

El diálogo en descomposición. Reflexiones acerca del surgimiento y las transformaciones de la noción de diálogo: del núcleo filosófico al giro discursivo y otras interrogantes

*Raúl García**

RESUMEN

La reflexión básica del presente artículo se desarrolla en torno a la apreciación de los modos en que se transforma la noción de diálogo desde sus planteamientos filosóficos hasta su presentación en los panoramas discursivos. En ese sentido, la noción de diálogo encarna lo que he calificado como un proceso de descomposición, que desde luego no consigue su eliminación conceptual definitiva, pero permite y promueve en su devenir complejo, el surgimiento de otras prácticas de relación social, de interlocución y de producción de subjetividad de impredecibles posibilidades de transformación e invención del mundo.

Palabras clave

Diálogo • descomposición • giro discursivo • conversación • subjetividad

Dialogue in decomposition. Reflexions on the rise and transformations of the notion of dialogue. From a philosophical nucleus to the discursive turn and other questions

ABSTRACT

This articles' main reflection develops towards the appreciation of the ways in which the notion of dialogue is transformed from its philosophical propositions to its presentation in discursive panorama. In this sense, the notion of dialogue embodies what I refer to as a decomposition process which, of course, does not achieve its definite conceptual elimination, but allows and promotes in its complex becoming, the emergence of other practices of social

* Licenciado en Psicología y máster en Psicología Clínica Universidad de La Habana, Cuba; diploma de Estudios Avanzados en Psicología Social y doctorante en Psicología Social Universidad Autónoma de Barcelona, España. Profesor investigador Escuela de Psicología Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México. E-mail: raulgarcia@gmail.com

relationship, interlocution as well as subjectivity production of unpredictable possibilities of world transformation and invention.

Keywords

Dialogue • decomposition • discursive turn • conversation • subjectivity

El surgimiento, la conformación variada y la relativa consolidación del concepto de diálogo en el ámbito filosófico, habrá de experimentar una serie de transformaciones y dispersiones particulares con el advenimiento de las perspectivas discursivas en el estudio de las interacciones humanas. Resulta interesante, por tanto, preguntarse de qué manera la noción de diálogo se ha podido reformular desde algunos núcleos de reflexión filosófica hasta elaboraciones discursivas diversas, donde de alguna forma dicho concepto se desdibuja. La intención de describir y valorar brevemente ese proceso (así como algunas derivaciones ulteriores), motivan la presentación de estas líneas, en la conciencia de que el tema, en su amplitud y complejidad, por supuesto no queda agotado.

Diálogo y pensamiento filosófico

Un breve análisis de la vinculación entre diálogo y dialéctica en el ámbito filosófico resulta necesario. La noción de diálogo ha estado relacionada durante mucho tiempo a la noción de dialéctica y específicamente a la expresión de arte dialéctico, que alude precisamente a la posibilidad de un arte del diálogo. Sucede que en la dialéctica —al igual que en el diálogo— se conciben al menos dos posiciones o razones que en cierto sentido se confrontan. Se trata de dos *logoi* entre los cuales puede establecerse un vínculo o relación de contraposición que implica una especie de acuerdo en el desacuerdo y en el que además se pueden llegar a producir transformaciones o cambios en las posiciones originales al calor de la influencia ejercida por cada una de las razones contrarias. En cualquier caso, la dialéctica no quedará circunscrita a ese sentido dialógico que detenta primariamente. La dialéctica en su polisemia y complejidad histórica se ha entendido también como argumento en el cual sigue habiendo una especie de ‘dialogar’ pero no necesariamente entre dos interlocutores sino al interior del propio argumento. Tal situación involucra el ejercicio de suponer o anticipar lo que ocurriría si determinada proposición dada, declarada en principio verdadera, fuese negada. En este caso, la dialéctica se piensa como un modelo formal de argumentación acerca de proposiciones que podrán ser refutadas. Para Abbagnano la dialéctica en su sentido genérico es

el proceso en el cual aparece un adversario que hay que combatir o una tesis que refutar y que, por lo tanto, supone dos protagonistas o dos tesis en lucha;

o bien, que es el proceso que resulta de la lucha o de la antítesis de dos principios, de dos momentos o de dos actividades, cualesquiera que sean. (Abbagnano 1966:316)

Platón presentaba ya una dialéctica concebida como método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, valiéndose de procedimientos tales como la división y la composición, vistas no como operaciones distintas sino como dos aspectos de una misma operación. En este sentido, la dialéctica permitiría pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar la unidad como fundamento de la multiplicidad. En efecto, en la doctrina platónica la dialéctica se despliega como técnica de investigación que se logra gracias a la colaboración de dos o más participantes, mediante el ejercicio socrático de pregunta y respuesta. Filosofar es pues para Platón la obra de hombres que viven juntos y discuten 'con benevolencia'. Se trata de una actividad que lleva el signo de lo interpersonal y de lo comunicativo y la dialéctica se convierte en el punto más elevado a que puede llegar una investigación asociada. La característica del procedimiento dialéctico es que implica la posibilidad de seguir la línea de articulación de un concepto sin destruirlo, es decir, manteniendo su unidad (Platón 2000).¹ La dialéctica pretende hacer uso de las características efectivas de un objeto en función de discernir la naturaleza y las posibilidades de ese mismo objeto. Con ello y desde entonces, la dialéctica parece constituirse en una ciencia de la realidad como tal.

En Aristóteles la dialéctica se constituye de manera diferente, como un procedimiento racional o una forma de conocimiento que, en todo caso, no tendrá carácter demostrativo. La dialéctica será apariencia de filosofía, pero no filosofía misma. Para Aristóteles el silogismo dialéctico no parte de premisas verdaderas sino de premisas (solamente) probables, es decir, de premisas generalmente admitidas. Lo probable es lo que aparece como aceptable a todos (Aristóteles 1967:418-419). Así, en la perspectiva aristotélica se tiende a considerar la dialéctica como simple disputa, pero no como ciencia; como probabilidad, pero no como certidumbre. Aquí, dialéctica no implica demostración y se convierte en una lógica de lo probable referida también, de algún modo, al ejercicio del diálogo.

La noción aristotélica de dialéctica mantuvo su presencia polémica en una parte importante del pensamiento escolástico y alcanza resonancia incluso en el pensamiento de Kant. En efecto, Kant (1983) partía de una devaluación preliminar de la dialéctica como instrumento de conocimiento. La consideró una lógica de la apariencia que no enseña nada sobre el contenido del conocimiento y solamente expone las condiciones formales

¹ Véase por ejemplo la aplicación del procedimiento dialéctico en los diálogos platónicos *Fedre* 266 a-b (Vol. IX, 103) —para la definición del amor— y *El Sofista* 268 c (Vol. XV, 131) —para la definición de la figura del sofista.

de la conformidad del conocimiento con el entendimiento. En la tercera parte de la *Crítica de la razón pura*, la “Dialéctica trascendental”, se hace la crítica a ese género de apariencias “que no proceden de la lógica ni de la experiencia, sino de la razón en cuanto pretende traspasar los límites impuestos por la posibilidad de la experiencia [...] y aspira a conocer por sí sola, y según sus propios principios, el mundo, el alma y Dios” (Ferrater Mora 1994:869). Esto significa que la dialéctica es para Kant “una ilusión natural e inevitable, [que] se apoya a su vez en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos” (Kant 1983:300); se trata pues del arte ‘sofístico’ de otorgar a la propia ignorancia o a las ilusiones voluntarias algo así como un tinte de verdad (Kant 1983:326-327).

En cualquier caso, después de Aristóteles habría resurgido también un sentido positivo de la dialéctica en el neoplatonismo, que la entendía como un modo de ascenso a realidades superiores, es decir, al mundo inteligible. Según Plotino, por ejemplo, la dialéctica sería una parte de la filosofía y no un mero instrumento de ella. Y también, de modo significativo, en el estoicismo, que identificó la dialéctica con la lógica en general, como un modo positivo de conocimiento o, por lo menos, con la parte de la lógica que no es retórica. Si la retórica era considerada como la ciencia de hablar bien en los discursos, la dialéctica sería la ciencia de discutir con rectitud en los discursos que impliquen preguntas y respuestas (Diógenes Laercio 2002). Se trata de la “ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo dudoso” (2002, II:56). La doctrina estoica de la dialéctica como lógica fue difundida en la Antigüedad y en la Edad Media. Cicerón, por ejemplo, la adoptó y en esa perspectiva afirmaba que la dialéctica era el

arte que enseñaba a distribuir en partes una cosa entera, a explicar una escondida definiéndola, a interpretar una obscura aclarándola, a ver primeramente lo ambiguo, luego distinguirlo, finalmente tener la regla con que se juzgue lo verdadero y lo falso, y qué cosas sean consecuentes de qué propósitos y qué no lo sea. (Marco Tulio Cicerón 2004:56)

Otros pensadores a lo largo del tiempo aceptan esta noción de dialéctica, tal es el caso de Séneca (1989), Orígenes y el propio San Agustín, quien afirmaba que la dialéctica era la disciplina de las disciplinas: “Ella nos da el método para enseñar y aprender; en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y certeza de lo que sabemos” (San Agustín 1965, I:673-674). No obstante, la tradición de la dialéctica como lógica general va a coexistir con la noción de dialéctica como arte de la disputa o (también) del razonamiento de lo probable, al calor de la resignificación explícita de Aristóteles desde el siglo XII.

