérprete que la tradición, objetivada y muerta, revive en el diálogo, y vuelve a hablar y tener sentido. Eso sí, siempre un hablar nuevo con un sentido nuevo, debido a que el lector- intérprete no es algo fijo o sustancial sino puro proyecto o continuo hacerse en su cambiante apertura al mundo. La univocidad del sentido de un texto no tiene cabida en esta concepción hermenéutica de la lectura como diálogo. Cada lectura encierra un nuevo diálogo y un nuevo sentido a partir del horizonte, siempre distinto, del lector. No existen, por tanto, ni lecturas ni comprensiones correctas u ortodoxas de ningún texto.

En esta concepción de diálogo, el tú, que es un texto, deja de ser un tú personal, viviente y concreto, con una particular manera de abrirse a un mundo, y deviene un tú o una alteridad genérica y muerta que traspasa las coordenadas espacio- temporales de su origen y de su autor pero con la capacidad de que su sentido puede ser reconstruido y resucitado cada vez que un lector lo enfrenta; reconstrucción de sentido siempre nueva debido a que siempre se hace a partir de un horizonte nuevo, el horizonte del nuevo lector. *“En la resurrección del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante”*²¹.

2.4. Acuerdo en torno al asunto

El diálogo hermenéutico de Gadamer quedó reducido a un YO viviente y concreto, y a un TÚ genérico, objetivado en un texto por medio del que habla la tradición. El YO intérprete es el gran protagonista de este diálogo y su horizonte, mediador del nuevo sentido resucitado, *resulta siempre determinante*. La alteridad concreta y presencial no parece ser importante en este diálogo y se obvia, se elimina. Lo que sí tiene importancia en este diálogo es el asunto, la cosa de la que se conversa. Es en torno a esta cosa o asunto que el intérprete ha de llegar a un acuerdo con la alteridad genérica de la tradi-

²¹ *Op. Cit.*, p. 392: Das bedeutet aber, dass die eigenen Gedanken des Interpreten in die Wiedererweckung des Textsinnes immer schon mit eingegangen sind. Insofern ist der eigene Horizont des Interpreten bestimmend... (VM,467).

ción que habla a través de un texto. La finalidad del diálogo hermenéutico consiste en alcanzar un acuerdo con el tú de la tradición en torno a una cosa o asunto planteada por el texto. El lograr un acuerdo en torno a un asunto es, por tanto, lo más importante de este diálogo gadameriano. El lector intérprete y la tradición, la lógica de la pregunta y la respuesta que encierra la necesaria apertura del lector al texto para hacer que éste hable y pueda ser escuchado, siempre mediado por el nuevo horizonte del lector que es, a la vez, intérprete, son simples medios o momentos en el proceso que ha de conducir a llegar a un acuerdo en torno a un asunto. Este diálogo pierde todo valor y sentido si no se alcanza un acuerdo entre las dos partes implicadas, a saber, el lector- intérprete y la tradición que se expresa por medio de un texto, *el asunto común es el que une entre sí a las partes*²². La importancia del diálogo se coloca, igual que en el diálogo socrático-platónico, fuera de los sujetos dialogantes y más allá del proceso de preguntas y respuestas; se coloca en el acuerdo que debe alcanzarse entre las partes sobre el asunto o cosa de la que se trate. La insistencia de que la cosa o el asunto y el acuerdo en torno a ella es la finalidad y el motivo último de todo diálogo, restan importancia a la presencia vivencial del TÚ y, en consecuencia, resulta innecesaria la multiplicidad de voces. No son los sujetos, afirma Gadamer, los que llevan o dirigen el diálogo o la conversación, sino que es la conversación la que dirige y envuelve a los sujetos. Es la verdad de la cosa (*die Wahrheit der Sache*) o el asunto de que se conversa, la que se impone poco a poco a los sujetos y hace que éstos se pongan de acuerdo en torno a esa verdad, *“ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad”*²³. La finalidad del diálogo, igual que en Platón, consiste en develar la verdad de la cosa de la que se conversa y que une a los dialogantes. Claro que esta verdad no es, como la platónica, estática, universal y eterna; la verdad que descubre el diálogo hermenéutico es una verdad histórica encerrada en un texto y

²² *Op. Cit.*, p. 391: Es ist wie beim wirklichen Gespräch, dass die gemeinsame Sache es ist, die die Partner, hier den Text und den Interpreten, miteinander verbindet (VM,466).

