

El mito dialógico.

Un análisis conversacional del diálogo filosófico

The dialogical myth. A conversational analysis of philosophical dialogue

Por: Juan Antonio González de Requena Farré
Escuela de Psicología
Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt
Puerto Montt, Chile
E-mail: jagref8@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2012
Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2012

Resumen. *La idealización del diálogo es un gesto característico no sólo del pensamiento filosófico contemporáneo, sino también de las ciencias humanas y de los procedimientos de intervención pedagógica, terapéutica y organizacional. En este artículo revisaremos críticamente ese mito fundacional del diálogo socrático, mediante un análisis conversacional de los movimientos y las funciones discursivas que en él se desarrollan. Además, exploraremos la evolución moderna del género del diálogo filosófico.*

Palabras clave: *Diálogo filosófico, diálogo socrático, análisis conversacional, ideología del diálogo.*

Abstract. *The idealization of dialogue is not only a characteristic gesture of contemporary philosophical thought, but also of the humanities and of the pedagogical, therapeutic and organizational intervention procedures. In this article, we provide a critical review of the founding myth of Socratic dialogue through a conversation analysis of movements and discourse functions which are developed in it. In addition, we will explore the modern evolution of the genre of philosophical dialogue.*

Keywords: *Philosophical dialogue, Socratic dialogue, conversation analysis, ideology of dialogue.*

1. La ideología de la relación dialógica

Una de las representaciones más nítidas de la filosofía en nuestro imaginario cultural se concreta en esa comunidad de diálogo que tan adecuadamente retrata el cuadro *La escuela de Atenas* de Rafael Sanzio. En esa imagen idealizada, el equilibrio reflexivo que se asocia a la argumentación dialógica parece situarse en el centro de nuestra tradición filosófica y, tal vez, se ubica también en el umbral de gran parte de los hábitos intelectuales desplegados en nuestras esferas públicas. Frecuentemente, la historia intelectual sanciona esta imagen, cuando caracteriza el surgimiento de la filosofía en el mundo griego como cierta transición “del mito al logos”: las misteriosas intervenciones sobrenaturales que informan el imaginativo relato tradicional del mito darían paso a la manifestación pública de las razones y a la argumentación lógica, en el contexto de cierta discusión agonística (en

que se compite discursivamente por imponer las propias razones) y del diálogo (Vernant, 1983). En ese sentido, se ha planteado que el nacimiento de la filosofía resulta inseparable del ejercicio dialéctico de la discusión que pone a prueba las pretensiones de validez de los interlocutores: el cultivo de semejante práctica del diálogo agonístico (ese tipo de diálogo que despliega cierta competencia argumentativa) en la cultura griega habría sido a la vez un contexto originario y un adiestramiento esencial de la razón filosófica y de la disciplina lógica (Colli, 2000). No es de extrañar, pues, que el surgimiento de la tradición literaria de la filosofía se vincule a la invención del diálogo filosófico como género en la obra de Platón. En el inicio de la filosofía se asistiría a cierta transcripción del arte dialéctico, que representa retóricamente una reconstrucción narrativa de discusiones imaginarias para la lectura de un público genérico (Colli, 2000). Sin duda, hay vestigios de este trasfondo dialéctico del discurso filosófico en los diálogos platónicos; éstos no sólo se presentan frecuentemente como un momento de diversión o un pasatiempo agonístico, que no excluye el recurso a las paradojas premeditadas o a las más irreducibles aporías, sino que, además, en algunos casos exhiben una manifiesta desconfianza ante el discurso escrito y los usos retóricos del texto (Crombie, 1979).

Sin embargo, a pesar de las reservas de Platón ante la transformación del discurso en un texto inerte y en un simulacro retórico que se sustrae a la discusión presencial del saber auténtico, el *logos* de la filosofía se consolidó finalmente en el tratado sistemático y en la teorización libre de contexto, y el diálogo filosófico, ese género literario fundacional de la tradición filosófica, pasó a ser una apuesta marginal en la historia de la filosofía. Por lo demás, algunas de las obras tradicionalmente designadas como “diálogos” apenas merecen tal nombre, pues en muchos casos se trata de una construcción literaria, con frecuencia en estilo indirecto, estructurada en forma de largos discursos que se suceden por turnos. Ya en algunos diálogos platónicos encontramos esa interrupción del diálogo por extensos monólogos teóricos; pero se trata de un aspecto que predomina en el caso de los diálogos filosóficos de Séneca (2001), Cicerón (2007), Boecio (1984), Giordano Bruno (1985), o Hume (2005), quienes hacen del diálogo una sucesión turnada de largas digresiones (e, incluso, como ocurre en Bruno, de largos relatos de diálogos incrustados en los turnos del diálogo principal). Curiosamente, San Agustín (2009) preserva en numerosos pasajes la tensión agonística del diálogo, pero bajo la forma de soliloquios en los que el Santo discute intensamente con la Razón (del mismo modo que Boecio, en *La consolación de la filosofía*, sostenía un soliloquio con la filosofía, aunque mucho menos dialéctico). Por lo demás, resulta un tanto complicado encontrar diálogos filosóficos genuinos en la filosofía moderna y contemporánea, aunque encontremos ejemplos interesantes del género como los *Tres*

diálogos entre Hylas y Filonús de Berkeley (1985), el *Bruno* de Schelling (1985), entre otros, y, en el caso de la filosofía contemporánea, llama la atención el muy particular diálogo de Heidegger (2002) titulado “De un diálogo del habla entre un japonés y un inquisidor”. De modo atípico, en un medio filosófico contemporáneo marcado por la literatura teórica ultra-especializada y por la multiplicación de artículos en revistas disciplinares, Larry Laudan (1993), en su libro *La ciencia y el relativismo*, se ha atrevido a llevar la forma dialogada al muy teórico terreno de la filosofía de la ciencia.