Así, la dialéctica es objeto de variados y disímiles argumentos en el ámbito del pensamiento medieval, desde un modo propio de acceso intelectual a lo que podía ser conocido, hasta la interpretación del ejercicio dialéctico como *logomaquia*, cuyo uso implicaría el desconocimiento de la omnipotencia divina. En todo caso, la dialéctica se relaciona

con el ejercicio de razonar: ya sea como una manera de encontrar la verdad o, por el contrario, como una manera de producir sofismas distintos a la fe.

Desde los inicios de la llamada época moderna hubo también expresiones peyorativas o de rechazo a procedimientos dialécticos (ya se ha visto el caso de Kant) por considerar, como es el caso de Descartes, que la verdad frecuentemente escapaba de tales cadenas de razonamiento. En este sentido, el filósofo francés escribe:

es preciso señalar que los dialécticos no pueden formar con su arte ningún silogismo que concluya en la verdad a no ser que posean antes la materia del mismo, esto es, si no conocieran ya antes la misma verdad, que deducen en el silogismo. De donde resulta evidente que ellos mismos no aprenden nada nuevo a partir de tal forma, y que por ello la Dialéctica vulgar es totalmente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas, y que tan sólo puede servir a veces para exponer a otros más fácilmente las razones ya conocidas, por lo que es preciso hacerla pasar de la Filosofía a la Retórica. (Descartes 1984:112)

Es interesante señalar, sin embargo, que hubo pensadores que en determinado momento hicieron revivir el sentido platónico de la dialéctica: tal es el caso por ejemplo de Schleiermacher (cuyas reflexiones constituyen, como se sabe, uno de los antecedentes más importantes de la hermenéutica gadameriana), quien la consideró como la única posibilidad que permite identificar el pensar con ser verdadero; como el método que contiene los principios del filosofar. En este sentido, la dialéctica constituye un camino que se va a diversificar, de acuerdo a los objetos que trata. Así, la dialéctica será pues aquello que orienta constantemente al pensamiento hacia su fin único, aunque nunca llegue totalmente a él porque, en definitiva, el conocimiento absoluto va a trascender toda dialéctica.

En el pensamiento hegeliano, el papel de la dialéctica ocupa un lugar fundamental (Hegel 1955). Entendida como síntesis de los opuestos, la dialéctica se presenta como la naturaleza misma del pensamiento en tanto involucra la resolución de contradicciones en las cuales permanece envuelta la realidad finita que, como tal, es objeto del entendimiento. Así, para Hegel la dialéctica es

la resolución inmanente en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito tiene de propio el hecho de suprimirse a sí mismo. La dialéctica es, por lo tanto, el alma del progreso científico y el principio por el cual solamente la relación inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; así como en ella, sobre todo, está la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito. (Hegel 1997:81)

Tal como se puede apreciar, de entrada la dialéctica significa en Hegel el momento negativo de toda realidad. Aunado a esto, la realidad tendrá carácter dialéctico en virtud de la identidad entre realidad y razón, con lo cual el método dialéctico se constituye propiamente en la manera en que toda realidad se desenvuelve. Es a través del proceso dialéctico del ser y del pensar que lo concreto puede ser absorbido por la razón. Es decir, a partir de la identidad hegeliana entre lo racional y lo real, la naturaleza del pensamiento es la naturaleza misma de la realidad. Así, la dialéctica rige no sólo al pensamiento sino también a la realidad y sus resultados. La dialéctica entonces se despliega en tres momentos omnipresentes: 1) la posición de un concepto abstracto o limitado —llamado momento intelectual— (tesis); 2) la supresión de este concepto en tanto finito y el paso a su opuesto —llamado específicamente momento dialéctico o negativo racional— (antítesis) y 3) la síntesis de las dos determinaciones anteriores mediante la cual se conserva lo que hay de afirmativo en su solución y su tránsito —llamado momento especulativo o positivo racional.

La dialéctica es el conjunto de todo este movimiento y es también su resultado positivo y su realidad sustancial. Por eso es la dialéctica aquello que permite a la realidad alcanzar, junto al momento negativo, un carácter efectivamente positivo. Hace posible, precisamente, la realización de la realidad. En este movimiento interno, la realidad alcanza su plenitud. Para Hegel, toda la realidad deviene dialécticamente en articulaciones de tesis, antítesis y síntesis en las cuales la antítesis implica la negación, el opuesto o la alteridad de determinada tesis, y la síntesis implica la unidad y simultáneamente la verdad de una y otra cosa.

Al parecer, la elaboración hegeliana de la dialéctica, aunque haya sido objeto de crítica posterior, se desplaza con fuerza en la filosofía moderna y contemporánea. En este sentido, uno de los espacios de reflexión dialéctica más importantes después de Hegel, se constituye sin duda por medio de la tradición marxista, que si bien utilizó el término en un sentido similar que Hegel, quiso modificar el significado o las connotaciones idealistas del sistema hegeliano. En efecto, Marx reprocha a Hegel que la dialéctica, al final, permanece en el ámbito de la conciencia, del pensamiento en tanto pensamiento. Vive sólo como abstracción (no toma el objeto en su materialidad, no aborda la realidad —la naturaleza, la historia— fuera de su identidad con lo racional y por lo tanto sólo describe imágenes abstractas cuya suprema verdad está constituida por el espíritu absoluto). Marx propugnaba entonces por el paso de la dialéctica de esta abstracción, a la realidad en tanto tal, esto es, pasar del mundo cerrado de la conciencia al mundo abierto de la naturaleza y de la historia. En este orden de cosas, Marx escribe en 1873:

Mi método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la

inversa, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre. [No obstante] La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales de movimiento. La dialéctica queda bocabajo en manos de Hegel. Hay que revolverla [sic] para descubrir el núcleo racional en el místico tegumento. (Marx 1976, 40:19)

El pensamiento marxista pretende pues hacer de la dialéctica un método para describir y entender no el hegeliano autodesarrollo de la Idea, sino la realidad en tanto entidad independiente y empírica. A partir de la tentativa de Marx, Engels concibió la dialéctica como síntesis de las oposiciones —relativas y parciales— que la naturaleza realiza en su devenir (Engels 1977, 1979).

En todo caso, el espíritu de debate respecto a las funciones y el sentido de la dialéctica ha estado presente en el pensamiento de orientación o inspiración marxista. Si bien la dialéctica se ha considerado en general como una herramienta eficaz para el conocimiento y para la transformación de la realidad, también han existido replanteamientos críticos y matices importantes. Tal es el caso, por ejemplo, de Sartre, quien afirmaba que una razón dialéctica no puede ser dogmática sino crítica (Sartre 1966, Ranch 1983). En efecto, el dogmatismo dialéctico no lleva sino a una seudocomprensión —esquemática y abstracta— de la realidad. Una dialéctica crítica, en cambio, se va a descubrir y a fundar en y por la praxis humana. Sartre afirma que “la Razón dialéctica no es ni razón constituyente ni razón constituida; es la Razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella a todas las razones constituidas para constituir otras nuevas que supera y disuelve a su vez” (1966, I:165). Se trata de un método y también de un movimiento en el objeto, alude a lo real y a la praxis humana misma. La razón dialéctica constituye pues un todo que se funda a sí mismo dialécticamente. Esto significa que la dialéctica no va a poseer otras leyes que no sean las reglas que se producen por esa totalización en curso.

Por su parte, Adorno (2005) proponía una dialéctica negativa que implicaría precisamente una negación (dialéctica) de posiciones filosóficas adoptadas y adoptables, en aras de la asunción de un contenido abierto. La exigencia de negatividad de la dialéctica estaría relacionada con la posibilidad de evitar posiciones dogmáticas. Se trata pues de enfatizar el carácter crítico y negativo de la dialéctica, permitiendo inclusive que, en su negación, se vuelva contra sí misma. Por definición, la dialéctica negativa no podrá alcanzar nunca un descanso en sí misma, como si fuese ella misma total (Adorno 2005).

En resumen, la elaboración de la dialéctica como síntesis de opuestos y sus derivaciones puede pensarse en términos del paso de un opuesto a otro en cuyo trance ocurrirá una especie de conciliación de esos dos opuestos en una síntesis. A esto se añade —desde la posición hegeliana— que tal paso y tal conciliación y síntesis de opuestos será algo inapelablemente necesario. El carácter necesario del proceso dialéctico no es compartido

sin embargo por otras doctrinas de la dialéctica (por ejemplo, la concepción platónica, la aristotélica y la de los estoicos), en las cuales la ausencia de necesidad constituye una característica común.

En cualquier caso, es posible argüir que si bien la noción de diálogo (como ámbito de interlocución personal viva y comunicativa) y la noción de dialéctica tienen un origen común, a lo largo del avance en el tiempo del pensamiento filosófico, al parecer la noción de dialéctica experimenta un paulatino e intermitente desprendimiento de su origen dialógico para fundar una tradición (plural) que subraya más bien, en uno u otro momento, su condición de método o procedimiento racional de acceso a lo inteligible, su condición lógica y/o su condición de síntesis de opuestos en el momento de pensar la realidad en su conjunto.