²³ *Op. Cit.*, p. 384: Das ist nicht ein äusserer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht einmal richtig zu sagen, dass sich die Partner aneinander anpassen, vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet (VM,458).

que se reconstruye y revive incesantemente en cada lectura, a partir del distinto horizonte de cada nuevo lector.

Pero a la verdad de la cosa o asunto que hemos de develar en el diálogo hermenéutico y que se encuentra planteada en el texto, se acerca el lector partiendo de lo que ya sabe acerca de ella. Y lo que sabe es producto de su personal horizonte, en el que desempeñan papel importante los prejuicios sobre esa cosa, que condicionan y posibilitan nuestra manera de abrirnos hacia ese asunto. Cada lector intérprete se encuentra en una particular situación condicionada por su saber previo sobre el asunto; situación particular, a partir de la que se acerca al asunto planteado en el texto para proyectar un acuerdo inicial. Proyecto que va siendo continuamente re proyectado en la medida en que avanza nuestra comprensión del texto y se profundiza nuestro diálogo con él. Toda comprensión de un texto implica un proyecto inicial abierto de comprensión por parte del lector, condicionado por su presaber sobre el asunto planteado en el texto²⁴; proyecto que será continuamente modificado en la medida en que la verdad del texto se va imponiendo al proyecto inicial hasta hacer que el lector alcance con el texto un acuerdo en torno al asunto. La tradición nos habla y nos interpela sobre un asunto por medio de un texto, pero al mismo tiempo nosotros estamos enganchados a esa misma tradición por nuestro presaber sobre el asunto. En todo diálogo hermenéutico, la tradición es el círculo que envuelve tanto al texto que plantea un asunto como al lector que se abre a él por medio del personal horizonte de su presaber. El diálogo hermenéutico es, de alguna manera, un encuentro de la tradición consigo misma.

3. Conclusión

Lo primero que llama la atención en el concepto Gadameriano de diálogo, es que no se produce entre dos sujetos o personas. Se produce entre una persona, el lector intérprete, que es solo proyecto o puro hacerse en su apertura al mundo, y el texto. El YO, siempre cambiante, está aquí representado por el lector intérprete cuya función es determinante: el YO se abre al texto, que encarna al TÚ, y lo escucha, lo cual es perfectamente normal. Pero además es la iniciativa del YO la que hace hablar al texto. El texto es considerado como

²⁴ Sobre la preestructura de la comprensión, ver: "Heidegger Aufdeckung der Vorstruktur des Verstehen", pp. 270-275 (VM,331-338).