A pesar del declive progresivo y de la presencia cada vez más marginal del género del diálogo filosófico, la fascinación por una comunidad de diálogo idealizada se ha hecho presente con fuerza en el escenario filosófico contemporáneo. Existe toda una gama de “filosofías del diálogo” que tratan de concebir lo característico de la experiencia humana desde aquello que le atribuyen a una relación dialógica frecuentemente idealizada: el encuentro intersubjetivo yo-tú (Buber, 2006); la interpelación expresiva cara-a-cara —siempre más asimétrica que el diálogo recíproco—, así como la acogida responsable del Otro que nos interpela (Levinas, 1987); la comprensión conversacional del sentido a través de la dialéctica del preguntar y el responder (Gadamer, 2003); el desempeño de pretensiones de validez y la anticipación del consenso racionalmente motivado, a través de la acción comunicativa y la interacción dialógica (Habermas, 1999); o, incluso, la interrupción alternante de los turnos en que se manifiesta un habla plural y no susceptible de totalización (Blanchot, 1970). El diálogo se consagra no sólo en algunas apuestas de la filosofía moral y política contemporánea, que pretenden encontrar un suplemento de legitimidad (o sea una legitimación de fondo para las prácticas morales e instituciones del Estado democrático de derecho) en la racionalidad comunicativa o en los presupuestos normativos de una interacción dialógica estilizada (Habermas, 1991); o que proponen un *ethos* dialógico para las democracias liberales contemporáneas, centrado en la pluralidad de las voces y la conversación razonable (Oakeshott, 2000); o bien en el compromiso pragmático con la resolución de los problemas públicos a través del diálogo, desde ciertos consensos mínimos sobre lo que es susceptible de discusión imparcial (Ackerman, 1989). También asistimos a una consagración del diálogo en algunas posiciones epistemológicas que procuran llevar a cabo una reconstrucción de la verdad en términos dialógicos, como aceptabilidad racional, ampliación del entendimiento intersubjetivo y anticipación del consenso en torno a pretensiones de validez susceptibles de crítica (Apel, 1991). Incluso el problema de la identidad del yo se está interpretando actualmente con la partitura de lo dialógico, de manera que se pretenden superar las desviaciones individualistas y subjetivistas de la cultura

moderna, así como el atomismo de las modernas ciencias sociales, mediante la apelación a una constitución dialógica del yo; y es que nuestras identidades se formarían a través de un diálogo con otros significativos que nos aportan esos relatos en que se sostiene nuestra autocomprensión (Taylor, 1994). En ese sentido, no siempre se escuchan las admoniciones sobre cómo la consagración del diálogo puede encubrir una neutralización moral del conflicto social y una operación ideológica despolitizadora en nombre de presupuestos ético-espirituales (Schmitt, 2002). Ni tampoco se toma totalmente en serio la advertencia acerca de los procedimientos de control, principios de coacción y sistemas de restricción que atraviesan el intercambio comunicativo aparentemente libre y transparente (Foucault, 1987).

Pero no sólo la filosofía contemporánea ha consagrado el diálogo como una modalidad de experiencia decisiva desde el punto de vista ontológico, antropológico, epistemológico y ético-político. También varios enfoques de las ciencias humanas contemporáneas se han sumado a la celebración de lo dialógico, y plantean que su asunto —ya se trate del discurso, de la vida social o del psiquismo— no es sino una construcción dialógica. En efecto, ya en la primera mitad del Siglo XX y en el campo de la lingüística, la semiología del círculo bajtiniano insistió en que la enunciación no puede entenderse al margen de la realización dialógica del discurso, de la interacción discursiva intersubjetiva, así como de la inter-animación dialógica del enunciado en una dialéctica de interpelaciones y réplicas constantes (Bakhtin, 1982; Voloshinov, 1992). Pero esa concepción dialógica del asunto de las ciencias humanas se halla también en ciertos enfoques sociológicos que conciben los hechos sociales a partir de las interacciones simbólicas y de las expectativas dialógicas que se tejen en la vida cotidiana (Goffman, 1987). O se hace presente en aquellas reconstrucciones sociológicas que, a partir de una teoría de la acción comunicativa, procuran una interpretación crítica de las patologías asociadas a las interferencias sistémicas en el curso de la interacción dialógica en el mundo de vida cotidiano (Habermas, 1999). En el caso de la psicología, toda una gama de posiciones construccionistas apuesta por entender la constitución del psiquismo en términos de interacciones discursivas y de relaciones dialógicas en que se traman conversacionalmente aquellos relatos que sostienen nuestras realidades e identidades (Shotter, 2001). No es de extrañar, pues, que en las ciencias sociales contemporáneas se hayan popularizado las metodologías centradas en el análisis conversacional, que pretenden reconstruir los hechos sociales o los procesos psicosociales a partir de las secuencias de turnos y actos enunciativos realizados en la conversación cotidiana (Wooffitt, 2005).