La cuestión es que, al calor del despliegue filosófico de la tradición dialéctica, el retorno al ejercicio de pensar la noción de diálogo parece de algún modo marcado por el signo de lo dialéctico. Es decir, la noción de diálogo parece implicar, con mayor o menor conciencia de ello, una propensión (hacia la) dialéctica, esto es: una propensión a concebir en él (en el diálogo) un ámbito en el que se trata de encontrar o construir en lo posible (por lo menos) algo de conciliación, algo de acuerdo entre razones contrarias o diferentes. ¿Acaso no se piensa la noción de diálogo como un ámbito en el que puede producirse algún tipo de entendimiento o comprensión, es decir, cierta inteligibilidad? La noción de diálogo parece pues implicar inevitablemente, en algún momento, la superación de una tesis por una antítesis o la superación de una tesis y su antítesis por una síntesis afirmativa de opuestos que involucre en su tránsito algún tipo de solución. Si bien se admite la idea de que no todo diálogo es necesariamente dialéctico (Ferrater Mora 1994:866), ¿puede hablarse —hasta qué punto y de qué manera— de una dialección de la noción de diálogo?

En la época contemporánea, la noción de diálogo deja de verse sólo en términos de método o vía de acceso a lo inteligible para convertirse en un espacio de relación que permite (y exige) el reconocimiento del otro como persona, por medio de la obra de pensadores tales como Buber y Levinas. En este caso, la noción de diálogo irá marcada más por la orientación de un personalismo judeo-cristiano y por la progresiva problematización del otro —como consecuencia de la consolidación de la conciencia de sí mismo (a la manera de Descartes) y de las posteriores elaboraciones fenomenológico-existenciales al respecto— que por la perspectiva cosmocéntrica que tuvo en su momento el pensamiento antiguo (Brugger 1983:170-171).

En este sentido, el término diálogo se vincula paulatinamente a la idea de comunicación recíproca entre personas, lo cual conduce a un 'entre' de carácter interpersonal. Se trata ahora de subrayar un fondo de sentido común a los participantes en el intercambio discursivo. Un fondo de sentido irreductible, por cierto, a las aportaciones individuales. De este modo, la noción de diálogo se convierte en un acontecimiento conformado siempre en (por lo menos) una doble dirección.

En virtud de esta interna doble dirección y unidad de lo opuesto, el diálogo puede designarse como la dialéctica específica de la libertad. Su delimitación frente a la dialéctica de Hegel sin duda está fundamentalmente en que la alteridad libre del tú capaz de respuesta, a diferencia de la objetividad neutra, no se halla en una relación de negatividad, sino, más originariamente todavía, en una relación de posibilidad positiva de la libertad del sujeto. (Brugger 1983:170)

Se genera pues la realidad del 'nosotros'. Por tanto, la noción de diálogo implicará cierto retorno del sujeto hacia sí mismo desde lo otro y, además, un percatarse de la comunidad misma y de una relación hacia fuera, propia de cada persona. La idea fundamental en este caso parece ser que la existencia humana no se puede reducir ni a la reflexión racional del *cogito* cartesiano (porque el ser humano no puede quedar encerrado en su conciencia individual) ni a una presunta naturaleza infrahumana ni a la búsqueda y elección de valores meramente abstractos, es decir, impersonales (como verdad, belleza, bondad, etc.). La cuestión clave de la existencia humana estará concretada en la relación dialógica que se produzca en el encuentro de la persona con los demás.

El pensamiento hermenéutico en sus diferentes expresiones involucra también reflexiones acerca del diálogo y lo dialógico, precisamente porque la hermenéutica sugiere la posibilidad y el proceso de comprender e interpretar el mundo (los textos) inmersos en el lenguaje. La figura de Hermes —dios mensajero de los pies alados— tiene como función principal convertir lo incomprensible en comprensible. En esta dirección, las obras de H.G. Gadamer, R. Rorty, J. Habermas y Ch. Taylor (entre otros), aunque por supuesto de forma diferenciada, aportan elementos clave.

En todo caso, la hermenéutica se colocará en el centro de los problemas epistemológicos y ontológicos de la filosofía del siglo XX. En este contexto, la comprensión se concibe como un acontecimiento histórico, lingüístico y dialéctico en cualquier ámbito que se produzca. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Gadamer la comprensión no será vista como un acto de la subjetividad humana sino (en acuerdo con la perspectiva heideggeriana) como la forma básica de estar en el mundo. De este modo, las claves de la comprensión no estarán constituidas por la manipulación y el control (propios de la ciencia moderna) sino por la participación y la apertura en una actitud que pondera no tanto el conocimiento como la experiencia y no una dimensión metodológica sino una dimensión dialéctica. El propósito de la hermenéutica no será entonces presentar 'reglas' para la comprensión 'objetivamente válida' sino concebir la comprensión misma tan amplia, profunda y auténticamente como sea posible en el despliegue de un énfasis ontológico y lingüístico.

Aunado a esto, la experiencia hermenéutica tiene que ver con el encuentro que uno vive con su legado o tradición. Ese legado acontece en términos de lenguaje y habla de sí mismo como (lo haría) un 'tú':

la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse [...] sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. [...] la experiencia del tú tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno. (Gadamer 1975:434)

Lo que se quiere subrayar aquí es que el texto tendrá un contenido de significado propio, específico y actuante. La relación yo-tú alude a que en un texto (que se trata de comprender) la tradición se dirige y exige su participación al intérprete. Será necesario permitir pues que el texto hable y estar abierto a ese texto como a un tú que habla (y no tomarlo como un objeto de análisis). Se trata entonces de una relación de apertura que sugiere, precisamente, una relación de diálogo y, en determinado sentido, una relación dialéctica. Se dirige una pregunta al texto pero también el texto dirige una pregunta al intérprete. Se establece un verdadero diálogo a través de la relación pregunta-respuesta cuando cuestionar algo significa colocarlo en lo abierto. Por tanto, un diálogo hermenéutico que se realiza con un texto —aun en su estricta fijación de la escritura— implica la necesidad y la tarea de volver a poner todo el dispositivo en el movimiento de una especie de conversación y de un cuestionamiento mutuo entre el intérprete y el texto. “La tarea de la hermenéutica consiste en ‘sacar el texto de la alienación en la que se encuentra (como forma fija y escrita) y devolverlo al presente vivo del diálogo, cuyo logro esencial es cuestionar y responder’” (Palmer 1969:247-248, Gadamer 1975:446).

Tal como puede apreciarse, la reflexión filosófica parece asignar a la noción de diálogo un carácter trascendente o un papel esencial en el ámbito epistemológico y/o ético, que resulta difícil de cuestionar. Sin embargo, de pronto algo sugiere que ese papel esencial del diálogo se descompone. Sucede que en el ámbito de la concreción interactiva de los hablantes, el diálogo se enajena, se convierte en otra cosa. Se hace carne de la alienación por medio de múltiples imprecisiones y errores: lo que tenía que ser un orden de proyecto, se convierte, con el intercambio cotidiano e imprevisible de palabras, en la realidad desordenada de las conversaciones. El diálogo entonces parece caricaturizarse y, siendo lo que debería unir, ahora más bien dispersa, equivoca el rumbo. Parecería que, en su ánimo fundacional, el diálogo promueve y propende a la realización de un propósito esencial que simultáneamente —al cruzar la densidad inopinada del mundo ordinario, de su gente y sus interacciones— es un propósito susceptible de no realizarse del todo.

Diálogo y enfoques discursivos

Resulta posible pensar esta nueva transformación de la noción de diálogo gracias a que el llamado giro lingüístico en el quehacer filosófico y de diferentes ciencias humanas y sociales (ocurrido entre los años setenta y ochenta del pasado siglo) marcó una importante

modificación de perspectivas en el estudio de los fenómenos socioculturales y psicológicos. A partir de ese momento se va a otorgar mucha mayor atención al papel del lenguaje en la explicación de lo humano, incremento de interés que ya venía desplegándose paulatinamente a lo largo de todo ese siglo XX. Al implicar cambios en las concepciones del mundo y de las ciencias y disciplinas sociales, el giro lingüístico constituyó también una nueva manera de significar la noción de realidad y de hacer investigación aplicada.

La inflexión lingüística se relaciona con el cambio que experimenta el pensamiento sobre lo humano, que va desde la focalización de problemáticas de la razón y del ser humano como entidad esencialmente racional, hasta la focalización de problemáticas del habla y del ser humano como entidad hablante. Se trata de un tránsito del punto clave de análisis que se mueve de las ideas a las palabras.

Aunado a ello, se cuestiona también la dicotomía —de signo cartesiano— entre un mundo de la conciencia (ubicada en la interioridad de un sujeto autopoiesido) y un mundo de los objetos exterior a la conciencia misma. Es decir, se cuestiona la pertinencia de la dicotomía mente-interior/mundo-exterior (avalada de una u otra forma por filósofos de la modernidad) y se promueve el estudio de la enunciación misma. Se renuncia pues a la búsqueda introspectiva de lo mental en tanto interioridad privada y se asume la lingüisticidad pública, de carácter discursivo, como ámbito manifiesto de atención.