una voz muerta, extrañada de su autor, que yace ahí objetivada, esperando que un lector la descubra y la haga hablar. El texto no es más la voz de su autor, de una persona humana que tuvo una vida individual, o sea, que poseyó una particular manera de abrirse a su mundo. Es sólo la voz muerta de una tradición, que resulta ser un TÚ o una alteridad genérica, sin identidad personal alguna. Gadamer llega a decir que por el texto habla la humanidad pasada. Pero habla siempre que el lector intérprete la revive, la resucita y la hace hablar. El lector en este diálogo desempeña una doble función: habla y escucha por el YO, es decir, por sí mismo; pero además hace que el TÚ, reducido a la voz muerta del texto, resucite y hable siempre y sólo mediada por el YO y por su horizonte, siempre cambiantes. En el diálogo del Historicismo, era la personalidad y la identidad del YO, como lector, la que debía esfumarse. El YO, con su horizonte histórico propio, debía desaparecer y ser capaz de retomar la identidad personal del TÚ, del autor, e intentar, de esa manera, revivir (nachleben) la intención originaria del autor. En Gadamer, por el contrario, es el TÚ, el autor del texto, con todas sus particularidades personales y psicológicas, el que se esfuma y desaparece para convertirse sólo en cenizas, es decir, en la voz muerta de la tradición, la cual, a su vez, es la voz de la humanidad pasada. En el Historicismo, la alteridad del TÚ, del autor, continuaba expresándose en el texto y absorbía la identidad del YO, del lector que se le acercaba. En Gadamer, es el YO, el lector el que absorbe y resucita la alteridad del TÚ, reducida a la voz genérica y muerta de la humanidad pasada que es la tradición. Si, en el Historicismo, el diálogo era entendido, en realidad, como un monólogo del TÚ consigo mismo reencarnado en el autor, en el diálogo de Gadamer el peso del YO, como lector intérprete, es tan enorme que la alteridad del TÚ queda minimizada y reducida a la voz muerta de la humanidad pasada que es la tradición. Difícilmente este diálogo pueda ser concebido como algo más que un monólogo del YO del lector consigo mismo, al hacer que el texto resucite y hable pero siempre mediado por él y por su horizonte que es siempre nuevo y cambiante. La asimetría, en el diálogo de Gadamer, es tan marcada que la alteridad del TÚ queda reducida a cenizas en la voz muerta e impersonal del texto, que es la voz muerta e impersonal de la humanidad pasada. Es diálogo del YO, como lector intérprete, con la realidad fantasmagórica del texto, que es una voz muerta de la tradición y de la humanidad pasada. En ambos casos, en el Historicismo y en Gadamer, la alteridad se encuentra minimizada hasta quedar reducida a un fantasma invisible. En

ambos casos, es la mismidad o la identidad, en un caso del autor y en el otro del lector, la que predomina. subordina y casi borra la alteridad o la diferencia del otro. Reducir la alteridad del TÚ a la voz muerta del texto, que es la voz genérica de la humanidad pasada, significa que, en este diálogo, no interesan mucho la multiplicidad de sujetos o personas dialogantes ni la multiplicidad de voces²⁵. De hecho, hay sólo un sujeto, el YO del lector intérprete que habla y, por medio de él, habla también la voz de la alteridad, disecada en un texto muerto, debido a que es él quien la resucita, la revive y la pone a hablar. De igual manera, hay un solo sujeto que escucha, el YO del mismo lector intérprete, que escucha la voz muerta de la humanidad pasada que, además, habla por medio de el lector mismo; el TÚ del texto o voz muerta de la tradición ni escucha ni puede escuchar. El diálogo de Gadamer es un extraño diálogo en el que habla y escucha un solo sujeto o persona; el otro es un objeto, la voz del pasado humano, disecada y muerta en un texto.

No interesa, en este diálogo, la multiplicidad de sujetos, ni la multiplicidad de voces, ni la multiplicidad de escuchas. Importa, sin embargo, una realidad que se encuentra fuera del sujeto dialogante, fuera del lector intérprete, a saber la verdad de la cosa (*die Wahrheit der Sache*) de la que el texto trata. Para que el proceso dialógico de Gadamer se realice totalmente, es preciso que se alcance un acuerdo en torno a la verdad del asunto. La verdad del asunto parece tener un poder especial, capaz de imponerse poco a poco a los distintos proyectos con los que el lector intérprete intenta atrapar el asunto del que trata el texto. En ese acuerdo sobre la verdad de la cosa que viene a producirse como resultado de un lento develamiento circular de esa verdad, consiste precisamente la esencia del diálogo gadameriano. El lector se acerca al asunto del texto, a partir de su personal presaber sobre ese asunto. Desde el inicio mismo de su encuentro con el texto por medio de la lectura, el lector comienza a proyectar la posible verdad del texto a partir de su personal preestructura de saber sobre el asunto; proyecto que va continuamente redimensionándose y cambiando en la medida en que avanza la lectura y la verdad del texto se va develando e imponiendo. Este proceso dialógico debe terminar con el acuerdo entre el proyecto

²⁵ En otro concepto de diálogo, la importancia de la multiplicidad de sujetos dialogantes y de la multiplicidad de voces es determinante. Ver: A. PÉREZ ESTÉVEZ, "Diálogo Intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No. 6, Maracaibo, Enero-Abril 1999, pp. 33-53.