Por lo demás, no sólo la auto-comprensión teórica de la filosofía y de las humanidades está marcada actualmente por este giro dialógico. También apuestan

por privilegiar el diálogo toda una serie de tecnologías de subjetivación desplegadas en los medios laborales, en los sistemas educativos y en los ámbitos terapéuticos. Numerosas propuestas de reforma educativa apelan a una pedagogía dialógica que supere las formas asimétricas y opresoras de instrucción, para dar paso a experiencias de pronunciamiento autónomo, encuentro con el otro y emancipación crítica a través del diálogo (Freire, 1997); o directamente proponen el rescate del diálogo socrático como medio de conformar una comunidad dialógica de investigación que haga posible el desarrollo del pensamiento crítico y complejo en el contexto de la conversación deliberativa (Lipman, 1998). Y, en el caso de los modelos terapéuticos contemporáneos, la cura por medio de la relación dialógica y de la interpelación conversacional se sitúa en el centro de todo un abanico de modelos de intervención terapéutica, desde la logoterapia (Frankl, 1978), hasta la recuperación del diálogo socrático —como modo de superar las creencias irracionales— en la terapia cognitiva (Beck, 2005). Incluso el mundo de las organizaciones y el pensamiento gerencial apuestan actualmente por entender las organizaciones como redes de conversaciones que se sostienen en la interacción dialógica (Echeverría, 2003), de manera que se ha generalizado en los medios laborales toda una obsesión por el clima conversacional y la colaboración dialógica. En fin, por doquier se extiende cierta ideología del diálogo y en los ámbitos menos sospechados se consagra el diálogo socrático como un remedio ideal para nuestros principales problemas de época.

2. Cerrando el círculo: un análisis conversacional del diálogo filosófico

Ante los excesos de la contemporánea fascinación por una relación dialógica idealizada al modo del diálogo socrático, resulta necesaria una indagación crítica de las condiciones en que el diálogo se ejerce. Se hace preciso, pues, cerrar el círculo de esta historia de fascinación imaginaria por las virtudes de la relación dialógica, y, tal vez, una manera idónea de clausurar los espejismos de la ideología del diálogo consista en retornar críticamente a sus orígenes y abordar el muy idealizado diálogo filosófico a la luz de uno de sus vástagos tardíos: el análisis conversacional. Ese es precisamente el asunto que nos proponemos explorar: ¿cuáles son las interacciones discursivas que tienen lugar efectivamente en un diálogo socrático y en el diálogo filosófico en general? Adicionalmente, pretendemos comparar el modelo originario del diálogo filosófico, el diálogo socrático, con sus imitaciones modernas, y estaremos así en condiciones de interpretar tentativamente qué cambios se aprecian en la historia del diálogo filosófico.

El formato de análisis conversacional que aplicaremos a los diálogos filosóficos no se reduce a ninguna de las dos vías más exploradas metodológicamente

en el análisis conversacional, a saber: la secuenciación de los turnos de la conversación o el análisis de los actos de habla realizados en el discurso dialógico en algún contexto de actividad determinado. En nuestro análisis conversacional de los diálogos filosóficos pretendemos integrar las dos perspectivas: el análisis de los movimientos de interpelación y respuesta que caracterizan a una conversación filosófica; pero, también, el análisis de las funciones discursivas realizadas en cada turno, ya se trate de algún tipo de expresión o de algún tipo de solicitud. En ese sentido, nuestro modelo de análisis del discurso es deudor del modelo de funciones del intercambio conversacional propuesto por Halliday (2004), que concibe las funciones del habla, a partir de los movimientos realizados y del tipo de asunto concernido en el intercambio. Según Halliday, en el habla pueden intercambiarse información u otros bienes y servicios; asimismo, el movimiento puede ser de petición o de donación, y puede consistir en iniciar la secuencia conversacional o en responder —congruentemente o divergentemente— a ella. De ese modo, se esboza en Halliday (2004) una consistente ordenación de las funciones realizadas en el intercambio verbal, que contempla el ofrecimiento y la aceptación o declinación, la orden y su asunción o rechazo, la afirmación y su reconocimiento o refutación, la pregunta y su respuesta o descargo:

Tabla 1. Funciones realizadas en el intercambio verbal, según Halliday (2004).

Intercambios Conversacionales		Iniciación	Contestación	
			esperada	Discrecional
Dar	bienes y servicios	ofrecimiento <i>¿Quiere un café?</i>	aceptación <i>Sí, por favor</i>	declinación <i>No, gracias</i>
Solicitar		orden <i>Sírveme un café</i>	asunción <i>Aquí lo tienes</i>	Rechazo <i>No quiero</i>
dar	información	afirmación <i>Le sirve un café</i>	reconocimiento <i>¿De veras?</i>	refutación <i>No es cierto</i>
solicitar		pregunta <i>¿Qué le está sirviendo?</i>	respuesta <i>Un café</i>	descargo <i>No lo sé</i>

En nuestra propuesta de análisis, puesto que se trata del diálogo filosófico, dejamos de lado las solicitudes o entregas de bienes y servicios, y nos centramos en la entrega o solicitud de información. Eso sí, reconocemos que no sólo se intercambia información en el diálogo, sino que el asunto del enunciado puede ser tanto una proposición que informe de un estado de cosas, cuanto una expresión actitudinal que manifieste o demande una respuesta afectiva, e incluso una referencia metadiscursiva

a los conceptos, enunciados y marcos de la propia discusión. Además, consideramos que la relación entre los movimientos y la función semántica realizada es holgada, de manera que no existe correspondencia entre la interpelación y la solicitud, ni entre la respuesta y la expresión: se puede solicitar una aclaración a través de una afirmación o se puede expresar una actitud a través de una pregunta, etc. Por ello, distinguimos escrupulosamente el movimiento realizado y su función discursiva, de manera que cada turno genera, como mínimo, dos categorías: una relativa a los movimientos conversacionales y a su modo, así como otra referente a las funciones discursivas y su rango. En todo caso, pueden realizarse varios movimientos y diversas funciones en un mismo turno de palabra. Nuestras categorías de análisis conversacional del diálogo filosófico son, pues, las siguientes:

Tabla 2. Movimientos conversacionales y funciones discursivas contempladas en este análisis conversacional.

movimiento	modo	función	Rango
interpelación	exclamativa: <i>¡Dime ya lo que piensas!</i>	solicitud	proposicional: <i>Describe la escena</i>
	enunciativa: <i>Pienso que es preciso analizar los conceptos</i>		actitudinal: <i>Perdóname si te ofendo.</i>
	interrogativa		abierta: <i>¿Qué crees?</i>
	certada: <i>¿Opinas que el análisis conceptual es preciso?</i>		metadiscursiva: <i>¿Estás diciendo que no es verdad lo que yo digo?</i>
respuesta	congruente: <i>Tienes razón</i>	expresión	proposicional: <i>Ese autor escribió muchos libros</i>
	divergente		actitudinal: <i>¡Ya no aguanto más!</i>
	refutatoria: <i>Por el contrario, estoy en desacuerdo.</i>		metadiscursiva: <i>Podemos decir que este enunciado ha de entenderse como un ejemplo</i>
	evasiva: <i>No sé qué pensar de tu planteamiento.</i>		

En lo que concierne a los diálogos filosóficos analizados, trabajamos con una muestra representativa de un diálogo antiguo, el *Gorgias* de Platón (como culminación del estilo socrático de los diálogos tempranos de Platón, escritos entre el 399 y el 387 A. C.), y dos diálogos modernos: *Tres diálogos entre Hiler y Filonús* de Berkeley, publicado en 1713, así como el diálogo *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* de Schelling, de 1802. Se procuró escoger secuencias de turnos dialécticamente entrelazados y que no involucraran extensas digresiones de los participantes; además, cuando participan diversos interlocutores en el diálogo, se escogieron fragmentos de diálogos que incorporaran a diferentes interlocutores, para establecer si eso afectaba al estilo conversacional. Del *Gorgias* de Platón (1998) se analizaron 219 turnos de palabra en cuatro tramos del diálogo

(447a-448e, 466a-467b, 476a-448b y 488b-491e). De *Tres diálogos entre Hiler y Filonús* de Berkeley, se analizaron 217 turnos correspondientes a secuencias de los dos primeros diálogos (1985: 112-116, 125-127, 130-132 y 143-144), y 213 turnos del *Bruno* de Schelling, correspondientes a discusiones entre distintos interlocutores (1985: 28-32, 80-84 y 114-119). La codificación de los turnos se llevó a cabo y se refinó con ayuda de un programa computacional de análisis cualitativo de datos (Atlas.ti), y se transformaron los totales de cada categoría en porcentajes para hacer posible una comparación de frecuencias.

3. Las características conversacionales del diálogo filosófico antiguo y moderno

Los resultados de los análisis conversacionales de las secuencias de turnos de los tres diálogos filosóficos están recogidos en las siguientes tablas, que asignan —a cada uno de los movimientos conversacionales y a cada una de las funciones discursivas— el porcentaje de frecuencia sobre el monto total de movimientos o funciones realizados en cada diálogo:

Tabla 3. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales en los diálogos filosóficos analizados.

Movimientos conversacionales	Platón	Berkeley	Schelling
interpelación exclamativa	2,3%	2,7%	0%
interpelación enunciativa	26,9%	24,8%	33,3%
interpelación interrogativa abierta	9,6%	8,7%	5%
interpelación interrogativa cerrada	22,3%	20,5%	14,4%
respuesta congruente	34,6%	37,8%	46,4%
respuesta divergente evasiva	1,9%	3,9%	0,9%
respuesta divergente refutatoria	2,3%	1,6%	0%

Tabla 4. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas en los diálogos filosóficos analizados.

Funciones discursivas	Platón	Berkeley	Schelling
expresión actitudinal	6,3%	3%	0%
expresión metadiscursiva	31,9%	39,6%	66,5%
expresión proposicional	26,3%	22,6%	12,3%
solicitud actitudinal	0,4%	1,1%	0%
solicitud metadiscursiva	23,3%	18,9%	19,8%
solicitud proposicional	11,9%	14,7%	1,3%

Inmediatamente llaman la atención algunos predominios en lo que respecta a los movimientos conversacionales realizados en el diálogo filosófico. En principio, parece que el carácter de interpelación que se le suele atribuir al diálogo filosófico se confirma, pues hay un predominio de movimientos conversacionales de interpelación, por sobre los movimientos de respuesta, tanto en el diálogo filosófico antiguo como en el moderno. Eso sí, en el diálogo moderno, podría apreciarse una débil tendencia a que los movimientos de interpelación enunciativa sean más frecuentes que los de interpelación interrogativa, que son los que predominan en el diálogo socrático y que se supone que son más característicos del cuestionamiento y la indagación dialógicos. Asimismo, se observa que el lenguaje filosófico moderno ve disminuir levemente la frecuencia de interjecciones. Por otra parte, también se puede apreciar que tanto en el diálogo filosófico antiguo como en el moderno tienden a predominar las respuestas congruentes, que aceptan el marco de la interpelación, en desmedro de las respuestas divergentes que o rechazan o evaden las pretensiones de la interpelación. En todo caso, en el diálogo socrático es algo más frecuente la respuesta divergente que en un diálogo filosófico moderno como el *Bruno*.

Gráfico 1. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de movimientos conversacionales) de los distintos tipos de interpelación en los diálogos antiguos y modernos analizados.

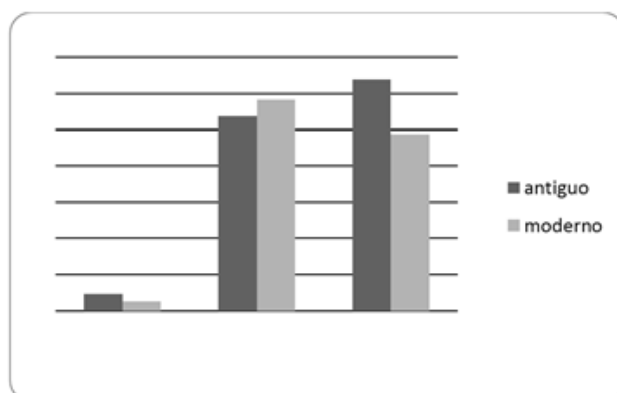
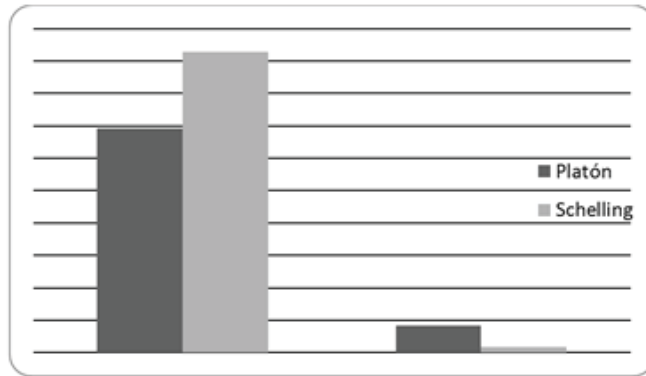
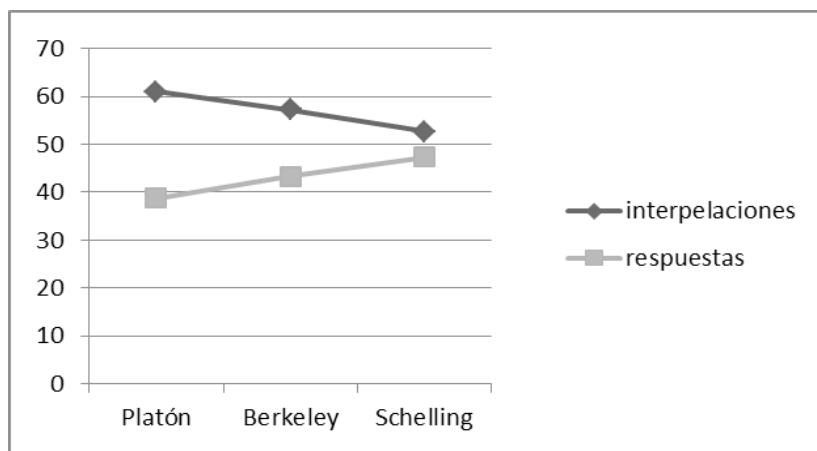


Gráfico 2. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de movimientos conversacionales) de los tipos de respuesta en un diálogo antiguo y uno moderno.



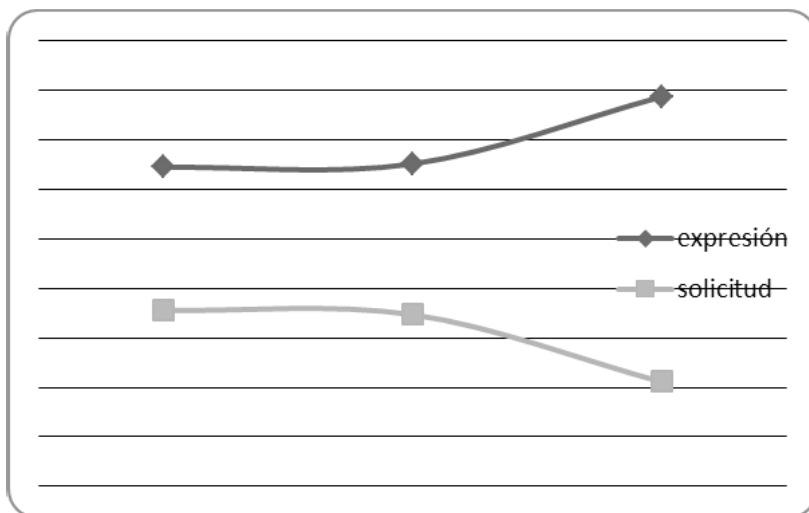
Además, se puede observar que existe una tendencia a la disminución de la diferencia entre el número de interpelaciones y el número de respuestas. Esto no significa que se avance necesariamente hacia una mayor simetría entre los interlocutores, como suponen las visiones idealizadas de la situación de habla dialógica. Lo que se impone progresivamente es un rol más conformista (esto es, menos cuestionador) del interpelado en el diálogo, en la medida en que éste, en vez de interpelar recíprocamente al que pretende tomar la iniciativa exclusiva en la discusión, se limita a contestar congruentemente.

Gráfico 3. Frecuencia en porcentajes de las interpelaciones y las respuestas en los diálogos filosóficos analizados.



En lo que respecta a las funciones discursivas realizadas en el diálogo filosófico, también se aprecian algunas características y tendencias interesantes. En primer lugar, si bien siempre parece haber predominado la función de expresión por sobre la de sollicitación, entre el diálogo socrático y el diálogo filosófico moderno se observa una tendencia al aumento de las expresiones, en desmedro de las sollicitudes, de modo que pareciera disminuir el aspecto inquisitivo y demandante del diálogo (que se suele idealizar al hablar del diálogo filosófico).

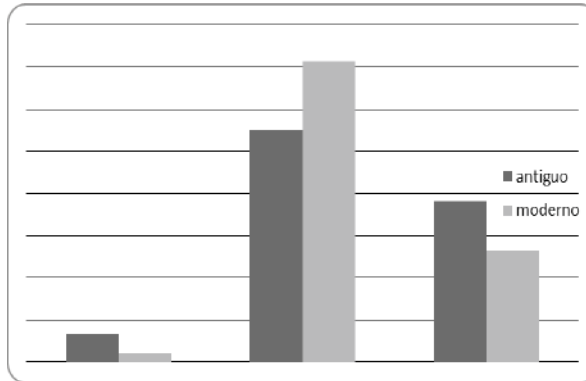
Gráfico 4. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los diálogos filosóficos analizados.



Por otra parte, entre el diálogo socrático y el diálogo moderno, cabe reconocer tendencias claras en el desarrollo de las funciones de expresión discursiva, a saber: un aumento de la expresión metadiscursiva (que introduce aclaraciones y definiciones conceptuales, o bien referencia —frecuentemente reflexiva— a otros enunciados) y, además, una disminución tanto de la expresión proposicional (que informa de estados de cosas o los confirma), como de las siempre escasas expresiones actitudinales (esto es, las manifestaciones emocionales), que parecen excluidas de la discusión racional, ya desde el diálogo socrático. En todo caso, resulta evidente la primacía de los asuntos metadiscursivos en el diálogo filosófico, ya desde el diálogo socrático, lo que confirma la idea de que la discusión filosófica suele consistir en aclaraciones y definiciones discursivas, más que en enunciados

descriptivos o en manifestaciones emotivas:

Gráfico 5. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de las funciones discursivas) de los distintos modos de enunciación.



Eso sí, el diálogo socrático combinaba en mayor grado la reflexión metadiscursiva con la descripción y cuestionamiento de las prácticas cotidianas, así como en Berkeley se aprecia un cierto juego entre las referencias metadiscursivas y las descripciones de fenómenos del mundo de la ciencia y de la experiencia. Sin embargo, el diálogo filosófico de Schelling —y tal vez la deriva de conjunto la filosofía contemporánea— ilustra una tendencia a la desconexión del metadiscurso filosófico con respecto a sus horizontes experienciales y prácticas de referencia. En ese sentido, da la impresión de que el a menudo idealizado diálogo filosófico terminó convirtiéndose en un metadiscurso autorreferente, que sólo demanda del interpelado —y, tal vez, de todo el auditorio y del público— una respuesta congruente, sin cuestionamiento alguno de las condiciones de producción del propio metadiscurso filosófico, ni impugnación crítica de la palabra maestra del saber que nos interpela.

Existe un aspecto reseñable del diálogo socrático y que se encuentra ausente de diálogos filosóficos modernos como el *Bruno* de Schelling, a saber: la variación en los movimientos conversacionales y en las funciones discursivas, dependiendo de los interlocutores que intervienen en cada secuencia del diálogo. Platón recoge sutilmente la diferencia de las voces de los interlocutores y los distintos patrones de relación dialógica, de modo que no ocurre lo mismo cuando Sócrates discute con Polo que cuando dialoga con Calicles. Sin embargo, en el diálogo filosófico de Schelling no se aprecian diferencias significativas cuando los interlocutores son

Anselmo y Alejandro o Bruno y Luciano; los movimientos conversacionales y las funciones discursivas se mantienen de modo monótono y sin grandes variaciones en los patrones de relación a través de todo el diálogo. Basta comparar las líneas de despliegue de los movimientos conversacionales en el diálogo socrático y el diálogo de Schelling, respectivamente:

Gráfico 6. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales realizados en los pasajes analizados del *Gorgias*.

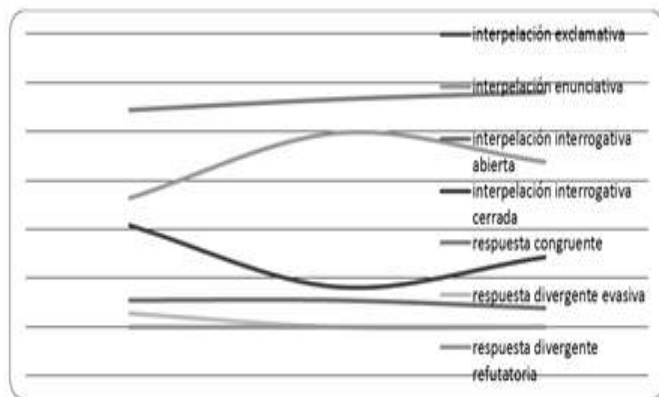
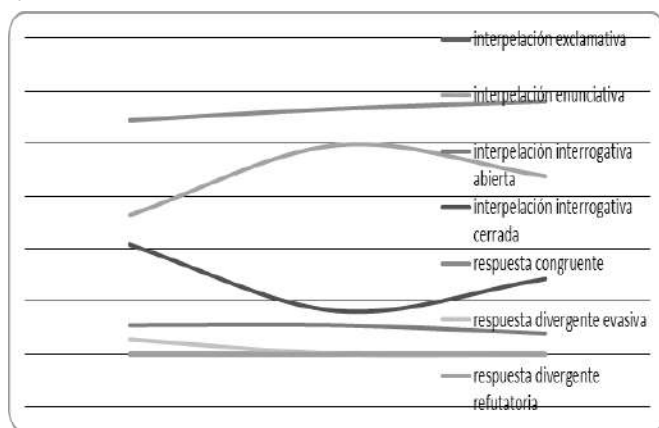


Gráfico 7. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales realizados en los pasajes analizados del *Bruno*.



Y la misma diferencia se observa cuando atendemos al desarrollo de las funciones discursivas en el en el diálogo socrático y en el diálogo de Schelling, respectivamente:

Gráfico 8. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los pasajes analizados del *Gorgias*.

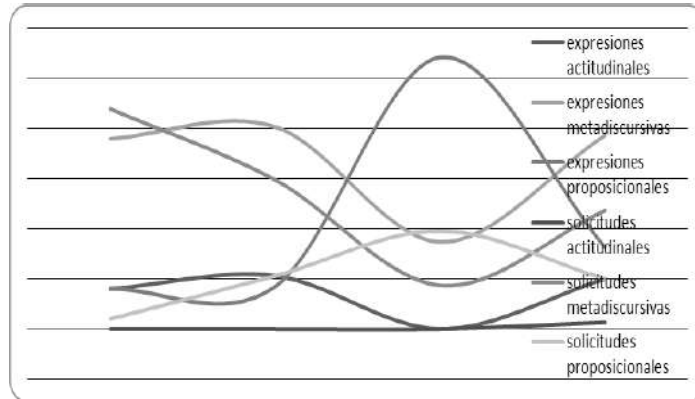
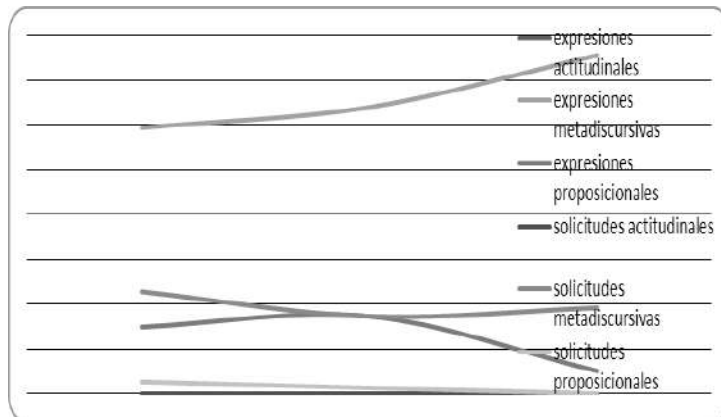


Gráfico 9. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los pasajes analizados del *Bruno*.



En fin, los quiebres conversacionales, así como la diversidad de las voces y relaciones dialógicas, que caracterizaron al antiguo arte dialéctico y que Platón supo incorporar en la invención del género del diálogo filosófico, se fueron desvaneciendo, para dar paso a un tipo de escritura del diálogo bastante más lineal, homogéneo y monótono.

4. Conclusión: la deriva mono-lógica del diálogo filosófico

Al cabo de nuestro recorrido por las características y tendencias del diálogo filosófico, se pueden atisbar algunos rasgos de ese género a menudo idealizado en nuestra cultura. En primer lugar, se puede reconocer que el asunto general del diálogo filosófico —si no es que de la filosofía en su conjunto— consiste en el ejercicio metadiscursivo de una exploración, aclaración y definición de nuestros conceptos, enunciados y marcos discursivos. Sin embargo, el ejercicio de ese metadiscurso no consiste necesariamente en la interrogación permanente, en la contestación divergente y en el constante cuestionamiento crítico de las pretensiones de validez, tal y como plantean algunas visiones bastante idealizadas del diálogo socrático. En ese sentido, tampoco resulta obvio que en el diálogo socrático se ponga de manifiesto la diferencia radical —e incluso el fracaso— del decir, la ruptura que interrumpiría todo intento de tematización, al llevarse a cabo un recurrente ejercicio de distanciamiento dialógico, en virtud del cual el *logos* se distribuye en boca de uno u otro personaje, quienes se interpelarían a menudo desde voces que ni siquiera son propias, sino prestadas y transmitidas; el diálogo socrático no consiste, pues, en un reiterado ejercicio meta-dialógico consistente en la escenificación en el diálogo de la propia aporía que enmarca el diálogo (Martínez Marzoa, 1996). No es que —como sostenía un promotor del pensamiento creativo— los diálogos socráticos que Platón escribe no tengan nada de socrático, pues más que procurar el cuestionamiento crítico y la suspensión reflexiva del juicio, por medio de la interpelación interrogativa, parecen introducir afirmaciones seguidas de preguntas cerradas, que buscan auto-confirmación en la respuesta congruente del interpelado (De Bono, 1995). El análisis conversacional del diálogo socrático nos ha permitido reconocer pasajes de genuina dialéctica, con notables elementos de cuestionamiento metadiscursivo y de decidida interpelación interrogativa. No obstante, la evolución del diálogo filosófico, ya en la obra de Platón, pone de manifiesto cierto giro hacia el planteamiento de preguntas tan cerradas como binarias, que sólo persiguen división oposicional de las categorías y la selección de uno de los términos de la oposición; todo ello, con el remate y colofón de algún mito o alegoría que suministra el excedente de sentido y el capital simbólico con el cual se justifica la jerarquización de los términos de la oposición (Deleuze, 1989).

Y, en lo que concierne a la diferencia entre el diálogo socrático y el diálogo filosófico moderno, no se puede afirmar taxativamente —como hacía un especialista en Platón, al comparar los diálogos platónicos con el diálogo de Berkeley— que los diálogos de Platón no apuntan a la confirmación retóricamente victoriosa de alguno de los interlocutores, debido al aspecto aporético o de exhibición dialéctica

que caracteriza al diálogo socrático; en tanto que Berkeley pone en boca de Filónus sus propios puntos de vista y los hace triunfar unilateralmente (Crombie, 1979). El análisis conversacional de uno de los diálogos socráticos más representativos, el *Gorgias*, y del diálogo filosófico de Berkeley no arroja diferencias significativas en cuanto a los movimientos conversacionales y las funciones discursivas desplegadas. Sin embargo, la comparación del diálogo socrático con el diálogo filosófico de Schelling, el *Bruno*, sí permite reconocer una marcada tendencia a la pérdida de los elementos dialécticos (la importancia de los movimientos de interpelación interrogativa, de las respuestas divergentes y de las diferencias discursivas entre los interlocutores). En ese sentido, cabe concluir que el desarrollo tendencial del diálogo filosófico ha estado marcado por un abandono de la tensión dialéctica que caracterizaba parcialmente al diálogo socrático; pero, de esa manera, también se ha marginado el elemento de diversión, de confrontación agonística, o sea, de enfrentamiento competitivo y de juego paradójico, que se escenificaba en la discusión dialéctica antigua y que aún recogen parcialmente los diálogos socráticos. De ese modo, bajo la apariencia dialógica de un juego de interpelación y respuesta en que intervienen voces diferentes, el diálogo filosófico terminó desplegando un metadiscurso relativamente mono-lógico y autorreferente, encaminado primordialmente a obtener una respuesta congruente del auditorio. Ese es el riesgo que enfrenta también nuestra actual fascinación por el diálogo filosófico: en la medida que no reconozca las condiciones de producción, así como la eficacia y marco discursivos del diálogo, la consagración del diálogo socrático podría terminar encubriendo una simple fórmula ideológica, esto es, una reconstrucción imaginaria que propicia una visión distorsionada de los usos contemporáneos del diálogo.

Bibliografía

1. ACKERMAN, B. (1989) "Why dialogue?" *The Journal of Philosophy*, vol. 86 (1), pp. 5-22.
2. APEL, K.-O. (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
3. BAKHTIN, M. (1982) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
4. BECK, A. *et al.* (2005) *Terapia cognitiva de los trastornos de personalidad*. Barcelona: Paidós.
5. BERKELEY, G. (1985) *Principios del conocimiento humano y Tres diálogos entre Hylas y Filónus*. Barcelona: Orbis.

6. BLANCHOT, M. (1970) *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
7. BOECIO. (1984) *La consolación de la filosofía*. Madrid: Sarpe.
8. BUBER, M. (2006) *Yo y tú y otros ensayos*. Buenos Aires: Lillmod.
9. BRUNO, G. (1985) *Expulsión de la bestia triunfante*. Barcelona: Orbis.
10. CICERÓN, M. T. (2007) *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
11. COLLI, G. (2000) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
12. CROMBIE, I. M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón I*. Madrid: Alianza Editorial.
13. DE BONO, E. (1995) *El pensamiento paralelo*. Barcelona: Paidós.
14. DELEUZE, G. (1989) *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
15. ECHEVERRÍA, R. (2003) *Ontología del Lenguaje*. Santiago de Chile: Juan Carlos Sáez.
16. FOUCAULT, M. (1987) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
17. FRANKL, V. (1978) *Psicoanálisis y existencialismo*. México: F.C.E.
18. FREIRE, P. (1997) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
19. GADAMER, H.-G. (2003) *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
20. GOFFMAN, E. (1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
21. HABERMAS, J. (1991) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
22. HABERMAS, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
23. HALLIDAY, M. (2004) *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
24. HEIDEGGER, M. (2002) *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
25. HUME, D. (2005) *Diálogos sobre la religión natural*. México: F.C.E.
26. LAUDAN, L. (1993) *La ciencia y el relativismo*. Madrid: Alianza Editorial.

27. LEVINAS, E. (1987) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
28. LIPMAN, M. (1998) *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: De la Torre.
29. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1996) *Ser y diálogo*. Madrid: Ediciones Istmo.
30. OAKESHOTT, M. (2000) *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: F.C.E.
31. PLATÓN. (1998) *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima*. Madrid: Alianza Editorial.
32. SAN AGUSTÍN. (2009) *Soliloquios: acerca de la vida feliz*. Buenos Aires: Lumen Humanitas.
33. SCHELLING, F. W. J. (1985) *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Barcelona: Orbis.
34. SCHMITT, C. (2002) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
35. SÉNECA (2001) *Diálogos*. Madrid: Tecnos.
36. SHOTTER, J. (2001) *Realidades conversacionales*. Buenos Aires: Amorrortu.
37. TAYLOR, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
38. VERNANT, J.-P. (1985) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
39. VOLOSHINOV, V. (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
40. WOOFIT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis: a comparative and critical introduction*. London: Routledge.