Este proceso fue alentado también por Ludwig Wittgenstein (1889-1951) quien, desde una autocrítica a sus propias concepciones iniciales de carácter neopositivista, vinculadas al llamado Círculo de Viena, reformuló sus posiciones y abandonó la pretensión de establecer un lenguaje ideal-científico-riguroso-formalizado en la explicación del mundo; para orientarse a la reflexión detenida sobre el lenguaje común, sus reglas y sus usos ordinarios. Así, para el segundo Wittgenstein, el significado de las palabras estará más en relación con su uso social y con las acciones o actividades secuenciadas en las que se articulan, que con su presunta correspondencia respecto a los objetos representados en ellas.

En estas reflexiones emerge la noción de juegos de lenguaje, con la cual se pone de manifiesto precisamente que el hablar del lenguaje es siempre parte de unas u otras formas de vida o actividades diversas (Wittgenstein 1988).² El lenguaje se despliega en

² Por ejemplo, Wittgenstein escribe: “En la práctica del uso del lenguaje [...] se encontrará este proceso: El aprendiz *nombra* los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra. —Y se encontrará aquí un ejercicio aun más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice —ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras [...] es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos ‘juegos de lenguaje’ [...]” (Parte I, Apartado 7:23-25). O también: “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: este es el juego de lenguaje que se está jugando”. [...] “No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.” [...] “¿*Con qué fin* le digo yo a alguien que antes tuve tal o cual deseo? —¡Considera el juego de lenguaje como lo *primario*! ¡Y considera los sentimientos, etc., como un modo de ver, de interpretar, el juego de lenguaje!” (Parte I, Apartados 654, 655 y 656:395).

el uso, en el juego permanente. Se aprende a utilizar unas u otras expresiones y palabras en tanto inmersos en tales juegos de lenguaje, incorporando reglas de aplicación en cada situación determinada socialmente. Es la participación en estos juegos lo que determina qué palabras se expresan y en qué momento de la vida.

Es así que, además, dado el interés específico por el estudio de formas de uso de la lengua, las conversaciones y los discursos (más que el lenguaje como sistema abstracto), al giro lingüístico también se le ha llamado en algún momento giro discursivo (Ibáñez 2003:21-42, van Dijk 2003:11-16). Se concibe el lenguaje no como el vehículo mediante el cual se expresan las ideas, o como la parte 'exterior' del pensamiento 'interior', sino como una condición clave de la actividad del pensar y del pensamiento mismo. Conocer el mundo significa enunciarlo. Conocer es aquí discurrir. Pero, además, el giro lingüístico opone el lenguaje cotidiano a los lenguajes especializados científico-formales y abre la pregunta sobre la pertinencia de elaborar lenguajes particulares para explicar la realidad (Rorty 1967).

Autores como J.L. Austin y J.R. Searle señalaban del lenguaje su capacidad para 'hacer cosas' más que para representarlas (Austin 1962, Searle 1965). Esto significa que por medio del lenguaje se hace pensamiento y se hacen también realidades.

En su configuración progresiva, desigual y problemática, distingo una interesante articulación del giro lingüístico con la orientación pragmática en filosofía proveniente de la obra de clásicos como Ch.S. Pierce, W. James y J. Dewey y revitalizada por el propio R. Rorty. En general, los enfoques pragmáticos promueven una concepción antirrepresentacionista del mundo. No se pretende representar adecuadamente la realidad sino, más bien, actuar eficazmente en ella. En este sentido, una comprensión pragmática de la verdad se asocia 'a lo que nos vendría mejor creer'. Con cierto espíritu utilitario, se conectan las aspiraciones de eficacia y de felicidad. El punto clave es que un enfoque pragmático rechaza el modo abstraccionista del pensar (niega la noción de representación) no sólo en términos epistemológicos sino también en términos políticos, con lo cual define ya un posicionamiento antiautoritario.

En efecto, se trata de sustituir la adecuación a una (presunta) verdad eterna, a un único modo de ser del mundo o a cualquier otra forma de poder, por la construcción colectiva de alternativas de futuro. Por tanto, la verdad de una idea estará constituida por su actuación. Esa verdad no podrá ser independiente de quien conoce y de su actuación específica. Decir que la verdad es actual significa que se promueven interpretaciones concretas de la vida cotidiana y presente, no abstraccionistas (Correa 2003). Pero además el término actual juega por un lado con la noción de actualidad y por otro con la noción de acto. La verdad implicará pues determinada actualización en la praxis. La verdad se construye en el acto mismo.

La lingüística pragmática se constituía ya como una alternativa a la teoría lingüística dominante entendida como teoría del signo, donde se postula el par significante-significado y donde los significados guardarán alguna relación con el mundo; probablemente

una relación de representación, en la cual se puede sustituir el objeto del mundo real por la palabra (Saussure 1994). Junto a la teoría del signo se ubica también la teoría de la comunicación más extendida y aceptada: un emisor difunde o expresa un mensaje a través de un canal y tal mensaje será decodificado por el receptor. Pues bien, la lingüística pragmática se va a confrontar con ambos planteamientos y aporta una perspectiva diferente: se va a interesar en los principios que regulan el uso del lenguaje y en las condiciones que permiten acciones comunicativas a partir de la utilización de enunciados concretos.

La lingüística pragmática (o simplemente pragmática) pretende estudiar así las condiciones que determinan tanto el empleo del enunciado concreto por un hablante concreto, en situación comunicativa concreta, como su interpretación por parte del destinatario. Para ello considera los aspectos extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje y que escapan a perspectivas puramente gramaticales, a saber, nociones tales como emisor, destinatario, enunciado, entorno, intención comunicativa, contexto verbal, situación o conocimiento del mundo (Escandell 1996).

El asunto de la pragmática es pues subrayar que lo que se dice tendrá un sentido que siempre rebasa el significado que en estricto sentido tienen las palabras. Es decir, reconocer aquellos fenómenos —como la distancia entre lo que literalmente se dice y lo que se quiere decir, la adecuación de las secuencias gramaticales al contexto y a la situación, o la asignación correcta de referentes para la comprensión de enunciados— que escapan a una caracterización precisa en términos estrictamente gramaticales.

Por tanto, si bien el significado puede analizarse como propiedad constitutiva de los signos lingüísticos (de las expresiones dentro del sistema de la lengua —semántica), se alza por otro lado la idea del significado pragmático, el cual establece una función multívoca entre el significado gramatical, por un lado, y el emisor, el destinatario y la situación del intercambio comunicativo, por otro. El significado pragmático resultará del funcionamiento de aspectos empíricos al calor de lo que pretenden los enunciados específicos. Por eso, las explicaciones pragmáticas no serán tanto formales como funcionales. Se aborda el uso del lenguaje contextualizado en la comunicación de los hablantes (Levinson 1989).

En correspondencia con lo anterior, se puede afirmar que otro momento fundamental en este proceso de descomposición (entiéndase desordenamiento, indisposición, desmantelamiento, alteración) de cualquier noción trascendente, idealizada o esencialista de diálogo, está presente en la obra de H. Garfinkel y su etnometodología, porque con ella este sociólogo promueve el estudio de los hechos sociales, pero vistos como la realización continua de actividades cotidianas en la vida común, para lo cual se habrán de utilizar los propios procedimientos ordinarios, conocidos y evidentes que despliegan las personas diariamente en sus prácticas y su *saber-hacer*. Además, cualquier lenguaje natural, cualquier enunciación de palabras y frases, será producida en determinado contexto o situación que les otorga una significación específica en cada oportunidad. De este modo, el significado pleno de todo lenguaje natural no puede comprenderse sin habitar

el contexto particular de su propia producción. En otras palabras, cualquier enunciación implica que su significado no se produce al margen de condiciones contextuales específicas de uso de quienes hablan y, por tanto, del propio entorno social donde la enunciación ocurre. Al respecto, Lupicinio Iñiguez afirma:

Comprender una palabra o una frase implica siempre un análisis de la situación que va más allá de la información efectivamente dada en un momento concreto. Una palabra o una oración, por lo tanto, no conllevan *el significado* plenamente, sino que lo adquieren del todo en el escenario concreto de su producción. Ese contexto de enunciación, además, se extiende a elementos más allá de la situación inmediata, como pueden ser los intercambios lingüísticos previos, la relación que mantienen los/as interlocutores/as o la propia historia de cada uno/a de ellos/as. (Iñiguez 2003:68)

Al conversar o dialogar, las personas suelen comprender cosas más allá de la (estricta) información que reciben u ofrecen. Las palabras y frases circulan en esa conversación o diálogo sin detentar alguna naturalidad intrínseca sino, más bien, ajustadas, constreñidas, expandidas, moldeadas o alteradas por la propia situación del intercambio lingüístico y por otros aspectos contextuales, como pueden ser, por ejemplo, las experiencias vitales de los interlocutores, sus intenciones o su relación irrepetible.