del lector y la verdad encerrada en el texto. No es esta verdad una verdad única, estática, eterna e inmutable, como la alcanzada en el diálogo platónico; la verdad del texto alcanzada en este proceso dialógico es una verdad abierta, viva y resucitada por medio del lector intérprete. Una verdad que, por viva, es histórica, y cambia cada vez que un lector se acerca a descubrirla en el sentido del texto. Histórica y cambiante, porque en cada lectura es distinto el horizonte personal, a partir del que el lector se enfrenta al texto para revivirlo y reconstruir su sentido. No existe, por tanto, en este diálogo, una comprensión ortodoxa y unívoca de la verdad encerrada en el texto. Cada lectura conduce al descubrimiento de nuevos elementos que pueden modificar accidental o sustancialmente el sentido del texto, sin que jamás alcancemos el sentido perfecto ni la verdad completa y definitiva, simplemente porque no la tiene. Tanto la Escuela Histórica como el historicismo de Dilthey atribuían al texto un sentido pleno y originario, el sentido encerrado en la mente divina (Ranke) o en la intención del autor (Dilthey) al que había que acercarse e intentar atraparlo en la lectura. Había, por tanto, en esta visión de la Escuela Histórica y del Historicismo de Dilthey, lecturas más ortodoxas y correctas que otras en la medida que se acercaban más o menos al sentido pleno u originario que coincidía con la intención del autor, de la que el texto nunca terminaba por desligarse. El texto continuaba siempre perteneciendo a su autor y éste, con su época, se alargaba y permanecía en el tiempo a través del texto. En Gadamer, por el contrario, no existe sentido pleno ni verdad originaria del texto, debido a que éste adquiere, en el momento mismo de su nacimiento, una existencia autónoma, objetivada y distinta de su autor que lo hace capaz de traspasar los límites espacio temporales en los que la vida del autor se encuadra. La lectura de la Escuela Histórica y de Dilthey viene a ser el resultado de una visión más bien católica en la que es determinante la intención del autor, conservada en la tradición, y el concepto de una lectura correcta y ortodoxa. La lectura de Gadamer es resultado de una visión, más bien luterana, en la que el texto, extrañado de su autor, encierra su propia verdad y en cuyo develamiento el lector es determinante²⁶; en

²⁶ En verdad, Lutero y Melancton nunca llegaron a desligar la Escritura de su autor, Dios, pero sí defendieron, en contra de la interpretación ortodoxa y única del catolicismo, que la Escritura es *sui ipsius interpres* y posibilitaron la interpretación múltiple e individual de la Biblia. Para los Reformadores, la lectura de la Biblia era un encuentro personal de lector con la palabra de Dios.

consecuencia, no existe, en el texto, un sentido completo, correcto, ortodoxo y único. Los múltiples sentidos que definen la historicidad de su verdad son el resultado de los horizontes distintos que condicionan a los distintos lectores y a las distintas lecturas.

La concepción del diálogo en Gadamer presenta analogías con el diálogo platónico. En ambos, se obvia y se cancela la presencia activa del Otro como persona viva y participante en el diálogo. En Platón, el Otro es reducido a un nombre y a un pensamiento muerto, siempre interpretado por medio del escritor, con el fin de negarlo y de afirmar su doctrina de las ideas en la que reposa la verdad, estática, eterna y universal; el Otro no tiene derecho a escucharlo y a replicarle, sino que su pensamiento objetivado y disecado, sirve de pretexto para que Platón afirme su doctrina de las ideas que encierra la verdad absoluta. En Gadamer, el Otro es un texto, es decir, una voz muerta de la humanidad pasada que revive y habla por mediación del lector cuyo horizonte, siempre cambiante, es determinante. En ambos, la alteridad es una realidad muerta que sirve de pretexto y ayuda para elaborar el propio pensamiento con el fin de alcanzar un acuerdo en torno a la verdad, estática o histórica, de la cosa o asunto. En ambos, su concepto de diálogo es más bien un monólogo.

Marzo 2000