Es por eso que, en un intercambio discursivo, cada enunciación y cada gesto o acción, involucra un margen de incompletud que sólo desaparece (relativamente) en el momento de la actualización —siempre abierta— del propio intercambio discursivo. Los intercambios discursivos se construyen en el uso y siempre en una situación particular. La inteligibilidad de un intercambio se vincula ineludiblemente a la condición contextual y pragmática de todo lo que se expresa, al conocimiento no sólo de lo dicho en sí, sino también de las circunstancias interactivas de las enunciaciones.

Es así que surgirá, con todo su signo etnometodológico, el llamado análisis de la conversación, el cual, como perspectiva específica, se relaciona con el trabajo de Harvey Sacks y colaboradores, y se dirige efectivamente a estudiar la organización social de los comportamientos cotidianos, esto es, las acciones y las interacciones humanas. El propio término conversación ha implicado diferentes formas de comprensión del habla. La noción de conversación se ha asociado al habla informal de la vida cotidiana, diferenciándose del habla que ocurre al interior de instituciones formalizadas, la cual presenta exigencias de otro tipo. De entrada podría pensarse que los analistas de la conversación se interesen solamente por el habla informal en contextos no pautados institucionalmente. Sin embargo, tal como afirman A. Pomeratz y B.J. Fehr, “a los analistas de la conversación les interesa la conducta o la acción que se da en ambos contextos, de manera que no consideran analíticamente necesario establecer una distinción a priori entre los dos” (Pomeratz, Fehr 2005:102). Además, el análisis de la conversación no

sólo considera los aspectos estrictamente verbales de la interacción, es decir, el habla en sentido aislado, sino que involucra también aspectos paralingüísticos del habla: pausas, calidad del sonido, silencios, gestos, posturas, etc., en aras de identificar precisamente las acciones que se constituyen al hablar. Sucede pues que la cuestión clave o definitoria del análisis de la conversación se encuentra en la organización de las acciones significativas de las personas, inmersas en sus grupos, comunidades o instituciones, mediante lo cual otorgan sentido al mundo en el que viven.

Los analistas de la conversación pretenden “esclarecer cómo se producen y se comprenden las acciones, los acontecimientos, los objetos, etc., antes que explicar cómo se organizan el lenguaje y el habla como fenómenos analíticamente separables” (Pomeratz, Fehr 2005:102).³ Se pretende analizar la conversación pero como quehacer social, interactiva y pragmáticamente. Al abandonar enfoques causalistas, el análisis de la conversación intenta entender no el por qué sino más bien el cómo se producen y reconocen las acciones como formas inteligibles y razonables de relación entre las personas.

En su ejercicio, los analistas conversacionales pretenden por tanto no anteponer definiciones conceptuales (género, poder, personalidad) que predeterminen la interpretación del dispositivo de habla analizado, sino resaltar solamente aquellos aspectos o puntos que adquieren pertinencia y relevancia para los participantes específicos en el curso mismo de la conversación concreta. A la vez, los analistas de la conversación consideran de forma detallada la organización temporal y las contingencias interactivas que surgen en el transcurso del intercambio verbal: porque, según su criterio, el sentido, la inteligibilidad de determinadas acciones estará, en gran medida, relacionada con la ubicación que tengan dentro de una cadena o serie continua de expresiones. Por eso se plantea que el análisis de la conversación tiene como punto fundamental el análisis de secuencias. Las reglas de la interacción social misma se toman como pautas emergentes de carácter situacional, pertenecientes a la actividad de la que se intenta dar cuenta.

El análisis de la conversación (que por cierto va a constituir uno de los núcleos de inspiración de la llamada psicología discursiva) estudiará diversos tipos de interacciones que van desde charlas informales entre conocidos, hasta debates políticos, pasando por consultas hospitalarias, entrevistas de trabajo o indagaciones periodísticas. Lo que interesa en todo caso es la descripción detallada de los procedimientos o maneras que tales personas utilizan para darse a entender y, simultáneamente, realizar diferentes actividades. Mediante el registro conversacional/conductual de actividades específicas en grabaciones y transcripciones, el análisis pretende ubicar la interpretación presumiblemente

³ En efecto, el propio H. Sacks, interesado en el modo en que la sociología tendría que abordar el estudio de acontecimientos cotidianos y sus detalles, empezó a trabajar con conversaciones grabadas. “No fue por un interés especial en el lenguaje, ni a partir de alguna formulación teórica de lo que debería estudiarse, que me puse a trabajar con conversaciones grabadas, sino simplemente porque era algo que podía hacer” (Sacks, en Pomeratz y Fehr 2005:103).

relevante para las personas que participan en esos encuentros y, al unísono, ubicar las prácticas en las que toma cuerpo dicha interpretación. Se pretende así describir conocimientos del que hacen uso los interactuantes y argumentar cómo y cuándo se utilizan (Pomeratz, Fehr 2005:110-133; Harré, Lamb 1986:99-101).⁴

En otras palabras, en el análisis de la conversación se examinan interacciones de habla en sus contextos naturales en busca de patrones recurrentes. Tal como señalan Amanda E. Kottler y Rally Swartz:

El objetivo principal es describir la forma en que los conversacionalistas [sic] producen su propia conducta y comprenden y tratan la de otros. El análisis de la conversación extrae y describe las formas en que los hablantes de la calle usan habilidades y estrategias conversacionales y se apoyan en ellas cuando participan en interacción inteligible y organizada socialmente. (Kottler, Swartz 1996:116)

Se toma pues la interacción conversacional como aspecto crucial en relación a otros modos de actividad formal o informal. Se trata de averiguar cómo funciona o actúa la conversación, cómo puede crear vida cotidiana, mediante el análisis de fragmentos de datos conversacionales concretos provenientes de diversos ámbitos sociales e interactivos (Antaki, Díaz 2003:125-139; Vítóres 2005:208-221).

Señalaré por último que desde la perspectiva crítica desarrollada por el constructivismo social, la obra de J. Shotter alude constantemente al papel de la interacción discursiva en la configuración plural de la socialidad. Para Shotter, las formas de hablar crean las diferentes relaciones sociales, las actitudes y las posiciones de las personas frente a sus interlocutores y, de hecho, construyen el mundo articulado desde el cual se conforman y organizan los vínculos interindividuales. Con planteamientos afines al pensamiento de M. Billig, Shotter afirma que la propia identidad personal se va a construir en el contexto de las formas de habla y de los esfuerzos argumentativos presentes en las acciones sociales. La vida social tiene así su base en las formas de hablar (de conversar, de dialogar) que, al desdoblarse, devienen ideologías vivas, en cuyo seno toda persona configura el ejercicio de la identificación.

La persona construye su identidad en la pertenencia a unos u otros grupos que mantienen una presencia simbólica, una legitimidad argumentada en relatos estructurantes

⁴ Aunque no haya un único método seguido por todos los analistas de la conversación, es posible mencionar —a modo de ejemplo— algunos de los aspectos o pasos clave a considerar en la realización de un análisis de la conversación: a) selección de la secuencia de habla; b) caracterización de las acciones dentro de la secuencia; c) consideración de los modos en que los hablantes configuran y transmiten sus acciones; d) consideración de la manera en que los tiempos y la toma de turnos favorecen determinadas interpretaciones de las acciones y de los temas tratados en la conversación; e) consideración de la manera en que el modo de realizar las acciones involucra determinadas identidades, roles o relaciones para los participantes.

desde los cuales se piensa, se actúa y se justifica el conjunto de relaciones con los demás y con el mundo mismo. Estos discursos y acciones sociales que encarnan las ideologías vivas no se producen desde la espontaneidad, sino que se generan históricamente y, en cierto sentido, predeterminan las posibilidades de ser de las personas en sus ámbitos existenciales. Implican encuadres de intereses determinados por la historia misma a través de construcciones argumentativas que condicionan la identidad personal y que, desde luego, llevan también el signo de las relaciones de poder. Ello significará que haya asimetrías, injusticias o desigualdades entre las personas. Aun así, resulta posible redefinir tales construcciones argumentativas y generar por tanto otras formas de vivir y de actuar. El lenguaje así concebido no representa el mundo sino que lo articula y además produce los vínculos y relaciones sociales, las actitudes y la propia subjetividad de las personas (Shotter 1989:133-151).

Las maneras de hablar implican posiciones en la vida social y la noción misma del yo estará enmarcada en la perspectiva de la segunda persona, es decir, el yo tiene la impronta ineludible del otro. El tú será más antiguo que el yo y permitirá comprender sus múltiples significados. En la interacción cotidiana, el otro será siempre un punto de referencia para el autoconocimiento. El yo construye sus significados por medio de la concomitancia con el tú. Por lo tanto, para Shotter el yo solamente prevalece en las prácticas interpersonales cotidianas. El yo carece así de toda sustancialidad en sí mismo. La vida social no se define a priori, no es fija, sino que depende de lo que las personas hacen. Nuestras construcciones interactivas funcionan pues para Shotter 'en lugar de' nosotros mismos y todo acto humano será (siempre) incompleto, vivirá en transición permanente.

Y desde luego, en la práctica, el entendimiento común se desarrolla y negocia por los participantes en las diferentes conversaciones. Pero, además, cuando hablan, las personas responden a las expresiones de los otros involucrados en tanto entrelazan sus actividades concretas. Al coordinar las acciones, las personas construyen relaciones sociales diversas. Al hacer declaraciones, los participantes ponen de manifiesto nuevos tipos de realidades. "En verdad, nuestro discurso tiene una capacidad tan grande de afectar nuestras relaciones con los demás que determinadas formas de hablar asumen una forma 'oficial' o 'sacrosanta' y quien habla 'en contra' de ellas, por decirlo de este modo, recibe una sanción" (Shotter 2001:15).⁵ Entender el mundo social implicará para Shotter realizar una hermenéutica práctica y centrarse en el uso que se hace de unas y otras formas de hablar, en su condición dialógica o conversacional. En este sentido aboga por un constructivismo social de carácter retórico-respondiente.

⁵ Es interesante la recuperación que hace Shotter de otros autores tales como L. Wittgenstein, M. Bajtin, S.L. Vigotsky, M. Billig o el propio H. Garfinkel para la articulación de este giro dialógico-conversacional. Véase en especial el capítulo 3: "Diálogo y retórica en la construcción de las relaciones sociales" (2001:81-102).

En efecto, según Shotter, desde la infancia crecemos en el aprendizaje de responder a los que nos rodean como ejercicio de vertebración de la vida en común. Saber cómo y cuándo responder a las expresiones y cuestionamientos de otros se convierte en una exigencia social ineludible. Es preciso saber contestar y justificar los planteamientos que sostenemos. Por ello, el lenguaje involucra una condición retórica antes que estrictamente referencial. Más que describir estados de cosas, al hablar movemos a los demás a la acción o al cambio (continuo) de sus percepciones, siempre en la contingencia de la interacción comunicativa entre las personas.

Es en ese flujo de actividades y prácticas de carácter respondiente y relacional donde se forman originalmente las dimensiones de significación social, los modos de ser, las realidades y su complejidad. Se adopta por tanto una concepción dialógico-argumentativa de la vida social y del conocimiento (en los bordes de otros campos como la teoría literaria y la antropología) que destaca en su pluralidad los aspectos histórico-respondientes, retóricos y sensoriales del uso del lenguaje, y que impugna las versiones monológicas del saber científico tradicional de inspiración positivista. Es una concepción comunicacional, conversacional, en la que resulta muy importante el ejercicio de una comprensión-respondiente-recíproca entre las personas.

En otras palabras, los diferentes ámbitos interactivos de la gente conformarán una dimensión yo-otro y retórico-respondiente cuya emergencia tendrá como base el fondo cotidiano y conversacional de la vida misma. La psicología entonces deberá liberarse de ese cognitivismo más o menos dominante, ahistórico, asocial, instrumental e individualista y abrirse “a una actividad investigativa más amplia, participativa o dialógica” (Shotter 2001:23). El autor en cuestión quiere resituar o incluso refundar la psicología dentro de las relaciones sociales en acción, por medio del interpretar las redes conversacionales de cada día, desde adentro, como vínculos colectivos que operan en la práctica y en situación. No aspira a una teoría única o unificada sino que trabaja mediante una serie asistemática de ‘prótesis’ conceptuales para ubicar actividades y acontecimientos (más que cosas y sustancias).

Shotter sostendrá que las realidades conversacionales, en tanto implican tradiciones dialógicas de argumentación, constituyen una forma no sistemática y bilateral de conocimiento que denomina sentido común dilemático. Este *sensus communis* se convierte en un recurso práctico y flexible para el desarrollo de acciones y personas. En la medida en que Shotter no acepta que existan órdenes preestablecidos en el mundo (sino que todos los órdenes posibles son construidos y utilizados por los seres humanos), rechaza la posibilidad de descubrir ‘fundamentos’ indiscutibles o últimos en virtud de los cuales pueda calibrarse cualquier pretensión de conocimiento o de acción⁶ (Shotter 2001). Es

⁶ Shotter pretende eludir sin embargo el relativismo extremo del ‘todo vale’, al señalar que la clave está en situarse en el seno de la comunidad en cuestión: se trata de “distinguir desde el interior de la comunidad, entre lo que para nosotros son posibilidades ‘reales’ y posibilidades ‘ficticias’, habida cuenta de quienes somos culturalmente para nosotros mismos” (2001:28).

en este sentido que Shotter admite la posibilidad de que cambien o se transformen las vidas de las personas, cuando determinadas historias o recursos narrativos, asumidos como construcciones fijas o aparentemente inamovibles, se han apoderado de sus órdenes vitales de relación.

En efecto, las personas podrán cambiar sus vidas a partir de la liberación de tales historias petrificadas en su experiencia (es decir, para Shotter constituye una fuente de dificultades el que las personas intenten entender la vida desde un marco ordenado, fijo o prescriptivo). Alguien puede entender por ejemplo que su pasado no tiene por qué ser una única historia fija o definitiva, sino una articulación construida por recursos narrativos que le suministraron otras personas desde su niñez. En ese momento la persona advierte que ella se puede transformar de algún modo, en la autora activa de su propio pasado, mediante la utilización alternativa de tales recursos y por tanto, cambiar su vida. De lo que se trata es de no quedar prisioneros de unas u otras historias forjadas por nosotros mismos, es decir, de no aceptar esas historias como si fueran órdenes indiscutibles, aun y cuando eventualmente provengan de ámbitos 'científicos'. Será necesario entonces crear nuevas realidades y actuar y sentirse pleno en ellas a través de una búsqueda lúdica y abierta de una cultura conversacional y dialógica en las relaciones con los demás.

Diálogo y conversación: el trance interminable

Ana Vian comenta:

La conversación corriente no tiene un orden preestablecido porque es espontánea: puede contener ideas accesorias o de valor desigual; hay improvisación, digresiones, pausas y tiempos muertos; puede ser aburrida y albergar frases cíclicas o inconclusas, anacolutos, rupturas, inconsecuencias gramaticales y sintácticas. La conversación no tiende normalmente a un desarrollo determinado, ni profundiza de modo orgánico en un argumento. Carece de unidad porque opera sólo por asociación.

El propósito del diálogo, en cambio [...] no es reproducir un encuentro previo, sino, al modo de una conversación suplir sus deficiencias: *ser divertido* cuando la conversación es aburrida, *ser económico* cuando ésta derrocha verborrea, *ser articulado y lúcido* cuando la conversación es enrevesada u oscura. (Gómez 2000:19)

No obstante, diálogo y conversación se utilizan también como sinónimos porque en el castellano actual existen usos en los que esos términos son intercambiables sin modificar el significado de una frase o expresión. En otros casos o situaciones, sin embargo, no puede ser así.

Sucede que tanto la noción de diálogo como la de conversación remiten al ejercicio del habla o el decir en el contexto de interlocución en actividad (con lo cual ambas nociones implicarían la necesidad, en un presunto análisis de mayor cobertura, de considerar también aspectos paralingüísticos, kinésicos y proxémicos). Ambas involucran la participación de al menos dos sujetos, es decir, revelan su carácter social y se realizan en discursos segmentados. No procede pues una oposición absoluta. Pero también se presenta la idea de que si bien el diálogo se encarna, se realiza en una conversación, no toda conversación en cambio implicará un diálogo. Esto significa que a pesar de su proximidad no podrán considerarse sinónimos. ¿Qué separa y qué une estas dos nociones?

Tal como sugería Ana Vian, al parecer la conversación carece en su consecución de un orden previo o preestablecido en aras del seguimiento de determinado tema y no suele asociarse a ella el ejercicio de la profundización en uno u otro asunto o argumento. Es decir, la conversación, en contraste con el diálogo pierde unidad, se dispersa. Si el diálogo exige tácita o explícitamente que haya más o menos pertinencia, relevancia, claridad y orden en las intervenciones, la conversación parece aceptar muchas (otras) formas de participación verbal sin que tales desplantes puedan desvirtuar su condición de conversación. Acepta desvíos, acepta que se suplante el asunto o tema original o central (si lo hubiese) por cualquier otro tema, asunto secundario u ocurrencia de los participantes.

Un diálogo parece orientarse en tanto tal, a la realización de un sentido más o menos explícito, configurado en un intercambio que se apoya en una presunta igualdad de condiciones y dirigido, sobre todo, hacia una finalidad compartida. Si la conversación inicia en cualquier momento, sin tener necesariamente la pretensión de prosperar, el diálogo en cambio requiere el reconocimiento previo, relativamente consciente, de su propia condición de diálogo en aras de prosperar en la persecución de su finalidad.

La conversación remite en su despliegue a un momento crucial de cierta iniciativa y/o capacidad personales: se dice que es un buen conversador aquel que sabe hacer amena o interesante una conversación (sin embargo, es posible también tener conversaciones desagradables o aburridas, así como tener diálogos divertidos). Saber conversar, entonces, parece implicar determinadas cualidades intrínsecas del sujeto que conversa en la interlocución. Remite a determinadas competencias del sujeto. El diálogo, en cambio, remite a determinada actitud o disposición para realizar una actividad específica con su finalidad concebida como tal y a mantenerla en esa interlocución compartida. Dialogante es entonces aquel que extrínsecamente detenta cualidades que favorecen determinada relación o vínculo estratégico (Bobes 1992:104-116).

El diálogo parece apegarse con mayor énfasis a normas de intervención que garantizan (o al menos procuren) en lo posible su realización. La noción de diálogo, a diferencia de la de conversación, subraya por ejemplo el respeto por los turnos en las intervenciones de los participantes e involucra necesariamente la colaboración de los interlocutores en

la búsqueda de la avenencia. Valora con mayor rigor el derecho a participar y el derecho a ser escuchado. El diálogo se desarrolla como construcción conjunta basada en determinado proyecto.

La conversación, por su parte, suele no avalar requisitos previos y se puede asociar a la improvisación de los hablantes. Si el diálogo tiende a cerrar la figura temática, la conversación parece ser en ese sentido más abierta y también más libre, en cuanto está menos sujeta a condiciones inherentes al proceso dialogal. Acepta sin exigencias de forma, digresiones, pausas, rupturas o cambios repentinos. Suele no aspirar a un desarrollo determinado con anterioridad y a no extenderse (metódicamente) en argumentos o ideas expresadas.

Según W. Mignolo, la conversación no necesariamente coincide con la introducción explícita de un tema y su agotamiento, o con la introducción de un problema y su solución. Por tanto, la conversación parece definirse más en relación a un ámbito básicamente pragmático, mientras que el diálogo parece definirse en relación a un ámbito predominantemente semántico (Bobes 1992:113). En efecto, el diálogo señala con mayor o menor carácter explícito un tema central y con ello involucra la exigencia semántica de mantener cierta unidad de tema y de desarrollo en progresión. En la conversación, en cambio, tiene mayor importancia la actividad interlocutiva misma que el tema en cuestión; o sea, resalta más el intercambio mismo que las informaciones producidas. Por eso se dice que las personas pueden 'cambiar de conversación' pero no se dice que puedan 'cambiar de diálogo' sino, en todo caso, cambiar el tema del diálogo.

Si el diálogo es proclive a la trascendencia por cuanto adquiere cierto carácter intencional al servicio de una finalidad extrínseca, la conversación propende a la inmanencia del momento presente, en ella casi siempre se habla 'por hablar' o por placer o por aburrimiento o por 'desahogarse', pero sin pretender el cumplimiento de un objetivo prefijado como si se tratara de un deber o una misión añadida al contacto mismo.

Si en el diálogo se tiende a la objetividad, o a la búsqueda de algún acuerdo intersubjetivo en los participantes, en la conversación es más importante la expresividad de los que hablan, su capacidad intuitiva, su habilidad para el uso intrínseco de palabras. En el diálogo se presupone pertinentemente la asunción de un orden para el proceso de intercambio, remite a un cosmos. La conversación, en cambio, tiene la vocación del desorden, suele no dirigirse a ninguna parte, remite a un caos. Ello sugiere la idea de que en el diálogo se piensa más lo que se dice, mientras que en la conversación simplemente se habla en el actuar cotidiano.

Así, el diálogo parece tener mayor afinidad con el texto y con lo textual, mientras que la conversación es afín al contexto y a lo contextual. El diálogo se orienta a lo formal y la conversación a lo informal. Con los diferentes juegos de sentido, puedo afirmar que el diálogo sugiere solidez mientras que la conversación tiene una condición líquida. En su avance hacia la fertilización ascendente, el diálogo busca cierta verticalidad en su desarrollo. La conversación, en cambio, en su propensión al desembarazo busca la

horizontalidad. El diálogo quiere cierta idealidad, pero la conversación vive en la concreción del día a día. El diálogo afronta, asume, esgrime (el tema); por el contrario, la conversación se fuga (del tema). El diálogo se vincula a lo conceptual, mientras que la conversación se vincula a los acontecimientos. El diálogo necesita determinada rigidez, la conversación es aliada de la flexibilidad. El diálogo genera una tensión en su propósito constructivo. La conversación, en la medida en que no tenga metas específicas, vive distendidamente. Por todo ello, si bien el diálogo es una noción que, adscrita a los ideales de la modernidad, tiende a comportar un carácter dramático y resolutivo por el seguimiento ordenado de pasos (planteamiento, nudo, desenlace) en la búsqueda de soluciones o el tratamiento de un tema, la conversación en cambio es rescatada por el espíritu de la llamada posmodernidad, por su carácter trágico y aporético, es decir, inmanente y sin soluciones (Maffesoli 2001).

Dicho lo anterior, considero que ni la noción de diálogo ni la noción de conversación tendrán separadamente una realización absoluta. No es posible encontrar conversaciones o diálogos circunscritos plenamente a sí mismos, porque si bien el diálogo se actualiza conversacionalmente, la conversación también mantiene, en mayor o menor medida, de una u otra forma, aspectos dialógicos. La noción de diálogo estará moviéndose en ese trance permanente. Lo que ocurre es que con el advenimiento de los panoramas discursivos, la noción de diálogo experimenta literalmente una transformación, es decir, un traslado de su núcleo clave de interés cuyo desenlace involucra la conformación de una realidad distinta. Con el desarrollo de las perspectivas discursivas disminuye el interés en el diálogo como método de acceso a la (a una) verdad (interés epistemológico). Disminuye el interés en el diálogo como espacio para el reconocimiento de la existencia personal del otro (interés ético). La noción de diálogo, no obstante, sigue presente, pero ahora se le busca como conversación, con lo cual se entroniza un interés en la relación interactiva y pragmática de los hablantes.

Sin embargo, el hecho de que en los enfoques discursivos la noción de diálogo siga operando básicamente en términos de conversación, esto es, atendiendo a su dimensión interactiva y pragmática, no es posible desconocer absolutamente las connotaciones epistemológicas y éticas que la conversación puede comportar. En la medida en que recupere, ubique, reactive una connotación epistemológica o ética cualquiera, la conversación inevitablemente se aproximará a su condición dialógica.

En el otro sentido, sucede que al transitar por el mundo de los enfoques discursivos, la noción de diálogo, en tanto que atraviesa, digamos, un medio de diferente densidad, se refracta, se fragmenta, se dispersa, se distrae (por eso la conversación puede calificarse como un diálogo distraído). Como conversación, la noción de diálogo se desdice. Niega su presunta autenticidad. Degenera, viene a menos y, en cierto sentido, se retracta. En su tránsito por el mundo de los enfoques discursivos, la noción de diálogo accede a la dimensión del esparcimiento y por ello se ha convertido en conversación. Esto significa que la noción de diálogo pierde el reconocimiento que recibía por su noble raíz original.

Pierde pureza conceptual para contaminarse con aspectos terrenales como las acciones simples, las palabras vulgares y los despropósitos.

Otras preguntas

Al parecer, en su descomposición perpetua la noción de diálogo articula la transformación de conocimiento en acciones. Dialogar implica la comunicación e implica cierta responsabilidad (un deber hacia el otorgamiento de respuesta o intervención) y conciencia de proceso, más o menos explícita. Se trata del seguimiento relativamente cambiante y creativo de un sentido que va configurándose en la interlocución.

Sin embargo, dialogar también se convierte en un dispositivo de regulación de la convivencia y de actividades sociales o colectivas. Involucra mayor o menor tolerancia y pluralismo. Supone también determinado sentido de la vigilancia: a lo que se expresa, a su claridad y comprensibilidad, aspectos que implícitamente se exigen para la consecución del encuentro dialógico; a los contextos, situaciones y acontecimientos de realización de ese ejercicio dialógico; a los posibles excesos de autoridad de los participantes (que no se mienta, que no se exagere, que no se quiera decir lo que no se sabe, que ninguno intente marcar sus pautas a ultranza, etc.); a las posibles provocaciones, referencias e ironías que se hacen al dialogar; al mantenimiento más o menos perseverante del sentido compartido y alternado del proceso de intercambio verbal (que no haya desproporciones en el uso de la palabra). Se ha de mantener cierto protagonismo en todos los participantes a pesar de la posible tendencia a distribuirse de manera desigual.

De una u otra forma, todo el proceso del dialogar llevará un signo de control más o menos incorporado, en aras de su consecución y de su desarrollo en mayor o menor extensión e intensidad. Pero si el dialogar lleva un signo de control, parece llevar también el signo de la fuga. En efecto, el dialogar se reformula, se desprende de sí mismo, sin abandonarse por completo. Intento explicarlo con la siguiente metáfora: dialogar (en la consecución de un objetivo) significa la ineludible utilización de un único mapa cuyas indicaciones, sin embargo, han sido alteradas. Un mapa que no es del todo fidedigno y que, por tanto, no puede garantizar siempre el mismo resultado. Obliga a improvisar. Así, sucede que la noción nuclear de diálogo se des-hace. Esto significa que el dialogar se realiza como una instancia cambiante de refracción por donde transita el mundo.

Por otro lado, a pesar de sus condicionamientos tradicionales, el dialogar habrá de rebasarse a sí mismo en tanto instancia pura o estrictamente dialéctica para convertirse en un ejercicio del devenir, es decir, en una práctica de interconexión imprevisible. ¿Podrá ser el diálogo en sus descomposiciones vistas y no vistas, una clave de acceso que permita desplegar ese imaginario social —tal como lo piensa Rosi Braidotti— como “un conjunto de prácticas socialmente mediadas que funcionan como un punto de anclaje —aunque contingente— para encuadrar y configurar la constitución del sujeto y, en

consecuencia, para la formación de la identidad?” (Braidotti 2004:154). O bien, ¿es posible un dialogar que en la activación de sus propias descomposiciones logre producir —aun afectada por las relaciones de poder y la cultura— una subjetividad emergente, controvertida e incardinada? ¿Es posible un diálogo que en el proceso de dejar de ser, es decir, en sus diferentes trances, se desdoble sin el apoyo de reflexiones lineales y, más bien, lo haga impulsado por actitudes rizomáticas, tal como las entiende Gilles Deleuze? ¿Dialogar en flujos del devenir, de modo intenso, corporal y múltiple?

¿Es posible producir un diálogo que en sus mutaciones se separe de la razón algorítmica (que ha dominado tradicionalmente) y se aproxime a una razón imaginativa actuante, que mediante la metáfora libere “el poder que tienen ciertas ficciones de reescribir la realidad”? (Ricoeur 1980:15). ¿No sería esa una manera creativa de nominar el mundo en la interlocución, bregando entre imaginación y razón, e involucrando un carácter performativo y subversivo?

Tal planteamiento puede vincularse con aquella intuición que María Zambrano denominó razón poética (Zambrano 1971). La razón poética abre una alternativa existencial y teórica que hace frente a la naturaleza objetivante e instrumental del pensamiento en Occidente. Por ello, tal vez resulta posible un dialogar que al descomponerse abandone rutas prefijadas a ultranza para re-vivirse, para re-crearse y para inaugurar, con todo el desprestigio de un barco ebrio,⁷ el advenimiento de una psicopoética. Pero, al final, admito que no lo sé. He conocido lo que ignoran los griegos: la incertidumbre (Borges 1944).

A modo de conclusión

La noción de diálogo involucra un carácter transdisciplinar y complejo. Su estudio habrá de incluir aspectos de diversa índole y habrá de promover una perspectiva crítica hacia el propio concepto y hacia las maneras en que se ha venido conformando. De momento, considero que la noción de diálogo —cuya consolidación y despliegue en ciencias sociales y en psicología proviene de ciertos enclaves de reflexión filosófica— experimenta una transformación muy importante con las formulaciones de carácter discursivo, dado que las versiones de orden filosófico desplegadas hasta ese momento no podían dar plena cuenta de la especificidad interactiva de verbalizaciones concretas, por lo que (aquella noción de diálogo), replanteándose en ámbitos de reflexión discursiva, pierde unidad, idealización y trascendencia conceptual, es decir, se descompone y, con ello, tiende a convertirse en (la noción de) conversación. Sin embargo, todo este proceso de actualización no deberá impedir nuevas posibles reelaboraciones de la noción de diálogo que, al calor —por ejemplo— de la reflexión feminista en torno a la subjetividad, promuevan otras articulaciones de sentido y de relación interpersonal para las sociedades actuales.

⁷ Expresión tomada de la poesía de A. Rimbaud.

Pensar pues una descomposición de la noción de diálogo implica pensar el proceso en virtud del cual una interlocución cualquiera pierde (o se ve disminuida en) aquel previo ordenamiento: su dirección y estabilidad. Se trata del proceso en virtud del cual dicha interlocución —al perder vínculos con su composición nuclear— escapa o se libera (aunque nunca totalmente) de los cables coaxiales que la conformaban y la dirigen, para convertirse en improvisación e invención de mundos que sin embargo, insisto, nunca logra su apoteosis. La descomposición del diálogo implica pues un proceso de elisión (elidir que significa frustrar, debilitar, desvanecer) de su esencia filosófica tradicional. Así, por ejemplo, tal como hemos visto, las formulaciones discursivas lo que hacen es elidir el concepto tradicional de diálogo en la noción de conversación.

De lo que se trata es de subrayar, por un lado, la condición transmutativa de la noción de diálogo y, por otro, la insuficiencia de aquellas formulaciones trascendentes e idealizadas de orden filosófico ante la presencia de realidades sociales, interactivas y lingüísticas de las que no pueden dar cuenta y que obligan al concepto a desdibujarse en lo esencial y, con ello, a reconfigurarse probablemente en planteamientos inusitados, surgidos al calor de nuevas condiciones de existencia. En efecto, al valorar ese tránsito de la noción de diálogo, desde su núcleo filosófico (epistemológico y ético) hasta diversas elaboraciones del llamado 'giro discursivo' en ciencias sociales, surge la necesidad de preguntar también por la recuperación y la reelaboración de la categoría subjetividad, para sugerir la posibilidad de nuevas recomposiciones teóricas y políticas de la propia noción de diálogo, en clave de afectos, corporeidad y deseo, para el mundo contemporáneo.

Recibido marzo 15, 2007
Aceptado junio 13, 2007

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, N., 1966. *Diccionario de filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T., 2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Obra completa, 6). Madrid: Akal.
- Antaki, Ch., F. Díaz, 2003. "El análisis de la conversación y el estudio de la interacción social". En L. Iñiguez, ed. *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC, 125-139.
- Aristóteles, 1967. *Obras*. Madrid: Aguilar.
- Austin, J.L., 1982 [1962]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bobes, M., 1992. *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Gredos.
- Borges, J.L., 1944. *Ficciones*. Buenos Aires: Sur.
- Braidotti, R., 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Brugger, W., 1983. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.

- Correa, J.P., 2003. "Sobre 'Un diálogo'". *Athenea Digital* 4. En [http://antalya.uab.es/athenea/num 4/james.pdf](http://antalya.uab.es/athenea/num%204/james.pdf) [septiembre 2006].
- Descartes, R., 1984. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Diógenes Laercio, 2002. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. 2 Vols. Barcelona: Folio.
- Engels, F., 1977. "La subversión de la ciencia por el señor Eugen Düring. Anti-Düring". *Obras de Marx y Engels*. Barcelona: Grijalbo, Vol. 35.
- , 1979. "Dialéctica de la naturaleza". *Obras de Marx y Engels*. Barcelona: Grijalbo, Vol. 36.
- Escandell, M.V., 1996. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- Ferrater Mora, J., 1994. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Ariel.
- Gadamer, H.G., 2001 [1960-1975]. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Garfinkel, H., 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Gómez, J., 2000. *El diálogo renacentista*. Madrid: Laberinto.
- Harré, R., R. Lamb, eds., 1986. *The Dictionary of Personality and Social Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G., 1955. *Historia de la filosofía I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza.
- Ibáñez, T., 2003. "El giro lingüístico." En L. Iñiguez, ed. *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC, 21-42.
- Iñiguez, L., 2003. "El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos". En L. Iñiguez, ed. *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC, 43-82.
- Kant, I., 1983. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kottler, A.E., S. Swartz, 1996. "El análisis de la conversación: ¿qué es?, ¿podemos usarlo los psicólogos?" En A. Gordo, J. Linaza, comps. *Psicologías, discursos y poder*. Madrid: Visor, 115-131.
- Levinson, S.C., 1989 [1983]. *Pragmática*. Barcelona: Teide.
- Maffesoli, M., 2001. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós.
- Marco Tulio Cicerón, 2004. *Bruto: De los oradores ilustres*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marx, K., 1976. "El capital. Crítica de la economía política". *Obras de Marx y Engels*. Barcelona: Grijalbo, Vol. 40.
- Palmer, R., 1969. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002.
- Plató, 2000 [1931]. *Diàlegs*. 18 Vols. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Pomeratz, A., B.J. Fehr, 2005. "Análisis de la conversación: enfoque del estudio de la acción social como prácticas de producción de sentido". En T. Van Dijk, comp. *Estudios sobre el discurso II. El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, 101-139.
- Ranch, E., 1983. *El método dialéctico en Jean Paul Sartre*. Alcoy: Universidad de Alicante.
- Ricoeur, P., 1980. *La metáfora viva*. Madrid: Europa.

- Rorty, R., 1998 [1967]. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- San Agustín, 1965. *Obras*. 20 Vols. Madrid: Editorial Católica.
- Saussure, F., 1994 [1915]. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J.P., 2004 [1966]. *Crítica de la razón dialéctica*. 2 Vols. Buenos Aires: Losada.
- Searle, J.R., 1965. *¿Qué es un acto de habla?* Valencia: Teorema.
- Séneca, 1989. *Cartas morales a Lucilio*. Barcelona: Planeta.
- Shotter, J., 1989. "Social accountability and the social construction of 'you'". En J. Shotter, K. Gergen, eds. 1989. *Texts of Identity*. London: Sage, 133-151.
- , 2001. *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Van Dijk, T., 2003. "El giro discursivo". En L. Iñiguez, ed. *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC, 11-16.
- Vítores, A., 2005. "Discurso y comunicación. Visión de los fenómenos comunicativos desde una perspectiva discursiva". En A. Gil, coord. *Tecnologías sociales de la comunicación*. Barcelona: UOC, 191-260.
- Wittgenstein, L., 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica.
- Zambrano, M., 1971 [1939]. "Filosofía y poesía". *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar.