

**REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS**

---

# REIVINDICACIÓN DEL DIÁLOGO

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 28 DE OCTUBRE DE 1997 EN  
EL ACTO DE SU RECEPCIÓN PÚBLICA COMO  
ACADÉMICO DE NÚMERO POR EL EXCELENTÍSIMO  
SEÑOR DON PEDRO CEREZO GALÁN

Y

DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO  
EXCMO. SR. D. JOSÉ LUIS PINILLOS DÍAZ



**MADRID**  
**1 9 9 7**

Depósito Legal GR-1.058/97

**Imprime:**

**COMARES S.L.**

**Polígono Juncaril, Condominio Recife**

**Parcela 121, nave 11**

**Tlf. (958)46 53 82 • Fax (958) 46 53 83**

**18210 Peligros (Granada)**

EXCMO. SR. PRESIDENTE,  
EXCMOS. SRES ACADÉMICOS,  
SEÑORAS Y SEÑORES,  
QUERIDOS COMPAÑEROS Y AMIGOS,

Al traspasar el umbral de este Casa, mi primer saludo, como manda la tradición y exige el corazón bien nacido, ha de ser de agradecimiento por el honor que me hacen al recibirme hoy en tan ilustre Corporación. El discurso del agradecimiento es el más propiamente humano que cabe pues en él se confiesa a la vez la dependencia en que estamos unos de otros por el vínculo de la necesidad, y la recíproca destinación de unos a otros en un obra de realización en común. Por eso hoy al daros la gracias, quiero reconocer expresamente la deuda de gratitud que tengo contraída con cuantos me han ayudado a llegar ser lo que soy, y, a la vez, com-prometerme, esto es, hacer formalmente la promesa de participar en las actividades, que definen a esta Corporación como la Casa por excelencia de la cultura humanística en nuestro país. Agradecimiento en especial al Profesor don José Luis Pinillos, quien promovió mi candidatura y ha querido recibirme hoy con su discurso de contestación.

Pocas cosas delatan tanto como los honores, según Antonio Machado, el talante de cada uno:

“Porque nadie hay, en verdad, que sea indiferente a los honores : a unos agradan, a otros disgustan profundamente. Para unos constituyen elemento vitalizador, para otros un anticipo de la muerte. Es cruel negárselos a quien, mereciéndolos, los necesita. No menos cruel dárseles a quien no necesita tenerlos, a quien aspira a escapar sin ellos... Hay que respetar la modestia y el orgullo: el orgullo de la modestia y la modestia del orgullo.”<sup>1</sup>

No se agota con éstos la galería de los posibles talentos. Junto a la satisfacción narcisista y el desdén altivo, hay lugar para otros sentimientos, como es mi caso de sentirme abrumado, esto es, bajo un peso social —porque los honores, como las obligaciones, pesan más que dan alas—, el peso grato de una nueva responsabilidad, la de responder por el honor recibido y procurar estar a la altura de su exigencia. No me parece existencialmente consecuente el talento del narcisista, porque todo honor nos excede. Aun creyéndolo merecido, uno no puede garantizar seguir mereciéndolo en el futuro. Si el honor fuese tan solo un tributo de estimación pública a lo hecho, a lo ya logrado, quedaría ligado inexorablemente al pasado. Pero ¿hay algún hombre inteligente que se sienta a gusto y conforme con su pasado, que prefiera la obra hecha, por muy valiosa que sea, a la incitación y llamada de lo porvenir? Lo hecho ha de ser siempre promesa y exigencia, a un tiempo, de un más alto quehacer. Y si el honor nos matase la inquietud y comezón de lo posible, si fuese realmente un anticipo de la muerte, la actitud más sana sería rehuirlo como de una letal tentación. Pero, al igual que la obra creadora aspira a trascenderse, y así atestigua su valor, el honor genuino demanda acreditarse en un esfuerzo permanente. Quien se aduerme bajo la satisfacción del honor demuestra paradójicamente con ello que le era a todas luces excesivo. Quien se inquieta, quien se siente gratamente abrumado, quiere convertir el honor en un poderoso estímulo de autoexigencia personal. De ahí que tampoco encuentre consecuente la actitud del desdeñoso, porque todo honor concede

<sup>1</sup>. Juan de Mairena, XXXIX, en *Obras. Poesía y Prosa*, Losada, Buenos Aires, 1973, pág. 507.

siempre más de lo merecido, al apostar por el porvenir y confiar en nuestra capacidad. En este sentido, el honor genuino exige más de lo que otorga. Ningún reconocimiento social puede suponer un crédito inerte, sin traicionar con ello a la comunidad civil, que dispensa los honores. Su exigencia tiene que ver con el reto de que “más alta que la realidad está siempre la posibilidad”. “Nobleza obliga” —reza un adagio clásico, que es, a mi juicio, la mejor definición del talante liberal. El honor excede siempre y, por lo mismo, exige siempre. Como la obra genuina, a la que debe estar ligado, es a una un principio de trascendimiento y de creatividad. Dejando, pues, a un lado la fina ironía machadiana sobre “la modestia del orgullo y el orgullo de la modestia”, cabe una tercera actitud que es, a la vez, modestia y orgullo. Modestia, porque en todo honor hay algo gratuito, en tanto que nos excede en la dirección de una exigencia ideal. Orgullo si se está dispuesto a responder por él.

Al margen de estas consideraciones, hay por lo demás algo en el honor que no nos pertenece, como nadie en última instancia se pertenece exclusivamente a sí mismo. Puesto que todo honor es un acto social, es imposible no ver en él un reconocimiento a esa insondable deuda anónima, que conforma toda vida humana. Los honores pueden ser, lo son siempre cuando uno los asume con ánimo veraz, el reconocimiento no tanto a uno mismo, sino a los muchos otros que están presentes y efectivos en la obra de una vida. Creo que pocas situaciones son más propicias que ésta para recordar a mis maestros españoles, José Luis L. Aranguren, Jaime Bofill, Pedro Laín, Alfonso Querejazu. A mis más distantes y lejanos maestros europeos, Hans Georg Gadamer, Dieter Henrich, Paul Ricoeur. A ellos debo la mejor parte de mí mismo, lo que no es mi yo, pero tampoco mi super-yo, sino mi intra-yo, ese humus sagrado de humanidad, de tradición viva y magisterio, de amistad intelectual y cordial, que es la verdadera sustancia de la vida. En esta vida he tenido la enorme suerte de ser agraciado, regalado, con la amistad de hombres excelentes. A través de sus testimonios ejemplares de vida y pensamiento, de sus estímulos y compañía, he creído ver siempre reverberaciones magnánimas del rostro único de un Tu ab-

soluto. Si hoy asumo con satisfacción el honor de ser acogido en esta Real Academia es como testimonio indirecto del reconocimiento que a ellos les debo. Y yendo aún más allá de ellos, a los otros maestros de vida, que desde el hogar y la escuela custodiaron y cuidaron para mí la llama de la conciencia vigilante.

Este honor se ve acrecido por el hecho de haberseme asignado el lugar que correspondió a don Mariano Yela, insigne hombre de ciencia, cuyo prestigio fue unánimemente reconocido dentro y fuera de este país, ilustre psicólogo y maestro ejemplar de varias generaciones de psicólogos, gran humanista, hombre de inteligencia clara y rigurosa, y sobre todo, de una inolvidable hombría de bien. No soy yo el más indicado para glosar su obra de tan varia y viva lección, pero no quiero hurtarme al grato deber del reconocimiento debido a tan preclara figura intelectual. Mariano Yela hizo su camino de pensamiento entre la filosofía y las ciencias humanas, yendo siempre de lo uno a lo otro, con una vocación humanista, “cándidamente desmesurada”, como él mismo la calificó, pues era nada menos que estudiar al hombre en la integridad de sus registros, “la ciencia, la filosofía, la matemática, la poesía y la religión”<sup>2</sup>. Fue de la filosofía a la psicología, como algunos otros intelectuales de su tiempo, pero siguió siendo filósofo por su visión omnicomprendensiva y su voluntad de integración; un filósofo, sin embargo, nutrido en los problemas concretos de la psicología y educado en el rigor científico, que proporcionan a una la matemática y el laboratorio. Su “insaciable curiosidad, por la que lo “compadecía”, según cuenta, su maestro Thurstone, tan implacablemente especialista, le llevó a frecuentar diversos ambientes intelectuales de la psicología contemporánea, en Chicago, Londres, Edimburgo, París y Lovaina, e interesarse por diversas corrientes y enfoques desde la Psicomatemática a la Fenomenología existencial. Trataba a los clásicos del pensamiento con la misma competencia y fruición con que debatía con los grandes maestros de la psicología contemporánea y

<sup>2</sup>. “La forja de una vocación” en *Psicothema*, número monográfico dedicado a una antología de la obra de Mariano Yela, septiembre, 1996, pág. 46.

colaboraba en sus tareas y proyectos de igual a igual. Y en cuantas áreas frecuentó, la Psicología de la inteligencia, de la personalidad, de la percepción, del trabajo..., ejercitó siempre su fina sensibilidad y su clara inteligencia, dejándonos contribuciones memorables. El mismo fue un clásico en la psicología de la inteligencia, con su teoría del continuo heterogéneo de la mente, como estructura de covariación de diversas dimensiones interdependientes y complejas, en jerarquía ortogonal. Como filósofo y científico a un tiempo se muestra en su enfoque metodológico compre-(he)nsivo, no dejándose fascinar por ningún reduccionismo ni por ninguna síntesis apresurada; método al que, siguiendo a Michotte, lo ha caracterizado como fenomenológico experimental, indicando con ello la posibilidad de conjugar el saber fenomenológico y reflexivo de la conducta con la más acrisolada experimentación. Se comprende así que su conductismo —pues concibió la psicología como ciencia de la conducta— fuese integral, a diferencia del radical reduccionista, en la medida en que Yela entendía la conducta humana como una acción física significativa, esto es, respuesta compleja en sus variables de un sujeto físico y personal a una situación estimulante, sentida en cuanto realidad. Conducta, por lo mismo, abierta y reflexiva, a la que más propiamente habría que llamar, como propone el mismo Yela, metaconducta por la capacidad del ser humano de encontrarse consigo mismo y abrirse a su propia realidad:

“He ahí un hecho inconcluso, que los psicólogos no han atendido suficientemente. El hombre, al responder, se encuentra con su respuesta y puede hacerse, y de algún modo tiene que hacerse problema de ella. Se encuentra, en algún grado y manera, como he razonado por extensión en otros lugares, con la situación estimulante a la que responde, con la acción con la que, por algo y para algo responde, con la actividad psicoorgánica que se pone en marcha al responder, consigo mismo respondiendo. Al encontrarse con todo ello, puede hacerse de todo ello cuestión, lo problematiza, indaga e interpreta. Las interpretaciones que hace van constituyendo la *cultura* en que vive y se conduce”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>. “El problema del método científico en Psicología” en *Idem*, 360.

Pero lo teórico no era en él todo el hombre. Junto a sus trabajos especializados, hay que contar también sus empresas intelectuales fundacionales —del Departamento de Psicología experimental del Consejo Superior de Investigaciones científicas juntamente con Germain, de la Sociedad española de Psicología, de la Escuela de Psicología y Psicotecnia de la Universidad de Madrid, y finalmente, en 1969, “con el consejo de Germain y la constante colaboración de Pinillos”, de la Especialidad de Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid—, tareas éstas por las que la psicología española tiene contraída con él una deuda institucional impagable. Este es el hombre, al que por decisión de Ustedes, he tenido el honor y la responsabilidad de suceder en esta ilustre Casa. Yo apenas llegué a tratarlo. Pero, pese a todo, me siento amigo suyo. Tal vez haya una misteriosa amistad, que no sea obra del trato y la estimación expresa, sino de una secreta afinidad de espíritu. Hace ya años, era yo estudiante universitario, yendo un buen día a la clase en el metro, como de costumbre, me sorprendió una conversación, que sostenían a mi vera dos personas. La expresión de uno de ellos era extremadamente precisa y rigurosa. Agucé el oído para no perderme detalle y pude comprobar que hablaban de filosofía, la especialidad que yo comenzaba a estudiar, y sin embargo no me eran sus caras familiares. Uno era joven, poco mayor que yo, y preguntaba tímidamente o escuchaba con aire atento de discípulo. El otro, reclinado casi en el rincón del vagón y con una gruesa cartera entre las piernas, era un hombre maduro, de aspecto sencillo y modesto, de baja estatura y anchos y recios hombros, y con una palabra, como digo, extremadamente precisa, como pocas veces había yo oído. Tuve ganas de asociarme a la conversación y me quedé a la vera de ellos, oyéndolos y espiándolos, hasta que el tren llegó a su destino en Argüelles. Luego me lo encontré en otra ocasión en un pasillo de la Facultad y entonces supe por un condiscípulo que era Mariano Yela, un brillante y admirado profesor de Psicología. Tan vívida fue aquella escena, que hoy tengo la sensación de que aquel tren se para en una estación cualquiera. Mariano Yela interrumpe bruscamente la conversación, dejándonos suspensos, y apenas sin despedirse abandona precipitadamente el vagón, como si alguien o algo lo reclamara imperiosamente en otra parte.

Su discípulo y yo nos miramos sorprendidos y consternados a un tiempo. Cuando el tren reanuda la marcha, advertimos que con las prisas ha dejado olvidada su vieja cartera, plantada como siempre en un rincón. Y apenas repuesto de mi sorpresa, noto que alguien, a quien no conozco pero que al parecer también estaba interesado, como yo, en la charla, me toca en el hombro y me invita a que prosigamos entre todos el hilo de aquel discurso. Titubeo, quiero balbucir alguna excusa, pero el desconocido insiste con un cariñoso apretón de aliento en mi brazo. ¿Cómo negarse si al cabo todos estamos embarcados por la cosa misma? Si me atrevo a hacerlo hoy, no es porque pretenda llenar su hueco —mis palabras son bien poca cosa para hacerles olvidar tan gran vacío— sino justamente para hacérselo notar, dejándolas que resuenen sobre el imponente friso de su silencio. Ahora, cuando el tiempo ha borrado aquella escena, sólo queda el rostro anónimo de un discípulo sin nombre y el tema borroso de una conversación inacabada. Lo único real era la conversación misma, y aquella actitud dialogante y convivencial con que Yela ejercía oportuna e inoportunamente su magisterio. Su logos era verdaderamente coloquial. No me sorprende, pues, que su contribución de homenaje a X. Zubiri en 1970 llevara por título *“Logos y dialogos”*, y en ella desarrollara Yela una teoría comprehensiva del logos, abarcándolo desde un triple dimensión —dialógica, dialogal y dialéctica—. Dialógica porque procede de lo que no es logos —de las estructuras psico-orgánicas que lo posibilitan—, y se encuentra constantemente en contacto con lo que no es él; dialogal, ya que se ejerce en la comunicación y el intercambio con los otros en la realidad; y dialéctica, en fin, porque tiene que articular “la dualidad intrínseca de la conducta humana como hecho y como suceso”, esto es, como estructura física psicoorgánica y como acción significativa personal. Y este ajuste entraña una tensión, a menudo conflictiva, por la heterogeneidad de ambas dimensiones. El tratamiento que hace Yela de esta triple temática es, como era de esperar, preponderantemente psicológico, y montado, en última instancia sobre la filosofía de X. Zubiri. Su originalidad reside, sin embargo, en que Yela trata a una el diálogo con las cosas y con los otros, como dos lados o dimensiones de una misma acción:

“El auténtico coloquio sólo se *prefigura* en el diálogo con las cosas, en tanto que éstas remiten a los hombres o, de algún modo, a cualquier sentido que trasciende su nuda realidad.”<sup>4</sup>

¿No podría ser acaso éste el viejo tema de aquella conversación, que yo le escuchara un día en el Metro madrileño?.. ¿No lo había conocido yo a él conversando incesantemente, como un nuevo Sócrates, e impartiendo siempre una palabra de alerta y lucidez? De los tres aspectos mencionados, el dialogal está en su artículo apenas esbozado en comparación con los otros dos, como reclamando una prolongación. Por eso hoy, al reiniciar por cuenta propia aquella conversación interrumpida, en la que nunca participé, he querido que mi discurso verse precisamente sobre el diálogo, *el diálogo en cuanto forma civil de la razón*, en homenaje a la preclara memoria de Mariano Yela, por parte de un discípulo apócrifo, que por los caprichos del destino hoy toma aquí, en su lugar, el relevo académico en las tareas de esta Casa.

### 1.— La paradoja de la incomunicación:

En esta Real Academia conviven varios y diversos mundos. El mundo de la economía y el de la psicología, el de la sociología y el derecho, el mundo de la teología y la filosofía, el de la política... y tantos y tantos otros. Estos mundos tienen en común su pertenencia al ámbito de las ciencias humanas. Se diría que conciernen al hombre en un sentido directo, inmediato y propio, si se los compara, por ejemplo, con el mundo de las matemáticas, de la astronomía o de la microfísica. Son, por tanto, mundos *del* hombre en la doble acepción del genitivo: no sólo porque tratan aspectos y dimensiones objetivas de la conducta humana (genetivo/objetivo), sino porque en ellos se expresan la distintas experiencias que el hombre ha ido cobrando de sí mismo a lo largo de su historia (genetivo/subje-

<sup>4</sup>. “Lógos y dialogos” en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, II, pág. 767.

tivo). Estos mundos muy a menudo se superponen; a veces se cruzan e interfieren; a veces —las veces más afortunadas—, convergen en sus objetivos y fines. Si tiene sentido la existencia institucional de esta Casa es para hacer que estos diversos mundos convivan entre sí con el fin de fecundarse recíprocamente y potenciar su respectiva contribución teórica y práctica al mundo vital, el único y verdadero mundo que habitamos en común. La Academia no es un museo, donde cada especialidad tuviera que lucir sus mejores galas y habilidades, sino un foro de convivencia intelectual, y por lo tanto, de comunicación interdisciplinar en beneficio de la sociedad civil. Sostenía Schleiermacher que lo específico de la Academia, a diferencia de la escuela que sólo enseña, o de la Universidad que enseña e investiga a un tiempo, es comunicar y debatir los resultados de la investigación. Y aunque ninguna Academia pretenda hoy monopolizar esta tarea, aún sigue siendo éste su sentido institucional. Mientras que la institución educativa está sustentada sobre el principio de la diferencia entre maestro y discípulo, que ha de suprimirse a sí misma a largo del proceso educativo, cuando éste alcanza su meta, la Academia es, por antonomasia, la casa de la plena convivencia intelectual, del intercambio entre iguales y la comunicación. Y ésta es el clima imprescindible para una sana y vigorosa vida intelectual. Como reconocía Schleiermacher,

“en la soledad se me secan los jugos del ánimo, se detiene el curso de mi pensamiento. Necesito mirar en comunidad con toda clase de espíritus qué clase de humanidad hay en ellos, qué es lo que de ella me resulta extraño, qué es lo que puedo apropiarme, y cómo dando y recibiendo puedo determinar más firmemente mi ser”<sup>5</sup>.

De ahí que en el frontispicio de esta ilustre Casa debiera lucir un lema, gemelo al de la Academia platónica, pero mucho más fiel en su inspiración al estilo del platonismo: “Nadie entre aquí que no sepa dialogar”, o mejor, en formulación ética, “nadie debe entrar aquí que no quiera dialogar”. El diálogo es la condición de po-

<sup>5</sup>. *Monólogos*, ed. bilingüe, trad. de A. Poca, Anthropos, Madrid, pág. 47.

sibilidad de la existencia de la Academia. Si éstas quieren autenticar su función directiva y ejemplar al servicio de una cultura liberal y democrática, tienen que convertirse en centros de diálogo, donde aprendamos de nuevo, en días bárbaros de especialismo, a preguntar e investigar en común.

Pero toda posible convivencia supone participar, en varia forma y medida, en experiencias y presupuestos comunes. El mundo común lo habita la intersubjetividad real y concreta, que coopera y se entiende en las diversas formas de la acción conjunta, mediadas por el lenguaje. Entre los caracteres del mundo de la vida, enunciados por E. Husserl —su realidad espacio-temporal, su carácter perceptivo/carnal, donde se tiene una experiencia directa y pregnante de las cosas, su dimensión dóxica, su historicidad...— quisiera subrayar hoy que se trata de un mundo hablado o interpretado según redes idiomáticas características. Tal como especifica Husserl,

“el mundo de la vida —el mundo para todos nosotros— es idéntico al mundo del que cabe hablar en general (...). De este modo, el mundo es siempre el mundo exhibible empírico-generalmente (intersubjetivamente), y, al mismo tiempo, lingüísticamente exhibible”<sup>6</sup>.

Más aún, mundo apalabrado —cabría añadir— en cuanto compartido en las diversas formas de acción que es la palabra. Sobre el estilo dia-lógico de esta experiencia en común del mundo quisiera llamarles hoy la atención. Algo muy obvio y elemental, y que constituye, como decía antes, la razón de ser de esta Casa. Pero quizás la misión primera de la filosofía sea la de llamar la atención sobre aquello que de puro obvio suele pasar desapercibido. Lo que no se nota ni se advierte en su pura diafanidad, y, sin embargo, como el aire transparente y luminoso es condición

<sup>6</sup>. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1976, pr. 59, págs 213.

inexcusable de toda visión <sup>7</sup>. Lo más inmediato y próximo no tiene, por otra parte, asegurado ningún privilegio en orden a su aceptación y reconocimiento. Con frecuencia lo más próximo se nos puede volver extraño en virtud del encubrimiento a que le somete nuestra atención a lo lejano.

De una de estas paradojas quisiera hacer hoy el punto de partida de mi reflexión. La podríamos llamar la paradoja de la edad cosmopolita, y podríamos formularla sintéticamente así: “a mayor comunicación cibernética mayor incomunicación existencial”. Nunca como hoy se ha sentido el hombre más orgulloso del mundo objetivo, que ha construido como un artefacto o sistema de representación; del carácter planetario de la civilización científico/técnica, que ha hecho de la tierra una aldea global; del alcance de sus medios tecnológicos para cuidar de la suerte del todo, y, sin embargo, nunca se ha sentido más confinado que hoy en los límites lingüísticos y evaluativos de su propia cultura. El pluralismo cultural más acusado, tocado con frecuencia de un radicalismo fundamentalista, coexiste con formas objetivas y universales de civilización. Se ha generado un gigantesco intercambio de mercancías, de noticias y de conocimientos a escala mundial, pero no se han tendido los puentes de comprensión que permitieran la comunicación efectiva entre las culturas. Se ha reducido la distancia física a niveles casi fantásticos, y no se ha conseguido más cercanía existencial, más proximidad y proejimidad. Se ha producido, en fin, el desarrollo técnico más impresionante en las medios de la información y comunicación, y, es, sin embargo, cada vez más pobre el nivel de nuestra relación directa con el vecino más inmediato. En la época de la informática y la telemática, la incomunicación parece ser el signo trá-

<sup>7</sup>. Con gran finura ha caracterizado Zubiri al orden trascendental de que se ocupa el filósofo, el orden primero y omniabarcante de la realidad en cuanto tal, como lo diá-fano,... Lo diá-fano es lo siempre dado de antemano como fundamento tácito e inexpresso de toda visión objetiva, y sin embargo, lo que por su misma proximidad (obviedad) pasa desapercibido, ( *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pág. 24)

gico de nuestro tiempo. La imagen tan habitual en nuestras calles del joven que camina, ajeno por entero al mundo que le rodea, ensimismado en sus auriculares, es un signo del nuevo bárbaro, que quiere habitar en la pluralidad de los espacios y los tiempos, en la diversidad de las lenguas y las mentalidades, pero se ha olvidado de conversar con su vecino. Este gesto puede servir como símbolo de una cultura esquizoide, en que se han acrecido inmensamente, en el orden técnico civilizatorio, las posibilidades de nuestro mundo vital humano, a la par que decrece de modo alarmante en su nivel de humanidad. Y esta regresión es simultánea con el empobrecimiento de las formas de relación intersubjetiva. El mundo vital sobre el que se habla, es cada vez menos apalabrado, menos compartido. Tal como lo diagnosticara hace ya algún tiempo M. Buber, la relación primordial yo-tu está dominada, colonizada por la relación yo-ello <sup>8</sup>, hasta el punto de que el yo mismo, carente de un tu, falto en suma del reconocimiento personal que sólo le puede venir del otro, se haya reducido (las más de las veces) a elemento neutro administrable en los sistemas de la producción económica o del dominio político. Pero si se pierde el interlocutor viviente, ¿en qué queda la obra de la razón? Los diversos lenguajes, multiplicados casi al infinito, hablan de cosas, pero no hablan verdaderamente al hombre, y por eso, no hablan en verdad:

“Rehabilitemos la palabra en su valor integral —proponía A. Machado—. Con la palabra se hace música, pintura y mil cosas más; pero sobre todo, se habla. He aquí una verdad de Perogrullo que comenzábamos a olvidar.”<sup>9</sup>

Ni en la casa, ni en la escuela, ni en la plaza pública, ni en el parlamento se dialoga hoy verdaderamente. La penuria de la comunicación se muestra tanto más elocuentemente cuanto más se pretende disfrazarla en formas espectáculo como la cháchara superficial y

<sup>8</sup>. *Yo y Tu*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, págs 47-8.

<sup>9</sup>. “El simbolismo” en *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 893.

vana o la tertulia gesticulante La incomunicación crece de día en día. La incomunicación entre los pueblos, entre los grupos humanos, entre las clases sociales, entre los partidos políticos, entre los especialistas, confinados en su propia especialidad, y todo ello se encubre bajo la existencia de un tráfico ingente de noticias, de mensajes, de signos y mercancías, en los que no se acierta a reconocer el aliento vivificador de lo humano. Paradójicamente, en una época bajo el signo de la democracia, escasea el espíritu de la viva comunicación. Este empobrecimiento de la comunicación dialógica, cara a cara, o ante el rostro o la mirada del otro, es el índice más elocuente de una nueva barbarie, que ni siquiera adivina la magnitud de su propia indigencia. Urge, pues, restaurar reflexivamente el estilo dialógico de la actitud natural comunicativa en cuanto sede originaria de toda razón. Fuera de esta comunicación viviente con el otro, ya no es posible autentificar ni el juicio de realidad ni la valoración moral, ni siquiera la experiencia del propio yo, pues éste se desvanece en un laberinto de reflejos interiores si le falta la relación primordial con un tu. Y urge, sobre todo, en nuestra España, donde la pasión por la polémica suele ahogar la actitud dialógica genuina.

“Y es claro —escribía M. de Unamuno— la dialéctica carece de eficacia y de valor entre la gente española, que no sabe ni quiere saber, y si discute y disputa mucho, dialoga —lo que se debe llamar diálogo— muy poco”<sup>10</sup>.

En España, por lo general, o se discute o se charla. La polémica y la tertulia han asfixiado secularmente entre nosotros al espíritu del diálogo. Y quizá aquí esté la clave de la fragilidad en la sociedad española del vínculo simbólico, que, por lo mismo, tiene que ser reforzado por la hipertrofia de la autoridad o por el espíritu de secta, pues sólo donde se dialoga se mantiene unánime el sentimiento de pertenencia a lo común. Se quejaba Eugenio d’Ors de

<sup>10</sup>. “Ni lógica ni dialéctica, sino polémica” en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, III, 747.

“la incapacidad específica de los españoles para el ejercicio de la amistad”, y entre las manifestaciones más características de este mal endémico del alma española se refería a “una suerte de trágica inepititud para el diálogo”, en lo que habría que ver, a su juicio, la causa más decisiva de nuestra “esterilidad intelectual”<sup>11</sup>. En un sentido análogo, clamaba Ortega contra la moral del resentimiento, tan viva y rampante entre nosotros —por falta de generosidad mental y cordial para abrirse a lo otro, a lo diferente. “Ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente”<sup>12</sup>—. Y, claro está, donde falta eros, el deseo que busca y conversa, no puede haber vida intelectual. La disciplina del concepto nada puede por si misma si no va unida a una franquía liberal del corazón. Para d’Ors, como para Ortega, el pensamiento es “manera de amor, que vive de palabra, de sociedad, de compañía entre hombres”<sup>13</sup>. Y al igual que Ortega se proponía convertir al español a la filosofía a través del *ethos* de la filantropía y la tolerancia, contagiándole su “vivo afán de comprender”<sup>14</sup>, d’Ors recomendaba el cultivo del “santo diálogo, hijo de las nupcias de la inteligencia con la cordialidad”<sup>15</sup>. ¿No fueron éstos el *ethos* y el *pathos*, que animaron en su origen a la cultura griega, donde está la cuna histórica de nuestra propia razón? Hoy de nuevo, cuando vuelve a hacerse oír la voz del regeneracionismo en la desencantada sociedad española, sería oportuno no perder de vista estas consignas, pues no cabe imaginar una actitud más regeneradora que la voluntad civil de comprender y dialogar, pues “com-prehenderse —decía el maestro Unamuno— prenderse o tomarse mutua y conjuntamente es convivir”<sup>16</sup>

<sup>11</sup>. “De la amistad y del diálogo” en *Diálogos de Eugenio d’Ors*, Taurus, Madrid, 1981, págs 43 y 46.

<sup>12</sup>. *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, I, 313.

<sup>13</sup>. *De la amistad y del diálogo*, op. cit., 46.

<sup>14</sup>. *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 313.

<sup>15</sup>. *De la amistad y del diálogo*, op. cit., 52.

<sup>16</sup>. “Sobre el parlamento o palabramiento” en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, IV,456.

## 2.— El diálogo y la ciudad:

Séame permitido en este punto, como guía de nuestra reflexión, una esquemática referencia a la experiencia socrática. A Sócrates le debemos la lección inmarcesible de que el diálogo es a una el estilo de la filosofía y el estilo de la ciudad. Si este estilo se corrompe, si degenera bajo las diversas formas de la dirección de masas y el control social, si desfallece ante la magnitud educativa de su tarea en un mundo programado y casi omnímodamente administrado, se juega también a una la suerte del pensamiento libre y de la ciudad democrática. Sería oportuno aquí, para orientar nuestra meditación, prestar oído a una tradición venerable, recogida en los mitos fundacionales de Occidente. A menudo se ha identificado la razón con el poder del dominio científico/técnico del mundo. El lazo inseparable entre saber y poder, característico de la cultura moderna, fue ya establecido por el mito en la figura del titán Prometeo, quien con el fuego robado los dioses regaló a los hombres la habilidad técnica para que pudieran subsistir. Pero aún les faltaba la habilidad política, necesaria para la existencia de la ciudad, de modo que “cuando se reunían se atacaban unos a otros.. y de nuevo se dispersaban y perecían”— cuenta Platón en su *Protágoras*—

“Zeus entonces temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral (*aido*) y la justicia (*diken*) para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad” (*Protágoras*, 322c)<sup>17</sup>.

En este día nació la razón, la razón comunicativa que junto con la técnica o instrumental constituyen los dos radicales del hombre. Y con ella nació también la ciudad, pues los hombres podían ya entenderse sobre los valores y metas que iban a realizar en común. La vinculación expresa de la razón con el respeto mutuo y la justicia, esto es, con los hábitos de convivencia, hace de ella el ver-

<sup>17</sup>. Traducción española en *Platón, Diálogos I*, Gredos, Madrid, 1990, págs 526-7

dadero sentido social. Y Zeus dispuso —agrega el mítico relato— que los repartiera a todos los hombres por igual, “pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos” (*Protág.*, 322 d). A diferencia, pues, de la razón técnica, que es monológica y solitaria, la razón comunicativa, a lo que prefiero llamar la razón civil<sup>18</sup>, fue siempre una razón democrática, re-partida y com-partida, pues habita en la plaza publica y al aire de la respiración en común. Nadie podía erigirse solitariamente con ella como su oráculo interior. Jugando a la paradoja, cabría decir con A. Machado, que la razón no es sólo madre del diálogo, sino más bien su hija<sup>19</sup>. Y es que la razón no es una magnitud fija y constante en el hombre. Se trata simplemente de una disposición natural, su capacidad de palabra, esto es, de logos comunicativo, que tiene que hacer efectivamente suya en un ejercicio inacabable de comunicación. Kant distinguió muy oportunamente a este propósito entre el ser racional del hombre (*animal rationabile*) y su devenir racional (*animal rationale*), mediante el cultivo de sus potencias naturales, pues el hombre es la obra de si mismo<sup>20</sup>. El hombre tiene que hacerse racional, alcanzar la perfección de sus disposiciones, entre las que Kant enumeraba la disposición técnica, la pragmática o civilizatoria y la moral, en cuyo programa casi puede verse una prefiguración de planteamientos que han llegado a ser hoy muy actuales acerca de los diversos intereses y modalidades de la razón. Ahora bien, el hombre se hace racional porque habla y en tanto que habla. Su razón ha ido madurando en el pneuma de la palabra, como el aire que se respira en común. En suma, la razón civil, que no es distinta de la capacidad o *virtus* política no consiste más que en el arte de la convivencia sobre el supuesto de la comunicación. Mi propósito es mostrar cómo un mismo destino ha vin-

<sup>18</sup>. Razón civil, término más inclusivo que razón pública, pues ésta se refiere más expresamente al orden de lo público institucional, como ha propuesto J. Rawls, (*El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, págs 247-251), mientras que la razón civil abarca todos los aspectos de la convivencia social.

<sup>19</sup>. *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 403.

<sup>20</sup>. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlín, Gruyter, 1968, VII, 321-322.

culado desde su nacimiento, como se cuenta en el mito de Prometeo, la palabra y la ciudad, de modo que la suerte de una repercute inexorablemente en la de la otra. En la época en que el lenguaje se ha degradado hasta su extrema cosificación y nivelación, la ciudad democrática se encuentra sujeta a formas sutiles de administración de la existencia. A su vez, la penuria de la reflexión en una cultura cada vez más tecno/cibernética arrastra consigo una paralela depauperación de los hábitos de la comunicación social. E, inversamente, cabe esperar que lo que libere a la palabra de su interpretación instrumentalista, vinculándola de nuevo a la vida del diálogo, ha de liberar conjuntamente a la democracia de su colonización y administración por la racionalidad instrumental y estratégica. No en vano el mito protagórico antecede en el diálogo platónico a la discusión sobre cuál sea el arte más propiamente racional, si el largo discurso retórico, donde uno solo habla, o el paso corto del diálogo, en que se entretajan las múltiples voces en una sola razón.

Lo que la práctica socrática tenía de excepcional y original frente a la forma habitual de la retórica de su tiempo era precisamente su carácter de palabra viva, en comunicación inmediata. De ahí la tentación de atribuirle sin más al clima político de Atenas, como un efecto sobre el discurso del nuevo aire democrático. Ciertamente, en el espacio social ateniense se está muy lejos del estilo oracular y aforístico, que había tenido la filosofía en la época arcaica, con anterioridad al esplendor de la polis. Sócrates no duda en celebrar que “Atenas es el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar” (*Gorgias*, 461e). Ahora la convivencia social y el intercambio abierto y generalizado exigen nuevas formas de comunicación, más directas y vivas. Pero ésto es justamente lo que perseguía la retórica sofística, el discurso convincente y cautivador, en que la palabra se pone al servicio de la utilidad social. Junto a la brillantez y eficacia de los nuevos maestros de la ciudad, los sofistas, el discurso intermitente y cortado de Sócrates, de pasos cortos y vacilantes, tenía que resultar penoso y ridículo, como un balbuceo de niños, y eso es justamente lo que le reprocha Calicles (*Gorgias*, 485a-c), y de lo que tiene clara conciencia, por lo demás, el propio Sócrates (*Teeteto*, 173a). Lo que

parecía reclamar la ciudad eran hombres expertos en los múltiples usos de la palabra, capaces de defender cualquier causa y salir airoso en toda disputa. Pero hablar no equivale sin más a dialogar. Bajo el discurso largo y brillante, en la fascinación de sus imágenes y el juego de las semejanzas, se podía malograr una efectiva voluntad de verdad en aras de la utilidad o del poder. La superioridad del discurso socrático no está del lado de la eficacia social y política, sino, como el propio Sócrates advierte, del ocio creativo, es decir, de una búsqueda al margen de la utilidad (*Teeteto*, 172b). De ahí su aire de libertad, es decir, su potencia crítica y liberadora. Pero esto es lo propio de la palabra viva, dicha en concreto o en situación y ejercitada en común.

## 2.1.

Desde su comienzo en la experiencia socrática, el diálogo se perfila como un nuevo género filosófico en oposición tanto a la proclamación directa de la verdad como al alegato retórico de las opiniones subjetivas o de las creencias convencionales. Al primer género lo podríamos llamar oracular por apelar a la convicción inmediata de estar en posesión del secreto de la verdad, entera y cabal —de “corazón bien redondo”, como la llama Parménides—, que se le entrega por modo de revelación. Y aunque se trata obviamente de una imagen literaria, procedente del mundo de los misterios religiosos, sin duda Parménides quería aludir con ella al carácter manifestativo de la verdad, evidente por sí misma, con una necesidad lógica inapelable, unívoca y absoluta (*monachos kai aplos*) a quien ha superado la equivocidad engañosa de los sentidos. Análogamente Heráclito se refiere a la palabra del logos que se dirige a quien sabe escucharla con el oído interior (la mente). En ambos casos, la verdad se entiende como presencia de lo incólume e intacto, dada de una vez por todas, en una suerte de revelación, ya sea ésta patente al modo del mensaje de la diosa a Parménides, o velada y críptica, como solía hablar, según Heráclito, el oráculo de Delfos. En suma, bien como proclamación abierta o como alusión simbólica, como apocalipsis o como aforismo, la verdad se alcanza a saber monológicamente, en la certidumbre del que está bien dispuesto y purificado para poderla acoger.

El otro frente es el de la cultura sofística, como se acaba de indicar, polarmente opuesto al anterior, porque la verdad va unida al orden de las convenciones sociales, y es, como ellas, relativa y mudable. Y aunque, en este caso, la existencia de la convención requiere un discurso público, éste sigue siendo el alegato subjetivo de quien compite en la asamblea con otro parecer. En este sentido, el discurso retórico es también monologal, porque no se hace en común. Se trata de la expresión de las convicciones de una subjetividad poderosa y artística, que compite con otras en orden al reconocimiento o estimación de su propia opinión. Pese a las afinidades epocales que Sócrates comparte con los sofistas, su discurso es con todo muy diferente. El suyo es el diálogo heurístico, orientado hacia la búsqueda de valores objetivos, y no la erística o disputa, en que se trata de prevalecer a toda costa sobre el otro contendiente. Tal como lo definió Pródico, en su recomendación a Sócrates y Protágoras, se trata de “ceder (*suychorein*) y discutir el uno con el otro con vuestras razones (*kai allelois peri tom logom amfisbetein*) pero no disputar (*erisein*)” (*Protág.* 337a). El diálogo es, pues, una palabra com-partida, mantenida entre dos. El término “diálogo” significa etimológicamente un logos o entendimiento, que se fragua a través (*dia*) de un proceso, a lo largo de un camino, en que uno con-versa con otro, éste es, se vuelve hacia él, dándole el rostro y la palabra, preguntando y respondiendo. La preposición griega *diá* marca una doble dimensión del proceso, que se hace a través de y por medio de, esto es, en la cosa misma de que se habla y mediante el hablar en común. Como se sabe, el género dialógico es una invención platónica, pero en cuanto *mímesis* o reproducción dramática del estilo de filosofar de su maestro Sócrates. En el diálogo pervive el espíritu de la tragedia, y fundamentalmente, como ha hecho notar M. C. Nussbaum, su estilo dramático, polifónico, en que se desenvuelve un debate moral y una viva interacción dialéctica entre los personajes<sup>21</sup>. Pero la imitación no es una mera reproducción, sino una re-creación de las virtualidades, que encierra en si la

<sup>21</sup>. *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, págs 183-185.

realidad, y en este sentido una verdadera actualización de la experiencia socrática. La tarea de Sócrates era examinarse y examinar a los otros, ponerse a prueba en toda la profundidad y amplitud de la existencia, según la medida única y común de la razón. Este fue el argumento de su vida y, por lo mismo, el motivo determinante de su muerte. Pero lo que se muestra en Sócrates es el carácter del logos como búsqueda y examen entre dos. Sócrates tuvo el mérito de convertir en experiencia filosófica, esto es, crítica e inquisitiva, a un tiempo, la fuerza misma de la conversación ordinaria, tal como se da en el mundo de la vida. En este sentido decía antes que se trata de una palabra com-partida. “Marchando los dos juntos —según el viejo Homero, a quien cita en este punto Platón— el uno alcanza a ver antes que el otro” (*Protágoras*, 348 d), pero, sobre todo, se aseguran ambos de lo que realmente llegan a ver. Y marchando juntos, con el aire del camino, se aprende también a cantar la misma canción.

## 2.2.

Pero, además de palabra com-partida, el diálogo es la palabra viva, capaz de renacer de sí y engendrar nuevas palabra. No tiene nada de extraño que una de las confrontaciones platónicas más sutiles entre la retórica y la dialéctica se consume por necesidad interna en un elogio de la palabra sobre la escritura, porque al cabo el discurso bello, en virtud de su cultivo de la forma, tiende a fijarse y transmitirse como una obra acabada, válida más allá de la circunstancia concreta de ocasión, a modo de un ejemplo a imitar. La defensa platónica de la palabra viva frente a la escritura permite descubrir la superioridad del diálogo socrático, y, a la par, paradójicamente, ofrece la única justificación posible de la escritura platónica como *mimesis* de la experiencia de Sócrates<sup>22</sup>. Como es ya habi-

<sup>22</sup>. Véanse sobre este aspecto las finas sugerencias de P. Peñalver, *Márgenes de Platón*, Universidad de Murcia, 1986, págs 84-98 y el excelente comentario al mito platónico de la escritura de Emilio Lledó en *El Surco del tiempo*, Crítica, Madrid, 1992, en especial el cap. 7.º, págs 158-181.

tual en su disputa con los sofistas, Platón invierte las excelencias con que, según la leyenda, el dios Theuth elogia ante el rey egipcio Thamus la invención de la escritura, como “elixir de la memoria y la sabiduría” (Fedro, 274e). Para el buen juicio del rey Thamus, en cambio, las consecuencias serían precisamente las opuestas:

“el olvido por el descuido de la memoria, ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí... (Y) es la apariencia de la sabiduría, no la verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque una vez que *hayas* hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo en nada en la mayoría de los casos...” (Fedro 275a-b).

En otros términos, la memoria deja de ser memoria de lo esencial, de lo que se guarda y permanece vivo en el corazón, porque se ha engendrado desde la interioridad de la conciencia; y, parejamente, la sabiduría se mistifica en la apariencia de la *polimathía* erudita y libresca. La fijeza de la escritura actúa como un principio entrópico, descargando a la palabra de su soplo vivificante y reduciéndola a simple medio o instrumento de tesaurización de un saber ya acuñado. A modo de pintura, la escritura refleja lo dado, se atiene a lo que ya ha acontecido, y paraliza el sentido, fijándolo en una inerte repetición de sí. En suma, des-anima y cosifica el movimiento vivo de la significación. Por el contrario, la palabra viva es acontecimiento en trance de expresión, “como si la presencia del que habla —comenta Levinas— invirtiese el movimiento inevitable que conduce de la palabra proferida hacia el pasado de la palabra escrita. La expresión es esta actualización de lo actual”<sup>23</sup>. O, en otros términos, es la incesante construcción del significado en la dirección del porvenir de la conciencia. La escritura —piensa Platón— ha perdido su condición de ser vivo. Si le preguntas, no responde; ni puede elegir su destinatario ni asistirse a si misma, en

<sup>23</sup>. *Totalité et Infini*, Nijhoff, Den Haag, 1971, pág. 41.

caso de necesidad (Fedro, 275d-e). En el supuesto de que la palabra sea como una semilla, según la otra metáfora platónica, la escritura planta sus jardines, como los del rito de Adonis en el rigor de la canícula, para un floración efímera e inoportuna, fuera del tiempo y lugar propicios, a diferencia del buen agricultor que tiene en cuenta todas las circunstancias, —la estación adecuada, la tierra, la temperie—, que garantizan el porvenir del fruto (Fedro, 276 b). ¿Qué agricultor inteligente malgastaría de este fondo sus mejores semillas? En su contraste, como su gemelo contrario, el otro discurso, el de cara a cara y de viva voz —piensa Platón teniendo, sin duda, a la vista el estilo socrático—,

“ (es) aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo” (Fedro, 276 a).

En definitiva, la vida del discurso estriba en que pueda asistirse a sí mismo, esto es, hacer presente y operante el acto de la significación, de modo que el que habla está en condiciones de retomar de continuo, tantas veces como sea necesario, el movimiento de la expresión, adaptándolo, como el buen agricultor, a las condiciones y circunstancias en que produzca el mejor fruto. Pero aquí hablar es propiamente dialogar, poder responder a quien pregunta, y preguntar a quien asiste a y colabora en la marcha del pensamiento. En una palabra, dar cuentas de lo dicho, en un incesante poder de significación. La palabra viva es, pues, operativa en el dialogo. Que se escriba en el alma, o que se plante en ella, sabiendo elegir, como hacía Sócrates, su destinatario, significa que aquí el saber no viene de fuera, importado o transmitido, sino que brota interiormente, en cada uno de los interlocutores, en un proceso solidario de crecimiento.

### 2.3.

Es el diálogo, en tercer lugar, según la caracterización platónica, una palabra discursiva y reflexiva, que se va haciendo en un curso de preguntas y respuestas, en el que se flexionan y reflexio-

nan o unifican las distintas posiciones de partida. La primacía del diálogo en Sócrates no es extraña, en modo alguno, a aquella decisión metódica fundamental, que se relata en el Fedón. Desilusionado un día de investigar al modo fiscalista, persiguiendo la causas naturales de los fenómenos, por la inanidad del asunto, recuerda Sócrates que se quedó impresionado por la sentencia de Anaxágoras de que era la mente la causa de todo, pues “si ésto es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría casa cosa de la manera que fuera mejor” (*Fedón*, 97 c). Luego comprobó que el mismo Anaxágoras no estaba a la altura de su sentencia, y tuvo que emprender por su cuenta y riesgo su “segunda navegación” (*deuteroplous*), “refugiándose en los *logoi* (*eis tous logous katafugonta*) para examinar en ellos la verdad de las cosas” (*Fedón*, 99 c). Este descubrimiento equivale prácticamente, por su alcance y trascendencia, a una conversión interior, pues cambió el rumbo de su actividad filosófica. Si la inteligencia es realmente la causa, el ser consistirá en sentido, esto es, en el bien propio de cada cosa, aquello que puede dar cuenta de su unidad y perfección. “La sencillez de esta hipótesis —precisa Gadamer— descansa en que no establece como fundamento de algo otro ente, sino el ser mismo del ente”<sup>24</sup>. El bien es lo que cada cosa es, aquello en lo que estriba su razón de ser. Esta ya no se pone en el orden físico- geométrico de las causas, sino en el metafísico de la finalidad, donde la cosa aparece en su ser, conforme a lo que de verdad es.

Pero esto significa que el sentido de la cosa no está en su particularidad y contingencia, sino en su necesidad racional, esto es, en su idea (*eidos*), por decirlo platónicamente, aquéllo en que ésta, la cosa concreta y particular, se deja ver. La idea no es la cosa vista, o en cuanto vista, sino el principio de que sea vista a la luz de su paradigma, esto es, en su bien o perfección. La idea tiene, pues, aquí el valor preciso de lo universal, que se da a ver. Entra así en escena el nuevo principio ontológico que defiende Sócrates

<sup>24</sup>. *Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hamburg, 1983, pág. 54.

frente a la investigación positivista y extrinsicista de las causas materiales. Mas, para darse a ver, para lucir o manifestarse, la cosa tiene que estar bañada por la luz. Y esto no es otra cosa que el bien, lo irradiativo o iluminativo de lo que la cosa es en sí. Y puesto que la luz no puede mirarse cara a cara sin quedar deslumbrado, de ahí la necesidad —piensa Sócrates— de refugiarse en el logos, como el único espejo capaz de reproducir y retener, en la medida de lo posible, la verdad en si. En ésto estriba la esencia de lo especulativo, que no es una fuga de la realidad, pero tampoco una réplica o copia inerte de la misma, sino su reflexión en el elemento universal del discurso. El logos no es una imagen (*eikon*) —asegura Sócrates (*Fedón*, 100 a), es decir, no pertenece al orden de lo accesorio instrumental, pero tampoco es la cosa misma, sino la cosa en su manifestación. O dicho en otros términos, el logos es el elemento o medio de la re-flexión. Una vieja tradición intelectualista, a la que no ha sido ajena la historia efectual del platonismo, confunde el logos con el concepto como doble intencional de la cosa. Pero el concepto es ya una abstracción a partir del logos proposicional, en que se muestra la cosa en la unidad de sus aspectos. El lógos es, pues, el discurso apofántico, que dice mostrando algo en cuanto algo, manifestando así lo que la cosa es (*Sofista*, 263 e). Pero este discurso es por esencia dia-lógico: no sólo acontece “a lo largo de” de un proceso de preguntas y respuestas, sino entre-dos. Dialogando, los interlocutores superan de consuno sus puntos de vistas particulares sobre la cosa, la multiplicidad de sus aspectos, que uno u otro acentuaban en su unilateralidad, para resolverse en la unidad de una visión sinóptica, pues, en efecto,

“ es conveniente que el hombre comprenda conforme a la idea, expuesta en el discurso, (*kat eidos legómenon*), yendo de las numerosas sensaciones a una unidad juntada en el razonamiento” (*Fedo*, 249 b-c).

Por dos veces aparece en el texto la vinculación de la idea (*eidos*) al discurso dialógico: en cuanto es una idea expuesta o dicha, esto es, reflejada en el logos, y en cuanto su unidad se ha logrado reuniendo lo múltiple, integrando lo diverso, en un razonamiento (*logismo*), esto es, a lo largo de un proceso discursivo. Estoy

de acuerdo con Patricio Peñalver cuando asegura “ que la filosofía platónica es una filosofía del logos. ¿Se osará decir, incluso, que lo es en mayor medida que una filosofía de la idea”?”<sup>25</sup>. No es necesario, a mi juicio, forzar esta alternativa. Logos e idea se mantienen en Platón en una circularidad característica, en una relación interna posibilitadora: la idea o la verdad real, lo que la cosa es en sí, sostiene y orienta el movimiento apofántico del logos discursivo — movimiento que o acontece en la cosa misma de que se habla o no tendrá nunca un criterio interno de orientación—. Ya se encarga de advertir Platón por boca del viejo Parménides que “si no se admite una forma determinada de cada ser, no habrá adónde dirigir el pensamiento” (*Parm.*, 135 b-c). La verdad o la necesidad de la cosa misma es la que manda. El dialéctico no sabe de antemano a dónde irá a parar. Conforme a una bella metáfora platónica, “ iremos allí donde nos lleve el viento de nuestra argumentación” (*Rep.*, 394 d). Su virtud es saber poner la vela hacia donde sopla el viento, o como diría Hegel en un lenguaje más especulativo, dejarse llevar por la fría necesidad racional de la cosa misma. Pero recíprocamente, el diálogo, alumbrando o manifestando la verdad real, la *ex-pone*, en la medida en que va presentando la unidad *ex-cogitada* entre-dos, a través de sus diferencias. En este sentido, decía antes que el diálogo es el elemento de *re-flexión* de la idea, el lugar propio de su presencia o manifestación. Se diría que la idea *trans-parece* en el movimiento dialógico, en que se la deja aparecer, y a cuyo término *esplende* en su integridad. En definitiva, la idea, en su calidad de fundamento idéntico y constante, es el presupuesto ontológico del diálogo, pero éste es el medio discursivo de su manifestación. Pero, en cuanto este movimiento acontece entre-dos, en el intercambio de sus razones, también se *re-flexionan* y unifican progresivamente sus juicios.

## 2.4

Por último, el diálogo ha de ser, una palabra bien fundada, en cuanto medio o elemento de la manifestación de la verdad. No

<sup>25</sup>. *Márgenes de Platón*, op. cit., 25.

es concebible el pensamiento al margen del proceso de comunicación, cuya forma ejemplar es el diálogo. “La verdad más profunda —escribe Jaspers— se manifiesta como diálogo”<sup>26</sup>. Hay una tendencia natural a la comunicación como el único medio en que se puede probar el valor objetivo de nuestras convicciones:

“Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor, busca a quien demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra” (*Protágoras*, 350d)

Dialogando el pensamiento se hace público, acontece en un espacio, en el que cualquiera puede sentirse interperlado e intervenir. La razón se confirma, esto es, se hace firme, estable y sólida, cuando se comparte o se ejercita en común:

“Hagamos nuestro razonamiento uno con otro —le dice Sócrates a Protágoras— poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos” (*Protágoras*, 348a).

Lo decisivo es aquí que no puede haber verdad en la mera aseveración inmediata, sino a través de la mediación, que aporta la prueba. Y puesto que la verdad no puede ser refutada —se diría que esta es su señal característica—, no hay otro modo de asegurarse de ella que sometiéndola a un examen, en que puedan ser analizados los derechos de la afirmación, esto es, en que sea posible refutar y fundamentar. Sólo entonces la verdad queda fundada, o lo que es lo mismo, repuesta en su fundamento. Si de veras se busca la verdad, no hay otro camino que “investigar en común”, pues nadie tendría de antemano la seguridad de haber acertado sin la ratificación o contrastación del juicio ajeno. Uno puede preguntarse y responderse en solitario —al fin y al cabo el pensamiento para Platón no es más que “el diálogo interior y silencioso del alma consigo mismo” (*Sofista*, 263e y *Teeteto*, 189 e- 190a)—, pero para asegurarse de la verdad, esto es, para estar seguro o en lo cierto de que

<sup>26</sup>. *Von der Wahrheit*, Piper, München, 1947, pág. 371.

no se hace concesiones ni pasa por alto dificultades, se necesita del concurso ajeno, que vigile su marcha y apruebe sus hallazgos.

El diálogo es, pues, el logos que, porque puede asistirse, es capaz de someterse a prueba. Puede rehacer de continuo la cuenta de sus razones y contrastarlas en un proceso incesante de verificación, esto es, de puesta a punto de su verdad. Y en este examen, se precisa de la asistencia de todas las voces. Incluso es preciso pedir ayuda a aquellas que sean las más ajenas (*Eutidemo*, 293 a). ¿Cómo autenticar si no, el timbre de la propia? Obligar con razones” —esta es la clave. El acuerdo se hace en la cosa misma, forzados por su verdad, que se hace valer a través de las razones más constrictivas, las que son capaces de resistir todo intento de refutación. En otro pasaje platónico, a lo largo de su confrontación con Protágoras, y en un grave *impasse* en que amenaza naufragar la conversación, Sócrates rechaza por vergonzosa la propuesta de “escoger un árbitro en las discusiones” (*Protágoras*, 337 b), pues la verdad, como el diálogo, se asiste a si misma y es para si misma su testigo y su juez.

. En resumen, por decirlo en términos de hoy, aunque muy alejados de la sensibilidad esencialista del platonismo, se trata de una acción comunicativa, como específica Habermas, que tiende al entendimiento recíproco, es decir, a lograr un acuerdo racionalmente bien fundado, como base de coordinación práctica de la acción:

“A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por ende, sin reserva alguna sus fines ilocucionarios es a lo que llamo acción comunicativa”<sup>27</sup>.

Pero a diferencia de otras acciones comunicativas, en que basta con que el oyente tome postura, esto es, acepte o rechace la oferta de sentido que le hace su interlocutor, en el diálogo es pre-

<sup>27</sup>. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I, 376-7.

ciso explicitar o desenvolver las razones que avalan o legitiman el acuerdo; verificar, en suma, las pretensiones de validez, de modo que el acuerdo sea en verdad una solución gestada en común. De ahí su carácter paradigmático como “entre-dos”. Como enseñó el viejo Aristóteles,

“No es preciso examinar todo problema o toda tesis, sino aquella en que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o sensación” (*Tópicos*, 105a).

He aquí por qué llamo al diálogo la forma civil de la razón. Supone esto obviamente que hay otros usos de la razón —el monológico explicativo de la ciencia, predominante en la modernidad, sería en este sentido la muestra característica—. Es bien sabido cómo a lo largo del proceso de secularización de la sociedad moderna, ampliamente analizado por Max Weber, ésta ha sido la razón dominante en los procesos de regulación de la vida social. El modelo de racionalidad teleológica, basada en la conexión medio-fin, ha constituido así el órgano más apropiado de la acción social, en la medida en que suministra a sus protagonistas reglas metodológicas para la realización o consecución de los fines elegidos mediante la elección y aplicación de los medios más simples y adecuados. Y puesto que la interacción social es una conducta recíprocamente orientada, en que es preciso tener en cuenta las intenciones e intereses que persigue cada uno de los protagonistas, ésta se desenvuelve racionalmente mediante la reflexividad estratégica entre los diversas orientaciones que concurren en cada caso. De ahí la tendencia a ordenar la vida social como un sistema funcional de intereses. Pero, el predominio de esta racionalidad, en una época en que han entrado en crisis las tradiciones sustantivas de valor, conduce a la ceguera para el sentido mismo de las acciones y la fundamentación de las normas. Y es que no es posible la vida social, al menos en el sentido pleno y genuino de la expresión, fuera del entendimiento recíproco sobre cuestiones y exigencias que nos conciernen a todos y que exigen ser discutidas públicamente, y ésto pese a los obstáculos y dificultades que hacen de este entendimiento una tarea,

siempre abierta e infinita. Como ha escrito Gadamer a este propósito: “no siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social des cansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones”<sup>28</sup>. Pero esto quiere decir que más allá o más acá de la filosofía, el diálogo arraiga en el mundo de la vida, en la conversación cotidiana, donde fue a encontrarlo Sócrates, y donde es preciso recriarlo hoy de nuevo para que vuelva a desarrollar allí toda su potencia de civilidad.

### 3.— Existir como diálogo:

Desde estos presupuestos, el diálogo gana un alcance trascendental. Me refiero con ello, no al modo óntico, fáctico y contingente de entrar o mantener una conversación, sino al ontológico de existir como diálogo o en el diálogo. Como señalara Hölderlin”:

“Desde que somos un diálogo  
y podemos oírnos los unos a los otros”.

#### 3.1. *el diálogo que somos:*

Mas, ¿desde cuándo somos un diálogo? —cabe preguntar—. Desde que somos. Nacimos, en cuanto hombres, en el diálogo y procedemos por eso, en cuanto seres históricos, de un diálogo ya comenzado, más antiguo que nuestra decisión y propósito, y más fuerte que nuestras disputas y desacuerdos. El mundo de la vida — campo real de toda praxis y suelo constante de validez de toda experiencia, siempre implícito y necesariamente presupuesto como condición última de toda acción significativa, como lo definiera Husserl<sup>29</sup>—, ha sido acuñado en sus sistemas lingüísticos/concep-

<sup>28</sup>. *Verdad y método, II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pág. 185.

<sup>29</sup>. Véase especialmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, op. cit., párrafos 28-29, 33-34, 37.

tuales y valorativos originarios en el entendimiento común. De ahí que no podamos saltar fuera del lenguaje. “El lenguaje —ha escrito Gadamer— es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir por nada. Para todo pensamiento crítico de nivel filosófico el mundo es siempre un mundo interpretado por el lenguaje”<sup>30</sup>. Pues bien, este mundo vital, apalabrado por una intersubjetividad anónima, constituye un saber de trasfondo vivo y operante, en que ha ido fraguando nuestra pertenencia a un mismo destino de humanidad<sup>31</sup>. Obviamente este mundo vital puede ser revisado y remodelado en alguna de sus configuraciones concretas, y lo está siendo de hecho constantemente mediante el trabajo reflexivo de la ciencia y de la crítica cultural, pero no puede cuestionarse en su integridad y totalidad, sin dejar desarraigada a la existencia. Y este trasfondo continúa desplegándose históricamente en los diversos horizontes de mundo en virtud de un diálogo que nunca cesa.

Al principio fue, pues, la palabra, pero ésta fue ya siempre dialógica. Comentando el verso de Hölderlin precisa Heidegger:

“el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo acontece propiamente en el diálogo. No es éste, empero, un modo como se realiza el lenguaje, sino que sólo en cuanto diálogo es el lenguaje esencial”<sup>32</sup>.

“Propiamente” significa aquí en sentido originario y fundamental. La conversación no es un acto de habla entre otros, sino la acción por antonomasia que se lleva a cabo al hablar, en cuanto un dirigirse al otro y contar con él para desenvolver y articular con-

<sup>30</sup>. *Verdad y método II*, op. cit., 83.

<sup>31</sup>. Tal como especifica Habermas, “el mundo de la vida, en la medida en que entra en consideración como recurso de lo procesos de interpretación, podemos representármolo como acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural” (*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pág. 495).

<sup>32</sup>. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, pág. 38.

juntamente el horizonte de sentido del mundo, en el que fácticamente ya se está. Si todo acto de habla se caracteriza por su fuerza ilocucionaria, esto es, por el modo de acción que se lleva a cabo al hablar, podría decirse que la fuerza ilocucionaria de entenderse penetra y sostiene cualquier otro tipo de acción. Si hago un promesa, si doy una orden, si formulo un ruego, si llevo a cabo una denuncia o ejecuto una amonestación, cuento ya de antemano con un haberse entendido con el otro acerca del sentido de nuestras expresiones y, en caso necesario, con la constante posibilidad de restablecer el entendimiento, si surge algún malentendido. Cualquier otro acto de habla lo supone, pues en cualquier juego lingüístico, en que tomo parte, como ha mostrado Apel, no sólo internalizo una regla, sino que puedo dar cuenta de ella, mediante una comprensión reflexiva de la misma, interpretándola juntamente con el otro <sup>33</sup>. Se trata, por tanto, de un acto trascendental, pues a la vez que trasciende a todos los demás, es transversal a ellos, como el vínculo que los mantiene unidos a la experiencia autorreflexiva de lo común.

En este sentido hablaba Hölderlin del diálogo que ya somos de antemano, del diálogo de que venimos y que se prolonga consciente o inconscientemente en todo esfuerzo de comunicación. La humanidad no hubiera sido viable si el desacuerdo hubiera triunfado sobre la voluntad de entendimiento. Esta hipótesis está refutada por la existencia efectiva del mundo, que habitamos en común; pues tal hipótesis arrastra consigo, como ya vio Husserl, la aniquilación misma del fenómeno del mundo como horizonte de sentido. En este aspecto, el escepticismo radical e integral es una posición que se contradice performativamente, pues el poder discrepar tiene su condición de posibilidad en habernos ya de antemano entendido. El malentendido o el desacuerdo sólo son posibles sobre un friso implícito de entendimiento, que en un momento determinado se pone en cuestión. Pero no sólo procedemos históricamente de un diálogo,

<sup>33</sup>. Véase en este sentido K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, págs 309 y 331-2.

cuyas raíces son anónimas, sino que contribuimos con nuestro esfuerzo de entendimiento a su vida incesante. Si el diálogo ha sido ya posible, no hay razón alguna para desesperar de su posibilidad en el futuro. Desesperar de él equivaldría a la pérdida de fe en la viabilidad de vida humana. El desacuerdo, la incompreensión y la disputa incivil, no podrán prevalecer de modo definitivo. Se me dirá que esto es un asunto de fe, tal vez una apuesta, y así es, pero de aquella fe moral en la palabra y en la libertad —en el fondo son una misma cosa—, que se esfuerza por el cumplimiento de lo que espera, y sólo por eso se hace capaz de merecerlo. La teleología de la razón, de que hablaba Kant, no es distinta de la teleología del diálogo, pues éste es el entrelazo de nuestras razones. Y este *télos* del acuerdo intersubjetivo, cada vez renaciente, constituye el presupuesto inexcusable de una vida humana con sentido. Como bien advierte Waldenfels,

“Al igual que sin la pretensión y presunción de verdad no es posible ningún discurso y ninguna acción, del mismo modo sin la pretensión y presunción del entendimiento recíproco (*Einverständnis*) no es posible ningún diálogo práctico ni teórico... En el entendimiento recíproco tiene la razón su forma social, y sólo así es ella el *télos* del diálogo”<sup>34</sup>

### 3.2. *El diálogo y el deseo:*

Pero si el diálogo es una forma de existencia —la más humana que cabe—, tiene que dejar traslucir la condición ontológica del existente, capaz de dialogar. La conducta dialógica es un espejo bruñado, en que puede reconocerse la condición humana. No en vano conectó Platón el diálogo con el mito de *eros*, el deseo que busca, convertido en el *daimon* o genio tutelar de la filosofía, pero aun más originaria-

<sup>34</sup>. *Das Zwischeneich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag, 1971, pág. 181. Y en otro pasaje precisa que “el comportamiento a-dialógico y anti-dialógico sólo se hace comprensible sobre el trasfondo de la vida dialógica, incluso aunque nunca y en ninguna parte aparezca ésta en su puridad para sí” (Idem, 369).

mente de la conversación. Busca, claro está, lo que le hace falta, pero también lo que le es debido, pues lo que busca forma parte de su propia herencia. En el nacimiento del deseo, según le cuenta a Sócrates la vieja Diótima de Mantinea, se abrazan la condición mortal y la inmortal. Este es su terrible y paradójico destino: aunar el no y el sí, la muerte y la vida, la carencia y la exigencia. Sufrir, en suma, una doble suerte contraria, para hacer de ella un camino de transformación, pues una carencia que se reconoce, un deseo que reflexiona, genera en sí mismo un impulso de trascendimiento. Por otra parte, es tanto la penuria como la exigencia lo que le hacen sentirse vivo y siempre de camino, en tensión de búsqueda permanente. En función de esta doble herencia, *eros* es un “poder demoníaco” intermedio (*metaxu*) entre los hombres y los dioses, y, por lo mismo, intermedio, “pues al estar en medio de unos y otros —precisa Sócrates— rellena el espacio entre ambos, de manera que el todo quede ligado consigo mismo” (*Banquete*, 202 e). *Eros* es, pues, el integrador. En lo que importa a nuestro caso, a *eros* atribuye explícitamente Platón el poder de la mediación universal: “a través de él acontece todo el trato y diálogo (*omilia kai e dialektos*) entre los dioses y los hombres” (*Banquete*, 203 a). ¿No ocurrirá así también entre los hombres, especialmente entre los hombres —los mortales—, cuyo trato y conversación representa para ellos, la única oportunidad de salvación?

La mezcla de esta doble herencia explica el carácter medial de *eros*, como un ser sensible que necesita de razones para sobrevivir. Porque está necesitado, *eros* no puede vagar en solitario, ya que no se basta a sí mismo. Se encuentra llastado por una herida de alteridad, que lo tiene abierto al otro y a todo lo otro, de lo que ha menester. “No se puede dar ningún hombre —escribe Jaspers— que sólo por sí mismo, como mero singular fuera hombre”<sup>35</sup>. Ser hombre significa precisamente estar en la apertura, ser la esencia abierta, incompleta o inacabada, que tiene que realizar lo que aún no es en relación con lo otro de sí. En cuanto participa de la condición

<sup>35</sup>. *Vernunft und Existenz*, Storm, Bremen, 1947, pág. 57.

mortal necesita, pues, habitar la tierra en común, protegerse contra la desdicha y el infortunio, exorcizar la muerte, o quizá acostumbrarse a ella, que le solicita como una maternal regazo. Pero, de otro lado, en la medida en que participa también de la condición inmortal —piensa Platón— exige una plenitud, que no menos le pertenece por derecho propio, pero que sólo le es dada como esfuerzo y esperanza. Y la persigue por todos los caminos, con el alma en vilo, sin que en ningún punto pueda encontrar cabal satisfacción. Y en tanto que se siente excedido por la totalidad de aquello a lo que aspira, también necesita del otro para buscarlo conjuntamente. Quizá por eso el deseo habla, tiene que hablar. Y puede así buscar al otro, y oírlo y reconocerlo como afín; en suma, conversar con él, porque ambos pertenecen a un mismo destino de penuria y riqueza. Precisamente porque el hombre es una esencia necesitada está constitutivamente abierta, doblemente abierta: en su indigencia y exigencia, al otro hombre. Como reconoció Feuerbach,

“La soledad es finitud y limitación; la comunidad es libertad e infinitud. El hombre para si no es más que hombre (en el sentido habitual del término), pero el hombre con el hombre, la unidad del yo y el tu, es Dios”<sup>36</sup>.

La palabra del deseo es tanto invocación como interpelación. El deseo llama y apremia a un tiempo. Necesita ardientemente de compañía, precisamente a causa de su doble condición contrapuesta de carencia y exigencia. Compañía para afrontar la vida y la muerte, pero sobre todo, para intentar sobre-vivir. En el lenguaje se deja reconocer esta doble condición paradójica del deseo. Habla el mortal porque la vida requiere ser compartida en el esfuerzo y el cuidado, pero no menos el que aspira a una plenitud, pues se siente urgido, apremiado, por exigencias incondicionales y absolutas. Se diría que el deseo pone en juego pretensiones de perfección, de verdad y totalidad, a las que no puede renunciar sin apagar su llama. *Eros* es el de-

<sup>36</sup>. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, pr. 62, en *Gesammelte Werke*, op. cit., IX, 339.

seo de aquello que se necesita para vivir en integridad. Y puesto que, con respecto al bien “nadie se conforma con poseer apariencias” (*República*, 505 d), *eros* es el único impulso capaz de atravesar el mundo de lo aparente hacia las cosas mismas, el impulso de la verdad. A la vez que disuelve todo lo apariencial y engañoso, *eros* libera asimismo de todo lo particular y confinado —no en vano fue el impulso liberador del prisionero de la caverna—, para abrir la existencia al ámbito universal de la totalidad. El conocimiento se orienta por este apetito del Bien, que nunca descansa, sin que haya satisfacción particular que logre aplacarlo. El deseo se excede siempre en su atrevimiento, porque se siente excedido, en su propio origen, por un poder que lo mantiene permanentemente fuera de sí. Es propiamente deseo de infinito —del Bien integral, como lo llamó Platón—, y su palabra es por eso la palabra que no cesa, una palabra in-terminable; no se cansa de buscar, de preguntar y responder, explorando la experiencia que se le abre por todos los caminos. Y entre las muchas palabras, rotas, balbucientes, dispersas en el espacio y diseminadas en el tiempo, intenta reconstruir utópicamente la gran palabra unitaria del origen, que pudiera colmar todas sus preguntas y satisfacer todas sus exigencias. No en vano *eros* es el genio dialéctico, siempre de camino, empeñado en una tarea inacabable de mediación. ¿No es este acaso el espíritu del diálogo? Pero, sobre todo, importa retener que, según Diótima, la obra por excelencia del amor es “la generación y procreación en lo bello” (*Banquete*, 206 e). El deseo de trascendencia es el impulso mismo de la concepción, pues a través de la generación se sobrepasa a sí misma, según enseña Platón, la naturaleza mortal. Quien se pone en camino, quien busca, quien pregunta y responde, ya está en disposición de concebir el fruto, con el que quiere trascenderse. Y puesto que se busca en común, porque la necesidad del Bien es solidaria, también lo será la gestación en el trato recíproco y la palabra compartida.

### 3.3. *La vida del diálogo:*

Con arreglo a nuestra exégesis, el diálogo tiene que manifestarse ahora como el lugar de la condición paradójica del deseo. O

dicho en otros términos, la tensión inmanente al deseo, en virtud de su doble herencia de contrarios, ha de constituir la vida misma del diálogo. Se puede analizar esta tensión en varios registros. El primero, entre el relativismo de lo múltiple y el absolutismo de lo uno. Es bien sabido que el diálogo socrático representa un compromiso de este tipo entre el relativismo escéptico de los sofistas y el absolutismo de la filosofía oracular. El absolutismo es fundamentalmente dogmático, pues se resiste a ponerse en cuestión. Quien cree hallarse en posesión de una verdad absoluta se pone fuera del espacio de la comunicación. En verdad, ni siquiera podría comunicarla al otro sin reconocerle al mismo tiempo la capacidad de poder aceptarla en cuanto verdad, y, por tanto, de someterla a su propio juicio. Y cuando se proyecta tal dogmatismo en los asuntos humanos genera indefectiblemente una posición de intransigencia e intolerancia en la vida civil. Pero, sobre todo, el dogmático mata la vida del deseo, al intentar satisfacer su inquietud con respuestas absolutas. En definitiva, como indica M. Merlau-Ponty:

“la conciencia metafísica y moral muere en contacto con lo absoluto, porque ella misma, más allá del mundo plano de la conciencia habituada o endormecida, es la conexión viviente del yo consigo mismo y del yo con el otro”<sup>37</sup>

Se diría que, adormecida a la sombra de lo absoluto, la conciencia humana deja de buscar e interrogar. Pero no menos desfallece en el aislamiento, privada del contacto viviente con el otro, pues su búsqueda en solitario nunca podrá escapar al espejismo visionario; y, en consecuencia, una de dos: o acaba erigiendo como absoluta la propia subjetividad o se despeña en la incomunicabilidad de su particular visión de las cosas. ¿Supone esta renuncia a una verdad absoluta, la caída inexorable en el relativismo? Muy pronto se advierte que esta posición no es menos insostenible. El relativismo incuba por su lógica interna una posición escéptica, que

<sup>37</sup>. “Le Métaphysique dans l’homme”, recogido en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966, pág. 167.

más tarde o temprano termina por aflorar. Si toda verdad es relativa al sujeto particular o concreto, en virtud de su idiosincrasia, su perspectiva o su situación, si no es posible superar el nivel de las opiniones contrapuestas, si tanto vale el sí como el no, acaba por disolverse la pretensión objetiva y universal, que es inherente a la idea de verdad. Por opuestas razones al dogmático, el escéptico renuncia también a la comunicación, pues desespera de ella. Ni puede refugiarse en su convicción interior, pues se le disuelve tan pronto como la analiza, ni hacer valer su posición sin destruirse a sí mismo. El escéptico juega a la contra del absolutismo de la verdad — en ésto estriba su fuerza—, pero, a la postre, está condenado al silencio, que dijera Aristóteles, o a recaer, como hizo ver Hegel, en una suerte de absolutismo invertido o al revés, el absolutismo de la negación. Y, desde luego, la proyección de este absolutismo al revés hace no menos imposible que el dogmatismo la vida social, al destruir la posibilidad de un vínculo simbólico ex-cogitado en común. Frente a la violencia dogmática y a la indiferencia escéptica, sólo cabe como alternativa superadora, según Jaspers, el proceso de comunicación:

“La verdad no se deja, por tanto, separar de la comunicabilidad. Sólo como realidad por medio de la comunicación se muestra en el ser temporal. Si desligamos la verdad de la comunicación --señala Jaspers-- aquélla se petrifica hasta la pérdida de su esencialidad. El movimiento, sin embargo, de la comunicación es a la vez conservación y búsqueda de la verdad”<sup>38</sup>.

De aquí que el movimiento de comunicación penetre todas las esferas del ser que somos. No puede destacarse un solo reino ni privilegiarse una sola dimensión. Para Jaspers se comunica todo el hombre, es decir, tanto como existencia empírica (*Dasein*), condicionada vitalmente y ligada al orden del interés y de la necesidad material, como conciencia en general (*Bewusstesin überhaupt*) abier-

<sup>38</sup>. *Vernunft und Existenz*, op. cit., 59.

ta al reino de conocimientos objetivos, universalmente válidos, o como espíritu (*Geist*), que participa en una vida genérica y una totalidad de valor. E incluso más allá de estas esferas, correlativas todas ellas con el mundo, el hombre se comunica también y fundamentalmente con otro hombre en calidad de ex-sistencia (*mögliche Existenz*), es decir, en cuanto lleva a cabo su apertura a la Trascendencia y su modo específico de vocación personal. No cabe, pues, separar ninguno de estos modos de comunicación sin atentar contra la integridad de lo humano. La comunicación utilitaria o la objetiva no lo es más ni menos que la comunicación existencial o personal. Cada modo tiene su legalidad propia y su finalidad específica, y todos ellos en su conjunto forman un orden tectónico y jerárquico, donde los estratos inferiores posibilitan a los superiores, y éstos están, a su vez, bajo la presuposición de los más básicos, a los que vienen a coronar y completar. Si llamamos, con Jaspers, razón a este voluntad ilimitada de comunicación, que atraviesa todos los órdenes y los vincula esencialmente, entonces toda la condición humana cabe en estos dos polos —existencia y razón—, es decir, apertura a lo abarcador, realizando la posibilidad más propia de sí mismo, y movimiento de trascendencia de los límites fácticos e históricos de la comunicación en una orientación hacia lo incondicionado.

Ahora bien, el que dialoga, por el hecho mismo de ponerse a dialogar, se ha situado más allá de esta alternativa —la alternativa entre absolutismo y escepticismo—, al convertir la tensión de los opuestos en un camino de descubrimiento. Desde luego, confiesa no tener una verdad y requiere al otro para ello, no satisfecho con la polifonía de las opiniones. En esto consiste su carencia. Su punto de partida está, pues, en el nivel inmediato de las representaciones y convicciones particulares, que aún no han sido mediadas por una reflexión ejercida en común. Pero, a la vez, el que dialoga confía en la posibilidad de la verdad; y puesto que la busca en común, le atribuye a ésta el estatuto de una validez universal e incondicional. En ésto reside su exigencia. ¿Podría pensarse si acaso esta confianza no es más que una fe subjetiva, tan interior y muda como la convicción dogmática o la posición escéptica? Al llamarlo, sin em-

bargo, exigencia he querido indicar que la posibilidad de la verdad es una condición trascendental de una vida significativa, esto es, de unas acciones teóricas y prácticas capaces de generar sentido, tales como el procurar por, el buscar, el preguntar y responder, el proyectar, el establecer una norma, el seguir una regla... Y es obvio que sin estas acciones ya no es pensable ni viable la vida del hombre. La posibilidad de la verdad forma parte del *faktum* existencial de la razón. Pero el que dialoga, lejos de convertir esta posibilidad en una realidad efectiva, la mantiene como tal exigencia, es decir, como un *a priori* constitutivo de su propio preguntarse por la verdad. Dicho en otros términos, para el que dialoga no hay otra verdad absoluta que la exigencia absoluta de la verdad, dada ya de antemano en la voluntad de entenderse<sup>39</sup> y en la búsqueda en común. En la verdad, o ya se está o nunca se llega a ella. Pero, incluso, la posibilidad de esta segunda afirmación, descansa en el presupuesto de la verdad, en la medida en que sostenemos proposiciones significativas, que pretenden la aceptación del otro. Más aún, en cuanto existimos, y existir es estar ya fácticamente en lo abierto del mundo. Ortega solía decir que el hombre es un *verdávoro* o consumidor de verdades. Ex-siste necesariamente en cuanto descubridor, comprendiendo las cosas en lo abierto del ser. “Suponer la verdad significa —precisa Heidegger— comprenderla como algo por mor de lo cual el existente (*Dasein*) es lo que es”<sup>40</sup>. O por hablar más propia y estrictamente:

“No presuponemos la verdad, sino que ella es la que hace en general ontológicamente posible que podamos ser de tal modo que tengamos que presuponer. La verdad posibilita así como la presuposición”<sup>41</sup>.

El “estar en la verdad”, que no es lo mismo el que tener o poseer la verdad, representa una condición trascendental inexcusa-

<sup>39</sup>. Véase en este sentido G. Calogero, *La filosofía del diálogo*, Ed. di Comunità, Milano, 1969, pág. 69.

<sup>40</sup>. *Sein und Zeit*, pr. 44, c, Max Niemeyer, Halle, 1941, pág. 228.

<sup>41</sup>. *Idem*, 227-8.

ble para toda vida con sentido. Hay un límite, pues, que nunca podrá franquear el escepticismo, al menos al nivel práctico, que es la necesidad de la verdad para poder existir. Este es el vínculo infranqueable que liga a la verdad con el deseo, de tal modo que desesperar de la verdad es tanto como renunciar a vivir. Un escéptico sólo es creíble si vive desesperado. Pero tal escepticismo práctico ya no se deja refutar, salvo con su propia voluntad de autonegación. Como comenta Heidegger a este respecto, la verdad, en el sentido ontológico de haber verdad, no se puede probar :

“La verdad no se deja probar en su necesidad, principalmente porque el ex-sistente (*Dasein*) para sí mismo no puede ser puesto bajo prueba”<sup>42</sup>.

Como tampoco la no-verdad del escéptico se deja refutar con un “ dialéctico golpe de mano”. El escéptico —piensa Heidegger— no puede ser refutado ni lo necesita. “ En tanto que es y se ha comprendido en este su ser, en la desesperación del suicidio ha extinguido el existir (*Dasein*) y con ello la verdad”<sup>43</sup>. Más propiamente habría que decir; hay verdad; o si se prefiere, se da la verdad; y este acontecimiento es inseparable fácticamente del propio existir en cuanto tal. Se esta, pues, en la verdad, por lo mismo que se está en realidad, como diría Zubiri, porque la verdad no es más que la actualización de la realidad en la inteligencia<sup>44</sup>. Esta es la verdad ontológica o verdad real en cuanto ratificación de realidad:

“la ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real, sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad”<sup>45</sup>

Ahora bien, la paradoja de la doble herencia de *eros* se ma-

<sup>42</sup>. Idem, 229.

<sup>43</sup>. Ibidem.

<sup>44</sup>. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pág. 231.

<sup>45</sup>. Idem, 241-2.

nifiesta aquí en el hecho de que el dialoga está y, a la vez, no está en la verdad. El dar-se, ontológicamente hablando, de la verdad no prejuzga, sin embargo, que ónticamente una conducta o proposición sean *de facto* verdaderas. La verdad concreta o material tiene que poder probarse en aquellos modos del ser descubridor que garantizan un mundo común objetivo. El estar en la verdad es pues conjuntamente un ir hacia la verdad, de la verdad real como ratificación a la verdad discursiva como comprobación. Al hombre, en cuanto existencia en el tiempo, la verdad sólo se da *in vía*, como *viator*. Como asegura K. Jaspers programáticamente en el comienzo mismo de su ingente obra “*Sobre la verdad*”:

“Nosotros no vivimos inmediatamente en el ser, y por eso la verdad no es nuestra posesión acabada. Vivimos en el tiempo: la verdad es nuestro camino”<sup>46</sup>

Este camino no es otro que el de la comunicación. No en vano, *eros*, el deseo que busca, es fundamentalmente un caminante. De la impresionante caracterización platónica del genio dialéctico, quisiera destacar su herencia ambivalente, que se condensa en el par de adjetivos de signo contrario “*euporos / aporos*”, ambos en relación con el camino (*póros*) y el viaje (*poreia*) de descubrimiento. Perdido en la aporía, sin caminos, es capaz de hallar salidas (*eu-poría*), atravesando de una parte a otra la dificultad (*dia-porein*). He aquí el trazo del camino dialéctico.

Este camino en y hacia la verdad transcurre en medio de la realidad total que nos trasciende. Lo abarcador mismo (*das Umgreifende*), esto es, lo que sobrepasa y comprende en sí toda posible relación sujeto/objeto, piensa Jaspers, sólo puede acontecer para el hombre, en la comunicación, ésto es, dándose a participar y compartir. De aquí que la verdad, la plenitud del bien, la belleza, todas las exigencias incondicionadas, con que experimentamos lo

<sup>46</sup>. *Von der Wahrheit*, op. cit., pág. 1.

abarcador, y que por lo mismo, constituyen tareas infinitas en sentido kantiano, sólo devienen históricamente reales en el medio de la comunicación. No hay verdad posible fuera de este elemento. Ni revelación privada ni manifestación anónima. Pues aunque la verdad sea profundamente subjetiva, en el sentido kierkegaardiano de que concierne vitalmente a mi existencia, que se encuentra implicada en ella, no es por ello menos exigítivamente comunicable, confrontable con las otras verdades o las verdades de los otros, en un proceso abierto e inacabable de comunicación:

“La razón exige comunicación ilimitada, es ella misma la total voluntad de comunicación. Porque en el tiempo no podemos tener en posesión objetiva la verdad como la única verdad eterna y porque la existencia sólo es posible con otra existencia, la ex-sistencia solo con otra ex-sistencia llega a un sí (mismo), la comunicación es la forma de revelarse la verdad en el tiempo”<sup>47</sup>.

Ahora bien, el estar de camino a la verdad —a la vez, en ella y hacia ella—, pone de manifiesto una segunda paradoja, la tensión entre finitud e infinitud, que como vimos es propia de la doble herencia de *eros*. En efecto, el deseo es finito, porque lo es de cuanto se echa en falta, y a la vez infinito, en la medida en que alienta en él una pretensión de totalidad. En la apertura de *eros*, el deseo que busca, se muestra superlativamente la condición extraña, híbrida y bifronte del hombre. El estar-abierto señala una condición paradójica, pues toda apertura es, a la vez, limitación e -ilimitación, confinamiento en una situación y alumbramiento de un horizonte posible. Esta es, por lo demás, la contrapartida de que la verdad posible para el hombre se revele en el tiempo. Revelarse no en el sentido de una verdad ya hecha, intemporal, que sólo hubiera que descubrir fragmentaria o progresivamente en la historia, como vistas parciales y provisionales de lo en sí inasequible, sino en el de su real y efectivo devenir verdad, en su producción y realización en el tiempo, pues “la verdad está ligada originariamente a la comunicación”<sup>48</sup>, y no es comprensible sin ella.

<sup>47</sup>. *La fé filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1953, pág. 40.

<sup>48</sup>. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, op. cit., 74.

Su finitud se le muestra al hombre por doquier en la experiencia de su precariedad en todas las esferas del ser y de su dependencia con lo otro de sí. Pero es una finitud sabida, asumida, capaz de conocer sus límites, y por lo mismo empeñada en un movimiento de trascenderse hacia lo incondicionado, que siente como su propia e irrenunciable vocación. De un lado, la verdad posible es siempre finita, en cuanto está condicionada por la facticidad histórica del hombre, de modo que éste tiene que experimentar necesariamente, en todas las esferas de su existencia, su limitación en orden a la consumación de la verdad. La finitud se mostraría aquí, en último término, en las deficiencias e insuficiencias que constituyen nuestro lote, tales como la presión de las circunstancias, el apremio de los intereses o la insuficiencia de las razones puestas en juego. Pero, sobre todo, en la limitación última de la facticidad temporal, que nos liga a una situación determinada. Por mor de esta finitud, se da siempre en el proceso histórico —asegura Jaspers—, una vinculación inextricable entre la verdad y la falsedad. No me refiero, claro está, a aquella no-verdad, que como lo falso o lo erróneo dibuja en cada caso la contrafactura de la verdad concreta, y que, por tanto, ha de ser superada para que a través de su negación quede bien probada y asegurada la verdad de que se trate en su fundamento. Hay una no-verdad más radical, que acompaña a la verdad inseparablemente como la sombra de su incompletitud. Sombra en que se proyecta la originaria herencia mortal en el nacimiento de *eros*. “La negatividad en el origen del mundo significa —precisa Jaspers— que lo no-verdadero es la condición de lo verdadero como la nada es la condición del ser”<sup>49</sup>. Esta es la inexorable matriz de sombra, de que surge todo lo finito, y que deja su traza en cada verdad particular, como un signo de que no puede erigirse como la verdad definitiva y absoluta. Sombra, o si se prefiere, “espinas de la contradicción”<sup>50</sup>, que como un estímulo interno impulsa al progre-

<sup>49</sup>. *Von der Wahrheit*, op. cit., 591.

<sup>50</sup>. *Idem*, 517.

so humano. Nuestras muchas verdades no constituyen la unidad última indivisa de la verdad en sí. Nuestros diversos horizontes históricos y culturales, aun abiertos los unos a los otros, no se dejan integrar en el tiempo en la forma de un todo. La verdad integral se nos escapa, pero precisamente así, a través del fracaso, anuncia su trascendencia. Nada hay tan profunda y verazmente humano, sin embargo, como la conciencia trágica de este fracaso. “Toda forma (de la verdad) --concluye Jaspers-- debe naufragar en el mundo. Ninguna puede prevalecer como la verdad sin más”<sup>51</sup>. Pero el fracaso mismo puede convertirse en una cifra de la Trascendencia, en el reconocimiento de que el ser, lo abarcador, está más allá de expectativas, cálculos y programas, y más acá, desbordando o trascendiendo en la inmanencia el movimiento histórico de su devenir verdad:

“El pensamiento, que a partir de la incompletitud de la comunicación y del fracasar de toda forma de la verdad en el mundo capta (*ergreift*) propiamente la Trascendencia, es como una prueba de Dios: a partir del inacabamiento (*Unvollendung*) de todo sentido de la verdad se encuentra en la presuposición de que la verdad debe ser en la Trascendencia”<sup>52</sup>

Más aún: incluso la conciencia del fracaso puede ser productiva. Lejos de conducir a una renuncia pasiva o un escepticismo estéril, puede llevar, cuando se asume en la fe filosófica, esto es, en la conciencia de “guiarse y cumplirse por lo abarcador”, a un impulso de trascendimiento, a un renovado compromiso por el devenir mismo de la verdad en la comunicación. Pero es justamente aquí en la experiencia del fracaso, donde el deseo hace sentir su pretensión de infinitud, tanto en su aspiración como en el horizonte abierto de su consumación. “Asumir la finitud es ya un modo que quebrantarla”, conocerla es, en cierta medida, trascenderla, no en salto o en vuelo sobre la historia, sino en el movimiento

<sup>51</sup>. Idem, 75.

<sup>52</sup>. Idem, 75.

ilimitado de comunicación. El ser que dialoga es finito, puesto que dialoga con lo que reconoce la falta de una palabra esencial, que pudiera dársele de modo inmediato y en su cabal comprensión en la vida solitaria del alma —esto es, su no coincidencia con la palabra integral del ser—, pero, en tanto que dialoga se ve inmerso en un proceso interminable, porque en él se abre a la infinitud del significado. Por decirlo con Gadamer, “el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca”<sup>53</sup>. En este sentido, el diálogo está inextricablemente tejido con las pretensiones de infinitud del deseo, de quien dijo Platón que se encuentra siempre de camino. Cualquier alto en la marcha, en un punto de apoyo, en un acuerdo, en un entendimiento provisional, lejos de cerrar el proceso de comunicación, lo abre a un nuevo horizonte. Pero en este camino interminable, la fe filosófica en lo abarcador, que es también fe en la verdad y la comunicación, pese a todos los avatares, extravíos y fracasos, puede encontrar la guía de su propio esfuerzo y el impulso hacia una más viva y fecunda comunicación. Pues si, de un lado, la verdad ligada al tiempo es intrínsecamente finita, del otro, abre “la posibilidad de una radical apertura de la voluntad de comunicación en la realidad”<sup>54</sup>.

¿Hay alguna orientación positiva en este movimiento incesante de comunicación, algún criterio que garantice la rectitud de la marcha? Aparece aquí una nueva tensión entre la facticidad y la idealidad. Entiendo por facticidad todas las condiciones que vinculan la comunicación a un aquí y ahora determinado. En cuanto facticidad constituye un límite a una libertad omnímoda y soberana. La comunicación se encuentra siempre situada y emplazada. En este sentido, no elige sus circunstancias. Solemos hablar de un verse abocado o de un sentirse envuelto en un proceso de comunicación, que nace, por así decirlo, a nuestras espaldas. Sus motivos, sus temas, sus intereses, hasta sus protagonistas, están marcados por esta fac-

<sup>53</sup>. *Verdad y método*, II, op. cit., 151 y 197.

<sup>54</sup>. *Idem*, 73.

ticidad. Sin embargo, el diálogo, propiamente dicho, comienza, cuando en medio de esta facticidad, se abre paso una voluntad de comunicación. Y esta voluntad de entenderse encierra en sí, como defiende la ética del discurso (Habermas / Apel), un cierto *a priori* ético/normativo. Es, de un lado, voluntad de entendimiento con el otro en cuanto otro, esto es, en el respeto a su alteridad y diferencia, y del otro, voluntad de verdad, y, por tanto, de atenerse o de regirse por aquellas condiciones ideales, que garantizan un diálogo efectivo. Como ha mostrado G. Calogero, en esta voluntad pura, incondicionada, de querer entender al otro en cuanto otro se expresa el sentido autónomo de la legislación moral. De modo que la primera verdad, aquella que funda trascendentalmente al diálogo, no es de orden teórico, sino práctico/moral<sup>55</sup>. Pero la voluntad de verdad exige, además, atenerse a una regla procedimental, que garantice o asegure el cumplimiento efectivo de esta voluntad. Y en este sentido, la exigencia de la verdad introduce el elemento regulativo de poder entenderse en una situación ideal de habla, libre de coacciones externas e internas y en plena igualdad y reciprocidad (Habermas / Apel).

Decía antes que el hombre es un ser sensible que necesita de razones para sobre-vivir. En cuanto ser sensible, su palabra está ligada a un sistema de necesidades e intereses, propio de la forma determinada de sociedad, a la que pertenece. Materialmente, es una palabra condicionada. Pero, en cuanto toda palabra conlleva un sentido comunicable, está vinculada igualmente al medio o elemento formal de la universalidad. Se trata, pues, de dos polos contrapuestos en el lenguaje: de un lado, el polo material de la vida sensible, que es, en definitiva, el que constituye, en última instancia, el sentido de nuestra experiencia. Pero, del otro, el polo ideal de una vida racional, que es el encargado de la justificación universal de ese sentido. Ambos polos están presentes, como no podía ser menos, en la vida del diálogo, pues éste compone en sí tanto los motivos

<sup>55</sup>. *La filosofía del diálogo*, op. cit., 43.

concretos, que determinan la conducta de sus protagonistas, en cuanto miembros de una concreta comunidad de comunicación, como la pretensión de darse y exigirse recíprocamente razón. Se diría, por tanto, que el diálogo se desarrolla entre dos polos de atracción, que lo fuerzan tanto a arraigar en los motivos reales de una situación dada como a abrirse, a la vez, al carácter universal y potencialmente infinito de la razón. Si el primero impone una exigencia de fidelidad a los problemas concretos y las situaciones efectivas del hombre de carne y hueso; el segundo, por su parte, hace sentir regulativamente la exigencia de una comunidad ideal de comunicación, en que el intercambio de las razones habría escapado al condicionamiento que le impone la facticidad histórica. Y ambos polos son necesarios. Si falla el primero, el diálogo se pierde en el éter de una comunicación insustancial e ingrátida, que no dice nada que interese de veras al hombre. Pero si falta el segundo, el darse recíproco razones no puede escapar a una justificación ideológica de los intereses en litigio o bien al mero juego estratégico de nuestras razones.

Kant ya hizo ver que el hombre es ciudadano de dos mundos; no es nada extraño si todas sus creaciones se presentan penetradas por esta doble exigencia. Toda comunicación se produce así al filo de un doble mundo: el mundo real efectivo, que actúa con sus sistemas de valor y creencia, como el trasfondo último que la posibilita; pero, no menos, al mundo ideal utópico, como condición regulativa de la verdad a la que aspira. En este sentido, tanto sería decir, al modo de la actual ética discursiva (Habermas /Apel), que la comunidad concreta de comunicación anticipa contrafácticamente en su discurso, aquella comunidad ideal, que constituye su ideal arquetípico, como que la comunidad ideal o el kantiano “reino de los fines” ha de hacerse cargo de todo el peso y dolor de la historia, salvándola de la frustración y el sin-sentido. Esta tensión es indeclinable. Como ya enseñó el viejo Platón, es imposible separar la vida del diálogo de la idea del bien integral, el supremo conocimiento (*megiston mathema*) para el hombre. El exceso con que esta idea desborda al hombre hace excederse al genio dialéctico a la bús-

queda de más profundas y definitivas razones. Ex-cederse a las razones del otro, haciendo por sobrepujarlas, y excederse a si mismo, a las propias, integrándolas en un más amplio círculo. El diálogo vive de este exceso ontológico. La muerte de *eros* sería su muerte. ¿Cómo podría dialogar quien ha crecido hasta el límite de una subjetividad absoluta, para la que ya no existe lo otro? Platón vio muy agudamente que la filosofía es una manía o locura divina (*Fedro*, 249 e), que se apodera del alma, sacándola fuera de sí, en el fuera de lo absolutamente abierto e indisponible. Se trata de una locura erótica y dialéctica a un tiempo. Para que esta locura no se pervierta en un delirio incontinente, el deseo que busca necesita del rigor de la argumentación y la sobriedad del logos compartido. Sólo entonces la palabra viva se despliega en un diálogo abierto, que puede llenar el tiempo de toda la vida (*República*, 450 b), pues su meta es lo incondicionado, un diálogo interminable.

#### 4.— Olvido y recuperación del diálogo:

¿Cuándo comienza a perderse este espíritu? Aun cuando pueda parecer paradójico, en el mismo Platón. Pese a la fundamental inspiración socrática de su filosofía, y a lo mucho que al diálogo socrático debe la dialéctica, ésta acabaría estilizándose como un método del diálogo interior. Quizá sea éste, por lo demás, el destino de todo camino de pensamiento, como ha recordado Husserl, pues “a la esencia del método pertenece la tendencia a enajenarse o cosificarse (*veäusserlichen*) con la tecnificación”<sup>56</sup>, es decir, a autonomizarse de la experiencia originaria en que ha surgido y automatizarse como mera técnica de pensamiento.

##### 4.1.

En Platón este deslizamiento estuvo vinculado a un progresi-

<sup>56</sup>. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, pr. 8, pág. 48

vo debilitamiento de su fe civil en el entendimiento de lo común — la confianza de entenderse con el otro—, bien notorio si se compara *La República* con *Las Leyes*, y en general, a una paralela acentuación en su obra de los contenidos dogmáticos o doctrinales sobre los procedimentales. Lo que uno hace con otro lo puede hacer consigo mismo, en un diálogo interior, y de hecho Sócrates se vio forzado en alguna ocasión, como ya vimos, a continuar el diálogo por su cuenta ante la negativa del otro a cooperar en el pensamiento. Esta posibilidad no estaba excluida por principio de la dialéctica platónica, pues se trataba, como se especifica en *La República*, de “dar razón a sí mismo y a los demás” (*Rep.*, 534b4-5). Ahora bien, tan pronto como “el dar cuenta no se determina desde la situación relativa del entendimiento (*Verständigung*) —señala Gadamer— sino absolutamente desde un comienzo sin presuposiciones: la idea del Bien”<sup>57</sup>, era posible desligar la cuenta de las razones de la corroboración del otro, pues éstas tienen su propio orden inmanente, que permite el ascenso metódico hasta lo incondicionado, cancelando las hipótesis, y el descenso correspondiente, dividiendo los géneros según sus articulaciones naturales. El bien dispuesto y entrenado podría recorrer en solitario este doble camino de subida (*synagogé*) y el de bajada (*diaíresis*), moviéndose entre las ideas mismas. Se comprende que a partir de *La República* se modifique la forma del diálogo platónico, perdiendo su fuerza mimético/dramática, próxima a la experiencia socrática, por otra más intelectual y académica. “La atmósfera de estos diálogos —constata Gundert— es la de la escuela (platónica), el vivir conjunto de aquéllos que quieren aprender con el maestro. Donde las objeciones descansan más en la cosa misma que en las personas, se necesita menos de la purificación de las opiniones que de la dirección en y a través de los problemas”<sup>58</sup>. Se diría que el diálogo se ha trasladado de la plaza pública a la Academia. Se convierte cada vez más en ejercicio dialéctico de iniciados y en la pura asistencia del logos a sí mismo, sin

<sup>57</sup>. *Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hamburg, 1983, pág. 60.

<sup>58</sup>. H. Gundert, *Dialogos und Dialektik*, Grüner, Amsterdam, 1971, pág. 92.

el apremio ni los ruidos de la comunicación en la plaza, que siempre ha de tomar en cuenta la situación subjetiva de los hablantes. Y con esta estilización académica se vuelve también más interior, de modo que el alma puede darse a sí misma la cuenta cabal de sus razones. Pero al caer bajo el método, se olvida la experiencia socrática de la vida inmanente del diálogo, que no se deja pautar metódicamente en razón de su misma creatividad, pues no hay método posible que enseñe a preguntar y responder, a ironizar y problematizar, en una palabra, a buscar.

Esta es la situación en que se mueve Aristóteles, para quien la razón se declina ya en plural. No se trata, como en Platón, de una única razón dialéctica, extendiéndose uniformemente por todos los géneros del ser, sino de las diversas razones según las distintas disposiciones y hábitos de la mente en relación a la verdad : el teórico, el práctico y el poético. Quedan así demarcados dos ámbitos ontológicos diferentes: de un lado, el orden necesario de la razón, correspondiente a la necesidad ontológica de la cosa misma; del otro, el orden contingente de las razones, coextensivo con el ámbito de la vida social. Del primero, se ocupa la ciencia, en cuanto hábito demostrativo (*apodeixis*), inspirada —como no podía ser menos para un griego—, en el modelo matemático de la geometría; del segundo, la retórica y la dialéctica. “Esta es una primera diferencia fundamental —comenta E. Berti— entre apodéctica y dialéctica: mientras la primera se refiere a un monólogo..., la segunda a un diálogo”<sup>59</sup>. Ahora bien, la drástica separación de ámbitos le va a permitir a Aristóteles rehabilitar el espíritu del diálogo, al ligarlo con la comunicación social y colocarlo de nuevo en la situación concreta del habla pública. La palabra “dialéctica” vuelve a resonar ahora en el sentido genuino de la conversación con vistas al entendimiento, allí donde no es posible una demostración necesaria. Esta lectura de la dialéctica como arte del diálogo, en el sentido de la experiencia socrática, es lo más relevante a nuestro propósito. Regana así Aristóteles, como advierte P. Aubenque, todo el ámbito

<sup>59</sup>. Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma, 1989, pág. 19.

de la cultura general, en que se había movido la retórica sofística, iniciando un careo productivo con ella, más allá de la confrontación platónica <sup>60</sup>.

La dialéctica es para Aristóteles el arte de poner a prueba (*peirastiké*), esto es, de examinar las opiniones, de interrogar y refutar, en aquellos ámbitos donde no es posible, por falta de un canon normativo, una demostración estricta. En *Los Tópicos* la concibe Aristóteles como el argumento o silogismo de lo probable en contraposición al silogismo apodíctico (*Tópicos*, 100a30-100b), es decir, como aquel tipo de argumentación, que a partir, no ya de evidencias, sino de las creencias más acreditadas (*endoxa*) de una comunidad, trata de probar lo que es insostenible por incongruente con el sistema de las mismas. Pero de probar, claro está, al otro, cara a cara y a partir de sus propias opiniones, examinándolas críticamente a la luz de las creencias más solventes. Toda su actividad se lleva a cabo “de cara al otro” (*pròs hétéron*) (*Tópicos*, 155b 26-17), en la conversación social. La dialéctica es, pues, una práctica dialógica, como ha notado E. Berti <sup>61</sup>, en que los interlocutores debaten entre sí, no en un sentido erístico o de mera disputa, sino en el de poner a prueba sus convicciones. “En este punto —observa Aubenque— Aristóteles no hace más que sistematizar, justificándolo, el uso socrático de la dialéctica” <sup>62</sup>. Por decirlo en términos aristotélicos:

“Respecto a toda tesis, hay que mirar la forma de abordarla, tanto (diciendo) que es así como que no es así, y, una vez hallada, buscar inmediatamente su disolución; así, en efecto, ocurrirá que uno se ejercitará tanto en preguntar como en responder, si no tenemos nadie a quien dirigimos, a nosotros mismos” (*Tópicos*, 163a 36- b3)

En este sentido Aristóteles viene, por tanto a reconocer “la condición dialéctica del discurso humano, que nunca es discurso

<sup>60</sup>. *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, pág. 285.

<sup>61</sup>. Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma, 1989, pág. 19.

<sup>62</sup>. *Le problème de l'être*, op. cit., 287.

sino por el otro”<sup>63</sup>. En efecto, no se puede pensar sino formulándose objeciones (*De Coelo*, 294b 7) El preguntar y cuestionar es, pues, una llave imprescindible de acceso al saber. “En ésto consiste —precisa Aristóteles frente a los sofistas— el dar argumentos y el recibirlos” (*Refutaciones sofist.*, 165 a 27-8). Se comprende, por tanto, que la dialéctica constituya para Aristóteles un método general de crítica de todo saber particular, hasta el punto de que sea coextensiva con la misma filosofía, pues también como ella se ocupa de lo que concierne a toda clase de objetos. “La función crítica —aclara P. Aubenque— deriva inmediatamente de la naturaleza interrogativa de la dialéctica, tal como Sócrates ya la había practicado”<sup>64</sup>. Y, en efecto, el método de la dialéctica guarda todas las trazas de la práctica dialógica de Sócrates. Puede ser tanto *peirástica* o refutativa como *exetástica* o inquisitiva<sup>65</sup>. Así, entre las especies de los argumentos dialécticos, Aristóteles distingue entre la argumentación y la inducción (*Tópicos*, 105 a 10-12), que en cierto modo vienen a corresponder respectivamente a la doble dimensión crítica y mayéutica del método socrático.

Esta es, por otra parte, la línea de demarcación que traza Aristóteles entre la retórica y la dialéctica, pues mientras que la primera es indiferente al valor de verdad y sólo se interesa por el efecto técnico de conseguir la persuasión, la dialéctica, por ser crítica y examinadora, se mantiene en la posición del diálogo y tiene en cuenta la pretensión de verdad de lo que está en juego. A falta, pues, de producir positivamente el saber, como la filosofía —argumenta Aristóteles— puede, al menos, probarlo (*Metafísica*, 1004 b 25-26). La dialéctica prueba argüitivamente, esto es, pone a prueba la tesis del contrario, arrebátandose la, mientras que la retórica se limita a defender una tesis como plausible (*Refutaciones sofist.*, 183b 5-8)<sup>66</sup>. El carácter *antistrófico* entre ellas se debe, pues, a esta relación con-

<sup>63</sup>. *Le problème de l'être*, op. cit., 114.

<sup>64</sup>. *Idem*, 286.

<sup>65</sup>. Véase el análisis de esta distinción en W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*, (Gredos, Madrid, 1993 ), VI, 168.

traria/complementaria de sus respectivas tareas. En definitiva, en su doble dimensión de crítica del conocimiento aparente y de investigación de los principios, la dialéctica cumple en el *corpus aristotelicum* una función primordial. “Lo que no se ha subrayado, a mi juicio, suficientemente —comenta Berti a este propósito— es que este uso de la dialéctica es cognoscitivo, esto es, permite conocer lo verdadero y lo falso, y por tanto hace de la dialéctica un instrumento, vale decir, un método de la filosofía misma, al margen de las innegables diferencias que subsisten entre las dos”<sup>67</sup>. Pero, aparte de esta función inquisitiva, remedo de la búsqueda socrática de lo universal y que no ha constituido, por tanto, según Aubenque, “la aportación original de Aristóteles”, lo decisivo es, con todo, que la dialéctica sea el órgano de una cultura crítica, en la medida en que pervive en ella el espíritu socrático de un diálogo infinito:

“El verdadero diálogo es para él (para Aristóteles) aquel que progresa, ciertamente, pero no acaba, pues sólo el inacabamiento asegura al diálogo su permanencia. La verdadera dialéctica es la que no desemboca en ninguna esencia, en ninguna naturaleza, y sin embargo, se muestra lo bastante fuerte para examinar los contrarios sin el auxilio de la esencia. Tal es en Aristóteles el triunfo amargo de la dialéctica: que el diálogo esté siempre renaciendo pese a su fracaso, más aún, que el fracaso del diálogo sea el motor secreto de su supervivencia”<sup>68</sup>.

Buena parte de este espíritu pervivió a lo largo de la Edad Media, aun cuando el estilo de la cultura medieval fuese, más que crítico, fundamentalmente dogmático y sistemático. Puede afirmarse con todo derecho que Agustín de Hipona fue el educador de la

<sup>66</sup>. Como especifica Quintín Racionero en su excelente Introducción a la Retórica de Aristóteles, “la dialéctica se fija en los enunciados probables desde el punto de vista de la *función designativa* del lenguaje, de lo que resultan conclusiones sobre la verosimilitud de los enunciados; la retórica centra su interés en esos mismos enunciados desde el punto de vista de las *competencias comunicativas* del lenguaje, de lo que se desprenden ahora conclusiones sobre su capacidad de persuasión” (Introducción a la *Retórica* de Aristóteles, Gredos, Madrid, 1990, pág. 36).

<sup>67</sup>. *Le ragioni di Aristotele*, op. cit., 35-6.

<sup>68</sup>. *Le problème de l' être*, op. cit., 294-5.

Europa medieval cristiana, y, para ello se inspiró, como en general toda la Patrística latina, en la cultura romana que era fundamentalmente humanística, la cultura de las “*humaniores litterae*, como la definió Cicerón, por volver al hombre más humano en la medida en que lo hacía más versado en elocuencia. Agustín cristianizó esta tradición literaria, poniéndola al servicio de la nueva fe religiosa, e instituyó en su *De doctrina christiana* el texto básico de la formación del hombre medieval<sup>69</sup>. Aparte, pues, del conocimiento de la Escritura y la teología, que constituía el núcleo formativo básico, la educación medieval estuvo ligada a las artes liberales, y muy especialmente a las tres *scientiae semocinales* (la gramática, la retórica y la dialéctica —el llamado Trivium—, que Casiodoro codificó en su *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, convertido en manual de las escuelas monásticas. De las tres, la dialéctica obtuvo la primacía al identificarse con el ejercicio lógico de la razón. En su *Contra Académicos* Agustín no duda en parangonar la certeza de la dialéctica con la certeza matemática y la moral (*Contr. Acad., cap. XIII, 29*), y en los *Soliloquios* le concede a la dialéctica el rango de canon universal de cualquier otra disciplina en cuanto instituye los modos de “definir, dividir y distribuir”, que se extienden por todas las demás disciplinas (*Sol., II, cap. 11, pr. 21*). En general, lo específico de esta concepción medieval de dialéctica es tomarla conjuntamente como *ars disputandi* y *ars inveniendi veritatem*, y mezclar confusamente la dialéctica platónica de la *synagogé* y la *diaíresis* —tal es el caso de Escoto Erígena— con la aristotélica de la refutación.

A lo largo de la Edad Media, fue creciendo la importancia de la dialéctica por su potencia crítica y racionadora hasta significar sin más la filosofía, y por tanto, la cultura propia de una razón autónoma. No es extraño, pues, que andando el tiempo, entrase en

<sup>69</sup>. “Consiguientemente —puntualiza E. Gilson— el tipo de cultura que los padres latinos legaron a la Edad Media era una especie de *elocuentia christiana*, es decir, de la elocuencia entendida al modo de Cicerón, pero en la que la Sabiduría cristiana reemplazaba a la de los filósofos” (*La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1972, pág. 167).

conflicto con la fe, y que la disputa entre dialécticos y teólogos marcara el siglo XI de sospechas e intransigencias. Pedro Abelardo fue el exponente más brillante y seductor del espíritu de la dialéctica como método crítico, que podía plantear y resolver cuestiones que escapaban a la competencia de cualquier otra disciplina. A Abelardo se debe la obra *Sic et non*, en que instituye el método del razonamiento dialéctico entre contrarios, empleándolo incluso en la enseñanza de la teología. “En cuanto a la intención que ha determinado la composición de esta obra —como aclara E. Gilson— nade permite entrever —como a veces se pretende obstinadamente— su deseo de arruinar el principio de la autoridad oponiendo a los Padres de la Iglesia entre sí; por el contrario, Abelardo declara expresamente que ha reunido estas contradicciones aparentes para suscitar problemas y despertar en los espíritus el afán de resolverlos”<sup>70</sup>. Sea cual fuere su intención, el caso es que el método del *sic et non* llegó a convertirse en la práctica habitual de la *disputatio*, y fue consagrado expresamente por Tomás de Aquino en la confección de sus *Sumas*. Se trata, como se sabe, de contraponer opiniones fundadas y testimonios de autoridad a favor y en contra en un mismo asunto o problema, que parece abierto a dos alternativas antinómicas, a las que hay que dar una cumplida respuesta, una vez resuelto el problema en el *corpus* central del artículo. No podía imaginarse un reflejo más fiel de la investigación dialéctica de los contrarios, consignada por Aristóteles en *Los Tópicos*, aun cuando en el marco ahora de una cultura dogmática por la instancia normativa última de la fe religiosa. “En toda tesis —decía el Estagirita— hay que mirar la forma de abordarla, tanto diciendo que es así como que no es así, y una vez hallada, buscar inmediatamente su disolución” (*Tópicos*, 163 b 1-3). Con razón ha podido escribir H.G. Gadamer que “esta forma de la dialéctica medieval no es una simple secuela del sistema docente de la *disputatio*, sino que a la inversa, ésta reposa en la conexión interna de ciencia y dialéctica, de respuesta y pregunta”<sup>71</sup>.

<sup>70</sup>. Idem, 261.

<sup>71</sup>. *Verdad y método*, I, Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 442.

¿Quiero ésto decir que la cultura medieval fue fundamentalmente dialógica? Creo que no. Una cultura del diálogo sólo puede ser una cultura abierta, en la que predomina la búsqueda sobre la certeza de haber encontrado y el espíritu crítico sobre el sistemático, y aunque en Agustín de Hipona hay una positiva valoración de la búsqueda por sí misma (*Cont. Acad.*, I, 4, 11), no deja por ello de poner el *gaudium de veritate* en el acto de la contemplación. Más platónico que socrático, Agustín se toma en serio la retracción a la interioridad, en el diálogo interior del alma consigo misma, a solas, en última instancia con su Dios. El sondeo permanente en el propio yo tenía por fuerza que determinar un estilo interiorista de hacer filosofía, y con ello, el traspaso del diálogo al soliloquio. De ahí que el único camino para alcanzar la verdad de sí mismo sea ponerse humildemente ante la mirada de Dios. Análogamente, cabría decir que la única forma de autentificar la voz de la propia razón es reconocerla en cuanto mediadora de la otra voz de Dios. Y así ocurre en los *Soliloquios* de Casiciaco. Se trata de una razón esclarecida por la revelación, pedagoga de la fe, que promete a Agustín introducirlo en los secretos de la sabiduría. “Pues te promete la razón que habla contigo mostrarte a Dios como se muestra el sol. ante los ojos” (*Sol*, I, 6, 12). Se comprende que en el espíritu de la filosofía cristiana la dialéctica fuera vencida por el diálogo con uno mismo. Este es el estilo de la meditación. Nada valdría, pues, la *disputatio* si no la asiste aquel otro hábito del hablar consigo, escuchando al Maestro interior. En este estilo se reconoce tanto la mística como la metafísica medieval cristiana.

#### 4.2.

Podría suponerse que al quebrar en la modernidad el supuesto teológico que constituía la clave de bóveda de la metafísica clásica, el saber tenía por fuerza que resultar dialéctico, falto de una base metafísica de sustentación. Pero no es éste el caso. Habrá que esperar hasta Hegel para que la dialéctica irrumpa de nuevo, adueñándose de todo el espacio lógico-epistémico. Ni siquiera en el Renacimiento volvió a restaurarse el sentido genuino de la dialéctica.

Aunque se vuelven a escribir diálogos, están desprovistos de la tensión inquisitiva y crítica, a un tiempo, que fue característica del diálogo socrático/platónico. Se diría que el diálogo sólo cuenta en su alcance literario como género expositivo, por modo dramático, de una verdad que ya se posee. El diálogo deja de estar trabado al paso corto de la pregunta y la respuesta, como quería Sócrates, para revestir la figura de un torneo retórico de combatientes, que exponen sus respectivas razones.

Como se sabe, Descartes ha determinado fundamentalmente el espíritu de la filosofía moderna. La interioridad que se constata en el cartesiano *Discurso del Método* está puesta ahora al servicio de una ciencia que se quiere segura y definitiva. Se diría que el *cogito* cartesiano es un yo monádico, sin puertas ni ventanas, sin otra salida de sí que su vinculación a la idea de infinito, pero éste ya no es concebido, al modo agustiniano, como un Maestro interior, sino como el canon absoluto de todo juicio claro y distinto. Pero, al llevar a cabo, de un modo tan consecuente y radical, la tesis platónico-agustiniana del innatismo, Descartes desliga definitivamente el saber de la comunicación intersubjetiva y lo convierte en un hecho primordial y solitario de conciencia <sup>72</sup>. En Descartes se opera, pues, una profunda transformación de la interioridad agustiniana, al prevalecer el principio de inmanencia sobre toda instancia metafísica trascendente. Inmanentizada la referencia a lo absoluto y declarada problemática la relación con el tu, la razón moderna se vuelve por necesidad egológica y monológica. En virtud de estos supuestos, la lógica aristotélica, en la que había sido educado, no podía ser considerada, a sus ojos, como un *ars inveniendi veritatem*. Sólo servía para exponer una verdad ya encontrada o para

<sup>72</sup>. “Descartes, padre del llamado racionalismo, supone como algo evidente que el pensamiento —es decir, el acuerdo argumentativo consigo mismo de quien duda radicalmente y busca la evidencia— puede reflexionar en cierto modo al margen de todos los vínculos del lenguaje y de la tradición” (K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, op. cit., II, 324).

la disputa y el certamen. No es extraño, pues, que de aquel recuento de su formación en *La Flèche* sólo queden en pie la aritmética y la geometría, como las únicas ciencias que proveen de un conocimiento cierto y seguro. Y sobre esta base se apoya Descartes para concebir su gran proyecto de una *mathesis universalis*, una ciencia general de relaciones de orden y medida, como se la define en la regla IV, que se extiende a todos los fenómenos, por muy diversos que éstos sean, y que es el fundamento de la cientificidad de las otras ciencias, que no son en verdad más que “partes de la matemática”<sup>73</sup>. Como se ve, se trata de desandar el camino que va de la dialéctica a la apodíctica, reganando el ideal clásico de la *episteme* como un conocimiento cierto por principios, que para los griegos no era más que una generalización del modelo matemático:

“Esta ciencia debe contener, en efecto, los primeros rudimentos de la razón humana y no tiene más que desarrollarlos para hacer salir de sí las verdades acerca de cualquier tema; y para hablar con franqueza, estoy convencido que es preferible a todo otro conocimiento, que nos hayan enseñado los hombres, puesto que es su fuente” (Reguale, IV)<sup>74</sup>.

Ahora bien, si la filosofía ha de convertirse en una ciencia apodíctica, es preciso asegurarse el conocimiento indubitable de sus fundamentos, que ya no se alcanza mediante la *epagagé* —un razonamiento dialéctico como se ha visto en Aristóteles—, sino en la experiencia intuitiva del propio acto pensante. “Pues nada puede ser conocido antes del entendimiento, puesto que el conocimiento de todas las otras cosas depende de él, y no a la inversa” (Regulae, VIII)<sup>75</sup>. Ha entrado en juego el principio de inmanencia: la fuente de la verdad y de la vida moral esta en el yo. En la autocerteza originaria del *cogito*, presente a sí mismo en el seno de su propio acto, se encuentra la *prima veritas*, sobre la que se ha de fundar todo el sistema de conocimiento. Una inspección analítica del *cogito*, a la

<sup>73</sup>. Idem, 50-51.

<sup>74</sup>. *Reguale ad directionem ingenii* en *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, París, 1953, pág., 48.

<sup>75</sup>. Idem, 63.

luz del principio de evidencia, encontrará a partir de sí mismo aquellas primeras simientes de toda verdad. Son éstos los átomos lógicos o ideas simples absolutas (*Regulae, VI*)<sup>76</sup>, a partir de las cuales se va a proceder a construir las cadenas lógicas de los conocimientos. En cuanto apodíctico, el nuevo saber se volvía monológico, como un hecho autónomo de conciencia, sin necesidad de recurrir a la prueba efectiva de la comunicación. No es, pues, extraño que después de haber sostenido que la razón o el buen sentido es “la cosa mejor repartida del mundo” (*Dis Méth., I*)<sup>77</sup>, no vea necesidad de consultar a la conciencia ajena, si se puede bastar la propia en su certidumbre fundamental.

Y es que no se puede confundir la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, en lo que consiste propiamente el buen juicio o la razón, con la capacidad de descubrir la verdad<sup>78</sup>, que exige, aparte de buen método, la perspicacia y sagacidad para buscar y encontrar. Pero la verdad, que se busca, ya no será, como en Agustín de Hipona, la conformidad con un orden ontológico trascendente sino la consistencia interna del propio orden de las razones, cuya clave de sustentación reside en el *cogito*. En una filosofía egológica como la cartesiana la relación dialógica no cuenta ni en el orden teórico ni en el práctico. La devaluación de la experiencia intersubjetiva no se debe sólo a que se haya hecho problemático al acceso al tu a partir del yo monádico<sup>79</sup>, sino sencillamente a que se ha vuelto irrelevante y superflua desde la exigencia de una lógica apodíctica.

Fundamentalmente el estilo crítico de Kant sigue perteneciendo al solipsismo metódico trascendental abierto por Descartes. Ciertamente, la apercepción trascendental supone un principio univer-

<sup>76</sup>. Idem, 53.

<sup>77</sup>. Idem, 126.

<sup>78</sup>. E. Gilson, *Commentaire au Discours de la Méthode*, op. cit., 177-8.

<sup>79</sup>. Véase en este sentido la problemática reconstrucción cartesiana del tu desde la soledad de la conciencia, al final de la Meditación segunda (*Meditationes de prima philosophia*, 2 en *Oeuvres et Lettres*, op. cit., 281-3)

sal de síntesis objetiva, que se diversifica intrínsecamente en funciones objetivadoras (categorías) universalmente válidas, y, por tanto, garantes, en última instancia, de la objetividad del juicio. Este armazón a priori diseña el ámbito trascendental de la experiencia posible (*natura formaliter spectata*) y, por tanto, también de todos los objetos de experiencia. Esto es, sin duda, fundamental en Kant, pero no todo Kant. No debe pasarse por alto, de otra parte, que la misma experiencia es de suyo abierta en lo que concierne a su posible ampliación y unificación, y que tiene que especificar *materialiter* el contenido concreto de sus reglas. El tránsito de la naturaleza, formalmente contemplada, a la materialmente indagada, requiere sobrepasar el solipsismo del yo trascendental en la diada intersubjetiva. Los sujetos que llevan a cabo la investigación son sujetos empíricos, en condiciones empíricas y en interrelaciones concretas con su medio natural y social, y ésto tanto en el orden teórico como en el práctico. Ni el armazón a priori de la conciencia ni el imperativo categórico pasan de constituir el canon de una legalidad universal, para cuya aplicación *in concreto* se requiere necesariamente la comunicación intersubjetiva. Y hay en Kant, a mi juicio, suficientes apuntes sobre el tema:

“En todo caso, y sin ninguna duda --señala-- conviene dar plena libertad a la razón, tanto a la investigadora como a la examinadora, con el fin de que pueda procurarse su propio interés sin traba ninguna” (KrV, A-744).

Pero ésto equivale, a mi juicio, a reconocer que la mera conciencia trascendental, dejada en su aislamiento monádico, no se basta para satisfacer su interés, que es tanto el conocimiento teórico de la verdad como el práctico del valor moral. Me atrevería a decir que el proyecto de un crítica kantiana de la razón no queda concluso en el marco de la autorreflexión trascendental, sino que requiere completarse en la otra autorreflexión dialógica de su ejercicio. Ciertamente Kant no ha tematizado este punto, pero pertenece a la propia economía del pensamiento crítico. Este punto interno de inflexión en que el trascendentalismo kantiano necesita abrirse desde dentro

al reconocimiento del otro constituye, a mi juicio, el concepto mismo de razón ilustrada, que no es sólo la esclarecida en cuanto a los principios legales de su constitución, sino la corroborada en común a lo largo de su ejercicio:

“A esta libertad pertenece, pues, también exponer públicamente a consideración sus pensamientos y dudas, que uno no puede resolver por sí mismo, sin ser por ello reputado de alborotador o ciudadano peligroso. Esto descansa ya en el derecho originario de la razón humana, que no reconoce ningún otro juez que la misma razón humana común, en la que cada uno tiene su voz. Y puesto que todo perfeccionamiento, de que nuestro estado sea capaz, tiene que derivar de esta voz, tal derecho es sagrado e irrestringible” (KrV, A-752).

La suposición de una pura libertad de pensamiento que no estuviera acompañada por las libertades públicas de expresión y comunicación sería, aparte de una burla, una vana quimera, pues — se pregunta Kant—

“¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien, si no pensásemos en cierto modo en común con los otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos nosotros los nuestros? Por consiguiente se puede decir bien que esta potencia exterior que quita a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de pensar” (*Was heisst: sich im Denken orientiren?*)<sup>80</sup>.

La razón, pues, no puede admitir ninguna coacción externa o interna, limitación ni violencia, ningún canon de rectitud por encima de su legalidad autónoma inmanente. Ella sola tiene “la prerrogativa de ser la piedra de toque de la verdad”<sup>81</sup>, pero bien entendido que se trata de la razón común humana, es decir, la que se mantiene en una comunicación efectiva y en contacto viviente con los otros. Y en consonancia con ésto se asegura igualmente en la *Crítica de la razón pura*:

<sup>80</sup>. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, VIII,144.

<sup>81</sup>. *Idem*, 146.

“ la piedra de toque para saber si el tener algo por verdadero es convicción (*Ueberzeugung*) o mera persuasión (*Ueberredung*) es, por tanto, externo: la posibilidad de comunicarlo y comprobar si es válido para toda razón humana” (KrV, A-820).

Razón crítica y libertad están, pues, ligadas en Kant de modo indivisible. Su suerte se juega en solidario. La razón auto-crítica exige la libertad de comunicación, es decir, de pensamiento y expresión, con la misma necesidad con que la libertad tiene que remitirse a la puesta en común de nuestras razones y valoraciones *in concreto* para ser autorresponsable. Esta libertad interna, inherente a la propia autocrítica de la razón, advierte Kant que ha de ser absoluta, sin temor al extravío o la desmesura, pues la razón “se sujeta por si misma y se mantiene en sus límites” (KrV, A- 747), sin necesidad de ninguna salvaguarda externa <sup>82</sup>. Y, recíprocamente, la libertad tiene ser igualmente absoluta o ya no es libertad, sin miedo tampoco a los excesos, pues ésta lleva en sí, en la razón misma, la ley autónoma de su acto. Pero es que, además, en su propio ejercicio, se corrige o autolimita *in concreto* la razón, como la libertad, en función del contrapeso de las razones y pretensiones concurrentes:

“La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas... Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso (*Einstimmung*) de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto” (KrV, A-738-739).

En tonos más patéticos y retóricos que la sobria expresión kantiana, no duda Hegel en proclamar también el derecho sagrado y originario de la razón humana cultivada (*die gebildete Vernunft*), esto es, ilustrada, frente al entendimiento ordinario o común (*der gemeine Menschenverstand*):

<sup>82</sup>. Sobre la distinción fundamental en este punto entre uso público y privado de la razón, puede verse *Was ist Aufklärung?*,

“Este apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en si mismo lo que encuentra y siente él; en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente al acuerdo con los otros (*Übereinkunft mit andern*) y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias (*Gemeinsamkeit der Bewusstseins*) llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste” (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede)<sup>83</sup>.

Ya en este texto se muestra lo decisiva que va a ser la experiencia del diálogo en Hegel. La oposición hegeliana a las filosofías románticas del inmediatismo, aquí designadas bajo el nombre del sentimiento (*Gefühl*), que renuncian a comunicarse porque literalmente no tienen nada que decir (*nichts zu sagen*) a quien no siente la misma inmediatez, tan vacía como inefable, demarca en su contraste a la propia filosofía del concepto (*Begriff*), que por tener mucho que decir se entrega a la enajenación del lenguaje, como el elemento de su ex-posición, y sólo así promueve el acuerdo de las conciencias en un saber absoluto. Séame permitido, en atención a los límites de un discurso, referirme esquemáticamente, dada la magnitud del asunto, a lo que llamaría la paradoja hegeliana: Nadie como Hegel ha restaurado tan ampliamente en la modernidad el espíritu del diálogo, superando definitivamente el solipsismo monádico de la filosofía trascendental de la conciencia, a la vez que recuperaba la raíz griega originaria de un logos compartido. Pero, a la postre Hegel encubre el diálogo genuino al transformarlo en el método dialéctico. De modo que si se puede decir que la dialéctica hegeliana, como la ontológica o metafísica de Platón, ha surgido del espíritu del diálogo, no es menos cierto que acaba con él al resolverlo en el éter del puro pensamiento.

<sup>83</sup>. *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg, 1952, pág. 56.

Recordaba que la dialéctica, y no sólo la platónica sino incluso la hegeliana, “supone el diálogo”. Heidegger ha mostrado cumplidamente cómo Hegel entiende la esencia de la dialéctica a partir de la experiencia y de su constitutiva dimensión dialógica<sup>84</sup>. A diferencia de la reflexión trascendental kantiana, que es constitutivamente monológica, Hegel lleva a cabo la reflexión en un contexto social, de modo que la interacción sujeto/sujeto acaba siendo dominante sobre la de sujeto/objeto, privilegiada por el solipsismo. Y desde luego, así parecen confirmarlo sus categorías lógicas fundamentales, tales como negación, mediación, superación o reflexión. Se diría que éstas, con anterioridad a su reelaboración especulativa, se muestran por modo reflexivo a través de la praxis dialógica efectiva, cuya urdimbre constituyen. La negación es la superación de la inmediatez, en que queda bloqueada cada posición cuando se niega a dar razón de sí misma. Como enseña Hegel, lo inmediato es lo abstracto indeterminado, carente de desarrollo. Ahora bien, dar razón es precisamente tener que considerar una tesis en la totalidad de sus implicaciones y relaciones, que echan a perder la quieta aseveración del comienzo. En el diálogo acontece la negación cuando cada interlocutor se ve obligado, por la fuerza de las preguntas del otro, a abandonar la inerte y muda inmediatez de sus certezas irreflexivas. Pero la negación genera un segundo elemento, que lejos de ser la mera antítesis del primero, lo contiene en sí reflejado. Resulta necesario, por tanto, para no recaer en un nuevo inmediatismo, hacer pasar uno por el otro, mediarlos recíprocamente, pues ambos momentos, siendo distintos, se implican o reclaman entre sí<sup>85</sup>. Su verdad no está en cada uno aisladamente sino en su relación mediadora. Mediar según Hegel es un tipo de negación de una inmediatez, que hace pasar a algo nuevo, donde se conserva anulado lo primero, y en este sentido, se media por él<sup>86</sup>. Así tam-

<sup>84</sup>. “Hegels Begriff der Erfahrung” en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963, págs 168-9.

<sup>85</sup>. Véase *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, pr. 12.

<sup>86</sup>. Tal como la define Hegel, “un comenzar y haber avanzado hacia algo segundo, de modo que este segundo sólo se da en tanto se haya se ha llegado a él

bién se median las razones en el diálogo, cuando las de cada uno tienen que hacerse cargo de las del otro, y pasar por ellas, a través de ellas, componiendo el entrelazo de una única razón. De ahí que se trate de un progreso reflexivo, en que las posiciones, más que converger, se anudan o fusionan a lo largo de su transformación. La superación no es en modo alguno la aniquilación de lo negado, sino su integración, en cuanto negado, en una forma superior, en que perdura como uno de sus momentos interiores. Hegelianamente hablando, la reflexión interna, perteneciente a la cosa misma, es este ir conjunto de las determinaciones superadas al fondo de su unidad. Como precisa Hegel a este respecto, “lo verdadero es solamente esta igualdad *que se restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal”<sup>87</sup>. La verdad es, pues, la unidad de inmediatez y mediación, y este es precisamente el juego dialéctico que acontece dramáticamente en el diálogo. ¿Cómo puede llegarse, no obstante, a su encubrimiento? Sólo cuando se supone, tal es el caso de Hegel, que este juego está amparado en una teleología de la razón, inscrita en la cosa misma, y que constriñe a la necesidad lógica de su desarrollo. Mediante esta hispóstasis metafísica, el espíritu libre del diálogo acaba sucumbiendo ante el necesitarismo lógico del método dialéctico.

Pero esto significa que el logos, que es esencialmente, como se ha visto, *dia-logos* —un logos a través y compartido— está puesto, tanto en Platón como en Hegel, bajo la apelación de la Idea y, a la postre, acaba por estarle subordinado. Apelación se toma aquí en el sentido de una exigencia incondicional, que se verifica en el diálogo, y en el que éste tiene la medida interna de su verdad. Esta exigencia no es otra que la necesaria realización de la Idea como unidad de razón y realidad. Y es a esto a lo que llama Hegel lo ab-

---

desde otra cosa a él opuesta” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, pr. 12, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, VIII, 56; trad. de R. Valls, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 114).

<sup>87</sup>. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, op. cit., 20; trad. esp., 16.

soluto (*das Absolute*), a lo que no se podría nunca acceder,” si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros”<sup>88</sup>. He aquí, como sugería antes, el verdadero Maestro interior, que instruye directamente al alma y la va formando interiormente según la dura disciplina de lo universal. El diálogo exterior está atravesado y como sostenido por este otro diálogo interior de la conciencia y lo absoluto, del alma con su medida interna de verdad, que es la que en el fondo, y *a tergo*, como a sus espaldas, dirige la vida de la conciencia hacia su total cumplimiento en saber absoluto. Todos los trances fenomenológicos, que se encuentra en la vida social del diálogo, son reflejo y manifestación de este gran diálogo del alma consigo mismo, enfrentada a una exigencia incondicional de verdad, esto es, de unidad de razón y realidad, que acaba prevaleciendo pese y a través de todos los avatares de la historia individual y colectiva. Se diría que la partitura del diálogo externo está inscrita idealmente en la misma *entelecheia* de la conciencia, como la ley inmanente de su desarrollo hasta el saber. El diálogo está inscrito, por así decirlo, en el movimiento de manifestación de la Idea. No es más que el medio lingüístico procesual de su exposición, y en este sentido está abocado, como el tiempo, a ser trascendido o anulado en la consumación de la Idea. De él pudiera decirse lo que el propio Hegel afirma del tiempo, que no es más que “ el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo”<sup>89</sup>. Pero esto significa que si el espíritu tiene necesidad fáctica del diálogo, como medio de su exposición, éste, a su vez, se sustenta en la necesidad lógica o racional (*logische Notwendigkeit*) de la Idea absoluta. O dicho en otros términos, si el diálogo parece llevar la iniciativa en el orden fenomenológico de la experiencia, es la Idea absoluta, sin embargo, la que comanda en Hegel metafísicamente todo el proceso desde la necesidad lógica de su manifestación. La dialéctica, pensada especulativamente, no es, pues, una filosofía del diálogo, sino fundamentalmente de la Idea, esto es, de la plena *parousía* de aquel Bien integral e incondicional, que Platón situaba más allá del ser (*epekeina tes ousías*) en “poder y dignidad”:

<sup>88</sup>. Idem, *Einleitung*, op. cit., 64; trd. esp., 52

<sup>89</sup>. Idem, 558; trad. esp., 468.

“Por consiguiente la lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como el Verbo originario, que es una manifestación, pero una manifestación de naturaleza tal, que, como extrínseca, inmediatamente ha desaparecido de nuevo, al existir”<sup>90</sup>.

Pero con este planteamiento metafísico acerca de una consumación histórica de lo absoluto, Hegel estaba en continuidad, como ha mostrado Heidegger, con la metafísica griega de la presencia, llevándola a su plena realización. La dialéctica hegeliana podía estar orgullosa de haber cerrado el proceso abierto en el diálogo platónico como método de acceso a lo incondicionado. Por vez primera, la filosofía había dejado de ser, como confiesa arrogantemente Hegel, amor al saber para llegar ser saber efectivo <sup>91</sup>, sólo que al precio de cargar con los presupuestos ontológicos griegos, que determinan una larvada naturalización de la historia real del espíritu. En este sentido, si se quiere escapar “a la autodomesticación ontológica de la dialéctica”, no hay otra salida, como propone Gadamer, “que el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación”<sup>92</sup>.

#### 4.3.

Y este ha sido, en lo sustancial, el camino de pensamiento tras la quiebra del sistema hegeliano de lo absoluto. Tres son, a mi juicio, los rasgos más característicos del nuevo tiempo. Ante todo, la recuperación de la verdadera finitud, que había sido desvirtuada y enmascarada, según Feuerbach, en la metafísica del espíritu absoluto. Esto suponía reganar la condición sensible del hombre, como una esencia necesitada y sufriente. “Una esencia sin sufrimiento es una esencia sin fundamento” —declaraba la tesis 43 sobre la *Reforma de la filosofía* <sup>93</sup>. No es extraño, pues, que el ser carnal, a

<sup>90</sup>. *Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 1963, II,485; trad. esp. de Rodolfo Mondolfo ( *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956 ), II, 560

<sup>91</sup>. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., 12.

<sup>92</sup>. *Verdad y método*, II, op. cit., 355.

<sup>93</sup>. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie en Gesammelte Werke, Kleine Schriften II*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, IX, 253.

diferencia del espíritu, se convierta ahora en el tema dominante de la filosofía. “El cuerpo y su gran razón —proclama en este sentido Nietzsche—: no dice yo pero hace yo”<sup>94</sup>. En segundo lugar, frente a las diversas abstracciones del espíritu universal, se afirma ahora la primacía del individuo, entendido éste no sólo en la singularidad de su ser natural, según las condiciones sensibles del espacio y el tiempo, como proponía Feuerbach, sino en el sentido existencial de su autoelección. Es individuo, sostenía Kierkegaard, quien estriba en su posibilidad y quien se elige a sí mismo como único ante el Único. La posibilidad se convertía así en la categoría existencial por excelencia, que iba a desterrar el predominio de la necesidad lógica especulativa. Y, en tercer lugar, el descubrimiento de la alteridad, el verdadero principio de la diferencia entre el yo y el tú, en contraposición al hegeliano de la identidad especulativa, en que venían a reabsorberse todas las diferencias.

Ahora bien, con la prerrogativa que se concede a estas tres nuevas categorías ontológicas —finitud o subjetividad carnal, individualidad y alteridad— va a trasmutarse radicalmente el estilo de filosofar. Con el ser carnal se hacía entrar en el texto de la filosofía, como reconoció Feuerbach, “lo que en el hombre no filosofa, más aún lo que está en contra de la filosofía”, el mundo de la miseria y la necesidad, de la pasión y el interés. Con arreglo a esto, declaraba Feuerbach, “la filosofía tiene que comenzar, no consigo misma, sino con su antítesis, con la no-filosofía”<sup>95</sup>. Lejos de ser, al modo hegeliano, la historia del autorreconocimiento del espíritu absoluto en todo lo diferente de sí, y por tanto la historia de un retorno, la filosofía del futuro, invirtiendo el supuesto, tendrá que ser la historia de una aventura, en la que el pensamiento ha de pasar y confrontarse con la experiencia de su diferencia absoluta, lo irracional, el absurdo o sin-sentido, el destino y la muerte. Por otra parte, al

<sup>94</sup>. Von den Verächtern des Leibes en *Also sprach Zarathustras, Werke*, Hanser, München, 1980, III, 300.

<sup>95</sup>. Vorläufige Thesen, pr. 45, en *Gesammelte Werke*, op. cit., IX, 254.

tomar en cuenta al individuo en su unicidad, entraba en juego el perspectivismo, que echa a pique el espíritu totalitario del sistema. Vuelve así un estilo de filosofar de tono socrático, fragmentario, irónico e inquisitivo. En contra de lo que creía Hegel de que “el tiempo de los distingos ya ha pasado”, en el nuevo tiempo tenían que reverdecer los matices y distinciones. “Sócrates fue grande —precisa Kierkegaard— precisamente porque distinguía entre lo que comprendía y lo que no comprendía”<sup>96</sup>. Y con Sócrates, como no podía ser menos, volvía también el espíritu genuino del diálogo:

“La verdadera dialéctica —declara Feuerbach frente a Hegel— no es un monólogo interior del pensamiento solitario; es el diálogo entre el yo y el tu”<sup>97</sup>.

A tenor de lo expuesto, se alcanza a ver que la recuperación del diálogo representa el acontecimiento decisivo de la filosofía contemporánea. Ningún otro ha supuesto una más profunda superación de la filosofía trascendental de la modernidad o de la dialéctica especulativa del concepto ni ha abierto más posibilidades para un nuevo programa de la razón. De ahí que me atreva a llamarlo, sin un adarme de exageración, la revolución contemporánea en filosofía, al sustituir el estilo trascendental monológico, dominante desde Descartes a Kant, por el dialógico o comunicativo. Se trata, por lo demás, de un acontecimiento al que han concurrido muy diversas fuerzas históricas y que, por lo mismo, constituye un lugar de encuentro de las corrientes fundamentales de nuestro siglo, la fenomenología hermenéutica, la dialéctica negativa, el pensamiento crítico y la pragmática de los actos del habla. Por lo general suele creerse que tal recuperación ha sido el fruto del llamado giro lingüístico, que sustituyó el paradigma trascendental monológico de la conciencia por el dialógico de la intersubjetividad. Pero esto es tan sólo media parte del asunto.

<sup>96</sup>. El concepto de la angustia, en *Obras y papeles de Kierkegaard*, Guadarrama, Madrid, 1965, tomo VI, 30.

<sup>97</sup>. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, pr. 64, en *Gesammelte Werke*, op. cit., IX, 339.

El propio giro lingüístico ha tenido lugar en conjunción epocal con otros giros, no menos decisivos, y entre todos han determinado la apertura de un nuevo modelo o paradigma intelectual, al que me gustaría llamar la “razón dialógica” mejor que comunicativa, siquiera sea, entre otros motivos, para guardar memoria de la experiencia griega originaria. Entre estos acontecimientos epocales, quisiera destacar tres, cuya trascendencia histórico-cultural es de sobra reconocida: el retroceso fenomenológico/hermenéutico al mundo de la vida, al que podríamos denominar el giro existencial; la apertura hacia la alteridad y el giro ingüístico, propiamente dicho.

No es del caso desarrollar aquí las diversas dimensiones envueltas en este triple giro. Basta a mi propósito con una referencia fundamental. El intento husserliano de fundar el “mundo de la vida”<sup>98</sup> provocó una crisis interna del estilo trascendental constitutivo, al presentarse una grave aporía, que afecta al ser mismo de la subjetividad. En efecto, ésta es “subjetividad en el mundo en tanto que objeto, y, al mismo tiempo, sujeto de consciencia para el mundo”<sup>99</sup>; es decir, vida animadora del mundo, en cuanto viviente subjetividad, y a la vez, vida determinada objetivamente por los procesos que forman parte del mundo. Creo que esta duplicidad de un yo, que es conjuntamente constituyente del sentido del mundo y condicionado o constituido desde principios naturales, constituyó un límite infranqueable, en contra de lo que pensara Husserl, para una reflexión trascendental, que tratara de reconstituir en sus raíces la experiencia fáctica y concreta del mundo. Dicho en otros términos, el yo carnal que realiza su experiencia de y en el mundo no puede coincidir con el yo trascendental, que reflexiona sobre esa experiencia y trata de reabsorberla en un presente viviente. Según la brillante metáfora de Merleau-Ponty<sup>100</sup>, el ojo del espíritu tiene, como

<sup>98</sup>. “retrotraerse a sus raíces ocultas y perseguir sistemáticamente en todas sus realizaciones la vida que desde ellas impele hacia adelante ( *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* , pr. 29, op. cit., 116)

<sup>99</sup>. Idem, pr. 53; trad. esp. 184.

<sup>100</sup>. “L’oeil de l’esprit a, lui aussi, son point aveugle” (*Le visible et l’invisible*, Gallimard, París, 1964, pág. 55).

el nervio óptico “un punto ciego”, que es, sin embargo, lo que le posibilita ver, y que en este caso es justamente la inserción del yo carnal en el ser natural. A este punto ciego lo llamará Heidegger la facticidad, el existir como un *factum* inderivable e in-fundamentable, ya que “está trabado en su destino con el ser de los entes” intramundanos <sup>101</sup>. La mención del destino apunta aquí a un límite intrínseco a una libertad originaria de autofundación, en la medida en que hay una ocultación del origen. Heidegger se refiere a una “inexorable enigmaticidad” <sup>102</sup>, en cuanto el *faktum* de existir es refractario al orden de las razones. Se da como un ser-yecto (*Geworfenheit*), arrojado ya o expuesto en un plan, anterior a toda dilucidación reflexiva. Existe como un “lugar del ser” (o función comprensora del ser = *Dasein*), que es, a su vez, lugar originado, posibilitado ya de antemano por el ser mismo en orden a su manifestación. De ahí que este lugar abierto, que no tiene más consistencia que su esfuerzo por ser no se ofrezca en un *eidos*, o intuición esencial <sup>103</sup> que pueda servir de *index* a las funciones constituyentes de la autoconciencia trascendental o pura. La facticidad es así el índice indisimulable e ineliminable de finitud, que compromete *a radice* el apriori de una conciencia pura. En resumidas cuentas, el mundo de la vida tiene un sujeto carnal y temporal, la real subjetividad, incompatible con una subjetividad autoconstituyente <sup>104</sup>. Con este vuelco existencial, todo el proyecto de la Fenomenología viró hacia una hermenéutica de la facticidad, como la emprendida por Heidegger en *Sein und Zeit*. La filosofía reflexiva de la conciencia entró en una crisis de principios, porque no era posible un acto en que la conciencia pura coincidiera sin residuos con el acto ejecutivo, al que denominó Heidegger “ser-en-el-mundo”. La autorreflexión no podrá atravesar nunca el espesor del ser histórico y del ser carnal, que nos constituye, porque ella misma

<sup>101</sup>. *Sein und Zeit*, pr. 12, Niemeyer, Halle, 1941, pág 56.

<sup>102</sup>. Idem, pr. 29, op. cit., 136.

<sup>103</sup>. *Sein und Zeit*, pr. 29, op. cit., 135.

<sup>104</sup>. Idem, pr. 44, op. cit., 229.

está fundada desde este espesor ontológico; es meramente concomitante o subsecuente, y no alcanza a igualarse con la vida originaria del *cogito*, que es una vida implicada y trabada, como dirá M. Merleau-Ponty, en la misma vida del mundo.

Una crisis semejante se planteó a propósito de la relación intersubjetiva, implicada en el “mundo de la vida” en cuanto mundo compartido y apalabrado. Lo trascendental designa el carácter constituyente de una conciencia intencional, que desde sí abre el espacio de la representación y con ello la posibilidad de que le puedan ser dados objetos. La subjetividad es así el su-puesto fundamental de la modernidad, en tanto que en las funciones del sujeto está la clave constitutiva del mundo objetivo. Pero se no se trata de un sujeto empírico, sino puro o trascendental, esto es, de un armazón funcional originario —el carácter estructural *a priori* de la conciencia—, en cuyos principios de funcionamiento se encuentra el *quid iuris* o fundamento de derecho, como lo llamó Kant, de la posibilidad de una experiencia objetiva, esto es, uniforme y constante, del mundo. La relación sujeto-objeto adquiriría así una primacía absoluta sobre la de sujeto/sujeto, pues, a la postre, el otro sujeto tiene también que aparecer en el campo de la conciencia en cuanto objeto y ser a partir de ella constituido Sin embargo, los intentos husserlianos por lograr una constitución trascendental del otro lo condujeron de nuevo a un callejón sin salida. No sin razón ha señalado M. Merleau-Ponty que la existencia del otro es “un escándalo para el pensamiento objetivo”<sup>105</sup>, ésto es, para un pensamiento de estilo trascendental, pues el *cogito* tiende a convertir el mundo en un espectáculo, que él se da para si mismo y en que sería autor y espectador a un tiempo. Al igual que para el cetro del rey Midas, cuanto tocaba se le volvía oro hasta el punto de correr el riesgo de morir de inanición, a la conciencia todo se le vuelve objeto. La constitución trascendental del otro desde la conciencia monádica del yo en-

<sup>105</sup>. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 401.

cierra, pues, en sí misma una empresa contradictoria, pues o bien el otro se me vuelve objeto o un simple doble de mi mismo o bien, en cuanto real conciencia frente a la mía, me vuelvo para él en objeto:

“Si yo constituyo el mundo, yo no puedo pensar otra conciencia, pues sería preciso que ella lo constituyera también, y al menos con respecto a esta otra vista sobre el mundo, yo no sería constituyente”<sup>106</sup>.

Mientras nos mantengamos en el primado de la representación (*cogitatio*), la relación sujeto-objeto reabsorberá en sí misma toda posible diferencia. “Es evidente —como ha escrito Waldenfels— que el intento de ajustar al otro al esquema de la intencionalidad, excluye a limine una relación de igual rango entre el otro y yo... La intencionalidad como un tener algo en frente (*Gegegenüberhalten*) excluye una completa reciprocidad”<sup>107</sup>. Pero si la esfera intersubjetiva tiene que ser fundada por un yo originario, ¿cómo asegurarse del valor propio de la objetividad? Si lo objetivo es de suyo lo universalmente válido, como establece Kant, ¿cómo excluir al testigo único que puede corroborarme y asegurarme de mi experiencia del mundo? ¿Por qué no contar desde el principio con él para hacer valer las pretensiones de mi subjetividad?

Esta ha sido la tarea del llamado giro lingüístico. Se trataba, como ha hecho notar E. Cassirer, de una reacuñación lingüística del programa kantiano, que iba a permitir que el análisis trascendental reflexivo, limitado al orden interno de las representaciones, pudiera transmutarse en un análisis de las formas simbólicas, tal como fue emprendido por el propio Cassirer<sup>108</sup>. De este modo, la relación epistémica básica sujeto/objeto, mediada por la otra social o intersubjetiva de sujeto/sujeto, entraba en un elemento especular, en el que podía ser analizada en términos de experiencia lingüística.

<sup>106</sup>. Idem, 402. Véase un planteamiento análogo en A. Schütz, art. cit., 310.

<sup>107</sup>. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 46.

<sup>108</sup>. *La filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1971, I, 108-116 y II, 268-9.

“Esto parece indicar —precisa Apel— que la filosofía del lenguaje ha reemplazado a la teoría tradicional del conocimiento; y no como tematización del objeto lenguaje entre otros posibles objetos de conocimiento, sino como reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento”<sup>109</sup>.

La deuda en este punto de la filosofía comunicativa con Wittgenstein ha sido, como se sabe, imponderable. Entre otras razones, porque el propio Wittgenstein recorrió en su obra el camino que va desde un análisis lógico/semántico del lenguaje a otro fundamentalmente pragmático. La principal novedad de este replanteamiento no fue ya la del significado según el uso y contexto, sino la más decisiva de interpretar el lenguaje teniendo en cuenta las reglas que gobiernan la forma de vida, y por tanto, según la relación de los usuarios del sistema de signos con las funciones que con ellos llevan a cabo. Este es el punto de vista de la pragmática

“La relación sintáctica de los signos entre sí y la relación semántica de los signos con los hechos, sólo adquieren un sentido concreto como patrones de la verdad material en cuanto momentos mediadores en la conducta del hombre con respecto a su mundo en torno”<sup>110</sup>,

Podría decirse que la pragmática realiza también a su modo una vuelta al mundo de la vida, en la medida en que se interesa por su tópica lingüística originaria, esto es, por los lugares originarios de la significatividad, según una comunidad histórica ha despejado el horizonte del mundo en el juego de sus posibilidades. Pero esta tópica, tal como aparece en el lenguaje ordinario, ¿es indilucidable?, ¿tiene por fuerza que ser ingenua en su nuda facticidad, o puede volverse autorreflexiva en determinadas condiciones? Con estas preguntas se abre el acceso de la pragmática a la hermenéutica, tal como lo ha practicado el propio Apel, cuando se echa de ver que una pragmática universal no puede ser científico/descriptiva, como pensaba

<sup>109</sup>. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, 297.

<sup>110</sup>. Idem, I, 151.

Ch. Morris sobre bases behavioristas, sino que ha de estar abierta a la propia autocomprensión que tienen los hablantes acerca de la forma de vida en que participan. Porque lo propio de la forma de vida es participar en ella, vivirla por dentro, de modo que no sería posible --arguye Apel-- un análisis de sus reglas lingüísticas sin tomar en cuenta la propia experiencia de los hablantes <sup>111</sup>. El análisis meramente descriptivo, al modo propuesto por el segundo Wittgenstein con su teoría de los juegos lingüísticos, encuentra aquí un límite infranqueable. La forma de vida sólo es alcanzable en la comprensión interna de los que viven en ella o comparten sus potencialidades. Pero ésto significa que la cuestión decisiva de la interpretación semántica del juego lingüístico, en cuanto forma de vida, depende de la autocomprensión de los que en ella toman parte. Por decirlo de nuevo con K.O. Apel

“Junto con el aprendizaje comunicativo del lenguaje, el hombre adquiere una conciencia --como siempre no explícita-- de lo que significa regirse por una regla; es decir, el hombre no sólo se ejercita fácticamente en una determinada forma de vida, sino que logra una *efectiva* relación reflexiva con respecto a la forma de vida en cuanto tal” <sup>112</sup>.

Gracias a esta reflexividad, la forma de vida puede dar cuenta de la tópica irreflexiva, en que está instalada, volviéndola temática y reflexiva, ésto es, procediendo a su propia interpretación significativa. Más aún, participando en un juego lingüístico, en una praxis intersubjetiva de sentido, y en virtud de la conciencia reflexiva de tener que atenerse a unas reglas,

“se aprende a la vez algo así como el juego lingüístico, es decir, la forma humana de vida; se adquiere básicamente la *competencia* para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para *comunicarse* con todos los demás juegos lingüísticos” <sup>113</sup>.

<sup>111</sup>. Idem, II,330.

<sup>112</sup>. Idem, II, 309.

<sup>113</sup>. Idem, II,331 y 309.

Surge así un juego lingüístico de carácter trascendental, porque se extiende a cualquier otro juego, en cuanto es trans-versal a todos ellos —el juego de la comunicación racional—, como lo ha llamado Apel, fundado en la conciencia reflexiva de estar ateniéndose a una regla. Se abría de este modo el programa de una transformación lingüística de la filosofía trascendental kantiana. En atención a los límites de un discurso, me limitaré a dar cuenta sumariamente de la mutación que el nuevo estilo dialógico ha introducido en el viejo trascendentalismo. Decía antes que la filosofía kantiana requería, por su lógica interna, abrirse al ejercicio de una reflexión dialógica. El sujeto trascendental kantiano no se basta para constituir el sentido de nuestra experiencia ni sus condiciones de validez. No se basta para lo primero, pues el polo de la constitución remite a la facticidad de un sujeto empírico, natural e históricamente condicionado. Pero tampoco a su validez, pues ésta sólo cabe plantearla en concreto, sometiendo a examen la diversas interpretaciones que puede revestir la experiencia. Todo esto conduce a derrocar el yo trascendental monológico y en su lugar, que no es otro que el lugar del fundamento, reponer la díada intersubjetiva. Por decirlo de nuevo con Apel,

“A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto de hermenéutica trascendental del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el punto supremo de la teoría kantiana del conocimiento, la síntesis trascendental de la apercepción como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento)”<sup>114</sup>.

Y es que, en verdad, no hay otra razón que la razón común (*die allgemeine Menschenvernunft*), esto es, la razón compartida, y ésta requiere la puesta en común libremente de la existencia. A ésto

<sup>114</sup>. Idem, II, 337-8.

apuntaba, a mi juicio, Kant al tomar conjunta y complementariamente, como máximas de la razón ilustrada, tanto el pensar por sí como el pensar en lugar del otro:

“Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un juicio que en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento, a priori, el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: ésto se realiza comparando su juicio con otros juicios, no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro” (*Kritik der Urteilkraft*, pr. 40).

La autorreflexión efectiva e *in concreto* del propio juicio no es aquí la obra de una conciencia trascendental solitaria, sino que tiene que cumplirse, como específica expresamente Kant, mediante la interiorización del juicio ajeno. El juicio reflexivo, tomado en la plenitud de su sentido, es así un juicio mediado, que ha pasado por la prueba del otro, y vuelve sobre sí, devuelto por la fuerza del diálogo. Podría argüirse que en todo caso se trata de un diálogo interior, pues Kant indica expresamente que esta comparación acontece, por así decirlo, intramuros de la conciencia, en un experimento mental completamente a priori (*In Gedanken a priori*), capaz de abstraer *in concreto* de la situación empírica subjetiva para atender “tan sólo a las características formales de la propia representación”. (*Ibidem*). Con ésto parece ganar la comparación, no sólo en disponibilidad de su ejercicio, sino en extensión, al tener en cuenta tanto los juicios reales como los meramente posibles. Pero, si bien se observa, el carácter extensivo de esta máxima no tiene aquí un sentido cuantitativo, sino cualitativo, pues consiste en tener en cuenta no otro juicio sino el juicio del otro por ser del otro, es decir, la alteridad en cuanto tal, y saber medirse por ella. Y esta alteridad no puede ser suplantada verazmente por ningún experimento imaginario. También aquí el diálogo interior, si es genuino, no es más que la interiorización metódica de una razón compartida.

Una transformación análoga se puede llevar a cabo desde los

supuestos kantianos de la razón práctica, tal como ha puesto de manifiesto Habermas en su teoría de la acción comunicativa. En efecto, el imperativo categórico, que prescribe en el orden práctico una legislación universal, la que la voluntad autónoma encuentra en sí y por sí misma, comporta no sólo el respeto al otro como fin en sí, sino la toma en consideración de su punto de vista para acreditar el alcance universal de mis máximas de acción. Cabría así una reformulación dialógica del imperativo categórico de Kant en términos que, dejando intacta su incondicionalidad, pudiera librarlo de su tantas veces denostado formalismo. Como le reprocha Habermas, “la universalidad de las leyes morales no solamente implica aquí la obligación intersubjetiva en general, sino *la* forma abstracta de una validez que va asociada a una concordancia a priori”<sup>115</sup>. Pero, con ello, argumenta Habermas,

“la relación positiva de la voluntad con las voluntades de otros, queda sustraída a la comunicación posible y sustituida por la concordancia trascendentalmente necesaria de actividades teleológicas aisladas que obedecen a leyes universales abstractas”<sup>116</sup>

El solipsismo trascendental se paga así al precio de una armonía preestablecida entre los espíritus, o alternativamente, de una tajante separación del reino moral y nouménico de los fines en sí y el reino jurídico/político. Ser consecuente con el universalismo kantiano forzaba, pues, a tomar en cuenta real y efectivamente el parecer del otro:

“Desde este punto de vista —comenta McCarthy— el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida a todas las demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el

<sup>115</sup>. “Trabajo e interacción”, recogido en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, pág. 23.

<sup>116</sup>. *Idem*, 24.

fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en un ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal.”<sup>117</sup>

Mediante este giro, la conciencia legisladora se torna, por decirlo en términos hegelianos, una conciencia examinadora, pero cuyo examen crítico y deliberación debe ejercerse en situación concreta y en común, porque sólo así puede garantizar la racionalización o generalización de sus máximas. De otra parte, al prescribir Kant el respeto al hombre como fin en sí, nos dio un canon negativo de acción, no atentar contra la dignidad del hombre, pero nos dejó en ayunas acerca de un criterio para su aplicación, esto es, un criterio capaz de especificar los fines concretos de acción, congruentes con aquel respeto incondicionado. Pero la interacción subjetiva concreta no puede dejar de medirse con el peso real de los intereses y fines que persigue cada uno, e intentar dilucidar racionalmente cuáles de ellos y en qué medida son generalizables.

En un sentido análogo, había encontrado G. Calogero en el “principio dialógico” la salida a las aporias internas entre la autonomía y la heteronomía, esto es, el modo en que la autonomía no degenera en la autarquía de la voluntad del yo concreto, o bien, en sentido contrario, en dependencia del sujeto individual con respecto a una voluntad abstracta universal, y, a la vez, la heterología, esto es, el tener en cuenta el punto de vista del otro, no conduzca a una heteronomía. Por decirlo en sus propios términos,

“Autónomo soy yo en el querer el eterno diálogo humano, la comprensión de la perspectiva del otro: si no me doy yo mismo esta ley, ningún otro puede imponérmela, pues ya su pedirme que la respete presupone mi voluntad de entenderlo... No me basta, sin embargo, mi razón, debo conocer también las razones del otro, y aun procurarle un sitio en su diversidad con respeto a la mía.. Mi autonomía hace lugar

<sup>117</sup>. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pág. 377.

a una heteronomía cada vez más amplia, la cual, por otra parte, no entra en conflicto con la primera, porque no es así su hija, llamada a traducir en acto su ley, y en consecuencia está limitada en su jurisdicción por el hecho de no poder contradecir la exigencia fundamental de aquella misma ley”<sup>118</sup>

La versión dialógica del principio kantiano aseguraba así tanto un régimen moral de equilibrio entre el yo y el otro, como un tránsito de la ética a la política, de la ley moral a la ley jurídica. Buscaba Habermas de este modo una continuidad entre el imperativo ético, la moralidad kantiana, y el sistema específico de normas —la eticidad hegeliana— de una comunidad política. Tanto, pues, desde el punto de vista teórico como del práctico, lo monológico trascendental se acaba transmutando en el reino dialógico / intersubjetivo.

### 5.— El reino del “entre”:

Quisiera partir, a este propósito, de un texto guía de Merleau-Ponty que viene a iluminar este nuevo tramo de consideración:

“Hay, en particular, un objeto cultural que va a jugar un papel esencial en la percepción del otro: es el lenguaje. En la experiencia del diálogo, se constituye entre otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo forman un sólo tejido, mis propósitos y los del interlocutor son llamados por el estado de la discusión, se insertan en una operación común, de la cual ninguno de nosotros es el creador. Hay un entre-dos”<sup>119</sup>

En otros términos, la esfera comunicativa del “entre” y con ella el modo concreto del ser uno con otro se fraguan en el diálogo. El yo y el tú se constituyen recíprocamente en su diferencia propia e irreductible en el medio de la comunicación.

<sup>118</sup>. *La filosofía del diálogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969, págs 58-9.

<sup>119</sup>. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 407.

## 5.1.

Pero esto exige, ante todo, pensar la equipotencialidad de ambos polos, y el carácter mediacional de su relación. Cabe, en efecto, determinar un polo a partir del otro, con lo que queda depotenciado. Los modelos extremos de este planteamiento serían respectivamente el egológico de Husserl y el heretológico de Levinas. Conforme al primero, es el yo el que, a partir de la esfera de lo propio, constituye al otro como su semejante (*alter ego*), presuponéndole una autoconciencia como la mía, mediante una captación analógica de la vida psíquica ajena, sobre la base de los actos de asociación en apareamiento (*Paarung*) y proyección empática (*Einfühlung*). Pese a la inaccesibilidad que Husserl le otorga al otro en cuanto extraño, la extrañeza, que me produce, no sería más que una modificación del campo originario de lo propio, a partir del cual constituyo al otro, con lo que, a la postre, queda éste asimilado a la esfera del yo. En cuanto análogo al yo, el otro puede corresponderme, es decir, entrar en conductas recíprocamente orientadas, pero a costa de comprometer la radical otredad del tu, donde está, a mi juicio, la clave para que pueda realmente interpelarme. En un sentido opuesto, Levinas ha destacado la radical alteridad del Otro, que viene a quebrantar desde fuera la clausura del yo. “La esfera primordial que corresponde a lo que nosotros llamamos lo Mismo (Même) no se vuelve hacia lo absolutamente otro sino bajo la llamada del Otro”<sup>120</sup>. Esta llamada incondicional actúa como el principio que inviste al yo de una conciencia de su propia responsabilidad —esto es, de un sí mismo— pero en tal caso, su radical exterioridad compromete el sentido efectivo de una comunicación en reciprocidad (*inter pares*.) Tanto la egología husserliana como la heterología levinasiana constituyen dos extrapolaciones radicales de uno de los polos del entre-dos. Husserl no logra escapar, pese a sus esfuerzos, de las aporías del solipsismo, y solo alcanza a construir, no un verdadero tu, sino un simple análogo del

<sup>120</sup>. *Totalité et Infini*, op, cit., 39.

yo. Levinas, por su parte, extrema de tal modo “el estado de separación, que hace que la alteridad deba igualarse a la exterioridad radical”<sup>121</sup>, pues entiende el yo a partir de la categoría ontológica de lo idéntico, lo hermético y autosuficiente, que sólo un poder extraño podría sacar de sí. Se diría que en Husserl hay poca diferencia entre el yo y el tu, y en Levinas demasiada, porque el exceso con que aborda el tu al yo lo depotencia como ser autónomo. En esta aporía quisiera tomar el camino intermedio diseñado por P. Ricoeur, mostrando como el sí mismo (*ipse*) del yo está intrínsecamente afectado por el otro de sí, y en este sentido es un “sí mismo en cuanto otro”<sup>122</sup>, fórmula dialéctica, opuesta tanto a Husserl como a Levinas. Para ello propone Ricoeur distinguir entre mismidad (*idem*) e ipseidad (*ipse*), con el fin de esclarecer la oposición respectiva de ambos términos al *alter* (otro). La pareja *idem/alter*, lo mismo y lo otro, en el sentido de los géneros platónicos, pertenece a una apofántica formal, y expresa una disyunción ontológica: ser uno mismo (*idem*) es no-ser lo otro (*alter*). En tal caso, la mismidad del yo quedaría bien formulada en lo que llama Ricoeur el carácter, entendido como síntesis unificadora de lo permanente en el tiempo, en cuanto aporta el qué de la identificación:

“Por esta estabilidad tomada de los hábitos y las identificaciones adquiridas, dicho de otro modo de las disposiciones, el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y finalmente la permanencia en el tiempo que definen la mismidad”<sup>123</sup>.

Pero, junto al modelo del carácter, cabe concebir también lo permanente en el tiempo mediante otro modelo, el de la palabra dada, mantenida, en un esfuerzo por ser fiel a la promesa. En tal caso el yo se mantiene conforme y consecuente consigo mismo, conquista su ipseidad, como la obra de sí en el tiempo. Se trata, por decirlo en términos de Heidegger, de la diferencia entre la ca-

<sup>121</sup>. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, París, 1990, pág 387.

<sup>122</sup>. *Idem*, 382.

<sup>123</sup>. *Idem*, 147.

tegoría de mismidad como independencia (*Selbständigkeit*) de un sustrato, y la de ipseidad como mantenimiento de sí mismo (*Selbstständigkeit*) ganado en la resolución existencial. Ahora bien, mientras que “en el modelo del carácter el *idem* y el *ipse* tienden a coincidir, en el otro modelo del mantenimiento de sí, la ipseidad se libera de la mismidad”<sup>124</sup>, esto es, aparece como una categoría nueva e independiente. Es, pues, la ipseidad la que está afectada intrínsecamente por el otro (*alter*) en cuanto otro sí mismo u otro que yo. Ricoeur trae en prueba de su tesis el análisis de diferentes contextos, tales como la interlocución, la acción, el relato o el compromiso moral, en que se muestra cómo la asignación del sí mismo al yo está siempre mediada por relaciones de mutualidad con el otro:

“El Otro no es solamente la contrapartida del mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. En el plan propiamente fenomenológico, en efecto, las múltiples maneras por las cuales el otro que yo mismo afecta a la comprensión de sí por sí marcan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *si mismo* que no se reconoce sino a través de sus mismas afecciones”<sup>125</sup>.

La polaridad *ipse/alter* sólo es pensable en tales casos como la correlación de acción/pasión, y, puesto que en tal correlación las funciones respectivas son reversibles, cada uno acumula en sí los papeles de agente y paciente, consumando su reflexividad como sí mismo (*ipse*) mediante el otro. “Es en tanto que afectado por el poder sobre él ejercido por el otro —concluye Ricoeur— como queda investido de la responsabilidad de una acción puesta de golpe bajo la regla de reciprocidad”<sup>126</sup>. Pero esto significa que el sí mismo (*ipse*) está traspasado al otro, es decir, es sólo sí mismo (*ipse*), no en su independencia y autosuficiencia (*idem*), sino en cuanto otro, mediándose por él. Dicho en fórmula dialéctica: no cabe ser

<sup>124</sup>. Idem, 143.

<sup>125</sup>. Idem, 380.

<sup>126</sup>. Idem, 382.

sí mismo (*ipse*) sino haciéndose otro. Alteración que, por otra parte, no significa meramente verse desde el otro sino verse como otro, según la paradójica fórmula de P. Ricoeur. Tampoco se trata de un mero reflexionar la mirada del otro, sino de interiorizar y asumir su acción sobre mí como elemento constitutivo de mi propio ser yo mismo (*ipse*).

No acaba aquí el problema, pues correlativamente con el doble sentido del yo (*idem e ipse*), es posible también desdoblar en dos distintas categorías el sentido del *alter*. Y ésto es lo que no ha visto Ricoeur. Cabría reprocharle, como hace Waldenfels, haber “bordeado al pasar el desdoblamiento de la alteridad (*alter*) en otra que lo mismo y otra que el sí mismo”<sup>127</sup>, es decir, en tanto que opuesto al *idem* y al *ipse* respectivamente. Así distingue Waldenfels entre “la alteridad en tanto que diversidad y alteridad en cuanto diferencia”. En el primer caso, el otro es otro yo, diverso a mí en su identidad, en cuanto carácter, pero análogo a mi propio yo; mientras que en el segundo el *alter* es, otro que yo, diferente a mi en cuanto él es también un sí mismo (*ipse*). Claro está que el sentido más provocador del otro es en cuanto diferente a mí, es decir, en su extrañeza<sup>128</sup>. Husserl había sostenido que “la extrañeza de mi mismo en la “autopresentificación” (*Selbstvergegenwärtigung*) es el grado fundamental para la comprensión de la extrañeza del otro en la “apresentación”. ¿Pero no se debería también considerar —se pregunta Waldenfels— esta relación análoga en la dirección opuesta?”<sup>129</sup>. Y así realmente es el caso. La extrañeza en mí me la des-

<sup>127</sup>. “L'autre et l'étranger” en *Philosophie, L'Hermeneutique à l'école de la Phénoménologie*, Institut catholique de Paris, 1990, pág 330.

<sup>128</sup>. “Lo que se llama *fremd*, es en primer lugar lo que se encuentra fuera del dominio propio (cf *externum, peregrinum, étranger, stranget o foreigner* (en español, extraño); en segundo lugar, lo que pertenece a otro (cfr *alienum, alien* (en español, lo ajeno) ) y en tercer lugar lo que es heterogéneo: *fremdartig*, extraordinario, insólito (cf *insolitum, étrange, strange*). En resumen, son estos tres aspectos de lugar, de posesión y de género los que marcan la palabra *fremd* de múltiple manera” (Idem, 331).

<sup>129</sup>. *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 130.

cubre o revela la extrañeza del otro. Me siento extraño ante la mirada del extraño, que me hace extrañar lo mío propio. En contacto con el otro que yo, el yo se siente cuestionado en su mismidad, pues el otro extraño, ajeno a lo que me es familiar, desafía la pretensión de mi mundo de bastarse a si mismo y cerrarse sobre sí. El extraño me interpela más allá de toda medida previsible y calculable. Me provoca poniéndome en cuestión. Pero con ello me descubre en mi mismo una latencia esencial de lo heterogéneo, o de la esencial otreidad. Entre nosotros, Machado había percibido bien esta heterogeneidad inmanente al propio yo, que lo mantiene en permanente ensayo y salida de si, probándose y experimentándose en la heterogeneidad de sus apócrifos. Ahora bien, esta experiencia de lo extraño en mí sólo puede provenir de un requerimiento que escapa toda forma de previsión:

“El requerimiento de lo extraño no tiene ningún sentido y no sigue ninguna regla, más bien provoca sentido al hacer saltar nexos de sentido y sistemas de reglas existentes. El *dérèglement des sens*, que Rimbaud atribuye a la poesía, es propio de todas las formas genuinas de extrañeza’<sup>130</sup>

De ahí también que la respuesta al otro en cuanto extraño tenga algo de insólito y excepcional, “una forma de responsividad que va más allá de toda intencionalidad y regularidad del comportamiento”<sup>131</sup>. Pues bien, en la acción simbólica comunicativa se lleva a cabo, como se va mostrar, este doble movimiento de reflexividad, encarado desde el doble polo —tanto desde el sí mismo (*ipse*) como desde el otro que yo (*alter*), en la medida en que produce una verdadera y real transformación del yo y el tu.

## 5.2.

Una segunda cuestión relativa al reino del “entre” nos obliga a considerar un nuevo flanco del problema. ¿Es el diálogo fun-

<sup>130</sup>. Idem, 161.

<sup>131</sup>. Ibidem.

damentalmente intersubjetivo, conforme a la puridad del término, o bien ontológico, en el sentido de un diálogo con aquello que da que pensar, reapareciendo así de nuevo la problemática platónico/agustiniana del maestro interior? Heidegger se ha deslizado insensiblemente de la primera posición a la segunda. Como no podía ser menos, la analítica existencial heideggeriana ha destacado, a diferencia de Husserl, el “ser-con” otro (*mit-sein*) y su versión lingüística constitutiva, como un momento estructural de la existencia. El “habla’ (*die Rede*) es así un existencial tan originario como el “encontrarse” yecto y el “proyectar”. Pero, aun admitiendo expresamente el estar abierto existencial del uno al otro, y el carácter lingüístico de esta apertura, pudiéndonos oír recíprocamente en la pertenencia a lo común, esta relación intersubjetiva descansa, en última instancia, en la apertura ontológica al sentido del ser, entendido en el segundo Heidegger, como el destino común que a ambos nos interpela. Y en este recíproco pertenecer-se a un destino común, somos un diálogo, no ya porque de hecho mantenemos una conversación, sino porque sólo podemos existir en la *con-versación*, es decir, en el recíproco y solidario estar vertidos los unos a los otros, interpelándonos y co-rrespondiéndonos.

*Ser y tiempo* no aporta ninguna aclaración ulterior, entre otras razones por la “ceguera” de Heidegger ante el problema de la praxis, devaluada en virtud de su tesis sobre la inautenticidad de lo social, y sólo dilucidable, por tanto, en la comunidad de destino histórico de un pueblo. Pero cuando Heidegger vuelve sobre el tema, consumado el viraje (*Kehre*)<sup>132</sup> de su camino de pensar, el destino se hace depender, más allá de toda mediación social, en el modo en que alcanza a los mortales una interpelación, que procede del ser mismo. El destino pertenece propiamente a la historia del ser, a los modos de su envío en el tiempo, del acontecer de su des-ocul-

<sup>132</sup>. Por la *Kehre* entiendo la inversión de planteamiento, que posibilita el tránsito de una Ontología fundamental, como la proyectada en *Ser y Tiempo*, a una Historia ontológica o destinal del ser.

tación, que funda en su “*epoché*” o sustracción la diversidad y especificidad de las “épocas” históricas. El hombre es el ex-puesto en un destino, (*Geschick*), en que la iniciativa interpelante del ser se hace dominante. La consecuencia inevitable de este viraje es que la relación existencial del “ser con”, del “entre” de uno con otro, es ahora desplazada por el “entre” de la relación ontológica, que absorbe en sí toda la economía del sentido. De ahí que el posterior comentario heideggeriano al poema de Hölderlin sitúe el tema a una nueva luz, en que ya no es reconocible la intersubjetividad dialógica. ¿Desde cuándo somos un diálogo? Desde que somos, ésto es, desde que estamos abiertos, en tanto que existimos, al sentido del ser; desde que hay verdad. El “desde” no indica un mero comienzo tempóreo, sino la constitución temporal o histórica del que está fuera de sí, trascendido hacia lo otro de sí, más allá de las cosas, a lo abierto del mundo, como configuración histórica del acontecer del ser. El diálogo que somos es historia o funda la historia pues abre un ámbito u horizonte de sentido, en que puede inmorar el hombre. “Desde que tal diálogo acontece —precisa Heidegger— hay en general y ante todo tiempo e historia”<sup>133</sup>. Pero lo más sorprendente, con todo, es la inversión del tema. Como se sabe, Heidegger es un maestro en estas vueltas del revés. No somos un diálogo porque podamos oírnos los unos a los otros, sino que, por el contrario, nos podemos oír si y en cuanto que ya somos un diálogo, esto es, si pertenecemos o nos debemos a lo que nos interpela en común. El diálogo sufre así un violento e inusitado desplazamiento de su centro existencial, para ser puesto en otra clave, estrictamente histórico/ontológica, en el orden del acontecer de la verdad del ser:

“Somos un diálogo, esto significa a la vez siempre: somos un solo diálogo. La unidad del diálogo, sin embargo, consiste en que, en cada caso, está patente lo uno y lo mismo (*das Eine und Selbe*), en que nos unificamos, y sobre cuyo fundamento estamos unidos (*einig*) y

<sup>133</sup>. *Hölderlins Hymnen*, Klostermann, Frankfurt, GA, Band 39, pág 67-8.

así somos nosotros mismos propiamente. El diálogo y su unidad sustenta nuestra existencia”<sup>134</sup>.

Lo que unifica en un único diálogo no es tanto ni primariamente el compartir un destino mortal cuanto el pertenecer al destino de una palabra, que se envía en la historia, a través de diversos acaecimientos de sentido, como una única y perdurable interpelación. El diálogo no tiene más trama que la que se hila en esta rueda. No es extraño que en la llamada de los dioses, según el poema de Hölderlin, pueda reconocer simbólicamente Heidegger la apelación del ser, la llamada de lo sin-nombre, que requiere una respuesta.

“Desde que el lenguaje tiene lugar propiamente como diálogo, los dioses llegan a ser palabra y tiene lugar un mundo... Pero los dioses pueden sólo llegar a ser palabra cuando ellos mismos nos interpelan y nos ponen bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a tal interpelación”<sup>135</sup>

Se diría que las grandes preguntas no las propone el hombre, sino que se le im-ponen históricamente por la forzosidad de un acaecer, en el que él no tiene la iniciativa. Si con ésto perseguía Heidegger, como creo, dotar de gravedad ontológica al diálogo, en cuanto exigencia de atenerse a la cosa misma, que es la que manda, lo hizo a costa de aislar míticamente esta palabra de la praxis social comunicativa. El diálogo se sustenta así en la experiencia solitaria del creador con lo que se reserva y sustrae, y sólo así pugna por abrirse camino a la palabra. No hay lenguaje antes o fuera de este acontecimiento interpelante, en que el ser mismo fuerza al hombre y lo reivindica para que sea históricamente el lugar de su irrupción en la palabra. El poder oírnos unos a otros pende de esta previo estar a la escucha, poder oír y saber corresponder a lo que da

<sup>134</sup>. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, op. cit., 39. Me atengo fundamentalmente en este punto a la atinada traducción de Jose Maria Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, págs 59-60).

<sup>135</sup>. Idem, p. 40; trad. cit.,60.

que pensar. Más que de escuchar al otro, se trata de escuchar la voz del ser o la voz del lenguaje mismo, en que el ser se destinó un día abriendo los caminos históricos de un pueblo determinado. Sólo desde la fidelidad de esta escucha de una palabra, en la que ya de antemano se está, pues nos ha sido fáctica e históricamente destinada, cabe poder oír y reconocer la voz del otro, convocada en lo Mismo.

Diálogo, pues, entre poetas o entre pensadores, o entre poetas y pensadores —en suma, entre creadores—, que participan desde su soledad en el fragor de la disputa por la cosa misma, la que convoca al canto y la meditación. Se trata, pues, de un diálogo poyético, alumbrativo o creador, que transcurre fuera de los caminos habituales de la experiencia. Como precisa Heidegger en *De camino al habla*,

“la clase de diálogo se determina por *aquello desde donde* están siendo invocados los aparentemente únicos hablantes --los hombres”<sup>136</sup>

Pero lo así in-vocante y con-vocante no es el otro, sino lo otro del ente, el ser en su diferencia ontológica y en su abismática trascendencia de todo marco entitativo. Lo poético no está en la polis, en el seno de la vida cotidiana, ni tampoco lo dialógico, bien entendido, “el diálogo no como comunicación (*Mitteilung*), sino en cuanto acontecer fundamental de la ex-posición (*Ausgesetztheit*) en el ente”<sup>137</sup>, es decir, en el claro del ser. Con tan abrupta ruptura con la praxis social, Heidegger trasponía románticamente un horizonte, donde no era posible escuchar la voz del común. Pero ¿no es ésta acaso la única voz de Dios? ¿Y no había dicho también el propio Hölderlin de los poetas

“nosotros, lenguas de los pueblos,  
gozosamente nos mezclamos al gentío,

<sup>136</sup>. *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987, pág 137.

<sup>137</sup>. Heidegger, *Hölderlins Hymnen*, op. cit., 73.

siempre amigos de todos, abiertos a cada uno,  
así como nuestro Padre, el dios del cielo”<sup>138?</sup>

### 5.3.

Una des-mundanización análoga del diálogo, aun cuando por opuestas razones, acontece también en la filosofía dialógica de signo personalista. El “entre” aquí no designa, como en Heidegger, la relación ontológica *Dasein / Sein* sino aquella otra relación primordial, concreta y personal, *yo y tu*. A diferencia de la relación yo/ello, tal como la nombra M. Buber, o por decirlo en los términos más usuales, sujeto/objeto, entronizada por el pensamiento reflexivo moderno como la relación trascendental del fundamento, la relación yo/tu pertenece al orden de lo in-objetivo, infundamentable e inderivable. “En el comienzo es la relación”<sup>139</sup>. Pero esta relación originaria se caracteriza, por no ser intencional ni experiencial, como la del yo/ello, es decir, por no dirigirse hacia la objetivación y posesión, sino hacia la pura donación y recepción. No cabe experiencia del tu, en el sentido objetivo de hacer o tener una experiencia, sino simplemente revelación:

“El Tu llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasividad”<sup>140</sup>

Se comprende el énfasis que pone Buber en el nuevo concepto de libertad que surge en esta relación. Traspuesto el orden del pensamiento reflexivo y objetivo, es decir, el orden de la de-

<sup>138</sup>. “Dichtermut” (zweite Fassung) en *Poesía completa*, op. cit., I, 185.

<sup>139</sup>. *Yo y tu*, Nueva visión, Buenos Aires, 1986, pág 21

<sup>140</sup>. Idem, 16.

terminación, la libertad es la resolución ante o cabe el otro. “El que toma una decisión es libre porque ha encarado el Rostro”<sup>141</sup>; es decir, porque está ante el Otro y se decide en la integridad de su vida ante él. La libertad no aparece vinculada entonces ni al orden de la arbitrariedad del querer ni tampoco al deber u obligación, sino a la vocación, esto es, a la capacidad de acoger y responder a la interpelación o la llamada del tú. No es, pues, la libertad del sujeto, sino de la persona, pues mientras el individuo no conoce otra libertad que la de diferenciación y apropiación, la persona, en cambio, se compromete en el orden verdaderamente universal de la participación. Pero esto significa que la persona pertenece al “entre”, se realiza en y por la relación misma originaria, en que se elige de cara a un tu. Es, por esencia, comunitaria, participativa y abierta a lo otro de sí, y fundamentalmente, al Otro. Lo que hay, originaria y primordialmente, no es, pues, ser, como piensa la Ontología desde Parménides, sino “el entre” de la relación interhumana:

“A causa de esta verdad inefable, hay el Yo y el Tu, hay diálogo, hay lenguaje, hay el espíritu y el lenguaje (el acto prístino del espíritu) y el verbo de la eternidad”<sup>142</sup>

El Tú es lo radicalmente Otro. Pero esta diferencia intrascendible e insuprimible, no se me da de un modo místico, totalmente inexpressable e interior, sino en el deseo del infinito —piensa Levinas— como la herida del yo, por donde mana la pasión de la Alteridad. El deseo no es sin más la necesidad (*besoin*), pues al cabo ésta sólo es concebible como la falta o privación de algo que me es debido y cuya consecución vendría a completar o totalizar mi propia mismidad. El deseo es la irrupción en el Mismo de una aspiración, reclamada o suscitada por la pura Diferencia, por lo radicalmente Otro. “El deseo es una aspiración que anima lo deseable; nace a partir de su objeto; es pues revelación, mientras que la

<sup>141</sup>. Idem, 51

<sup>142</sup>. *Yo y tú*, op. cit., 90

necesidad es un vacío del alma, que parte del sujeto”<sup>143</sup>. El deseo es el exceso, en que está lo Mismo traspasado por y hacia lo Otro, a lo que no puede programar ni anticipar, pues es su tensión constitutiva de infinitud, no de lo que le falta, sino de lo que le desborda. Como precisa Levinas:

“La relación no religa términos que se completan y que, por lo tanto, se faltan recíprocamente, sino términos que se bastan. Esta relación es el deseo, vida de los seres llegados a la posesión de sí”<sup>144</sup>.

Y este Otro del deseo es el que se da, a la vez, como el Otro del rostro y la palabra. El rostro indica la presencia viviente y concreta de un tu, lo que no puede ser imagen, sino expresión. “La manera en que se presenta el Otro, rebasando la idea del Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro (*visage*)”<sup>145</sup>. En el rostro me es dado el Tu en su nuda presencia o en su expresión viviente, esencial (*cat' auto*), es decir, no mediada por ningún *a priori*, sino en la inmediatez misma del cara a cara, de la relación. Es, pues, una presencia in-objetiva, pues no acontece en la percepción objetivadora, sino en el contacto vital. Como advierte Levinas, el contacto supone el radical del tacto, la primacía de la inmediatez sensible, concreta, en su pregnancia significativa, anterior a toda objetivación conceptual. Su desnudez carece de mediación. Indica la inmediata presencia, que se dirige hacia mí. La desnudez del rostro no es, pues, la exposición de lo que se me ofrece por modo objetivo, sino la expresión de quien se me dirige. “El es por sí mismo y no por referencia a un sistema”<sup>146</sup>. En suma, el rostro es por esencia, lo que no es objeto de una mirada, sino iniciativa original de una expresión. El rostro habla de por sí. De ahí que “la proximidad no es mera coexistencia, sino inquietud”<sup>147</sup>. Y la inquietud

<sup>143</sup>. *Totalité et Infini*, op. cit., 33.

<sup>144</sup>. Idem, 77. Véase también, 185.

<sup>145</sup>. Idem, 21.

<sup>146</sup>. Idem, 47.

<sup>147</sup>. Idem, 231.

no es más que la tensión del infinito, que libera el deseo. Sólo porque hay deseo hay significación. El deseo, como una herida, puede entender la infinitud que le habla. “La significación —precisa Levinas— brota del exceso (*surplus*) absoluto del Otro en relación a lo Mismo que lo desea”<sup>148</sup>. Bien entendido, no es que la significación pertenezca al orden de la finalidad con respecto a aquello que falta, sino del excedente de aquello mismo que se da en la idea y en el deseo de infinito. De ahí que la palabra no nazca de lo Mismo, como una tautología formal, sino de lo Otro, del exceso con que lo infinito despierta el deseo originario. “La palabra procede de la diferencia absoluta”<sup>149</sup>; es decir, no representa lo objetivo ya manifiesto sino la presencia interpelante del Otro en su alteridad. Claro está que no es la palabra de un lenguaje ya constituido, sino la protopalabra, en que nace la expresión:

“Es así como la epifanía del infinito es expresión y discurso. La esencia de la expresión y el discurso no reside en la información que suministrarían sobre un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. Manifestarse asistiendo a su manifestación equivale a invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y a su cuestión”<sup>150</sup>

Significar es, pues, darse el Otro, desde la proximidad y en la proximidad, como interpelación. Esta sólo puede nacer en la proximidad, en el encuentro, como el toque o la herida de trascendencia, en que se produce el descentramiento de lo Mismo por la presencia de lo Otro. La significación —señala Levinas insistentemente— no es la producción objetivante de un ego trascendental sino la expresión de un Tu esencial:

“El ser de la significación consiste en poner en cuestión en la relación ética la libertad constituyente misma. El sentido es el rostro del

<sup>148</sup>. *Totalité et Infini*, op. cit., 70.

<sup>149</sup>. Idem, 168.

<sup>150</sup>. Idem, 174.

Otro y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación, pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como “conciencia de”, es sociedad y obligación. La significación es el Infinito, pero el infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni incluso a la actividad sensata, sino en el Otro”<sup>151</sup>.

Es la palabra/rostro o el rostro/palabra, en que el Otro se me dirige desde su trascendencia. De ahí que la palabra originaria sea “de alguna manera, una palabra de honor”<sup>152</sup>, que se garantiza a sí misma y que permite la autenticación del significante. Y, correspondientemente, la respuesta original no sea mas que la palabra que acoge y responde en fidelidad a esta originaria palabra de honor. “Acoger al otro —precisa Levinas— es la condición de posibilidad del lenguaje”<sup>153</sup>. Se comprende así que el lenguaje acontezca esencialmente como diálogo; que constituya éste el elemento originario del “entre dos”:

“Solamente aquí la palabra explicitada en el lenguaje recibe su respuesta. Solamente aquí la palabra fundamental regresa y avanza en la misma forma, la palabra de la invocación y la palabra de la respuesta se formulan y viven un mismo lenguaje”<sup>154</sup>

En él se hace presente el otro en cuanto otro, es decir, en su presencia concreta y viviente. Y, por tanto, en su exterioridad radical con respecto al yo mismo, a quien aborda y trasciende. Y puesto que la esencia del discurso es para Levinas ética, como se acaba de mostrar, el diálogo, con su juego de interpelación y respuesta, constituye el modelo ético de la relación primordial. Cuando dialogo estoy cara al otro, ante su rostro único y singular, “refractario a la categoría”. El diálogo es, pues, la palabra viva, la palabra de

<sup>151</sup>. Idem, 181.

<sup>152</sup>. Idem, 177.

<sup>153</sup>. Idem, 60.

<sup>154</sup>. *Yo y tú*, op. cit., 96.

la comunicación, que hace comunidad, o quizá mejor, a la inversa, la palabra de la comunidad yo/tu en que surge la comunicación. Pese a la afinidad de las fórmulas, este diálogo ético/existencial se encuentra distante, como reconoce el mismo Levinas, del dialogo mayéutico socrático, precisamente por esta idea de la exterioridad radical del Otro, que en su trascendencia y proximidad, actúa como el verdadero maestro interior.

“Pero esta enseñanza no vuelve a la mayéutica. Viene del exterior y me aporta más de lo que contengo. En su transitividad no violenta se produce la epifanía misma del otro”<sup>155</sup>.

La idea del infinito, vinculada al deseo, es la única medida, aquel “más allá del ser” (*epekeina tes ousías*), es decir, de la representación y la conciencia, en que quedó balbuciente al pensamiento de Platón. He aquí cómo se pasa del plano de la Ontología al de la Ética, del discurso apofántico/manifestativo al discurso expresivo/significativo como pasión de alteridad. Por decirlo de una vez con Levinas: “la experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación”<sup>156</sup>. Hay, pues, una mutación esencial del eje temático de consideración del plano de la ontología al de la ética, pues ya no se trata del logos o palabra del ser, sino del dia-logos o apalabramiento del existir. La cuestión primordial deja de ser la comprensión del sentido en favor del comprometimiento existencial con un tu. En resumen, de lo Mismo al Otro, es decir, del primado de la Identidad, específico de la Ontología, al primado de la Diferencia, pero no ya como mera diferencia ontológica ser/ente, sino la real diferencia yo/tú:

“La crítica no reduce lo Otro a lo Mismo, como la ontología, sino que pone en cuestión el ejercicio de lo Mismo. Una puesta en cuestión de lo Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoís-

<sup>155</sup>. *Totalité et Infini*, op. cit., 22.

<sup>156</sup>. *Idem*, 37.

<sup>157</sup>. *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye, 1971, pág 13. Véase también 175.

ta de lo Mismo— se hace por lo Otro. A esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del Otro se llama *Ética*'<sup>157</sup>.

#### 5.4.

Con esta profunda inversión de la Ontología, se pretendía reganar el lugar originario del diálogo en la vida social. Era la respuesta de una filosofía personalista a la desolación creciente de la existencia bajo el dominio del pensamiento objetivo, y a la pérdida de los vínculos vivientes del hombre con el hombre en la vida anónima. “La sociedad es el lugar de la verdad”<sup>158</sup> —proclama Levinas, retomando el espíritu judaico de la alianza. Y en la medida en que el Tú del encuentro viviente hace transparecer la llamada incondicionada del Infinito, podría decirse que es el Tú de todos, el Tú en que resplandece en su pura desnudez el rostro del hombre. “La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia de un tercero, es decir, de toda la humanidad que nos mira”<sup>159</sup>. Pero no es por ello una mirada anónima, sino concreta y singular, en su plena individuación, la mirada de un tú, en que se hacen presentes, co-presentes, las miradas del próximo y la del lejano, la del presente y la del ausente, porque es en el fondo la mirada de Dios:

“Toda relación social, como un derivado, remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario de imagen o de signo, por la sola expresión de su rostro”<sup>160</sup>.

Cabe, no obstante, preguntarse si la socialidad concreta y cotidiana tanto como la socialidad abstracta de la vida civil puede derivarse, como piensa Levinas, de esta relación ética primordial, sin atender a otros vínculos, como la necesidad o el interés, que han quedado en suspenso o relativizados, al menos, ante la exigencia incondicional del Tú. Y si estos vínculos se debilitan o des-

<sup>158</sup>. Idem, 74.

<sup>159</sup>. Idem, 188.

<sup>160</sup>. Ibidem,

atienden, no parece posible constituir intersubjetivamente un proyecto de mundo. La inspiración ético/religiosa, presente en este planteamiento, en su extrema desnudez, desatiende las mediaciones necesarias para dar cuenta de la vida social. La dimensión de trascendencia o exterioridad radical, que introduce la idea de infinito, abre a la idea de justicia como acogida del rostro y la llamada del Otro. De este modo, frente al programa moderno de autojustificación de la libertad soberana hace emerger la obligación de justificar, esto es, de hacer justicia, respondiendo a esa demanda o apelación. “El Otro me mide con una mirada incomparable a aquélla, con que lo descubro”<sup>161</sup>. El Otro es el maestro de toda rectitud. La justicia se convierte así en el centro de la experiencia levinasiana de la alteridad —no la justicia abstracta de “dar a cada uno lo suyo”, sino la de reconocer en concreto una exigencia moral, que pone en cuestión la primacía, esto es, el egotismo y el egoísmo del yo—. Y “la verdad supone la justicia”, como precisa Levinas, pues no hay rectitud objetiva del juicio sin el descentramiento moral que el tu inflige al yo. Desde esta pasión ética de alteridad, Levinas puede condenar en términos morales el planteamiento heideggeriano:

“Nos oponemos, pues, radicalmente también a Heidegger que subordina a la ontología la relación con el Otro (él la fija, por otra parte, como si se pudiera reducirse a ella la relación con el interlocutor y con el Maestro), en lugar de ver en la justicia y la injusticia un acceso original al Otro, más allá de toda ontología. La existencia del Otro nos concierne en la colectividad, no a causa de su participación en el ser que no es familiar a todos..., no a causa de su poder y de su libertad, que tendríamos que subyugar y utilizar para nosotros..., sino en tanto que Otro independiente de nosotros: por detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, resurgiendo absolutamente”<sup>162</sup>.

Pero esta independencia absoluta, en su pura trascendencia, al margen de cualquier otro vínculo concreto, ¿no resulta ser, a la

<sup>161</sup>. Idem, 59.

<sup>162</sup>. Idem, 61-2.

postre, no menos extraña que el apriorismo espiritualista de Buber, a las mediaciones concretas de la vida social? Lo religioso sigue siendo aquí el vínculo determinante,” el lazo que se establece entre lo Uno y lo Otro sin constituir una totalidad”<sup>163</sup>. Y lo ético/religioso hace surgir una comunidad, pero no propiamente una sociedad. Por otra parte, si se abstrae de esas relaciones concretas, ¿podría surgir de la expresión del Otro, el requerimiento suficiente para proyectar y erigir un mundo en común? ¿No quedaría la llamada del Tú, formalmente vacía, si no resuena en ella, la otra interpelación de la realidad en cuanto tal? Se diría que el diálogo sufre tanto en Heidegger como en Levinas una estilización deformadora, al privilegiar un ángulo exclusivo de visión, ya sea la relación ontológica existente (*Dasein*)/ser, específica de la finitud, o la ética del yo/Otro, en que se expresa un deseo de infinitud. Pero la hipóstasis exclusiva y excluyente de cualquiera de estos dos polos, el del ser o el del tu, deforma la experiencia concreta del diálogo como entre-dos. Porque dialogar no es sólo entenderse con el Otro, sino en lo abierto de un mundo u horizonte de sentido y en el contexto de una situación. Si se quiere salvar la integridad del diálogo que somos, es preciso reflexionar o mediar ambos planteamientos, liberándolos de su unilateralidad. No hay un puro diálogo entre el existente (*Dasein*) y el ser, que pudiera dispensarse de la paciente escucha de las voces de los otros, porque el ser o la realidad no habla por sí misma sin el intermediario del otro sufriente o del otro interpelante, demandante o interrogante, que actúa de portavoz. Como tampoco hay un diálogo veraz, en que no se haga presente, a través de la pregunta y la respuesta, la fuerza apremiante de lo real. El olvido del logos dialógico sumiría la voz del ser en la inmediatez informe del oráculo interior, al igual que el olvido de la diferencia ontológica, haría degenerar la apelación ética originaria en un formalismo moral, si la llamada del Otro no está mediada por la interpelación concreta que a su través nos hace la realidad.

<sup>163</sup>. Idem, 10.

Pero no solo se trata del olvido de la otra relación, sino de un planteamiento que en ambos casos, aun cuando por opuestas razones, descoyunta la relación misma del *entre-dos*. En Heidegger, la iniciativa queda a expensas de la interpelación del ser (*Sein*) reduciendo al *Da-sein* a la actitud del oyente de una palabra, cuya pro-misión viene de sí y por sí misma, como un destino (*Geschick*). Oír y acoger esa interpelación o aguardar a su advenimiento en la historia, es la única acción que le queda al ex-sistente. La pasividad se hace unilateral y absoluta como la inserción en un misterio (*Geheimniss*), que nos trasciende. En Levinas, por el contrario, no es menor la pasividad del yo con respecto a una apelación incondicional del Otro, por virtud de la cual queda investido de su responsabilidad ante el Otro. La tajante separación levinasiana entre la trascendencia del tu y la inmanencia frutiva del yo hace naufragar la relación de reciprocidad, sin la que no es posible la comunicación.

El diálogo se mueve necesariamente, de principio a fin, en un doble horizonte de trascendencia. Abierto al otro, quien invoca o a quien se invoca desde la herida de la alteridad, y abierto conjuntamente, a la realidad, que nos convoca a entrambos a pensar. Y nos trasciende por ser realidad, es decir, porque, a la par que nos asiste, nos pone en dificultades y nos apremia a su resolución. Sólo porque lo real está más allá de la esencia, es decir, de lo conceptualizable y fijado en un *eidos*, tiene que darse en el movimiento infinito de un diálogo, donde crece la experiencia de lo que nos interpela en común. “Lo abarcador (*das Umgreifende*), que es el ser mismo —precisa a este respecto K. Jaspers— es para nosotros tal cual se va haciendo en la comunicabilidad del lenguaje o tal como se hace alcanzable a nuestro lenguaje”<sup>164</sup>. Pero estar abierto a la trascendencia es encontrarse ya puesto en comunicación con ella, de modo que pueda ésta interesar a la palabra.

<sup>164</sup>. *Vernunft und Existenz*, Storm, Bremen, 1947, pág 57

## 6.— Diálogo socrático *versus* diálogo cervantino:

Hay algo, no obstante, en la posición de Levinas, que me parece de extraordinaria relevancia en nuestro tema. Me refiero a su clarividente denuncia de los límites intrínsecos del diálogo socrático, en tanto que está sometido a la ley ontológica de la identidad (lo Mismo):

“Esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que ya está en mí, como si, de toda la eternidad, yo poseyera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se asemeja en nada a la caprichosa espontaneidad del libre arbitrio. Su sentido último consiste en esta permanencia en lo Mismo, que es la Razón”<sup>165</sup>.

Pero, si el alma todo lo saca de sí misma, el papel del otro, en su alteridad insustituible, queda rebajado al de acólito o colaborador. Como Sócrates decía de sí mismo, ayuda a parir, no a concebir. Pero en tal caso, en la mayéutica no hay propiamente enseñanza —objeta Levinas—, pues “ésta me viene del exterior y me aporta más de lo que yo contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro (*visage*)<sup>166</sup>. El acuerdo con el otro no sería, en el fondo, más que un acuerdo consigo mismo, y, por tanto, el reconocimiento de una identidad fija y constante, como supuesto de la propia mayéutica. A través del tema del maestro interior, lo que combate Levinas, en última instancia, es la univocidad del concepto —lo mismo—, como término directivo del diálogo, frente a la innovación radical y descentración que aporta lo otro —lo que está más allá del concepto—, y, sobre todo, “lo absolutamente otro, el otro”<sup>167</sup>. Porque, en efecto, lo que está en el fondo del acuerdo, como su fundamento, es la primacía ontológica de una identidad conceptual, en que se reabsorben o pueden re-

<sup>165</sup>. *Totalité et infini*, op. cit., 14.

<sup>166</sup>. *Idem*, 22.

<sup>167</sup>. *Idem*, 9.

absorberse las diferencias. Esta es la razón por la que el diálogo socrático/platónico haya acabado por estilizarse ontológicamente, automatizándose, en la lógica dialéctica hegeliana.

Ahora bien, si se pone en cuestión, total o parcialmente, el propio principio de razón o del fundamento, como ha hecho Heidegger, o si se descarta, al modo postmoderno, la identidad entre pensar y ser, que ha sido el supuesto de la metafísica de Occidente, o si se lo vuelve del revés, como ingeniosamente hacía A. Machado, declarando no menos apócrifo el mundo lógico que el de la fantasía, habría que admitir una situación en la que el acuerdo no es posible por principio, ésto es, por falta precisamente de principialidad. Pero aun en tales casos, debidos bien sea a las diferencias radicales en las creencias, o en los códigos de valor, o en los juegos lingüísticos o en las actitudes y disposiciones ante el mundo, seguiría siendo posible hablar —pues, de lo contrario, la absoluta disparidad ni siquiera sería pensable ni constatable—, y, por tanto entenderse, aun sin acordarse. A tal situación, que es, por otra parte, la más propia y característica de la existencia, más allá del acotado y cada vez más reducido campo de la estricta objetividad, no habría motivo alguno para no llamarla diálogo, si prima en ella el entender-se recíproco, aun sin pretender en modo alguno un acuerdo, sobre el uso polémico de la razón. Pero esta posibilidad de entenderse sin acordarse nos hace pensar en un nuevo tipo de diálogo, muy distinto al mayéutico/socrático, y al que, a falta de mejor nombre, yo lo llamaría existencial. Muy oportunamente Jaspers nos ha advertido, como queda dicho, sobre la diversidad de las formas de comunicación, distinguiendo netamente la comunicación propiamente objetiva, en la forma de “la conciencia en general” (*Bewusstsein überhaupt*) de aquellas otras, que conciernen a la esfera del espíritu (*Geist*) —casi me atrevería llamarlo a la hegeliana, el orden de la eticidad—, o bien a la ex-sistencia (*Existenz*) en su autoelección originaria como persona. Y es en este punto, donde la propuesta de Levinas alcanza una excepcional incidencia, en la medida en que obliga a distinguir el diálogo mayéutico, donde cabe la absorción

conceptual de las diferencias bajo lo Mismo, de aquel otro que está puesto bajo el signo de lo Otro, y, por tanto, en una continua inminencia de sentido y creatividad. Muy afín a esta intuición fundamental, estuvo Antonio Machado, al distinguir entre el diálogo platónico, en que se busca la “comunidad por el intelecto en verdades, absolutas o relativas, pero que, en el peor de los casos, son independientes del humor individual”<sup>168</sup> de aquel otro, al que llamaba cordial, por su fundamental inspiración cristiana —o judaica, como es el caso de Levinas—, en que la comunicación se produce de existencia a existencia, sin confundirlas en un alma o una hipóstasis común. En el primero está en juego la dialéctica platónica como entrelazo de razones en una conciencia general, mientras que en el segundo se trata de una nueva dialéctica existencial, porque se da entre “conciencias individuales, varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí”<sup>169</sup>. La mención machadiana de lo “inconmensurable” me parece un gran acierto expresivo, pues, contrapone el orden unívoco y, por tanto, monológico del concepto al heterológico de la individualidad (= subjetividad).

Las diferencias entre ambos tipos de comunicación son tan acusadas, que hacen problemática la misma noción de diálogo. Y, sin embargo, no encuentro mejor forma de llamarlo. Cuando dialogamos con vistas al acuerdo (= finalidad subjetiva), el movimiento del diálogo se orienta hacia la constitución de un universal, en que puedan reabsorberse las diferencias, que están en juego. La voluntad del acuerdo o el consenso actúa, por decirlo con Waldenfels, como “la fuerza impulsora (*Triebkraft*) del diálogo. En este movimiento es la cosa la que manda, la que impulsa, como el viento en las velas, según la afortunada metáfora platónica, y orienta así la navegación. La pregunta es la determinante del rumbo, y la perplejidad, de que se parte, se debe igualmente a la cosa misma, que terca y provocativa, da que pensar. Incluso la ironía, que caracteri-

<sup>168</sup>. *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 403

<sup>169</sup>. *Los Complementarios*, en Idem, 772.

za el espíritu socrático del diálogo, presenta el carácter de una ironía objetiva, puesto que es la cosa la que se burla de nuestras anticipaciones y suposiciones, y muestra la inanidad de nuestro saber. Cabría decir que el diálogo es fundamentalmente con la cosa. Ciertamente el otro nos asiste, pero, como ya vio Sócrates, a modo de un partero, en cuanto mediador de una relación, a la vez problemática e inquisitiva, con la realidad. Sus preguntas sólo son eficaces si están bien fundadas, esto es, si dan expresión a una exigencia, que plantea la realidad, al igual que sus argumentos sólo alcanzan el blanco, si a través de ellos com-parece, al cabo, la cosa misma, dándole a uno u otro, a entrambos, en el juego mismo de sus diferencias, que corresponden a momentos o aspectos parciales de la cosa, la razón, su razón. Tiene sentido la afirmación levinasiana de que en él prevalece lo ontológico sobre lo ético, pues el acuerdo entre dos se debe a la cosa misma, como el reconocimiento de su verdad o, lo que tanto vale, de su fuerza de manifestación y ratificación. El diálogo está, al modo platónico, bajo el signo de la idea; parte de ella, aun sin saberlo, apremiado por preguntas y apremios, que el otro, cualquier otro, puede sentir como propios, y en ella desemboca, cuando se alcanza, al fin, la “visión sinóptica” integradora. Como pensaba Platón, en la cosa o en la idea está pues la norma última que gobierna el proceso de la conversación. Pero eso significa que hay una potencia objetiva, capaz de hacer con-mensurables las diversas posiciones y situaciones, bajo la férula de lo común. El maestro interior es, al cabo, inquietando o reflegándose, según los casos, en el fondo especular del alma, la propia realidad. Este es el supuesto ontológico del diálogo desde Platón a Hegel. Se dirá que esta es una suposición metafísica, que entra en quiebra en la modernidad, pero en la nueva epistemología de la conciencia sigue subsistiendo larvadamente, como ha mostrado Rorty, la creencia de que hay principios comunes, que estabilizan el discurrir del logos y garantizan su justificación. Retomando la imagen platónica del espejo, poco importa dónde esté el espejo, si en la naturaleza o en la mente, si, a la postre, una y otra se confunden en lo mismo. La epistemología preserva la univocidad conceptual de la metafísica, por mucho que trasponga el len-

guaje de la cosa al lenguaje de la conciencia. La verdad no es más que la creencia bien fundada, que todos tienen que admitir. Todo intento de con-mensuración universal es tributario —piensa Rorty— del platonismo de lo en-sí<sup>170</sup>. Tal vez puedan sonar estos juicios excesivamente tajantes y simplificadores, pero no deja de haber razón en perseguir un hilo de continuidad, ya mostrado, por otra parte, minuciosamente por Heidegger, entre el lenguaje de la metafísica y el modelo epistemológico. El diálogo heurístico sería, por tanto, el discurso con-mensurable, esto es, el discurso objetivo del acuerdo, pues siempre se dispone (o se cree disponer) de una regla o de un criterio para resolver los puntos en conflicto<sup>171</sup>.

Por el contrario, el discurso abierto o libre, donde no sería posible el acuerdo, sería de suyo in-conmensurable, por no contar con ninguna medida posible de lo común. No pretendo sugerir ninguna relación formal de similitud o parentesco entre la postura de Levinas y la de Rorty, muy heterogéneas en su inspiración y propósito —ética la levinasiana y poética o lúdica la rortyana—, pero, a pesar de todo, ambas conceden primacía a la diferencia o a lo Otro sobre lo Mismo. Es en este diálogo no heurístico donde se deja sentir la fuerza y el apremio del otro en su real alteridad. Aquí no cuenta ninguna finalidad objetiva, sino el libre juego del intercambio creador. La perplejidad la provoca la mera presencia del Otro, como desafío a la seguridad y familiaridad con que el yo habita su mundo y reposa en sí mismo, sin advertir su propia extrañeza. De modo análogo, la pregunta es, en verdad, la interpelación por el otro, que inquieta y conmueve el orden de las seguridades del yo y lo obliga a salir de sí. Y si se quiere hablar de ironía, (¿en qué diálogo genuino no la hay?), más que a la socrática, sería afín a la ironía romántica, en cuanto desprendimiento incesante del yo, tras el reconocimiento de los propios límites, o bien, como caracteriza Rorty su ironismo, “la comprensión de la contingencia del

<sup>170</sup>. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, pág. 340

<sup>171</sup>. *Idem*, 288.

propio compromiso”<sup>172</sup>. Lo in-comensurable reside en todo caso, más que en el defecto de un criterio normativo, en el exceso con que la diferencia embiste y problematiza la identidad. Porque hay yo y tu, porque hay vida personal, en individualidad y libertad, la realidad se encuentra más allá del concepto. Es el Otro —diría Levinas— el que hace estallar el concepto. El individuo mónada, más que in-comunicable es in-commensurable. Por eso, si en el diálogo socrático, hablamos con el otro, sí, pero desde las cosas, siendo las cosas mismas, por decirlo en términos de X. Zubiri, las que hablan en nosotros”<sup>173</sup>, en el diálogo existencial, en cambio, hablamos con el otro desde el otro, a instancias de su interpelación, y tomados, no por el viento de la cosa, sino por el aliento de su propia palabra.

¿Por qué empeñarse en llamar diálogo un discurso sin acuerdo? —objeterá alguien. Pero cabría replicarle, ¿por qué obstinarse en hacer del acuerdo el término de toda posible conversación? Esto no es más que una herencia del viejo intelectualismo. Hay diálogo allí donde la confrontación tiene una productividad en el orden del sentido o del valor, y donde los interlocutores se modifican o reflexionan en su intercambio, aun cuando no haya o no pueda haber mediación dialéctica de sus razones. Y si se repreguntara si puede darse tal comunicación transformadora sin acuerdo, basta con remitirle al diálogo cervantino de don Quijote y Sancho, tal como lo caracteriza A. Machado:

“Y aquí nos aparece el diálogo entre dos mónadas autosuficientes y, no obstante, afanosas de complementariedad, en cierto sentido, creadoras y tan afirmadoras de su propio ser como inclinadas a una inasequible alteridad”<sup>174</sup>.

<sup>172</sup>. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Buenos Aires, 1991, pág 80.

<sup>173</sup>. “Sócrates y la sabiduría griega” en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1951, pág 204.

<sup>174</sup>. “Consejos, sentencias y donaires de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín”, cap. XI, en *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 628.

Este es el diálogo de los contrarios / complementarios, alternativa al *solus ipse* de la tradición racionalista, y más integral que el socrático de las meras razones. Las diferencias entre los interlocutores son aquí incomensurables. Como entre don Quijote y Sancho, pueden mediar creencias opuestas, tales como el idealismo o el realismo, códigos de valor radicalmente heterogéneos —el caballeresco del hidalgo loco y el vindicativo del villano—, lenguajes distintos, si se piensa en la retórica de que hace gala don Quijote, o en su ocasional recurso al aforismo, (como a la hora de aconsejar a Sancho Panza antes de su gobierno de la Insula Barataria), frente al refrán popular que no se le cae a Sancho de la boca; como radicalmente distintas son sus actitudes —poética y agónica la del caballero y pragmática y utilitaria la de su escudero—, y con todo, se comunican y se entienden, compartiendo las vicisitudes de un camino que hacen en común. Como bien advierte Machado, destacando la originalidad del diálogo cervantino:

“Pero aquí ya no se persiguen razones a través de la selva psíquica, ya no interesa tanto la homogeneidad de la lógica como la heterogeneidad de las conciencias. Entendámonos: la razón no huelga: es como cañamazo sobre el cual bordan con hilos desiguales el caballero y el criado”<sup>175</sup>.

Dejando al margen el espacio literario con sus arquetipos, ¿no es ésto acaso lo que ocurre habitualmente en la vida? Conversamos las más de las veces desde la distancia insalvable de sistemas de creencias, que suelen ser, no ya diferentes, sino antagónicos; en medio de conflictos de valores, en que estamos inmersos, sin que quepa en muchos casos, una resolución apaciguadora; en la dispersión babélica de lenguajes, que se resisten al ajustamiento, y más bien se entrecruzan en un laberinto de caminos, o bien desde montes, que aunque parezcan próximos están muy separados. Pueden dialogar y dialogan de hecho el creyente y el agnósti-

<sup>175</sup>. Ibidem.

co, el poeta con el pensador o con el hombre de la calle, el espiritual con el carnal, el juez con su cocinera, con tal de que estén abiertos a la interpelación del otro y admitan que tienen mucho que aprender. Sólo el dogmático y el escéptico integrales, si se diera tal caso, quedarían fuera de la conversación, encerrado cada uno en su castillo interior. Y, si las creencias, como sostiene Machado con bastante tino, se dan en pares de contrarios —“tan creencia es el sí como el no”, piensa Mairena—, nadie puede esperar razonablemente que tal diálogo concluya en un acuerdo, pero sí en un frente creador.

En la medida en que en *El Quijote* se novela la vida misma, en él cabe todo, pero, como en un clásico, cada cosa está en su lugar. Tampoco entre don Quijote y Sancho fue siempre productiva y transformadora la conversación. A veces se enzarzaron en un agria disputa, en que cada uno pretendía hacer prevalecer sus opiniones, sus modos de ver la cosas, sobre la base de alzar la voz. Pocos pasajes representan también el espíritu de la disputa, como aquel en que Sancho maquina cómo hacerle creer a Don Quijote los encantos de una imposible Dulcinea en la moza que se les cruza en el camino:

“Y cuando él no lo crea --piensa Sancho-- juraré yo; y si él jurase, tomaré yo a jurar; y si porfiase porfiaré yo más, y de manera que tengo de tener la mía siempre sobre el hito venga lo que viniere” (*Vida de don Quijote*, parte II, cap. X).

Pero en este caso no hubo disputa, porque don Quijote entró mansamente por el señuelo del encantamiento. Y, a continuación viene el pseudodiálogo trucado del engaño, por más que don Quijote le había pedido: “Mira no me engañes ni quieras con falsas alegrías alegrar mis verdaderas tristezas”. Cervantes desvela con ello el truco de toda ideología, pintar la realidad acomodándose al régimen del deseo de quien escucha y traficando con él. Pero no siempre fue así. En otra situación parecida, Sancho tuvo a bien ser fiel a la verdad antes que plegarse a las fantasías de su señor, y darle cabal cuenta de lo que había visto en la aldeana de El Tobo-

so. En aquel caso supo atender el requerimiento de Don Quijote, que puede figurar como pórtico de toda conversación genuina:

“Y todo aquello que vieres que en este caso es digno de saberse, de preguntarse y satisfacerse, sin que añadas o mientas por darme gusto, ni menos te acortes por no quitármele” (Don Quijote, parte I, cap. XXX).

Esta fue, por lo general, la actitud dominante en sus relaciones, y por eso pudieron ser fecundas. Pese a la diferencia insuperable entre sus respectivos puntos de vista, cada uno hablaba con verdad —la verdad de lo que veía o sentía o soñaba—, la verdad de aquello a lo que ponía el sentido de su propia vida. No pretendían acordarse, sino dar testimonio veraz de lo que cada uno creía ser lo verdadero, abundando en aquellas razones, que le inspiraba su creencia cordial. Que se comunicaban realmente don Quijote y Sancho lo prueba una historia de fidelidades en común. A través de su propia verdad, cada uno participaba existencialmente en una historia, cuyo sentido escapaba a sus cálculos y entendederas. No era el suyo “un diálogo entre solitarios”, advierte Machado, en que se superponen, como en Shakespeare, los soliloquios<sup>176</sup>, sino un auténtico diálogo de vidas inter-feridas y con-juntas, a través precisamente de sus diferencias. Como le confiesa don Quijote a su escudero, quizá en el momento de mayor entendimiento cordial entre ambos:

“Mucho me pesa, Sancho, que digas que yo fui el que te saqué de tus casillas, sabiendo que yo no me quedé en mis casas; juntos salimos, juntos fuimos y juntos peregrinamos; una misma fortuna y una misma suerte ha corrido por los dos: si a tí te mantearon una vez, a mi me han molido ciento, y es esto lo que te llevo de ventaja” (El Quijote, II, cap. 2)

El ironismo consiste en que cada uno es sacado de sus casillas por sus propias creencias, y en ese fuera, en lo abierto de un

<sup>176</sup>. Ibidem.

mundo, que ya no es cosa propia, le puede salir al encuentro el otro, para compartir juntos, aun cuando sea por distintos motivos, el aire de la aventura. Esta confrontación participativa transforma a los antagonistas. No hay mediación objetiva en sus creencias, pero sí reflexión interna de los personajes, porque cada uno deja de ser enteramente el que era, para descubrir otra mitad de su alma. Cada uno incorpora realmente al otro, y por eso deja de ser sí mismo, el sí mismo compacto del encastillado en su casa o casilla. No se trata de un contagio, como suele creerse, ni tampoco de un compromiso, sino de una profunda hibridación interior. Por decirlo de una vez, cada uno siente la confrontación con el otro, como cosa propia e intestina. De ahí su transformación. Sancho acertó a expresarlo de un modo definitivo. Cuando su mujer le pregunta impaciente, tras la vuelta a la aldea, qué ha sacado en limpio de su aventura, su respuesta es genial en su inspiración:

“No traigo nada de ésto —dijo Sancho— mujer mía, aunque traigo otras cosas de más momento y consideración” (El Quijote, I, cap. LII).

¿Cuáles son éstas cosas intangibles que el buen criado tiene por su mejor ganancia? Nada menos que otro yo, pues aquí la ganancia está en el ser:

“Sólo te sabré decir, así de paso, que no hay cosa más gustosa en el mundo que ser un hombre honrado escudero de un caballero andante buscador de aventuras” (Ibidem).

Y es que las creencias, a diferencia de las ideas, escapan a la mediación dialéctica objetiva, para dejar paso a una dialéctica subjetiva o existencial. ¿En qué consiste ésta? Ante todo, en sentirse encadenada a su contraria de por vida, pues ninguna creencia se basta para conferir un sentido absoluto. Toda creencia se siente cuestionada por la creencia opuesta; percibe su propio límite ante la resistencia con que se afirma la contraria, pero en vez de medirse objetivamente por ella —cosa imposible—, se relativiza a sí misma por su antagonista y se abre a la conciencia de la diferencia absoluta. Esta es la única forma de preservarla de la locura del

fanatismo y el dogmatismo. Pero, a la vez, toda creencia, de cara a su diferencia absoluta, se ve obligada a justificarse, esto es, a dar razones, pues, “las creencias son más fecundas en razones que las razones en creencias”<sup>177</sup> —advierte Machado—, razones que no bastan para convencer, pero sí para inquietar y sugerir. Se diría que las creencias se pervierten en su aislamiento y se ahondan y fecundan en su comunicación. Una crítica destructiva de la pura creencia desde la mera razón sólo puede conducir a erigir la razón en creencia absoluta, pero si a ésta no le surge la creencia de signo opuesto, bien pronto degenera, ella también, como ha mostrado la historia, en un sueño monstruoso. La crítica de las creencias, cuando éstas son genuinas, esto es, cuando responden a intereses y necesidades consustanciales del hombre, consiste en su propio afronte, en aquel diálogo existencial, en que cada una percibe en su contraria la sombra de su propia parcialidad. A la vez, pues, que se afirma contra ella, la re-clama como el contra-punto inevitable, que le evita volverse loca. La salud del que cree, cualquiera que sea el contenido de su creencia, es poder soportar la diferencia absoluta y abrirse a su requerimiento. Dicho en términos existenciales, abrirse al otro y dejarse invadir por él. De ahí que tiene que estar inspirado en una fé ética y poética, esto es, en la apertura cordial al otro como estímulo de creación. Este es el diálogo de los contrarios / complementarios, que vislumbró A. Machado en los personajes cervantinos. Don Quijote y Sancho son inseparables precisamente por ser incomensurables. Cada uno tiene su propia luz y sombra, que sólo por el contraste les resulta perceptibles. Cada uno requiere y necesita del otro, no para afirmarse polémicamente frente a él, sino para apoyarse contra él, y a su contacto, despertar el otro y de uno mismo. Los dos juntos, con-juntos, sin confundirse, componen una figura integral.

He sugerido antes la afinidad de este diálogo con ciertas reivindicaciones actuales del disenso, que suelen pasar bajo el título

<sup>177</sup>. Idem, 613,

equivoco de postmodernidad. Ciertamente en Machado la modernidad ya ha hecho crisis, y de ahí que en sus apócrifos ensayara la doble vía de una exploración ética y poética de la heterogeneidad del ser <sup>178</sup>. Todo esto parece sugerir un posible doble desarrollo del diálogo cervantino, ya sea en una línea fundamentalmente ético/existencial o en la poética de una conversación libre, inventiva e imaginativa, como la que sugieren Rorty y Lyotard. Pero no es ya cuestión de di-sentir sino de di-ferir. Se disiente inevitablemente, como ha hecho ver Gadamer, a partir de un con-senso previo, en que ya se estaba, y apelando a razones, que no se han tenido en cuenta en el juego. Pero di-ferir es otra cosa; es hacer valer la diferencia en todo lo que existencialmente excede el canon del concepto, y con ello, se hace valer igualmente la libertad creadora, pues ésta no responde a medida. Y en esto se funda todo el encanto y la fuerza de atracción del nuevo discurso a-normal de los postmodernos, en ser un discurso, por decirlo con Lyotard, “posibilitador de la invención”. Aquí el diálogo no se deja regir por principios trascendentales ni aspira a la objetividad. No es mayéutico sino po(y)ético o creador. Entre nosotros, Javier Muguerza ha defendido brillantemente esta posición con su imperativo ético de la disidencia <sup>179</sup>, y el no menos po(y)ético, de la “invención revolucionaria”, en cuanto fuerzas propulsoras, que evitan la caída entrópica del diálogo en la convención o en la abstracción de un vacío universalismo, preservando, a un tiempo, “una tensión esencial a cuyo cargo correría la animación de la comunidad científica, pero que tendría asimismo que animar la de los *mores* de la comunidad humana en la más amplia acepción del vocablo” <sup>180</sup>.

<sup>178</sup>. Véase mi trabajo “Lo apócrifo machadiano: un ensayo de esfuerzos fragmentarios” en *Antonio Machado hoy 1939-1989*, ed. de Paul Aubert, Casa de Velázquez, Madrid, 1994, pp. 185-207.

<sup>179</sup>. “La alternativa del disenso” en *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. Debate, Madrid, 1989, pág. 43.

<sup>180</sup>. “¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen?” en *Ética comunicativa y Democracia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pág. 160.

No se trata, sin embargo, a mi juicio, de elegir entre el diálogo mayéutico y el existencial, sino de distinguirlos para garantizar su autonomía en su respectiva esfera de actuación. Salvo que se renunciase completamente a la idea misma de la objetividad, en el orden del conocimiento y del valor ético —cosa que parece imposible por contradictoria performativamente—, habría que apelar a una instancia crítica intersubjetiva, esto es, dialógica, como garante de nuestros juicios. Por muy provisionales y revisables que sean éstos, por muy históricamente dependientes y fácticamente condicionados, en tanto que juicios que aspiran a la objetividad, presuponen en juego una instancia universalista. Ni en ciencia ni en moral se puede prescindir de esta pre-suposición, sin cargar con un relativismo, que se absolutiza paradójicamente a si mismo, al erradicar toda forma de contraste y comunicación. Pero no todo en la realidad responde a un “orden de razones”, como cree la metafísica. Este es el *a priori* ontológico, sustentado por una fe en la razón racionante, tan in-justificable e in-fundamentable como cualquier otro tipo de fe. Frente a ella, no es menos plausible la hipótesis contraria, que por preservar la vía creativa de la libertad, cree que también hay lo que excede al concepto, y abre así paso a una nueva dialéctica o dialógica de la intersubjetividad. La postmodernidad ha hecho bien en denunciar las pretensiones totalitarias que amenazan a la razón discursiva si se erige el diálogo mayéutico en la instancia única de comunicación, pero ella misma acaba traicionándose si frente al absolutismo de la razón comunicativa no tiene nada más que oponer que el relativismo de un discurso edificante, o la entronización del disenso como panacea no menos universal que la que inculpan a su adversario. Tan absolutista es la tesis del lenguaje único de la razón comunicativa, como la de los múltiples lenguajes equívocos, al modo de Rorty, encerrados como mónadas en sí.

### **7.— La experiencia dia-lógica:**

Ahora bien, la comunicación encuentra en el diálogo su for-

ma ejemplar de realización. Sólo en él alcanza el lenguaje la consumación de su fuerza ilocucionaria, de su potencia de entendimiento recíproco, “porque la realidad espiritual del lenguaje —precisa Gadamer a este respecto— es la del *pneuma*, la del espíritu que unifica el yo y el tú”<sup>181</sup>. De ahí también que sólo en el diálogo se realice la comunidad espiritual, como asegura Hegel, en la unidad de las conciencias que se lleva a cabo. Pero, ¿cuál es la acción específica del dialogar y cómo importa o concierne a la realización de la diada yo y tú?

### 7.1. *La reciprocidad dialógica:*

Ante todo, como se ha subrayado constantemente, la mutua- lidad de los que dialogan es estricta y plena. Entiendo por mutua- lidad no ya el mero ser uno con otro, sino uno para el otro en franca y leal disposición<sup>182</sup>. Por decirlo en una expresión muy cara a Heidegger el diálogo es un hablar (*sprechen*) como corresponder (*ent-sprechen*). Pero tal co-rresponder no es sólo la escucha de la palabra del ser, sino mucho más originariamente de la palabra del otro o, por ser mas exactos, de su apelación. La primera condición del diálogo es la receptividad hacia la palabra del otro. Y lo que se escucha, en primera instancia, no es tanto su pregunta, sino su ape- lación o invocación, porque incluso en el mero preguntar, si ha de abrir un diálogo genuino, ésto es, si no es una pregunta retórica o un mero desplante, hay ya implícita una llamada a la palabra. La llamada del otro puede ser tanto mera invocación o solicitud exigitiva para hacerme presente en la palabra o interpelación cues-

<sup>181</sup>. *Verdad y método*, II, op. cit., 150. Y G. Marcel, “toda vida espiritual es esencialmente diálogo” (*Diario metafísico*, op. cit., 141)

<sup>182</sup>. “En esta concentración del uno y del otro en un auténtico uno y otro, la significación difusa del “con-ser” se modifica y restringe: el otro existe así en igualdad de derechos con el Uno, y de tal con-ser, antropológicamente determina- do, brota el sentido general de un concepto ontológico del con-ser” (P. Laín En- tralgo, *Teoría y realidad del otro*, Rev. de Occidente, Madrid, 1968, II, 363).

tionante. La llamada sólo puede partir de un tú o dirigirse a un tú —ésta es la raíz originaria del diálogo—, pero de un tú, que no puede estar a mi disposición. “El tú es a la invocación lo que el objeto es al juicio”—precisa Marcel<sup>183</sup>. La experiencia del tú está unida originariamente a la invocación. De ahí que no pueda ser en modo alguno construida desde el yo, pues es más bien la herida misma, que abre en el yo la presencia del tú. Sólo, pues, en la experiencia de ser interpelado, se me abre el acceso a la realidad del tú. E inversamente, como advierte Marcel, “no me dirijo en segunda persona sino a aquello que considero susceptible de contestar, del modo que sea aunque esta contestación sea un silencio elocuente. Cuando no hay contestación posible, no hay lugar sino para el “él”<sup>184</sup>. Si llamo a alguien, deja de ser para mí un objeto y entro en relación viviente con quien es capaz de responder a mi llamada. Pero responder es un acto de libre destinación. Sólo quien no está obligado puede responder verdaderamente en libre acogida a mi invocación. Podría decirse, como sugiere M. Buber, que toda invocación guarda implícitamente un sentido religioso<sup>185</sup>. Tomada en su radicalidad, la invocación se dirige a un “Tú absoluto, que escapa por esencia a toda captación objetiva”<sup>186</sup>, es decir, al Tú que nunca puede ser él<sup>187</sup>. En este contexto adquieren pleno sentido los aforismos poéticos de Antonio Machado:

“Enseña el Cristo: a tu prójimo  
 amarás como a tí mismo,  
 más nunca olvides que es otro.  
 Dijo otra verdad:  
 “Busca al tu que nunca es tuyo  
 ni puede serlo jamás” (CLXI, nºs 42 y 42)

<sup>183</sup>. *Diario metafísico*, op. cit., 278-9.

<sup>184</sup>. Idem, 142. Véase B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 139.

<sup>185</sup>. *La vie en dialogue*, op. cit., 119.

<sup>186</sup>. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, pág 53

<sup>187</sup>. A diferencia del tu empírico que puede convertirse en un él,” Dios es el tu absoluto que jamás puede convertirse en él” ( G. Marcel, *Diario metafísico*, op. cit., 141).

### 7.1.1. Interpelar y responder:

La invocación no es una orden sino una solicitud. La invocación es en verdad una pro-vocación a la palabra, tomando el término “pro-vocar” en el sentido de llamar al otro a su vocación genérica humana. “El interpelado es llamado a la palabra”<sup>188</sup> —dice Levinas—. Pero la respuesta del otro es un don, que se ofrece desde y por sí mismo. “Bien lejos de ser a su medida —precisa Buber— yo no se menos que la palabra me es dirigida en la exigencia y que yo puedo responder en la responsabilidad, y yo se que habla y reclama una respuesta”<sup>189</sup>. Y, viceversa, si alguien me llama, no hace valer frente a mí un derecho preexistente, sino que más bien con su llamada me hace llegar una exigencia, que escapa a toda convención:

“Algo está pidiendo de mí esta realidad: —asegura P. Laín— ya he dicho que el encuentro humano es por esencia *petitivo*. Pide, por lo pronto, mi respuesta. Yo siento que la realidad del otro me insta y urge, me hace patente el radical carácter dativo de mi existencia”<sup>190</sup>

Sostiene a este respecto Levinas que el sentido moral de la responsabilidad no está tanto en la autonomía del que puede dar cuenta de sus actos, sino en la capacidad de responder a la invocación del tú. Pero para responder a la llamada, es preciso estar en condiciones de sentirse sujeto de sus actos, capaz de dar cuenta de los mismos desde la resolución personal. Creo que no se pueden contraponer ambos aspectos sin perder el sentido integral de la responsabilidad. Sin autonomía, esto es, sin la capacidad de obrar en virtud de sí mismo y como sí mismo, no tendría sentido la escucha de la interpelación. Responde, por tanto, un yo autónomo, en ple-

<sup>188</sup>. *Totalité et Infini*, op. cit., 41.

<sup>189</sup>. *La vie en dialogue*, op. cit., 119.

<sup>190</sup>. *Teoría y realidad del otro*, op. cit., II, 117. Abundando en este punto, recuerda P. Laín cómo “en todos los idiomas cultos se hallan en mutua conexión etimológica y semántica la responsabilidad y la respuesta” (Idem, 123)

na disposición de sí, pero en cuanto está bajo la llamada incondicional del tu. Y al responder, responde de sí mismo, y responde a la vez también del tu, como muy finamente precisa Láin:

“Responder, en consecuencia, es empeñarse, obligarse o comprometerse, prometer algo recíprocamente; y responsabilidad la perdurable vinculación física y moral de quien así se empeña, obliga o compromete. Respondiendo a la pregunta expresiva del otro, yo respondo ante él, respondo de él y respondo de mí”<sup>191</sup>.

Ambos vienen a reconocer con ello una vinculación que es más fuerte que los nexos convencionales. Quien invoca confía en poder ser escuchado. Quien escucha de veras, está ya en disposición de acoger. “En otros términos, la invocación no parece que pueda ser eficaz sino donde haya comunidad”<sup>192</sup>. La relación yo/tu supone, pues, una nostridad originaria, a partir de la cual se destaca y perfila la diáda en su plena concreción. Pero esta comunidad no la determina exclusiva ni fundamentalmente la mera necesidad biológica, sino “la sed metafísica de lo esencialmente otro”<sup>193</sup>, la pasión de la diferencia, que es una forma por donde mana el deseo de infinitud. La invocación expresa no sólo una insuficiencia ontológica, sino el hueco o el vacío de la diferencia. De ahí que la necesidad del tú, a quien invoco, no sea instrumental sino fundamental, porque la llamada surge precisamente de una exigencia interna y esencial, incondicional del otro, a quien no tengo ni debo tener a mi disposición. Por decirlo en términos kantianos, se trata, pues, de un interés trascendental de la razón, porque sin contar con el otro, sin su asistencia, no sería posible, ésto es, viable, la criatura racional

Mas, a diferencia de la mera solicitud, en el diálogo la invocación se lleva a cabo como interpelación demandante, es decir,

<sup>191</sup>. Idem, , II, 123-4.

<sup>192</sup>. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1957, pág 173.

<sup>193</sup>. *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 323.

con la fuerza de una pregunta o problema, que exige resolución. Y la interpelación tiene que arraigar en la fuerza de gravedad de la realidad. Si se pierde de vista ésta, ya no es posible ni preguntar ni responder. La invocación no podría actuar como interpelación sin ser urgida e instada por la cosa misma, que nos obliga a pensar en común. Nos “ob-liga” quiere decir que nos liga a causa de lo que hay que pensar. La ob-ligación no tiene aquí, como en el primer caso, el sentido moral de responder a la invocación, sino el ontológico de afrontar una interpelación, que nos trasciende a entrambos, y por eso nos convoca a pensar.

Invocar/interpelar y responder es, pues, la primera manifestación de la mutualidad.

“Solamente aquí la palabra fundamental regresa y avanza en la misma forma, la palabra de la invocación y la palabra de la respuesta se formulan y viven en un mismo lenguaje; el Yo y el Tu están aquí, no solamente en relación sino en leal intercambio”<sup>194</sup>

Decía Ortega que el otro, en cuanto semejante a mí es mi reciprocante, es decir, puede alternar conmigo, ser mi par, en una palabra, corresponderme<sup>195</sup>. Retomaba así la teoría husserliana del análogo, quien por ser semejante a mí puede mantener conmigo relaciones recíprocamente complementarias en un sistema de correspondencias, que ya está presente en la misma subjetividad carnal. Corresponder es *ser-nos* el uno al otro, según la justa expresión orteguiana, ésto es, ser afectados uno por otro en nuestro modo de ser. Mutualidad designa un modo específico de la apertura al otro, que se caracteriza por el “estar vertido el uno hacia el otro”<sup>196</sup>, y a la vez, ajustado a la demanda de su interpelación. Mutualidad significa, pues, reciprocidad, en el sentido de orientar la conducta

<sup>194</sup>. *Yo y tu*, op. cit., 96.

<sup>195</sup>. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, op. cit. VII, 174-5.

<sup>196</sup>. *La vie en dialogue*, op. cit., 112-3.

de cada uno en función de la del otro, pero en un plano de estricta reversibilidad de las acciones y de igualdad en las funciones a ejercer. Sin ambas condiciones no hay acción recíproca comunicativa en cuanto tal. Si las acciones no son reversibles, cada uno se siente constreñido a actuar desde una sola función, condicionada unilateralmente por la del otro, y en tal caso, no hay propiamente bilateralidad. Pero si falta la igualdad, si uno es dependiente del otro, no hay posibilidad de responderle libremente como par. Se trata, pues, por decirlo con M. Buber, de “una viviente asociación entre *partenaires*, es decir cuando, encontrándome en una situación que nos es común, me expongo vitalmente a la parte que el otro toma en ella, como siendo la suya”<sup>197</sup>. La apertura dialógica al otro implica, a la vez, ex-posición a él y dis-posición hacia él. Ex-ponerse en el doble sentido de abrirse a su demanda y de aventurarse o arriesgarse a ella. Y dis-ponerse hacia él, en el sentido de ponerse en trance de responder:

“En la conversación —asegura Gadamer— nos trasladamos constantemente al mundo representativo del otro, nos confiamos en cierto modo al otro y él se confía a nosotros. Y así alternamos unos con otros hasta que empieza el juego del dar y el tomar: la verdadera conversación”<sup>198</sup>

En suma, co-ejecución. No puede haber mutualidad sin participar en un mismo acto, que crece de consuno en la interacción. El otro está realmente asociado a la operación en calidad de protagonista a una conmigo. Rigurosamente hablando es “co-ejecutante de la intencionalidad”<sup>199</sup>. El diálogo es, por tanto, la expresión más propia del *entre*, es decir, de una acción que acontece en y por la obra de dos. La ley que lo rige no es de uno ni de otro, sino de la cosa misma de la conversación, en la que participan. La acción implica a ambos en cuanto que la conducta de cada uno replica a la

<sup>197</sup>. *La vie en dialogue*, op. cit., 211.

<sup>198</sup>. *Verdad y método II*, op.c ot., 130.

<sup>199</sup>. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogos*, op. cit., 143 y 150.

del otro, por la que viene exigida, y se com-plica con ella en un mismo proceso y finalidad. Es, pues, una acción recíproca y entrelazada, en que los dos obramos conjuntamente. Más aún, es la acción misma de la comunicación, de la puesta de dos en común. Esta libre dis-posición del uno al otro, llevando a cabo la misma obra, muestra la índole específica de una relación personal. Se ha hecho notar, en efecto, que “entre simples individuos el diálogo no es más que un esbozo; no se ejecuta más que entre personas”<sup>200</sup>. Y es que, a diferencia del mero individuo, encerrado en su concha y único en su voluntad de ser, la persona implica comunicación y comunidad, apertura y participación.

### 7.1.2. *La lógica de pregunta y respuesta.*

El carácter de esta acción recíproca y complementaria, que es propiamente acción/pasión, se muestra, en segundo lugar, en el entrelazo de pregunta y respuesta. “Para dialogar / preguntad primero/ después escuchad”—recomendaba Antonio Machado. Que el diálogo tenga que proceder con el “paso corto”, como decía Platón, es decir paso a paso, ajustándose al ritmo de preguntar y responder —el ritmo de la respiración espiritual—, se debe a la necesidad de que ninguno de los dos realice una acción por separado. Tiene que ajustarse a la del otro, en el sentido de recibirla como impulso y suscitación de la propia, que, a la vez, debe ser acogida por la otra parte. El entrelazo es continuo y las suertes alternantes, de modo que ninguna parte es completamente activa ni pasiva:

“El comportamiento activo y pasivo se alternan, pero el padecer es siempre solo un hacer disminuido... La pregunta dialógica apunta de antemano a la respuesta ajena, que sólo llega a valer en mi aceptación. Este hacer (el preguntar) no es una efectuar activo ni un pasivo soportar, sino un dar y ceder... (Por su parte), ya el oír es una activi-

<sup>200</sup>. Martin Buber, *La vie en dialogue*, op. cit., 127. Véase también I. Levinas, *Totalité et infini*, op.cit. 43 y Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 160-1.

dad, pero tal que recibe; esta recepción se consume en la propia respuesta. El co-hacer del oyente se deja determinar como un recibir y hacerse cargo”<sup>201</sup>

Aunque pudiera parecer lo contrario, quien pregunta no está en mejores condiciones que quien tiene que responder. No sólo por la dificultad esencial, que entraña el preguntar, sino por la experiencia de la cuestión en tanto que cuestión padecida vital o existencialmente. Pero quien responde tiene que hacerse cargo de la pregunta, sufrirla no menos que quien la hace. Los griegos llamaron “asombro” (*thaumasein*) a este *pathos* e hicieron de él, como se sabe, el origen de la sabiduría. Pero llámeselo “duda”, “embrazo” o “perplejidad”, según distintos contextos, lo fundamental es este saberse perdido, pues no se cuenta con el suelo firme de la creencia, y, a la vez, urgido a tomar una resolución. Y como en todo *pathos* hay en él una experiencia radical de pasividad. Se asombra quien se siente sobrepasado, no ya por la magnitud de la cosa, sino por su enigmaticidad. La pregunta es aquella forma de pensar literalmente abierta a y por lo otro de sí. Quien pregunta es ya en el fondo un interpelado; realiza un acto, que está tocado esencialmente de pasividad, pues toda pregunta es la formulación de una cuestión, que nos plantea la cosa misma que hay que pensar. Hacerse cargo de ella es, pues, saber acoger, escuchar y corresponder a aquello que nos fuerza al pensamiento. “El preguntar es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensar”, según reza un aforismo heideggeriano, éste es, su modo extremo de disponibilidad o de apertura a lo otro de sí.

Cabría decir, en suma, que el preguntar es la pasión del pensar, pues en él se siente embargado y emplazado a un tiempo a responder. En la pregunta somos fundamentalmente pasivos; las grandes preguntas nos sobrevienen o se nos ocurren; nos asaltan y acosan, casi como un destino de la razón, como decía el severo

<sup>201</sup>. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 141-2.

Kant<sup>202</sup>. No son actos, sino acontecimientos. Más incluso que en la inspiración, se da en ellas la vivencia de ser alcanzados por un poder que insta y apremia, y al que no cabe escapar. “La pregunta se impone. Llega un momento en que ya no se puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada”<sup>203</sup>. Hablamos ciertamente de plantear una pregunta, reconociendo con ello una iniciativa de parte del pensamiento, en cuanto la pasividad asumida se trueca en reflexión, pero el planteo mismo se debe a la contradicción que anida en el seno de una determinada experiencia. La pregunta es, pues, el acto de un pensar no autónomo, desencadenado por el poder intrigante de la cosa misma; más aun, por el litigio que hay en ella, en cuanto se muestra en aspectos contrapuestos, que favorecen el sí o el no. La apertura misma de la pregunta expresa, por tanto, la negatividad que implica toda experiencia, la interna contradicción que anida en ella, y que le impide cerrarse sobre sí. Pero la negatividad es algo que se sufre antes que se piensa. El pensamiento se autentifica siempre en la fuerza de sus preguntas, y éstas en el previo poder soportar o padecer sin quebrarse el apremio de la dificultad. En ésto estriba la paciencia de la pregunta, que sobrepasa a la que Hegel asignara al concepto, pues, al cabo, éste supone un progreso en y mediante la negatividad, mientras que la pregunta es el absoluto comienzo en la negatividad. De ahí que más profundo que el dar razones es hacer preguntas, pues al cabo las respuestas y sus argumentos tienen que estar inducidos por el vacío que ha abierto el preguntar.

La experiencia de este vacío es, a un tiempo, motivación de lo preguntado y anticipación de lo por saber. Acontece, pues, en la pregunta una interna reflexión, el socrático saber que no se sabe, pues en el no-saber mismo ha de alumbrarse un pre-saber. En este sentido, la pregunta voltea sobre si misma, se trasciende. Como ya vio Platón, el que pregunta no sabe puesto que pregunta, pero en

<sup>202</sup>. *Kritik der reinen Vernunft* A VII

<sup>203</sup>. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., 444.

cierto modo, barrunta o anticipa, en el preguntar mismo, lo que hay que saber. Fronteriza entre ser y no-ser, la pregunta clausura un saber previo, al que pone en cuestión, y despeja otro, en la medida en que abre el horizonte de una búsqueda posible. Tal como recuerda Gadamer, haciéndose eco de una idea heideggeriana:

“Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta, Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta”<sup>204</sup>

Puede afirmarse, en consecuencia, que la pregunta es el pensar más original y creativo, más radical, puesto que nace de un no-saber y se orienta a su trascendimiento. Pero la orientación misma tiene que venir dada, determinada, por el modo de este no-saber. En este sentido hay que plantear la pregunta, ésto es, precisar los términos o los límites, de lo que está en cuestión. “El planteamiento de la pregunta —precisa Gadamer— implica la apertura pero también su limitación. Implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta”<sup>205</sup>. Se diría que el rigor de la pregunta consiste en la fuerza misma para abrir en medio de la aporía, atravesándola, un nuevo camino a transitar. No se compadece, pues, ni con la mera in-determinación del no-saber ni con la rígida pre-determinación de un saber futuro, presupuesto o implícito en las premisas de partida. Entre la una y la otra, la pregunta genuina busca un espacio intermedio, que aún no es saber, pero donde ya se anuncia la nueva figura del saber.

“¿Qué es, pues, interrogar? —se pregunta G. Marcel—. Es tratar de corregir una estado de indeterminación relativa. Toda pregunta implica: 1): un juicio disyuntivo; 2) la afirmación de que sólo una de

<sup>204</sup>. Idem, 440.

<sup>205</sup>. Idem, 441.

las alternativas es válida; 3): la incapacidad reconocida de determinar cuál es”<sup>206</sup>.

Ante todo, preguntar es posibilitar un espacio ambivalente, bifronte, en cuyo marco pueda dilucidarse la cuestión. La pregunta abre una alternativa, la doble posibilidad de un sí y un no, en suma, de una oposición. La cuestión es, pues, una disyuntiva, como un cruce de caminos, en que es preciso decidir. Sólo uno puede ser verdadero, ésto es, una respuesta satisfactoria a la *aporía*. Pero para saberlo es preciso recorrerlos, explorarlos en toda su amplitud (*diaporein*) —como indicara Aristóteles— ponderar los pros y contras, hasta encontrar la salida (*euporía*) a la situación. La decisión a tomar es, pues, propiamente una re-solución interna de la viabilidad misma del problema. El sentido de la respuesta esta ya prefigurado en el preguntar mismo, y su valor de verdad sólo se prueba mediante la resolución del problema planteado. “No hay contestación posible sino con la condición de que la pregunta misma se suprima en realidad como pregunta”<sup>207</sup>. Por eso se trata propiamente de una experiencia dialéctica, en que el camino se abre en la ex-posición de la cosa misma, que hay que pensar.

“La decisión de una pregunta —precisa Gadamer— es el camino hacia el saber. Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero tampoco ésto es el conocimiento completo. La cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos”<sup>208</sup>

Dicho en otros términos, la auténtica respuesta tiene que dar cuenta de sí misma y de la contraria; tiene que probar su poder explicativo haciéndose cargo de las razones del sí, que han de ser, a la vez, las que desenmascaren las pseudorazones del no. Si la

<sup>206</sup>. *Diario metafísico*, op. cit., 142.

<sup>207</sup>. *Idem*, 144-5.

<sup>208</sup>. *Verdad y Método I*, op. cit., 442.

pregunta es realmente el planteamiento de una disyuntiva, el saber ha de abarcar los contrarios, como ya enseñó Aristóteles, y ser, en consecuencia, tanto saber de lo uno como de lo otro, del sí como del no. De ahí que el camino del saber tenga que atravesar las posiciones contrarias, resolviéndolas en una única y total comprensión. Ahora bien, puesto que se trata de una cuestión abierta en disyuntiva, se requiere que sean dos los frentes a adoptar. Lo dialógico discursivo no es un método artificioso o meramente externo, sino que viene requerido por la constitución misma del campo de experiencias, abierto en el preguntar. El rigor de la pregunta reclama un igual tratamiento de los miembros de la alternativa, que está en cuestión. La fiabilidad está en que sea el otro el que tome la representación de la otra parte, y razone, por así decirlo, a la contra. La apertura del uno al otro viene exigida por el mismo ritmo del preguntar y el responder. Quien pregunta sabe si ha sido entendido, en la medida en que la respuesta del otro sale al encuentro de su anticipación, de modo que en el hueco mismo de su pregunta, muestra su disponibilidad para acoger una respuesta, que pudiera colmar satisfactoriamente el vacío de su no-saber. A su vez, quien responde tiene que hacerse cargo de la pregunta, formularla a sí mismo, de modo que su respuesta alcance la anticipación misma del que pregunta; declina, por tanto, pensar espontáneamente desde sí mismo para dejarse tomar por la fuerza misma de la pregunta, que le impone un posible horizonte de respuesta. Y en caso de no admitir la pregunta, por insuficiente o mal planteada, se ve obligado, de nuevo por la cosa misma, a cavar más hondo el vacío de su no-saber. Ninguno dispone autónomamente —precisa Waldenfels— de la obra del diálogo, pues “incluso la interacción sólo puede ser entendida en cuanto pasiva conexión, como una suerte de síntesis pasiva”<sup>209</sup>. Es más bien el entrelazo el que dispone de cada uno y le impone una interna necesidad.

<sup>209</sup>. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 149.

### 7.1.3. *El espíritu del juego:*

Esta autonomía de la cosa misma, al margen de la iniciativa singular de los dialogantes, permite entender el diálogo desde el espíritu del juego. Platón ya vio que el diálogo era una auténtica *paidia*, una ocupación libre y felicitaria, exenta de la carga o presión de la necesidad (*Gorgias*, 485 a). Lo propio del espíritu del juego, como ha mostrado Gadamer, es ser un proceso autónomo, que transcurre más allá de la voluntad subjetiva de los participantes, imponiéndose a ellos y trascendiéndolos a la vez:

“El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación... Es el juego el que se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento”<sup>210</sup>.

Movimiento que no tiene ningún para qué, ninguna finalidad externa al juego mismo, y “movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final”<sup>211</sup>, alternante y rítmico, en que las suertes contrarias se entretajan o entrelazan en un mismo dinamismo, siempre renovado, siempre dispuesto a comenzar, como el de las olas, de las luces y sombras, de la danza o el de las mismas palabras. Cuando Kant vio la esencia del placer estético en la finalidad sin fin, a la par que lo deslindaba de todo interés utilitario, vislumbraba esta trascendencia del juego como puro movimiento en recreación de sí. “El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación”<sup>212</sup>, entendida como un proceso que aporta su sentido desde sí mismo, que lo engendra y exhibe en sí, autónoma y plenamente, como un mundo. El que participa en el juego se siente tomado por él, dominado, no ya por la pasión del juego sino por su misma representación. De ahí su encanto arrebatador, que tiene al jugador

<sup>210</sup>. *Verdad y método*, I, 145-6.

<sup>211</sup>. *Ibidem*.

fuera de sí. ¿No acontece otro tanto en el diálogo? Ha sido mérito de Gadamer mostrar la profunda afinidad del diálogo con el espíritu del juego:

“Mi idea es que la naturaleza del juego, consistente en estar impregnado de su espíritu —espíritu de ligereza, de libertad, de la felicidad del logro— y en impregnar al jugador, es estructuralmente afín a la naturaleza del diálogo, que es el lenguaje realizado”<sup>213</sup>.

También en el diálogo nos toma la cosa misma, que en él se representa, y nos impulsa y guía más allá de nuestros propósitos e intenciones. Se da igualmente en él un movimiento característico de vaivén. “Así alternamos unos con otros hasta que empieza el juego del dar y el tomar: la verdadera conversación”<sup>214</sup>. Las preguntas y las respuestas se suceden rítmicamente, se van trenzando, anudando, “en una síntesis de deslizamientos y encabalgamientos”<sup>215</sup>, y es un proceso abierto, que trasciende a los dialogantes. Cuando uno participa de veras en un diálogo —precisa Gadamer— no sabe a ciencia cierta a dónde le conducirá. Entra en un juego, que se juega ciertamente en él y con él, pero al que no puede dominar. Se entrega más bien a su arrebato y se deja llevar, como había dicho Platón, por el viento de la cosa.

En contra de esta versión lúdica podía tal vez alegarse que los dialogantes buscan el acuerdo y cada uno mantiene esta finalidad a la vista. Pero el acuerdo, si bien se repara, es algo que no se puede programar ni calcular. Si se produce, sobreviene según la ley interna de la representación de lo que está en juego. En los raros momentos en que se alcanza tiene algo de don, de imprevisto, un no sé qué de buena fortuna. Y, desde luego, nunca es un puerto definitivo de arribada, pues las velas del diálogo se hinchan cuan-

<sup>212</sup>. Idem, 151.

<sup>213</sup>. *Verdad y método*, II, op. cit., 150.

<sup>214</sup>. Idem, 130.

<sup>215</sup>. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 154.

do sopla de nuevo el viento. Más aún: el acuerdo no interesa a los dialogantes por sí mismo. Un diálogo puede ser inmensamente productivo sin que haya acuerdo, como hay acuerdos que no necesitan de conversación. Lo que mantiene en diálogo no es tanto la expectativa del acuerdo sino la fuerza de la cosa misma o el interés mismo de la representación. El diálogo tiene un valor en sí por la productividad y creatividad que desarrolla su juego, y, por el placer mismo de entenderse. Como asegura J. Muguerza, el diálogo representa un “fin último”, tiene “un valor social en sí mismo, que no como un medio para la consecución de otros fines”<sup>216</sup>. No es en modo alguno acción instrumental, sino poética o creativa. Su teleología, si aún quiere hablarse en términos platónicos, dista mucho de un programa calculado de acción como de una orientación metafísica determinada. Por eso no puede responder a una búsqueda metódica y planificada. Está es la razón por la que el diálogo no es ni puede ser un método de pensamiento, sino la vida insurgente del mismo en medio del conflicto de las opiniones. En otros términos, el diálogo no es un trabajo, ni tiene una finalidad externa, ni persigue un propósito conforme a un plan, ni se produce mediante una técnica fija e invariable. Pertenece más bien, como bien advierte Gadamer, al espíritu de la ligereza, de la libertad y de la felicidad. Al margen, pues, de las voluntades particulares y de las opiniones, el diálogo, como el juego, impone su propia ley, “la ley de la cosa misma que rige la conversación”<sup>217</sup>.

### 7. 2. *La lucha por la cosa misma:*

Esto no debe conducir a una visión beata y apaciguadora del diálogo, como si se tratase de una interacción en armonía. Hay en él, por el contrario, la experiencia de una violencia extrema, como le reprocha a Sócrates Calicles (*Gorgias 505 d*). Los interlocutores se afrontan el uno al otro, llevados por la fuerza misma del pro-

<sup>216</sup>. *Desde la perplejidad*, FCE. Madrid, 1990, pág 261.

<sup>217</sup>. Gadamer, *Verdad y método*, II, op. cit., 150.

blema. El diálogo, como ha mostrado K. Jaspers, siempre entraña lucha. Cada uno tiene que dar cuenta ante el otro de la validez de su aportación:

“El carácter de validez es la exigencia para ser reconocido como verdad. Y la validez nunca pierde el rasgo de una potencia litigiosa”<sup>218</sup>.

### 7.2.1. *La lucha por la cosa misma:*

No hay que perder de vista que el otro, no es sólo otro yo, que alterna conmigo, sino otro que yo, que puede, por tanto, alterarme. Este es un punto en que el diálogo revela toda la envergadura de la otredad. En tanto que otro que yo, el otro puede sorprenderme, esto es, desbordar mis expectativas, y desde luego, resistirme y contradecirme, porque “se trata verdaderamente del otro, del hombre que piensa de otro modo”<sup>219</sup> a como pienso yo. El otro me resiste porque es concreto y real. No, por supuesto, en el sentido de una resistencia caprichosa, sino fundada en la fragosidad misma de la cuestión. Una re-sistencia que garantiza, pues, la in-sistencia en la cosa que hay que pensar. A la violencia de la pregunta, que arranca el saber de los caminos habituales para situarlo en la fragosidad de la aporía, viene a sumarse la otra violencia extrema de una confrontación en la que no cabe hacerse concesiones, porque es la cosa la que manda. De una vez por todas lo dijo el Sócrates platónico en su confrontación con Protágoras:

“Para nada necesito lo de “si quieres” y “si te parece”, al buscar una comprobación, sino sólo a tí y a mí. Y digo esto de “a tí” y “a mí”, pensando que sería la mejor manera de dar demostración al razonamiento, si se le quitaran los “si...” (*Protág.*, 331 c).

<sup>218</sup>. *Von der Wahrheit*, op. cit., 315.

<sup>219</sup>. M. Buber, *La vie en dialogue*, op. cit, 134-5.

Importa mucho que no desfallezca la tensión entre ese doble polo del yo y el tú. El diálogo es una acción/pasión, como se ha indicado, en la que el yo y el tú son centros referidos recíprocamente y co-implicados en una misma obra, que requiere de los dos. Al “fondo insobornable” de mi yo, por utilizar la expresión barrojana, aquel fondo de donde crece mi resistencia frente a toda forma de alienación, tengo que dejar oponer su propio fondo, también inalienable, con que se me resiste por ser fiel a la cosa que está en cuestión. A mi autonomía la suya, en la convicción de que sólo si cada uno piensa por sí mismo, y en consecuencia consigo mismo, podemos ambos llegar a pensar en común. El argumento del otro tiene que convencerme a mí mismo por mí mismo. No simplemente persuadirme sino forzarme racionalmente a su aceptación. Soy yo quien tengo que aceptarlo y darlo por válido. Aquí no hay lugar al vencimiento de uno por otro, como en la disputa, sino convencimiento recíproco sobre la base de una justificación racional. Si uno de estos dos polos desfallece, si se relaja la tensión del yo y el tú, si el yo cede a la tentación de plegarse demasiado fácilmente, por docilidad o respeto, a la voz del tú, o si el tú condesciende a la demanda del yo, o se entrega, por el contrario, a un ejercicio abusivo de la autoridad de su voz, el diálogo sucumbe. No es causal que en un momento crítico en que parece naufragar la conversación, Sócrates inste a Caliclés a que siga exponiendo su pensamiento “con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dimelo con exactitud y valentía”<sup>220</sup>, ésto es, con rigor y coraje, poniendo en ello, por así decirlo, toda el alma. He aquí el primer apunte histórico sobre las condiciones del diálogo y sobre las virtudes éticas y epistémicas que conlleva. La veracidad o voluntad de verdad que anima al diálogo exige no hacerse concesiones, pero tampoco traiciones. O si se quiere, no hacer más concesión que la exposición a la fuerza de los argumentos. La resistencia del otro forma, pues, parte de la misma economía de la ex-posición dialéc-

<sup>220</sup>. *Gorgias* 521 a; trad. esp. de J. Calonge, op. cit., 114.

tica de la experiencia. El otro es el límite, como ha reconocido Gadamer. Sólo así es el otro, erigido frente a mí. No basta, pues, con tolerarlo, sino que es preciso hacerlo valer en cuanto otro, pues sólo contando con su resistencia, en su contragolpe, alcanzo a ver mi propia limitación. Tal como insiste Gadamer frente a la posición heideggeriana:

“No es sólo que cualquiera es, por principio, alguien que está limitado. Lo que me interesa es por qué tengo que experimentar mi limitación en la réplica del otro y por qué tengo que aprender a experimentarla siempre de nuevo si es que quiero ser capaz de rebasar mis límites”<sup>221</sup>

Dejar, pues, que me resista es, según la feliz expresión de Gadamer —“dejar valer al otro contra mí mismo”<sup>222</sup>. Y recíprocamente, resistirme a él no supone, en modo alguno, una cerrazón a sus apremios, sino justamente el modo de corresponder al rigor de su demanda. La diferencia entre el diálogo heurístico y el sentido erístico de la mera disputa salta aquí a la vista. La resistencia no se debe a un prurito singular de prevalecer sobre el otro, aun a costa de hacer fuerte el argumento más débil, sino a la voluntad contraria de hacer débil el argumento aparentemente más fuerte, someterlo a crítica y control, con independencia de la autoridad de quien lo ha emitido; esto es, a la voluntad de sólo satisfacerse con el argumento mejor. Esto obliga a tanto a resistirme a los puntos débiles de sus argumentos como a dejar que resistan a los míos sus bien probadas razones. Ahora bien, resistir en el decir es en sentido gramatical, contra-decir, decir a la contra, no solo del decir del otro, si no está bien fundado, sino del propio decir. En la experiencia del diálogo, como ocurre en la dialéctica, es fundamental esta violencia de la contradicción, que echa a perder toda posición particular o unilateral. Podría definirse la dialéctica como el pensar a la

<sup>221</sup>. “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” en *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1995, vol X, 98.

<sup>222</sup>. Idem, 97.

contra de lo ya pensado, para ver si denuncia su unilateralidad y resiste la prueba de su verdad. No es tanto el arte de confirmar los propios argumentos como de ponerlos a prueba.. De ahí que cuando se dialoga, hay que poder soportar el ser contradicho como contrapartida del contradecir. Esta es la violencia extrema que sufren los que dialogan. La violencia de contradecirse recíprocamente por mor a la cosa misma que les fuerza a decir. El diálogo solo puede ser un logos entre-dos, si cada uno de los interlocutores se deja tomar por el del otro, quedando expuesto a su acción. Como precisa Gadamer,

“Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa”<sup>223</sup>

Pero ésto significa que en el diálogo se lleva a cabo una descentración de cada uno de los polos, el yo y el tu, que están referidos entre sí. No hay descentración sin alteración. Es el otro, en tanto que me resiste, quien me altera en la medida en que me obliga a salir de mí. Como en un discurso policéntrico, donde cada polo actúa con una fuerza específica de gravedad, según el valor de su argumentación, ningún centro puede reposar en si mismo. Por “alteración” no entiendo aquí el mero ponerse mentalmente en lugar del otro, sino el efectivo pasar por él, dejándose tomar por su argumentación. Aun pensando en solitario, como ya vio Kant, mi pensamiento debe extenderse hipotéticamente al juicio del otro, y corregirse por él, para escapar a las condiciones particulares y subjetivas del propio juicio. Pero ésto no basta. No hay garantía alguna de que el yo haya explorado o pueda explorar en un experimento puramente mental la envergadura del juicio ajeno. Entre otros mo-

<sup>223</sup>. *Verdad y método I*, op. cit., 463.

tivos, porque corre el riesgo de proyectar en el otro sus propias razones, sin trascenderse verdaderamente a sí mismo. Se diría que esta des-centración es proporcional a la fuerza con que los argumentos de la otra parte penetran o invaden la propia posición, sacándola de sí. En el diálogo acontece, como ha señalado Merleau-Ponty, “una invasión recíproca”<sup>224</sup>, que expugna a cada uno del enrocamiento en su posición. Mis razones penetran en el santuario de su yo, removiéndolo y conmoviéndolo en su postura, y las suyas me alcanzan en un punto secreto de mi pensamiento, que ni yo mismo advertía, donde comienzan de nuevo a manar en mí. La exposición al otro conduce en el juego de la pregunta y la respuesta y en el intercambio de los argumentos, a una efectiva salida de sí. Sin ella no hay verdadero trascender-se. El diálogo realiza, en suma, el éxtasis efectivo de la relación interpersonal.

### 7.2.2. *Excursus sobre el soliloquio:*

Es justamente esta éxtasis de trascendimiento lo que falta en el soliloquio por muy cabalmente que pretenda uno desdoblarse en un diálogo interior. ¿Qué podría comunicarse a sí mismo el solitario? Apenas formulado, se advierte que ésto es un contrasentido. Podrá en el mejor de los casos, ponderar su pensamiento, dar vueltas en torno a él, fingir un coloquio, en que se pregunta y responde, pero en mogo alguno comunicarse, ésto es, decirse algo nuevo y sorprendente, que venga a alterarlo sustancialmente y con lo que pueda mediar. Si se repara, por lo demás, en la diferencia entre soliloquio y diálogo, se advierte fácilmente cuál de ellos tiene un carácter originario. “En el monólogo —precisa E. Cassirer— predomina la función del *desdoblamiento* y en el diálogo la de la *reintegración*”<sup>225</sup>. Pero en el desdoblamiento el uno se esfuerza por ser dos, siendo realmente uno, sin abandonar los límites del pro-

<sup>224</sup>. *La prosa del mundo*, op.cit., 194 y 202.

<sup>225</sup>. *Las ciencias de la cultura*, FCE. México, 1955, pág 85

pio yo. Lo uno de por sí no puede trascenderse. O ya siempre está abierto a lo otro, en una herida del alteridad, o nunca podrá romper el sortilegio del espejo, en que pretende contemplarse como un nuevo Narciso. Un desdoblamiento interior, que no sea efecto de la internalización del otro real, de ser posible, no escaparía nunca a la sospecha de espejismo. Pero es que ni tan siquiera es posible. Uno no puede hablarse realmente a sí mismo como si fuera otro, como ha mostrado George H. Mead, sino tomando el papel del otro, a partir de la interacción simbólica. Porque hablar con otro comporta la exigencia de adoptar mental e implícitamente su actitud. Cuando se da un “símbolo significante”, a diferencia de lo que pasa con el mero gesto/señal en el comportamiento animal, el emisor tiene que poder anticipar y provocar en sí la posible respuesta del receptor, y éste, a su vez, para responderle, ha de darse a sí las indicaciones que el otro le da. Lo que le indica al otro tiene que indicárselo a sí mismo, poniéndose en su lugar. Esta es la única garantía de que se trata de un mismo significado. La significación se constituye precisamente en el proceso social en que el gesto verbal de uno, en que se indica e inicia una tarea, provoca en el receptor, al recogerlo, una reacción adaptativa en el sentido anticipado por el emisor, como indicadora de la resultante del acto social. Cada uno tiene, pues, que adoptar en sí la actitud el otro. Si la interacción simbólica no fuera interiorizable no se podría haber sobrepasado el lenguaje de señales del mundo animal:

“Tal es el mecanismo general de lo que llamamos pensamiento, porque a fin de que el pensamiento exista es preciso que haya símbolos, gestos vocales en general, que provocan en el individuo mismo la reacción que está provocando en el otro, y tal que desde el punto de vista de esa reacción está en condiciones de dirigir su conducta posterior”<sup>226</sup>

<sup>226</sup>. G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1972, pág 112.

De ahí que el pensamiento consista en el diálogo implícito o explícito, que acontece en la interacción simbólica, cuando cada uno se dirige al otro, teniendo en cuenta su posible respuesta. Hablar consigo no es más que la interiorización de este diálogo social. No parece que Platón pensara en otra cosa cuando definió el “pensamiento como el diálogo interior del alma consigo misma”. Pensar es cuestionar lo ya pensado, hacerse objeciones, preguntar y responder. “Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria”<sup>227</sup> —registra A. Machado en un apunte de *Los Complementarios*. Y así es. El pensar necesita movilizar todas sus cuerdas, en una antifonía, en que se hagan valer los diversos lados de la cuestión. Pensar de verdad algo es poder hacerse cargo de su opuesto, o pasarlo por él. Pero en tal caso, el desdoblamiento en el soliloquio será tanto más perfecto cuanto más haya madurado la práctica de la interiorización del genuino diálogo social. Como ha observado G. Marcel, “el niño trata la respuesta del otro como una respuesta de sí mismo, mientras que el adulto —el sabio por lo menos— tratará la respuesta de sí mismo como la del otro”<sup>228</sup>. El diálogo representa, pues, la forma plena de esta interacción. Su productividad para la vida espiritual estriba precisamente en partir de la díada yo/tú —la única real y efectiva— en toda la crudeza de la oposición real, para encontrar, a partir de ella y mediante ella, una forma de reintegración en un pensamiento objetivo común. Pero éste es necesariamente público, pues se ha fraguado en el hablar abierto de unos con otros. A diferencia del soliloquio —ya sea místico, meditativo o poético—, que se abisma en el secreto interior, es el diálogo el lógos medial, la palabra compartida del ser. Como dijo Ortega, “frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces”<sup>229</sup>.

<sup>227</sup>. *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 765.

<sup>228</sup>. *Diario metafísico*, op. cit., 145-6.

<sup>229</sup>. “¿Qué es Filosofía?” en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969, VII, 342

No se crea, sin embargo, que en este pleito le faltan al soliloquio buenos valedores. A su favor se ha solido alegar la mayor autenticidad del discurso solitario del alma consigo misma en comparación al carácter público del diálogo. En privado —pensaba Agustín de Hipona— es más fácil pensar, alegar y rectificar, sin ese enojoso tercero, el público, que acaba convirtiéndolo todo en espectáculo y falseando la autenticidad del comportamiento. No me resisto a transcribir en este punto las finas observaciones agustianas, en su reivindicación del soliloquio, alegadas por la voz tranquilizadora de la razón:

“Me parece ridículo tu pudor como si no hubiéramos elegido por esta causa conversaciones de este tipo, que, puesto que hablamos a solas quiero llamarlas soliloquios y registrarlas con esta nombre, nuevo ciertamente y tal vez duro, pero bastante ajustado para designar la cosa. Pues no habiendo mejor medio de investigar la verdad que el preguntar y responder, y no encontrándose apenas quien no se avergüence al ser vencido en la disputa, y por lo mismo casi siempre ocurra que discusiones llevadas bien a término las rechaza (condena) el aplauso confuso de la terquedad (obstinación), incluso con laceración de los ánimos, disimulada la mayor parte de las veces y en ocasiones abiertamente, me pareció bien (me plugo) investigar la verdad, con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mi mismo sosegadamente, como creo, y convenientemente. Por lo tanto no hay nada que temer si en algún momento, te ves obligado por una afirmación temeraria a volver atrás y rectificar: porque de otro modo no puedes escapar de aquí ” (Sol, II, 7, 14).

Agustín acaba de descubrir el flanco fuerte del diálogo interior: su garantía de veracidad. A solas, sin espectador, el yo dialogante reconoce más fácilmente la voz de la razón. Puede analizar los pros y los contras sin que nadie lo turbe ni lo apremie. Puede rectificar sin sentir sonrojo y objetar sin parecer importuno. En el diálogo efectivo, cara a cara, el riesgo de caer en la disputa o de hablar para la galería es demasiado grave y amenazante. Aristóteles ya había advertido que un inconveniente del diálogo es tener que atenerse a un interlocutor que puede no estar a la altura de las exigencias del problema. Pero cabe otro riesgo aún mayor : enmas-

cararse como interlocutor. En el soliloquio, en cambio, no hay máscaras ni convenciones; no hay jueces ni veredictos. Basta el consentimiento interno, como creía Pascal, de la propia razón.: “Es el consentimiento de uno mismo a sí mismo y la voz constante de su razón, y no la de los otros, los que engendran la creencia” (*Pensées*, 561) <sup>230</sup>. Y en el mismo sentido, sostenía otro solitario meditabundo, Miguel de Unamuno, que “no hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas” <sup>231</sup>. En la soledad se desnuda el alma, libre de todo pudor. Y puesto que somos muchos o llevamos a muchos dentro, el diálogo interior tiene asegurada su polifonía. Claro está que el solitario cree tener garantizada la autenticidad de su soliloquio si está bajo la mirada de Dios. Sólo ante Dios el alma no tiene secretos, o mejor quizá, encuentra su verdadero secreto sin turbarse ni avergonzarse. Sólo en el diálogo interior se cae la máscara. Pero, ¿acaso podía ignorar Agustín, las otras máscaras que segrega el propio yo? En un pasaje muy fino y perspicaz de las *Confesiones*, viene a declarar lo proclive que es el yo al autoengaño, a encubrirse y simularse aun para sí mismo:

“Así, de este modo, también el alma humana, aun cuando ciega y débil, torpe e indecente, quiere estar oculta (*latere vult*), aunque no quiere que se le oculte nada (*se autem ut lateat aliquid non vult*).”(Conf., X,23,34).

Y, por otra parte, ¿quién garantiza poder vivir bajo la mirada y la instancia del Tú absoluto?, ¿quién puede asegurar que habla a Dios si es incapaz de reconocer la viva voz del prójimo? Como ya advirtió agudamente Antonio Machado

“Quien no habla a un hombre, no habla al hombre;  
quien no habla al hombre no habla a nadie”.

<sup>230</sup>. *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, pág 1154.

<sup>231</sup>. *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, I, 1252.

¿Dónde ir a buscar, por otra parte, la trascendencia del Tú absoluto sino en aquella exterioridad, que revela, según Levinas, el rostro del otro? Pretender hablar con Dios sin haber aprendido a hablar con el hombre, sólo conduce a la hipocresía o al delirio, pues, al cabo, Dios no es más, como enseñó nuestro poeta, que “el Tu de todos”<sup>232</sup>. Martín Buber ha venido a recordarnos a este respecto lo que ha adivinado siempre el corazón más sencillo:

“El arriba y el abajo están ligados uno al otro. La palabra del que quiere hablar a los hombres sin hablar a Dios no se termina ; pero la palabra del que quiere hablar a Dios sin hablar a los hombres se extravía”<sup>233</sup>.

No es posible saltarse la mediación con el tú. En la primacía del soliloquio sobre el diálogo me parece que se encubre, mal disimulada en el fondo, la creencia en la inautenticidad de lo social, complementada por la opuesta de que la verdad es una depuración del hombre interior. Pero, ¿hay acaso más riesgo de autoengaño en el diálogo que en el discurrir silencioso del alma consigo misma?; y ¿se basta el yo solitario para asegurarse de la validez que concede a la verdad o al valor moral? S. Freud nos ha advertido de las ilusiones narcisistas de la autoconciencia y de su proclividad al autoengaño y mala fe. Por muy inauténtica que pueda ser de hecho la vida social por la presión de la convención y la costumbre, incluso admitiendo el carácter impersonal de los usos sociales o el imperio, igualmente anónimo, del decir de la gente, la alternativa no puede venir del solitario ensimismado sino de la real y concreta intersubjetividad, pues sólo el contacto viviente de uno con otro puede autentificar, en última instancia, los criterios de nuestro juicio. No se olvide, por lo demás, que el círculo del diálogo está de suyo abierto a cualquier

<sup>232</sup>. A. Machado, “Juan de Mairena” XXXIII, en *Obras. Poesía y prosa*, op.c it., 503.

<sup>233</sup>. *La vie en dialogue*, op. cit., 120-1.

interlocutor real o posible. El que dialoga, a diferencia del que disputa, no busca argumentos que puedan convencer en concreto a una persona y en una situación determinadas, sino los más congruentes y constrictivos en relación a la cosa misma de que se habla y ante un posible auditorio universal, instándole a que cualquiera pueda tomar la palabra. Por eso, cuando a Sócrates le falla o se le rinde un interlocutor, busca de inmediato otro, a los otros, para suplir su hueco. Y debe estar dispuesto a reabrirlo de nuevo, a la menor solicitud, pues ninguna conversación queda definitivamente cerrada. En el aislamiento, por el contrario, se atrofia y pervierte la vida del alma, privada del contacto viviente con el otro, pues su búsqueda en solitario nunca podrá escapar al espejismo y al riesgo de erigir como absoluta la propia subjetividad. El diálogo —respiración espiritual del alma— es, pues, la única garantía de la salud mental y cordial. En él se deja sentir la instancia de lo real, mediada por el otro, como su portavoz, y la instancia del otro, sustentada a su vez por la realidad. Y de este modo doble y cruzado, el alma cobra la experiencia, a través de su pasión de alteridad, de estar abierta, más allá de sí, en éxtasis de trascendencia. Sin el tú, capaz de resistirme, la realidad puede desvanecerse en mero espectáculo interior del yo; pero sin la realidad de por medio, como elemento o medio de interacción, el tú resulta ser infranqueable.

### *7.2.3. El maestro que enseña:*

¿Quién enseña, pues, verdaderamente en el diálogo? La tradición agustiniana ha tendido a primar al Maestro interior, como el último asiento de toda verdad. Se trataba del Otro absoluto, trascendente e inmanente a un tiempo, de quien procede toda creación. Su voz, a la vez llamada e inspiración, era en verdad la última instancia. La doctrina agustiniana del soliloquio tenía que conducirle así, por su lógica interna, al reconocimiento del maestro interior. Las palabras no enseñan de suyo sino mediante la experiencia de la cosa misma. Así, no es posible aprender por los discursos sino

en la medida en que cada uno, oyendo al otro, aprende de por sí. Como ya enseñó Platón, la palabra verdadera hay que engendrarla desde el interior:

“Adonde si es llevado por las palabras del que pregunta, es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior” (*De Magistro*, 12, 40).

Pero este maestro interior, que todos llevamos, no será ya la razón natural, sino nada menos que Dios mismo. El es el que verdaderamente enseña en la completa soledad. La tesis platónica del innatismo queda superada por Agustín desde dentro, en la misma raíz del alma, allí donde ya no actúa por sí sino que es actuada o escucha pasivamente una voz que la trasciende (*De Magistro*, 11, 38). Por lo cual puede concluir Agustín:

“Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente” (*De Magistro*, 12, 40).

Quien habla a solas, a solas de veras, con humildad y verdad, ya está hablando —diría Agustín— con Dios. Y cuando se habla también de veras con otro, y hasta se logra estar de acuerdo con él, el acuerdo está en la cosa misma, que nos trasciende:

“Pues si los dos vemos que es verdad lo que dices, y asimismo vemos los dos que es verdad lo que digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en tí, sino ambos en la misma inmutable verdad, que está sobre nuestras mentes” (*Confesiones*, XII, 25, 35)

Tanto la vía mística como la especulativa pendían de este diálogo interior. Teresa de Jesús podía entender su experiencia mística como el acogimiento de aquellas palabras interiores que Dios graba a fuego en las entrañas. Meditar era propiamente conversar,

pues “el hombre puede tener su conversación no menos que con Dios”<sup>234</sup>. Y, claro está, en este diálogo, que acontece “*sola cum solo*”, en la morada más interior, “adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”<sup>235</sup>, sobra toda mediación; sólo Dios basta.. “Y hacer cuenta —recomienda a sus monjas— que no hay en la tierra sino Dios y ella; y esto es lo que le conviene mucho”<sup>236</sup>. Y en conversar con el Maestro interior estriba, por lo demás, como se ha mostrado, todo el arte del soliloquio. Todavía hoy podemos rastrear las huellas de esta experiencia del diálogo interior en la lírica, en que el alma se abisma en un soliloquio, donde resuena la voz silente de lo eterno. Son “los quedos diálogos / de las horas del día con la eternidad”<sup>237</sup>, a los que se refiere Rilke, o bien aquella plática interior, con que se prepara el alma, como advierte A. Machado, para su encuentro con lo absoluto:

“converso con el hombre que siempre va conmigo  
—quien habla a solas espera hablar a Dios un día” (XCVII).

Pero, cuando desaparece el Maestro interior, en la creciente secularización del mundo moderno, o bien queda su lugar vacío como el hueco infinito de la nostalgia romántica o es suplido, como en la filosofía personalista del diálogo, por la instancia del otro. “El otro me manda como un maestro”<sup>238</sup> —asegura Levinas—. En su radical exterioridad, en su trascendencia absoluta, es el otro la figura del verdadero maestro:

“Sólo puede instruirnos lo absolutamente extraño. Y no hay más que el hombre que pueda sernos absolutamente extraño —refractario a toda tipología, a todo género, a toda clasificación—, y, en con-

<sup>234</sup>. *Moradas del castillo interior*, I, 1,6.

<sup>235</sup>. *Idem*, I, 1,3.

<sup>236</sup>. *Vida*, 13,9.

<sup>237</sup>. “Un das sind Wünsche: leise Dialogue / täglicher Stunden mit der Ewigkeit” (*Obras escogidas*, trad. de J.M. Valverde, Gráficas Sur, Barcelona, 1967, pág 274.

<sup>238</sup>. *Totalité et infini*, op.c it., 188.

secuencia, término de un conocimiento, en fin, que penetra más allá del objeto. ¡La extrañeza del otro, su libertad misma!”<sup>239</sup>

No es preciso cargar con todos los supuestos levinasianos para reconocer el magisterio esencial, que el otro ejerce sobre mí, precisamente en cuanto otro que yo. Aun cuando no se viera en el otro la exigencia incondicional absoluta, como el mandamiento moral por excelencia, habría al menos que atribuirle el poder de ponerme en cuestión y sacarme de mí. Su capacidad de alterarme y replicarme es consecuencia de su exterioridad o trascendencia con respecto a todos mis cálculos y previsiones. El otro me enseña por su pura otredad. Siendo otro que yo, genera en mí una tensión de alteridad, que ninguna cosa podría acallar. Y en este mismo sentido me saca de mi madriguera y me obliga a trascenderme. Lejos de proyectarme yo en él, es él quien se proyecta en mí, suscitando y alargando mi propio pensamiento :

“Habrá que llevar por tanto a una idea distinta de proyección, de acuerdo con la cual la palabra del otro no sólo despierta en mí pensamientos anteriores, ya formados, sino que además me introduce en un movimiento de pensamiento el que no hubiese sido capaz por mí solo, y me abre finalmente a significaciones extrañas”<sup>240</sup>

Pero si es verdad que enseña el otro, en su radical trascendencia, no lo es menos que sólo lo hace en tanto que se mantiene en contacto con la cosa, de que se habla. Lo que realmente manda en el diálogo es la cosa misma, que impone a uno y otro su propia medida de verdad. Uno aprende del otro si acierta a ser el portavoz de la cosa; si en sus preguntas y argumentos, si en sus apremios y razones, nos hace sentir la fuerza misma de la cosa, que nos hace pensar. Y aprende de él en la medida en que se mantiene en viviente relación conmigo, en un intercambio de razones, que se acrecen e intensifican en su complementariedad. Aquí de nuevo

<sup>239</sup>. Idem , 46.

<sup>240</sup>. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, op. cit., 175.

es el “entre” lo determinanté. Pero entre los dos está la cosa sobre la que se habla, y la que, sobre todo, nos hace hablar. Sin contar con ella, el diálogo entre el yo y tu se abisma en un juego tan insustancial como intrascendente.

### 7.3. *El movimiento de autorreflexión:*

Un paso más nos abre al círculo definitivo del problema. A diferencia de la erística, la confrontación que hay en todo diálogo, está al servicio del entendimiento y del acuerdo efectivo. Como bien advierte E. Cassirer,

“preguntando y contestando se entienden el yo y el tú, y no sólo se entienden entre sí, sino que se entienden, además, a sí mismos. Ambos se entrelazan de este modo constantemente. La chispa del pensamiento de cada uno de los dos interlocutores se prende en contacto con las palabras del otro, y gracias a este intercambio, ambos se construyen, por medio del lenguaje, un mundo común pleno de sentido”<sup>241</sup>.

Que “entenderse entre sí sea, además, entenderse a sí mismo” parecería obvio si se tratase tan sólo de que a lo largo del diálogo los interlocutores, aportando y recibiendo, alcanzan la cabal comprensión del asunto, de modo que “no se limitan a comunicar lo que ya poseen, sino que es así como realmente entran en su posesión”<sup>242</sup>. Pero hay algo más. En el diálogo genuino acontece un doble movimiento de autorreflexión, por el que cada polo o interlocutor alcanza, por medio del otro, la cabal conciencia de sí mismo. Hablar-se es así reflejar-se en el otro. “Me oigo en él y él habla en mí”<sup>243</sup>, no en una vaga resonancia de uno en otro, sino en la cabal y recíproca re-flexión. Tras el éxtasis o salida de sí, es preci-

<sup>241</sup>. *Las ciencias de la cultura*, op. cit., 84-5.

<sup>242</sup>. *Idem*, 84.

<sup>243</sup>. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, op. cit., 205.

so el retorno o la vuelta. Alteración y reflexión se relacionan intrínsecamente y copertenecen como dos movimientos contrarios / complementarios de un mismo proceso. Quisiera iluminar este nuevo flanco de la cuestión, tomando como guía a Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, al filo de la dialéctica del reconocimiento, pues, a mi juicio, en ella está la clave existencial de la relación dialógica intersubjetiva.

Sería oportuno recordar aquí esquemáticamente los rasgos fundamentales de este esencial pasaje hegeliano. Como se sabe, para Hegel la autoconciencia no es la vacuidad de la mera certeza inmediata del yo, sino el movimiento de la reflexión del yo a vueltas de la superación (negación) de otro de sí. La alteridad superada o negada es, pues, momento fundamental en la estructura de la ipseidad. No en vano vincula Hegel la auto-conciencia con el deseo, que es tanto sentimiento de sí como negación de lo otro, que se le antepone. Deseo de lo otro, pero, conjuntamente deseo de sí —deseo de deseo o voluntad de voluntad, como diría Nietzsche—, ya que todo deseo implícitamente se afirma a sí mismo. La autoconciencia gana la conciencia de su esencialidad en la negación con que se le rinde el ser de la vida. Pero con esto, paradójicamente, denuncia también su dependencia y condicionamiento por el objeto del deseo, al que tiene que negar, para poder satisfacerse, y seguir luego necesitando de él, para negarlo de nuevo, en una dinámica incesante. Ya había advertido Aristóteles este propósito que la naturaleza del deseo (*epithumia*) es indefinida. La única solución a esta paradoja del deseo, es encontrar un objeto que no perdiera su independencia y que, a la vez, cumpliera por sí mismo esta negación de sí ante la autoconciencia. “En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es el mismo tiempo independiente es conciencia”<sup>244</sup>. Esta extraña condición sólo la ofrece el otro, la otra autoconciencia.

<sup>244</sup>. *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pág 139; trad. de W. Roces, FCE, pág 112.

El deseo es fundamentalmente del otro, en tanto que este otro se deniega interiormente en el reconocimiento de mi yo. Esto significa propiamente el reconocimiento. No hay ningún otro deseo más humano y más personal que éste —el deseo de ser reconocido por otro, aceptado por él como autoconciencia—, deseo más fuerte incluso que el de la vida, pues lo que aquí anda en juego es precisamente la libertad. “La autoconciencia —concluye Hegel— sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”<sup>245</sup>. Sólo entonces están presentes los tres momentos necesarios de la estructura de la auto-conciencia: a): la certeza inmediata del yo como objeto último del deseo; b) la verdad de esta certeza en el cumplimiento del deseo, por mediación de lo otro superado o negado, en la satisfacción de la apetencia, y c) “la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia”, en cuanto el yo alcanza su esencialidad en la otra autoconciencia que lo reconoce. En el reconocimiento de mi libertad, ésto es, de mi dignidad como ser racional y del valor de mi obra, el yo deviene sí mismo, puesto que es sancionado y aceptado por el otro en lo que es o en lo que se ha hecho valer. Sin mirarse en el espejo del tú, sin verse en y por el otro, se desvanecería su autoconciencia, de modo análogo a como se desvanece el yo sin apoyo en un mundo de objetos:

“Es una autoconciencia para una autoconciencia --resume Hegel-- Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro”<sup>246</sup>

Sólo en tanto ex-puesta objetivamente para el otro y reconocida por él, la autoconciencia convierte su certeza inmediata en verdad, pues se encuentra mediada por la acción del otro. Se inicia así una dialéctica intersubjetiva, la lucha por el reconocimiento, que pasa por diversos avatares de confrontación hasta alcanzar la experiencia adecuada de un reconocimiento recíproco. Porque no vale el reconocimiento de cualquier otro, sino de un otro independien-

<sup>245</sup>. Ibidem.

<sup>246</sup>. idem, 140, trad. cast., 112-3.

te, que se niegue ante mí por sí mismo y acepte mi esencialidad sin rebajarse él a lo inesencial. No vale a tãl efecto con someter al otro. La autoconciencia tendrá que hacer la experiencia frustrante por su unilateralidad de que si el otro es dependiente, ésto es, sometido por la violencia, su reconocimiento no puede satisfacerla, porque le viene impuesto. El señor no puede sentirse reconocido como autoconciencia esencial por el siervo, que está a su servicio. El reconocimiento sólo puede darse entre iguales, es decir, en perfecta reciprocidad. En haber subrayado esta reciprocidad está el mérito fundamental de Hegel. La negación de uno ante el otro, reconociéndolo, ha de ser recíproca; es decir cada uno tiene que hacer en sí lo que exige del otro, y, a la vez, conjuntamente, en un acorde mutuo. Este es el acorde del espíritu:

“Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo*”<sup>247</sup>

Como bien vio Hegel, el espíritu sólo puede autorreferirse en el plural del pronombre personal. Un yo, ni siquiera el absoluto, puede ser espíritu en cuanto mero yo individual. Tampoco un tú, aun cuando fuera, como cree Levinas, la encarnación del Otro en su absolutes. Ni el yo ni un tú, sino la unidad del yo y tú; más aún, la unidad con él, el otro posible de una comunidad siempre abierta. A propósito de pronombre español “nosotros”, sostiene Ortega que indica la conciencia con que se define y autoafirma un grupo humano ante grupos diferentes. Nosotros vendría a decir nosotros-otros. “Nuestro plural nos-otros es exclusivista... Nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos*”<sup>248</sup>. No se si hay alguna base etimológica

<sup>247</sup>. Ibidem.

<sup>248</sup>. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, op. cit., VII, 153.

que avale esta interpretación; pero en todo caso, no es la congruente con la fenomenología de la experiencia de la comunidad, donde hay que buscar su sentido. “Nosotros” es un pronombre inclusivo, y por eso tiende a expandirse progresivamente integrando a la totalidad del género humano. Quizá la gracia del “nos-otros” español, a diferencia del *nous* o del *nos* de otras lenguas, sea indicar que la comunidad no tiene por qué ser confusiva, y entonces “nosotros” vendría a significar nos- los-unos-y-los otros, pues pese a las diferencias, o posiblemente por ellas, se establece entre todos una relación comunicante. Y a esto aludía Unamuno cuando globalaba el “nos-otros” como nos-uno”. No se trata, pues, ya de una nostridad genérica, sino diferenciada, el nosotros de la interrelación reflexiva. A mi juicio, es el diálogo la interacción que realiza plenamente el concepto de espíritu, como unidad de lo contrapuesto. Dos autoconciencias se afrontan y se median recíprocamente en su contraposición, y mediante la producción conjunta de un mismo mundo objetivo llegan a su cabal reconocimiento. En el diálogo se da, pues, la objetivación de cada autoconciencia en lo que dice e intenta justificar, y su mediación real y efectiva por la otra, y, por tanto, la autorreflexión recíproca de las dos hacia una obra objetiva, que erigen en común. En el diálogo cada uno habla ante el otro y para el otro, reclamando su asentimiento. De ahí que necesite del otro para verificar o hacer verdadera su propia certeza subjetiva. Si el otro disiente, apelando a razones, uno está obligado a hacerlas suyas y pasar por las mismas. Sin este proceso de transformación de los interlocutores, de corrección recíproca de sus opiniones y actitudes singulares, no sería posible encaminarse a un acuerdo intersubjetivo:

“Hay, por consiguiente, una toma (*reprise*) del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar según el otro (*d’après autrui*), que enriquece nuestros propios pensamientos”<sup>249</sup>.

<sup>249</sup>. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 208.

“Reflexión en el otro”, según la certera expresión de M. Merleau-Ponty, como si el rayo de mi pensamiento, al tocar y pasar por el otro, me fuera devuelto confirmado o corregido en su rumbo. Reflexionar es volver sobre lo pensado a la luz o a través del pensamiento del otro; en una palabra, reapropiarse del curso del pensamiento tras la asunción de la diferencia. Pero la reflexión es aquí una acción recíproca, que acontece en cada uno mediante el concurso del otro. Yo me veo obligado por la fuerza de sus razones a tomarlas en consideración, aun a costa de las propias, modificando así el curso de mi pensamiento, y a él le ocurre otro tanto. Nuestras razones se interpenetran; esto es, se median reflexivamente. El “entre” es una relación mediadora. Y la mediación es el camino de la reflexión. Traspuesto analógicamente y metafóricamente el esquema de la mediación al orden intersubjetivo, se diría que mediar-se equivale a negarse recíprocamente el uno al otro, de modo que cada uno es refutado por el otro en su posición inmediata, y se ve así retroferido, mediante esta negación, a sí mismo. Se trata, pues, de una interacción denegadora de la inmediatez, y que, por lo mismo, permite el avance o progreso hacia una nueva posición. Fundamental es también aquí que la interacción sea recíproca y conjunta. Al asumir la acción negadora del otro, yo cumplo o ejecuto en mí su negación, y en esta medida, me transformo mediante él, en otra figura hacia mí mismo. Interiorizando en mí sus argumentos y razones, haciéndome cargo de sus diferencias, las hago reaparecer en mí, como aquello con lo que tengo que mediar mi propia posición. Negado en su inmediatez, cada uno se media por y con aquello que lo niega, recobrándose así en una forma más plena de sí mismo. Mediarse no es pro-medar las diferencias, sino integrarlas, esto es, hacerse cargo de ellas hasta el punto de que flexionen mi posición, haciendo que ésta vuelva sobre sí y acoja lo que la niega. Reflexionar es, pues, pasar por la prueba del otro, que me devuelve, a través de su negación, transfigurado a mí mismo.

Lo decisivo para el caso es que, en última instancia, esta reflexión en el otro resulta ser, a la postre, una confirmación por él,

pues cuando en el proceso se alcanza una estabilidad objetiva del argumento, por haber satisfecho las pretensiones de validez, puestas en juego, es el otro quien me lo asegura. “Hay confirmación del otro por mí y de mi por el otro”<sup>250</sup>, ésto es, un hacerse firme o validarse la posición en su valor objetivo, mediante la asistencia recíproca. Ahora bien, en tanto que esta asistencia acontece en el flujo argumental del diálogo, el juicio de cada uno se reflexiona por el del otro, y queda así mediado por él. De este modo la comparación de los juicios, como diría Kant, o mejor su corrección recíproca, paralela a la autorreflexión de los interlocutores, conduce finalmente a la producción de un juicio universal objetivo. En el diálogo acontece, pues, una verdadera transformación unificadora. Los dialogantes sólo pueden coincidir en la medida en que se transfiguran y se transportan uno en el otro a lo largo del camino. El diálogo no yuxtapone opiniones, como si se tratara de soldar soliloquios, ni las compone artificiosamente, sino que las flexiona y entrelaza, las reflexiona una en la otra, en un pensamiento en común. Como ha escrito Gadamer a este propósito:

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra”<sup>251</sup>.

Y en este sentido, el acuerdo, dinámicamente entendido, no sería tanto la coincidencia final en lo idéntico, como la co-implicación de lo diferente o como la con-version recíproca del uno al otro en una dirección común. Tal como lo ha visto M. Merleau-Ponty,

“En la palabra se realiza el imposible acuerdo de las dos totalidades rivales, no porque nos haga volver a entrar en nosotros mismos y encontrar algo así como un espíritu único del que participáramos”

<sup>250</sup>. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 216.

<sup>251</sup>. H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., 185.

mos, sino porque nos concierne, nos alcanza de través, nos seduce, nos arrastra, nos transforma en el otro, y a él en nosotros, porque acaba con los límites de lo mío y lo no-mío, y hace cesar la alternativa de lo que tiene para mí sentido y de lo que para mí es no-sentido, de mí como sujeto y del otro como objeto”<sup>252</sup>.

A menudo se suele malentender el consenso dialógico como si se tratara de un compromiso pragmático en que se equilibran estratégicamente los intereses respectivos. Esto puede valer, y no siempre, de la política, pues el auténtico consenso implica siempre deliberación y reflexión, pero en modo alguno del diálogo. El acuerdo dialógico, como ha mostrado Habermas, excluye tanto el compromiso fáctico como la influencia, pues ambos son formas de la razón teleológica y de la acción estratégica en el seno de la vida social:

“Los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión. Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional”<sup>253</sup>.

Ahora bien, lo racional es lo universalmente válido. Y, en cuanto universal, no es, pues, lo que abstrae sino lo que unifica las diferencias, mediándolas y reflexionándolas entre sí. Es lo válido intersubjetivo, porque ambos sujetos de consuno y recíprocamente se lo han hecho valer. El juicio objetivo es el fruto de la comunicación, en la misma medida en que ésta realiza la reintegración de lo desdoblado o la superación de lo escindido. Lejos de entender el acuerdo como un límite final, en que cesaría la tensión dialógica, hay que pensarlo como la propia vida inmanente del diálogo, que va acordando a los interlocutores a lo largo de la conversación. No es tanto un ponerse de acuerdo sobre algo, sino un

<sup>252</sup>. *La prosa del mundo*, op. cit., 209-210.

<sup>253</sup>. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I, 368.

estar acordándose en una obra que se realiza en común. “Consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma”<sup>254</sup>, o hacer que la cosa llegue a hablar (logos) por o mediante los dos. Prefiero esta expresión gadameriana de tan rancio abolengo socrático, porque pone el énfasis en el supuesto real del acuerdo, éste es, en la cosa de que se habla, como aquello que manda en la conversación. No es preciso mantener, sin embargo, una posición esencialista, al modo platónico, como si la cosa misma se hiciera presente en su identidad esencial, es decir, en su idea, a través del flujo de los *logoi* o argumentos. Basta con que acordarse entre sí reclame una base formal objetiva en el asunto de que se trate, y que su objetividad se obtenga por una estabilidad de los argumentos o de las razones, que satisfaga para los interlocutores las pretensiones de validez que ponen en juego. En este sentido, como escribe Waldenfels, “al entendimiento recíproco (*Verständigung*) se pueden atribuir tres funciones en el descubrimiento de la verdad: la primera concierne a la ejecución de la intención; la segunda a su validez, y la tercera a su surgimiento”<sup>255</sup>. Y ésto es lo que distingue esencialmente, a mi juicio, el convencionalismo del consensualismo, pues en el primero se trata de un acuerdo de-cisorio, fundado en la racionalidad estratégica, mientras que en el segundo es la fuerza de los argumentos de cara a satisfacer exigencias de validez universal la que cuenta en última instancia. Sólo en tal caso puede hablarse de un saber producido en común:

“Llamo *común* —precisa Habermas— a un saber que funda *acuerdo*, teniendo tal acuerdo como término de un *reconocimiento* intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Acuerdo significa que los participantes aceptan un saber como válido, es decir, como intersubjetivamente vinculante”<sup>256</sup>.

<sup>254</sup>. H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., 457.

<sup>255</sup>. *Das Zwischenreich des Dialogs*, op. cit., 175.

<sup>256</sup>. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1984, pág 481.

El énfasis que ha puesto Habermas en el efecto de vínculo, que produce de toda acción comunicativa lograda, en tanto que base para coordinar la acción social, hace pensar que la fuerza ilocucionaria del logos dia-lógico reside precisamente en el con-sentir o acordar. Este no es sólo el fin inmanente del diálogo, sino su propia potencia comunicativa. El consentir no ha de ser entendido como un puro efecto perlocucionario sino como el acto interno y propio, que se lleva a cabo al dialogar. En este sentido, en la vida del diálogo se hace efectiva la razón. Y puesto que la razón vincula en el consentimiento bien fundado, allí está también, no tanto en el acuerdo objetivo, sino en el estar existencialmente acordados, la realidad misma del espíritu. Por lo mismo, este reconocimiento no es, pues, puramente formal, es decir, no afecta exclusivamente al sentido y la validez de lo acordado, sino que, a su través o por su mediación, alcanza igualmente al ser mismo de las autoconciencias que dialogan, expuestas en la verdad de su obra en común. Explícita o implícitamente, al reconocimiento se tiende cuando cada uno requiere al otro para la búsqueda de la verdad y la coordinación de la acción; y, por tanto, se logra, en mayor o menor medida, allí donde cada uno acepta la acción y cooperación del otro en la obra en común.

## **8.— El ethos del reconocimiento:**

La mención al reconocimiento recíproco coloca nuestra meditación a una nueva luz, la propiamente ética, a la que ya he venido haciendo algunas referencias ocasionales. Al hablar de ética, me refiero fundamentalmente al *ethos* o forma de vida que es el diálogo mismo. Son varias las dimensiones éticas, propias de la actitud dialógica. Se trata de exigencias ideales, que, en varia medida, ya se ponen en juego ilocucionariamente en la acción de dialogar, se sea o no consciente de ello.

### 8.1.

El ponerse a dialogar, buscando el acuerdo, supone un compromiso por la verdad en sí al margen de las consecuencias favo-

rables o interesadas que pudieran seguirse de ello. Quien entra, pues, y se mantiene en la esfera del diálogo está trascendiendo de continuo, mientras dialoga y en la medida en que dialoga, la actitud interesada del que persigue su propio y exclusivo interés. La acción comunicativa, como ha mostrado Habermas, entraña un cambio de actitud con respecto a la acción teleológico/estratégica, pues no se orienta a conseguir determinados resultados o a influir en el otro, causando en él determinados efectos perlocucionarios sino a entenderse con él sobre lo que es el caso:

“La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a la coordinación concertada de los planes de acción individuales”<sup>257</sup>

Implica, pues, una *epoché* o suspensión de la “carga de acción”, que permite que el acto acontezca conforme a su fuerza ilocucionaria específica en el recíproco entenderse. Aun cuando el acuerdo mismo sea de su interés, no lo persigue en actitud interesada, ni conforme al modelo de una razón instrumental o estratégica, sino guiado por el interés primordial por el recíproco entendimiento en la cosa misma. Y si ingresara en el diálogo por su interés, bien pronto descubre que mantenerse en él exige hacer prevalecer el entendimiento sobre la cosa misma de que se habla sobre toda ventaja o utilidad. Pero la búsqueda de la verdad comporta, además, una exigencia de veracidad o autenticidad, esto es, de verdad existencial en el propio comportamiento, de no mentir ni mentirse, de no encubrir ni hacer trampa, de no querer instrumentalizar al otro en función de mis propios intereses, como ocurre a menudo en la retórica o en la propaganda, sino por el contrario de contar con él. Quien no se comporta verazmente destruye *a radice* la posibilidad misma del intercambio argumental de las razones.

<sup>257</sup>. *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., I, 379.

Ahora bien, para abrirse al otro, el que dialoga ha de poner en cuestión el propio juicio, esto es, relativizarlo y problematizarlo ante los apremios y argumentos de su interlocutor, lo que implica existencialmente la autorrenuncia a la afirmación, ya sea egoísta o interesada, e incluso egotista o narcisista, del propio yo. Sin cumplir o realizar esta negación o de-negación de sí, no sería posible, en modo alguno, como se ha mostrado, alcanzar el reconocimiento recíproco. Pero a este des-interés de actitud, tiene que sumarse el interés activo por el otro, en cuanto partícipe en una obra en común. Por el otro, no sólo por lo que pueda aportar y contribuir a la conversación, sino en cuanto beneficiario de ella. La autorrenuncia, con todo, es tan sólo la cara negativa de la tolerancia, vertiente positiva del diálogo, esto es, de la franca y leal apertura al otro, haciéndome cargo de sus razones. Sin duda, es la tolerancia la actitud emblemática de los que dialogan. Desde su primera tematización en la experiencia socrática, la práctica dialógica fue interpretada como una alternativa al sectarismo y fanatismo. Se diría que la filosofía nació del gesto paciente y perseverante de Sócrates frente a la violencia del nudo poder. Ya en el *Gorgias* platónico es muy significativa la paciencia con que Sócrates insta a Caliclés a mantenerse en diálogo, en vez de refugiarse en un silencio tan arrogante como desdeñoso. Hay, pues, una curiosa simetría, buscada a propósito por Platón, entre la actitud y la tesis de cada uno, pues mientras Sócrates, irónicamente distante de las “razones” del poder, e inexperto e inerme, por tanto, en el orden de las relaciones sociales, todo lo hace consistir en la fuerza inmanente y vinculante de la razón, Caliclés, defensor de la satisfacción del deseo del más fuerte, apremiado por las preguntas socráticas, renuncia finalmente a la comunicación. “No me importa absolutamente nada de lo que dices —le replica airadamente a Sócrates— y te he contestado por complacer a Gorgias” (*Gorgias*, 505 c). El silencio de Caliclés puede valer como una metáfora de la relación del poder con la palabra. Y es que el poder no puede entrar en el diálogo sin destruirse, sin anularse como nudo y arbitrario poder. Un poder que aspira a ser aceptado y reconocido sobre la base de una justificación ideológica, se encuentra ya en vías de racionalización.

Me refiero, claro está, a una tolerancia activa, que llegue a hacer valer sus razones frente a mi mismo; no a aquella otra tolerancia, fruto de la pereza y la cobardía, que al socaire del respeto al otro, se conduce en la perfecta indiferencia con respecto a su suerte. Esta es, por otra parte, la única tolerancia responsable, porque el respeto a la opinión del otro va a la par con la exigencia de darle razón de la propia y eventualmente, si fuera preciso, exigirle la razón, que avala la suya. En el diálogo se lleva, pues, a cabo una corresponsabilidad solidaria en la resolución del problema que lo motiva. Quien responde a una interpelación se está haciendo responsable de la suerte de la experiencia, que se emprende en común, al menos en el sentido de que no hurta sus fuerzas a la resolución del problema planteado. En este sentido, puede tomarse el diálogo como la actitud básica de todas las virtudes cooperativas en la vida social. Como han sostenido Perelman y Olbrechts,

“El uso de la argumentación implica que se ha renunciado a recurrir únicamente a la fuerza, que se atribuye un valor a la adhesión del interlocutor, conseguida con la ayuda de una persuasión razonada, que no se lo trata como si fuese un objeto, sino que se apela a su libertad de pensamiento”<sup>258</sup>.

A diferencia de la disputa, que tanto debe al espíritu de la guerra y que ha hecho de la cultura “un arte de agredir y de defenderse”<sup>259</sup>, el *ethos* del diálogo es fundamentalmente altruista, o como diría Machado, pacifista, pues se inspira en la fe ética y poética en la alteridad y busca una comunión mental y cordial con el otro.

Pero, sobre todo, el diálogo es, conforme a su dinámica interna, el lugar del reconocimiento recíproco, donde está el compendio del *ethos* comunicativo. Me refiero al sentido propiamente

<sup>258</sup>. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989, pág. 106.

<sup>259</sup>. Juan de Mairena, VI, en *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 601.

moral del término. Reconocer al otro no es sólo aceptar sus razones, en atención al valor técnico o epistémico de su argumentación, sino reconocerlo a él mismo, en cuanto individuo racional, esto es, autónomo y libre, capaz de alternar-me (=reciprocarme) y alterar-me. Aunque el reconocimiento esté mediado obviamente por la contribución a la obra en común, no se dirige primariamente al valor de lo dicho o argumentado, sino al valor incondicional, como fin en sí, de quien argumenta racionalmente y se conduce verazmente en la búsqueda de la verdad. Pudiera ocurrir, en efecto, que el otro se limitase a asentir a mis razones, y no por ello sería menor el alcance de mi reconocimiento, pues es su asentimiento la fuerza ilocucionaria que confirma mi propia conducta racional:

“A mi juicio —precisa Apel a este respecto— no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino esta exigencia del reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica, la que justifica el discurso sobre una ética de la lógica”<sup>260</sup>

El diálogo viene a ser así el ejercicio de lo que podríamos llamar, remedando una feliz expresión de Spinoza, amor intelectual del prójimo: la estimación y el aprecio del otro en su condición de ser racional. Es por eso un amor moral y no patológico, pues no se funda en los vínculos naturales (e inmediatos) de la simpatía o del interés, sino en el vínculo ético de compartir una misma condición racional y comportarse conforme a sus exigencias. Con ello se coloca el concepto hegeliano de reconocimiento —como ha visto E. Tugendhaft—, en cercanía al concepto kantiano de respeto”<sup>261</sup>. En un sentido análogo viene a pronunciarse José Luis Aranguren, a propósito del diálogo entre moralidades:

<sup>260</sup>. *Transformación de la filosofía*, op. cit., II, 380-1

<sup>261</sup>. *Selbstbewusstsein und selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pág. 339.

“¿Cuál es el supuesto —se pregunta— de esta actitud moral dialógica o dialogal? No ciertamente la tolerancia, la condescendencia o la transigencia, que son demasiado poco. Su punto de partida es el respeto al *valor moral de la persona*, a la *dignidad* del otro. No un valor fríamente reconocido, sino por el que debo ser afectado en la doble acepción de sentir afecto moral por el otro en tanto que otro, y de sentirme afectado por lo que dice, por su punto de vista, por su parte de razón moral”<sup>262</sup>

O, simplemente, “por su parte de razón”; o quizá mejor, por el hecho de tomar parte en la tarea infinita de la razón en cuanto sujeto racional. Pero participar dialógicamente es compartir en plano de reciprocidad. Es obvio que cualquier forma de instrumentalización del otro, ya sea por voluntad de utilización o de dominio, resulta incompatible performativamente con el papel activo, participativo y cooperativo, que he de reconocerle en la relación dialógica. Servirse del otro instrumentalmente para alcanzar determinados resultados o perseguir determinados efectos perlocucionarios en él, según se ha dicho, aun cuando éstos no fueran en sí moralmente reprobables, distorsiona cuando menos la intencionalidad básica de la fuerza ilocucionaria del acuerdo, y en esta misma medida, pervierte la actitud dialógica. Como ha señalado Gadamer, “el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral”<sup>263</sup>.

Reconocerse es aceptarse recíprocamente como seres libres, sin limitaciones ni restricciones. No hay, pues, verdadero reconocimiento allí donde éste se persigue unilateralmente, bajo una encubierta y fraudulenta voluntad de dominio. Y, desde luego, una tal conducta conduce inevitablemente al fracaso, como ya mostró Hegel, pues destruye, la posibilidad misma de la comunicación. Es, pues, constitutiva del reconocimiento la reciprocidad de la relación, que

<sup>262</sup>. *Anexo de 1984 a Propuestas morales*, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994, II, 614.

<sup>263</sup>. *Verdad y método*, op. cit., I, 437.

implica un trato de igualdad entre los interlocutores, en tanto que seres racionales, esto es, sujetos libres, autónomos e independientes, capaces de argumentación y decisión racional. Se trata —conviene advertirlo— de una reciprocidad moral, distante tanto de la mera reciprocidad estratégica, mediante la reflexión de las expectativas recíprocas de comportamiento (Max. Weber) como de la reciprocidad meramente legal, específica de la cooperación en un régimen público de equidad y de ventaja racional para los participantes (J. Rawls). La primera corresponde a una acción exclusivamente teleológica, y la segunda, aun partiendo de presupuestos morales, se mantiene en el orden jurídico / normativo y tiene en consecuencia que proceder a una generalización del interés. Lo específico, en cambio, de la reciprocidad moral es que, al margen de cualquier cálculo interesado de utilidades y ventajas, uno se abre al otro en cuanto persona y cuenta con él en una actitud de responsabilidad solidaria. Esta voluntad libérrima de abrirse al otro y de contar con él es ya propiamente moral. En ella ha visto G. Calogero el principio ético del diálogo, más primario y fundamental que el propio principio lógico de no-contradicción, puesto que éste tiene un alcance meramente semántico, mientras que el otro lo es en un orden pragmático trascendental <sup>264</sup>. Esta “regla de regla” como la llama Calogero, es la expresión de una voluntad de comprensión, no condicionada por ningún cálculo, utilidad o presión, ni por ningún vínculo o situación externa, independiente y autónoma en su pura decisión de comprender al otro.

## 8.2.

Señalaba antes la afinidad entre el respeto kantiano a la persona como fin en sí y el reconocimiento hegeliano de la otra autoconciencia racional. No obstante esta afinidad de fondo, ambos planteamientos, el kantiano y el hegeliano, se desbordan recípro-

<sup>264</sup>. *La filosofía del diálogo*, op. cit., pág. 44)

camente. En el reconocimiento, el sentido moral del respeto adquiere la concreción de dirigirse a un tu concreto, dentro de un determinado contexto de la vida social. Aplicando la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad, el reconocimiento acontece en una relación ética expresa —intersubjetiva, y, a la vez, social—, formando parte de una forma de vida con una mayor o menor grado de institucionalización. Se diría que el reino kantiano del espíritu, como un orden de fines en sí, entra para Hegel en la existencia en la comunidad de conciencias, llevada a cabo y mantenida como sustancia ética común. Pero lo que gana el reconocimiento en el orden de la especificación y la socialización, parece perderlo en el rango propiamente moral de la universalidad. Aun cuando yo reconozca al otro atendiendo a su puro valor de ser racional, en tanto que se trata de un tu concreto --aquél con el que se dialoga-- y dentro de una situación limitada de habla y cooperación, se reduciría el radio de alcance del respeto moral. O en otros términos, el reconocimiento del valor en sí y dignidad del hombre en la persona de mi interlocutor queda *de facto* condicionado a la situación efectiva del habla y al tú concreto, con quien dialogo. Se trataría, pues, de una reciprocidad limitada y particularizada. ¿Qué pasa en la relación dialógica con el otro que queda fuera del diálogo, y sobre todo, con el otro que ni siquiera tiene oportunidad de entrar en él, que no puede, por tanto, ni hacer valer sus razones ni ser reconocido mediante su participación? ¿Queda el diálogo reducido o acotado, en cuanto actitud moral, a la facticidad de su realización, al círculo de los iguales que dialogan, como en un selecto club cultural? Conviene tener presente que el amor moral, propiamente dicho, es el “amor al lejano”, como lo calificara Nietzsche, es decir, al otro en cuanto otro, no en su parentesco, afinidad o semejanza conmigo, sino en su esencial exterioridad. No es el amor a mi prójimo o próximo natural, sino que consiste en hacerme prójimo, según la parábola evangélica del buen samaritano, de quien me sea más ajeno y distante, incluso de mi propio enemigo. ¿No tendría razón, en este sentido, M. Levinas al reivindicar que el imperativo ético dimana ejemplarmente del rostro del otro, y supone, por tanto, una superación del principio formal universal de la autonomía

como del reconocimiento de mi igual? En tal caso, responder al otro y del otro, no sería tanto reconocerlo en el sentido expreso de la reciprocidad, como acogerlo desde la de-negación moral y abdicación de la autosuficiencia de mi yo.

Antes de afrontar esta aporía, es preciso tomar más atentamente en consideración la inquietante propuesta de M. Levinas. Ya me he referido a la abrupta contra-posición que establece entre el yo y el tu, al pensarlos respectivamente bajo las categorías ontológicas de lo Mismo y lo Otro, sin mediación dialéctica entre ambos géneros de ser. Esta contra-posición extrema no sólo distorsiona, a mi juicio, los datos fenomenológicos del problema sino que convierte a la conciencia moral en un hecho enigmático, fuera del vínculo racional común entre uno y otro. Para salvar la exterioridad absoluta del otro, Levinas se ve obligado a entender el yo desde la figura cerrada de una autoconciencia monádica, centrada sobre sí en la representación y el gozo (*jouissance*) de su propio poder. Ser libre es disponer de sí en completa espontaneidad. Pero entonces la autonomía del yo, como capacidad de autodeterminación conforme a la ley de lo universal, queda degradada al mero orden de la espontaneidad vital, y confundida, en última instancia, con la autarquía de un sujeto soberano. Lo moral no revela al yo su fondo universal común, sino que más bien lo pone ante el límite de la arbitrariedad de su poder. En este sentido puede escribir Levinas:

“La conciencia moral acoge al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los pone, como fuerza más grande, en peligro (*en échec*), sino que pone en cuestión el derecho nativo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad vital”<sup>265</sup>

Planteada la cuestión en términos dilemáticos, la relación misma yo/tu se vuelve problemática. “Mi libertad no tiene la últi-

<sup>265</sup>. *Totalité et infini*, op. cit., 56.

ma palabra; yo no estoy solo —precisa Levinas—. Y diremos, en consecuencia, que sólo la conciencia moral sale de sí misma”<sup>266</sup>. Mas ¿cómo podría salir de sí este sujeto monádico para abrirse a una llamada, tan radicalmente exterior y extraña al propio yo?, y ¿cómo la llamada del otro podría investir a mi libertad de responsabilidad moral, si el yo mismo no se decide de por sí a su acogida? Y, puesto que la “conciencia moral acoge al otro”, no sería moral esta acogida, si no se da ya de antemano la exigencia de reconocer al otro, como un *faktum* de la mera razón. Si se destruye o menoscaba este vínculo racional común, la moral resulta un acontecimiento tan enigmático como gratuito.

Ahora bien, desde el supuesto formal de la autonomía, la acogida del otro se mantiene en el orden del reconocimiento de su dignidad de fin en sí, en cuanto sujeto racional. Y cuando este reconocimiento es recíproco, puede decirse con Hegel que ha entrado en la existencia la realidad del espíritu, aun cuando sea en la forma de una comunidad concreta y limitada de comunicación. No obstante, la aporía de la reciprocidad limitada sigue conservando todo su vigor: ¿cómo abrir la comunidad efectiva y situada de los que dialogan a la envergadura de una comunidad universal? En este punto, la instancia de la eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliana se ve desbordada por la perspectiva kantiana de la moralidad (*Moralität*), pues la exigencia incondicional del reconocimiento trasciende los límites fácticos e institucionales de una determinada comunidad. ¿Queda superado con ello el valor ético del diálogo porque no pueda llevarse a cabo en una “situación” plenamente universal? Creo que esta objeción no repara en que la actitud de dialogar y mantenerse en diálogo comporta estar dispuesto a reconocer todas las voces que pudieran hacerse valer. Quien dialoga ha trascendido potencialmente en su disposición los límites de la situación, en la que se encuentra. Al igual que tiene que estar abierto a considerar

<sup>266</sup>. *Totalité et infini*, op. cit., 74.

todas las razones, las aducidas y las por aducir, lo está igualmente al reconocimiento de todos los potenciales interlocutores, de todo posible sujeto de diálogo, en la concreción de sus demandas posibles y en la virtualidad de su argumentación racional. Como sostiene K. Apel a este propósito:

“Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada de pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino esta exigencia de *reconocimiento* recíproco de *las personas como sujetos de la argumentación lógica*, la que justifica el discurso sobre la ética de la lógica”<sup>267</sup>

Pero, si bien se repara, no se trata sólo de reconocer todo posible interlocutor, sino toda posible demanda de sentido y pretensión de validez, que cualquier ser racional pudiera poner en juego. La exigencia del reconocimiento es, pues, incondicional e ilimitada:

“El *a priori* de argumentación contiene la *exigencia de justificar*, no sólo todas las afirmaciones científicas, sino también todas las exigencias humanas (también las exigencias implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones)”<sup>268</sup>

Aun cuando se lleva a cabo con hombres concretos y en situaciones contingentes, el diálogo está abierto trascendentalmente a un horizonte de universalidad e incondicionalidad, pues no puede renunciar, sin destruirse, a su pretensión de constituir un universo o totalización de todas las razones. La argumentación dialógica no mira a ganarse la adhesión de un interlocutor particular, sino a ser aceptada y compartida, en virtud de su fuerza intrínse-

<sup>267</sup>. *La transformación de la filosofía*, op. cit., II, 380-1.

<sup>268</sup>. *Idem*, op. cit., II, 403.

ca, por cualquier posible interlocutor. Encierra en sí una pretensión de validez incondicional, y en este sentido “encarna al auditorio universal”<sup>269</sup>. Pero esto significa, como han puesto de manifiesto Habermas y Apel, que la comunidad fáctica o real de comunicación, pese a sus limitaciones y deficiencias, no sólo tiende, sino que se encuentra ya participando, en varia medida, en la idea de una comunidad ideal de comunicación, en que se realizaría formal y materialmente la teleología de la razón. Sin admitir tales presupuestos trascendentales, la búsqueda del acuerdo racional no podría distinguirse *de facto* de la mera estrategia posibilista de la razón.

¿Basta, sin embargo, con este reconocimiento? Aquí de nuevo, es preciso remitirse a la tesis de Levinas, pues hay en ella algo que no se deja tan fácilmente refutar. No todo en la moral puede reducirse al universalismo. Y es que no basta el mero reconocimiento formal. Cada uno aspira a ser reconocido por el otro, no solo por su condición racional, sino en la individualidad y unicidad de lo que es, en cuanto es alguien inconmesurable en algún sentido con mi yo. Cualquier otro reconocimiento, aun cuando no fuera meramente formal ni legal, sino real y ético, no alcanza, sin embargo, la plenitud de lo que cada uno es. Si mis creencias, mi forma o ideal de vida, mi autoelección en la posibilidad más radical de mí mismo en cuanto ex-sistencia, me constituyen intrínsecamente, entonces el reconocimiento, al que aspiro, debe alcanzar también este núcleo último de mi ser. Volviendo de nuevo a la distinción básica, entre el diálogo mayéutico socrático y el existencial cervantino, cabe afirmar, correlativamente, que en el primer caso el reconocimiento del otro lo es tan sólo en cuanto sujeto racional, mientras que en el segundo se trata del pleno reconocimiento del otro en cuanto otro, en su esencial alteridad. Creo que este segundo género de reconocimiento supera en dignidad ética al primero, porque no está ya bajo la regla de la reciprocidad, sino de la

<sup>269</sup>. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, op. cit., 80.

proximidad. Quiero decir, no se trata sólo del respeto al otro en cuanto mero ser racional, análogo o semejante a mí, sino en cuanto mi prójimo, ésto es, alguien que se me aproxima e interpela desde una radical lejanía y extrañeza. Según el relato evangélico, el prójimo no es el más próximo y afín, sin el más distante y extraño, el que más radicalmente nos cuestiona, y, sin embargo, precisamente en cuanto otro, trae en su rostro la exigencia de un imperativo incondicional: “no matarás”, es decir, no atentarás contra el otro, no por ser tu igual, sino en virtud de aquella diferencia absoluta, en que se muestra el rostro de la infinitud.

Cuando conversan Don Quijote y Sancho, el reconocimiento recíproco no va a la par de sus razones, sino de su apertura cordial. No se respetan a tenor de lo que dicen, sino en función de lo que uno hace por otro, más allá incluso de toda reciprocidad, en aquel compromiso práctico con que cada uno se empeña ante el otro en la radicalidad de sus creencias o de su fe. Sin necesidad de recurrir al pacto que los liga, Sancho siente que el idealista de don Quijote está a su cuidado, no ya porque él sea su escudero, sino por lo indefenso y vulnerable que lo encuentra en su exaltada idealidad. Poco a poco, a lo largo de su convivencia, va superando sus deberes formales de escudero por una atención solícita y fraternal, que escapa a todo contrato, pues hunde sus raíces en una disposición cordial, saber acoger la voz de don Quijote, que lo llama. Sancho sabe que su amo lo necesita, quiero decir, que lo necesita precisamente a causa de su radical alteridad, y por eso para él su llamada equivale, a la vez, a una invocación e interpelación. Pero, a la inversa, cuando don Quijote aprueba la acción o reconoce los desvelos de Sancho, sabe también que es más de lo debido por su escudero, pues él no está obligado a arrostrar hambres e infortunios por los ideales del caballero. Si los arrostra, es sólo por él. Y, recíprocamente, don Quijote se debe a Sancho, no ya en pago a sus servicios ni por ser su señor, ni siquiera por una exigencia que brota de su fe caballeresca, sino porque siente que el cuerdo Sancho necesita algo de su locura para poder vivir con alguna ilusión. Se diría que ambos se exceden recíprocamente, más allá de lo le-

gal, e incluso de lo moral razonable, hacia una dedicación por el otro, que tiene algo de la gratuidad del don. En este sentido, cada uno es “rehén del otro”, en términos de Levinas, pues se entrega incondicionalmente por él. Y de ahí que su reconocimiento pueda ser integral, pues ha pasado por la experiencia de la diferencia absoluta. En su diálogo existencial, a través de su historia en común, se llega a reconocer íntegramente al otro en cuanto tal otro, sin necesidad de tener que asimilárselo antes como un igual. En definitiva, en el diálogo socrático, el reconocimiento va parejo con la asimilación en la identidad: ponerse de acuerdo con el otro o bien, reconocerlo en su dignidad de agente racional. En el diálogo existencial, en cambio, el reconocimiento comporta una aceptación no discriminativa de la diferencia, que supone aceptar y estimar al otro en cuanto otro, renunciando a toda pretensión asimiladora.

### 8.3.

Podría sospecharse, no obstante, si acaso esta reciprocidad comunicativa, aun si potencialmente ilimitada, no es más que una reciprocidad condicionada al propio juego lingüístico del diálogo, en tanto que juego cooperativo, y sólo rige en la medida en que uno quiera mantenerse en él. Dicho en otros términos, no se trataría entonces de un imperativo categórico, sino meramente hipotético, es decir válido en tanto en cuanto se dialoga. En tal caso las normas éticas presupuestas y, en cierto modo, verificadas ilocucionariamente en el discurso, estarían bajo la condición misma de ponerse de *facto* a dialogar. No tendrían, pues, un carácter moral incondicionado sino meramente ocasional en cuanto meras reglas de procedimiento discursivo. Y, en efecto, no parece ser lo mismo la veracidad como condición obligada para entenderse, en el supuesto de que uno decida comunicarse con sus semejantes, que la veracidad en un sentido ético irrestricto e incondicional, aun a costa de mis propios intereses, tal como prescribe la norma kantiana de “no mentir”. En contra de esta suposición, convendría tener presente que el diálogo no es un mero juego cooperativo, sino el juego trascendental de la comunicación racional, como ha seña-

lado Apel, pues no es posible la vida humana sin diálogo, al margen del discurrir intercambiando razones. En este sentido, el diálogo se presenta intrínsecamente vinculado a un interés esencial de la razón en cuanto tal, un interés comunicativo, a la vez crítico/argumental, sin el cual la razón misma dejaría de ser. Se trata, pues, de una necesidad esencial de la razón, que trasciende el orden de las necesidades empírico-concretas, ligadas a intereses contingentes. La ética del diálogo alcanza así una envergadura incondicional, que afecta a la viabilidad de la vida humana o racional en sí misma. Claro está que podría cuestionarse tal interés de la razón con pretensión universal, pero sería de nuevo bajo la condición trascendental de tener que dar o alegar razones justificativas, y, por tanto, de confirmar pragmáticamente el propio interés comunicativo de la razón, o de renunciar a todo posible dar razones:

“Dicho brevemente: no se puede ir más allá del discurso en un sentido trascendental, y por esta razón, sus reglas no pueden ser consideradas ni como meras convenciones ni como imperativos hipotéticos en el sentido de Kant”<sup>270</sup>

Ligada con la aporía precedente, está la más decisiva y radical, a mi juicio, de concebir la racionalidad del discurso como puramente estratégica, es decir, como propia de un juego cooperativo, válido para resolver problemas de ajuste de intereses, y en esta medida, su reciprocidad sería meramente reflexiva/procedimental o estratégica, como queda dicho, como ocurre, por lo demás, en toda acción social, que ha de estar, según Weber, recíprocamente orientada. En este sentido, cada uno tiene que contar con el otro y ajustar su conducta a la del otro, y, por tanto, reconocerlo en cuanto jugador, que ha aceptado implícitamente las reglas del juego dialógico. Pero tales reglas no tendrían, en tal caso, un alcance moral, sino puramente metódico, pues sólo se persigue un ajuste estratégico de los respectivos intereses en juego. De aceptar esta posi-

<sup>270</sup>. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pág. 85.

ción, la razón instrumental/ teleológica, en su versión estratégica, sería, pues, la administradora en monopolio de todo el espacio del discurso. Pero ésto supondría neutralizar la fuerza ilocucionaria del entendimiento recíproco, reduciéndola o interpretándola según el efecto perlocucionario que pretende cada jugador. El sentido de lo intencionado quedaría reducido en cada caso a las intenciones finalistas (perseguidas) de producir un determinado efecto o reacción (teoría intencionalista del significado de Paul Grice). No puedo analizar aquí la minuciosa revisión crítica a que ha sometido Apel tal teoría. Según este modelo semántico, la intención de comunicar algo estaría metamorfoseada en la de hacer creer algo, y el interés del entendimiento recíproco habría dejado paso al interés exclusivo en el éxito perseguido. En otros términos, la comunicación lingüística sería entendida a partir de la reciprocidad de la interacción teleológica racional. Pero en tal caso queda neutraliza la cuestión de la validez intersubjetiva tanto del significado como de sus pretensiones de verdad. Y esta neutralización equivale a la renuncia al discurso argumentativo, universalmente válido, pues, tal como argumenta K. O. Apel

“el pensamiento no puede concebir su propia pretensión de validez, por ejemplo, bajo el presupuesto de las intenciones teleológicas subjetivas/prelingüísticas, y, en este sentido, precomunicativas de los actores particulares aislados, sino bajo el presupuesto, que debe ser igualmente diferenciado de aquél, del *compartir intersubjeivamente el sentido lingüístico*, y, por tanto, de la posible *verdad proposicional*”<sup>271</sup>.

La renuncia a este presupuesto equivale, pues, a la renuncia a la posibilidad misma del discurso veritativo racional, ligado a pretensiones de validez universal de los actos lingüísticos.

Cabría concebir, al menos, la posibilidad de que algún ser racional, armado de una voluntad perversa, utilizase instrumental-

<sup>271</sup>. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, págs 63-4.

mente el discurso al servicio de sus intereses exclusivos. También el demonio podría participar en el juego del diálogo sin renunciar a su mala voluntad, y desde luego, la hipótesis dista mucho de ser disparatada si se tiene en cuenta la facilidad con que la razón comunicativa se pervierte *de facto* en la vida política en mero juego estratégico. Pero, si tal fuera el caso ya no se trata propia y formal, sino solo aparentemente, de razón comunicativa. Quien participa en el juego sólo puede hacerlo a condición de guardar sus reglas, pues el “como si” destruye su propia participación. Lo decisivo no es que con un participante así, el juego resulte inconsistente, sino por el contrario que el propio juego denuncia la reserva mental de tan anómalo participante. Quien se guarda razones o no está dispuesto a reconocer las del adversario, no dialoga, sino que finge dialogar, y su ficción acaba siendo descubierta, a la corta o a la larga, en el propio juego de toma y daca, de alternar y replicar del discurso. “También los demonios tienen que comportarse conforme al deber si quieren participar en el juego de la verdad”<sup>272</sup>. Y tal como bromeaba en este sentido el machadiano Juan de Mairena, sería conveniente, dejarle sentar cátedra al mismísimo Satanás, pues “el demonio no tiene razón, pero tal vez no deje de tener razones, y conviene tenerlas todas presente”<sup>273</sup>. En el caso de que tenga razones, no está mal que se vea obligado a dar cuenta de ellas; y si no las tiene, sólo el propio juego lo puede mostrar. Entrar en el juego dialógico es exponerse fatalmente al des-enmascaramiento de las pseudo/intenciones de racionalidad. Si entra en el juego, hasta el mismo demonio se verá cogido o tomado por el propio juego, que pretende burlar.

### 9.— Ethos liberal y democracia:

La referencia a la broma de Mairena me permite enlazar con el último tramo de mi reflexión sobre el alcance socio-político de

<sup>272</sup>. K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, op. cit., II, 384.

<sup>273</sup>. *Obras. Poesía y prosa*, op. cit., 383.

la razón civil o comunicativa. El *ethos* del diálogo, como se acaba de mostrar, es de tolerancia activa y autocrítica, de dar razón y exigir razón, de respeto al otro en el reconocimiento recíproco y, en este sentido, me atrevo a calificarlo de *ethos* liberal. Muy frecuentemente, como muestra la historia, la contrapartida de una posición absolutista, que, proyectada en el orden político, convierte su certidumbre subjetiva en violencia monopolizadora, ha solido ser el relativismo escéptico, que renuncia a la pretensión de verdad, porque ha decidido atenerse exclusivamente a la esfera privada de juicio, sin voluntad de reflexionarlo en común. Pero cuando cualquiera de estas actitudes se instaure en la vida pública acaba destruyendo el vínculo simbólico de la razón civil. Las consecuencias éticas de este planteamiento atañen tanto a la ex-sistencia como a la verdad. Y, en efecto, en esta alternativa contra el absolutismo de una posición monista, omniabarcadora, que reclama para sí toda la verdad, y el pluralismo indiferente y, en última instancia, relativista y escéptico, se pone a prueba la genuina actitud liberal. Al igual que frente a la unidad monolítica el liberal reclama el derecho a la diferencia, cuando ésta amenaza en disolverse en unidades estancas y separadas, el liberal no tiene más remedio que apelar al compromiso hacia lo uni-versal. La tensión entre lo uno y lo múltiple, entre lo universal y lo particular, en que reside la vida del diálogo, constituye el quicio de la actitud liberal. Esto fue lo que entendió siempre el liberalismo al primar el espíritu del diálogo y el pacto sobre toda forma de monoteísmo político en una única convicción verdadera o de politeísmo de los nuevos dioses particulares, antes de que éstos se enzarzen en una bárbara disputa.

La actitud liberal se caracteriza además por sostener que los derechos lo son de los individuos, no de las creencias ni primariamente de las instituciones. A menudo se habla del derecho de la verdad frente al error, hispostasiando maniqueamente la una y el otro como si se tratase de dos deidades en lucha irreconciliable. Pero se olvida que los derechos, como los deberes, lo son de los individuos en cuanto sujetos libres. En lugar, pues, de derecho de la verdad, hay que hablar propiamente de derecho a la verdad, lo

que exige las condiciones adecuadas para buscarla y reconocerla. Y, correlativamente, del deber a la verdad, en el compromiso activo, solidario, de ser veraz con el otro y no hurtarle nuestra colaboración en su descubrimiento. Y, fundamentalmente, la actitud liberal reside en el reconocimiento de que el pacto originario está fundado en principios, que preceden, trascendentalmente hablando, a las voluntades de los contratantes. Entiendo aquí por liberalismo, en sentido político, tal como propone Rawls, la respuesta a la cuestión de cómo ejercer racionalmente el poder:

“A esta cuestión responde el liberalismo así: nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales”<sup>274</sup>.

Pero eso significa que la idea pura de derecho como la de justicia, lejos de ser un producto de la convención, es su condición de posibilidad. O dicho en otros términos, que hay condiciones del pacto, que éste ratifica, pero no instituye de por sí. Condiciones que constituyen, por así decirlo, un *a priori* regulativo de la propia conciencia legisladora. Estas exigencias normativas se manifiestan meridianamente en la experiencia del diálogo. En éste no se trata ciertamente de tener más voces a favor; ni siquiera más testimonios concordantes, como si el simple número fuera la razón determinante del acuerdo, sino del peso de las razones que están en juego y que fuerzan a su aceptación. La democracia de la ciudad no es, no puede ser la democracia de la verdad. Porque todos puedan participar, no se sigue que el acuerdo sea el promedio de los pareceres o el recuento de los interés en litigio. Como le replica Sócrates a Polo, refiriéndose a la práctica jurídica y sus procedimientos probatorios,

<sup>274</sup>. *El liberalismo político*, op. cit., 252.

“pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos” (Gorgias, 471 e- 472a).

En el diálogo no cuentan fundamentalmente los que están a favor, sino precisamente los que están en contra, en la medida en que puedan hacer valer el peso de sus razones. El viejo Sócrates no tenía en este aspecto ninguna beatería democrática, pues el parecer de muchos es las más de las veces reprobable:

“Pero yo, aunque no soy más que uno —le dice a Polo— no acepto tu opinión, pues no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de lo real <sup>275</sup> y de la verdad. Yo, por mi parte, si no aduzco la conformidad de tu testimonio, únicamente del tuyo, en apoyo de lo que digo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tu habrás conseguido nada si yo, que no soy más que uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no das de lado a todos estos otros” (Gorgias, 472 b- c).

No muy distinta es la actitud de Descartes. Aun habiendo sentado las bases de una cultura democrática, basada en el buen sentido —“la cosa mejor repartida del mundo”, a su entender—, en cuestiones de verdad de nada sirve —viene a decir— el cotejo de las opiniones favorables ni la apelación al consenso:

“De nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tiene más partidarios, pues, si se trata de una cuestión difícil, es más sabio creer que sobre este punto la verdad no ha podido ser descubierta más que por poca gente y no por los muchos” (*Regulae*, 3) <sup>276</sup>.

<sup>275</sup>. Me permito aquí una pequeña corrección de la excelente traducción de Julio Calonge, que traduce *ousía* por “posesión”, en sentido genérico, cuando aquí, en la fórmula *ek tes ousias kai thou alethous*, tiene el sentido filosófico de realidad.

<sup>276</sup>. *Idem*, 43. Véase un pasaje semejante en *Discours de la Méthode*, 2, en la edición citada, pág. 136.

No se crea, sin embargo, que la verdad constituye un caso especial. También las cuestiones prácticas, relativas al valor de nuestras opciones, se rigen por el mismo principio. En general, allí donde se pongan en juego pretensiones de validez universal, lo que se pide, no son votos, sino razones. Al aducir tan venerables testimonios, no pretendo en modo alguno traerlos en apoyo de una cultura aristocrática, sino paradójicamente autenticar la democracia desde su única fuente de legitimación: la voluntad de comprender y sus exigencias ideales normativas. No es, pues, la democracia la que explica el diálogo, sino el diálogo el que posibilita la democracia. La razón de ser no puede descansar, en última instancia, sino en el ser mismo de la razón, quiero decir en aquellas exigencias que el ejercicio de la razón su-pone, y, a la vez, pone inevitablemente en juego. Tal como lo formula K.O. Apel

“Por lo pronto, toda *pretensión de validez* normativa, exactamente lo mismo que toda *pretensión de verdad* en el discurso argumentativo, se encuentra a priori bajo el *principio de universalización* en la medida en que tiene que ser capaz de lograr consenso en una comunidad de argumentación, en principio ilimitada de juzgadores competentes”<sup>277</sup>.

Un perfil más acusado presenta el ethos liberal cuando se lo contempla desde el otro diálogo existencial, al que se ha hecho referencia. Según un sentido ético, aún perceptible en la palabra, “liberal” designa al que es pródigo y generoso, no ya con su dinero, sino con su corazón. La liberalidad raya aquí en el ideal de magnanimidad, es decir, del alma grande, que puede hacerse cargo de todas las diferencias. Frente al alma egoísta y estrecha, que todo lo juzga en consonancia con su propia medida de humanidad, el liberal es esencialmente el que se abre a una comprensión omnimoda del otro, más allá incluso de lo razonable según el cálculo del interés o la medida abstracta de lo universal. Si don Quijote

<sup>277</sup>. *Estudios éticos*, op. cit., 171.

fue un liberal lo es precisamente por aquella magnanimidad que le llevaba a hacerse valedor de las causas perdidas y a poner el sentido del corazón, que no es otro que el de la piedad, por encima de los deberes abstractos y los mandamientos legales. Liberal, éticamente hablando, es aquél que está dispuesto a hacerse cargo de todas las razones; más aún, incluso a abrirse a las creencias del otro, aun a riesgo de poner a pique las propias. Unamuno designó esta talente con el término “alterutalidad”, frente al de la neutralidad cobarde o al sectario de la exclusividad: no ya “ni lo uno ni lo otro”, ni tampoco “lo uno o lo otro”, sino “lo uno y lo otro”, conjuntamente, a pesar de sus diferencias in-conmensurables, en la voluntad de abarcar los opuestos, aun al precio de llevar desgarrada el alma.

## 9.2.

Me interesa mostrar ahora cómo el *ethos* liberal, así entendido, puede reanimar y autenticar la democracia en una coyuntura decisiva en la que el pluralismo cultural amenaza en convertirse en un nuevo politeísmo político, con una tolerancia en el fondo indiferente y escéptica, y el viejo monoteísmo cultural, apelando de nuevo a su sagrada intolerancia, está al desquite contra los nuevos dioses, llegados a la ciudad, a los que tiene por apócrifos. El modo alarmante con que avanza en la Europa de la Ilustración la marea de un integrismo europeísta castizo de lo autóctono y propio frente a lo advenedizo y foráneo es la señal inequívoca de que sigue vivo aquel celo por la verdad, que identifica a ésta con el triunfo de la propia causa.

La democracia se encuentra hoy en una coyuntura crítica en la que inciden varios factores fundamentales. De un lado la existencia efectiva de un pluralismo cultural, donde diversas concepciones —doctrinas comprensivas o integrales— del bien y del valor, es decir, de la vida buena, procedentes a veces de tradiciones culturales muy distantes entre sí, tienen que convivir civilmente en una ciudad cada vez más híbrida y mestiza; del otro, la debilita-

ción de la tradición cultural autóctona, de la ética civil del ciudadano, impulso originario de la democracia liberal, en medio de la apatía y el desencanto generalizado de los que sólo aciertan a ver en ella un procedimiento civilizado, esto es no-violento, de la conquista del poder. En tales circunstancias, es muy grande el riesgo de que la democracia se reduzca *de facto*, al menos en su ejercicio, al margen de las proclamas retóricas oficiales, a un mero sistema funcional o procedimental de la competencia política —selección y renovación del poder político—, ayuno de aliento moral y de toda exigencia normativa. Es el concepto meramente procedimental de la democracia de mercado, tal como la caracterizó Schumpeter, como alternativa realista y pragmática, en la nueva sociedad de masas, al concepto clásico normativo de la democracia del ciudadano<sup>278</sup>. Si éste se reduce exclusiva o, al menos, preponderantemente —y de hecho así ha ocurrido en el Estado del bienestar— a la figura del consumidor de bienes y valores, entonces aplicando a la esfera política la racionalidad teleológica específica del subsistema económico, se trataría de dar con un procedimiento para la asignación del poder, tal que pueda garantizar la concurrencia de la oferta política, representada en las marcas de los partidos políticos convencionales, y la selección de las mismas por parte del consumidor. La democracia no sería más que el método idóneo para garantizar la selección de las élites en un régimen de concurrencia.

Ya Weber había previsto la tensión característica del Estado moderno entre el principio de la democracia, en cuanto gobierno del pueblo, y el de la burocracia, como gobierno de las élites técnico/políticas, pero no pudo imaginar cómo, a la postre, este conflicto acabaría disolviéndose al convertirse la democracia en un meca-

<sup>278</sup>. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1971, especialmente págs 343-8. Sobre una sumaria exposición de la tesis de Schumpeter, puede verse R. Malandi, "Hacia un concepto integral de la democracia" en *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., especialmente páginas 263-276.

nismo selectivo de las élites. No es extraño, pues, el sentido de mercadería política, apoyado por la propaganda de masas y los slogans publicitarios, con que percibe el votante las elecciones democráticas. El nuevo ciudadano consumidor valora el método en función del producto final o resultado, en términos de eficacia de las élites para resolver los problemas concernientes a su interés y seguridad. Su actuación en cuanto ciudadano, con el ejercicio de su voto, se reduce en el fondo a la expresión de sus preferencias subjetivas de consumidor en función de la salvaguarda de sus intereses particulares. El sentido de la representación queda, por tanto, diluido en el de la apropiación o consumo del producto final. Como ha visto muy agudamente José Luis Aranguren,

“el *ethos* y el *pathos* del *citoyen* (ahora que estamos conmemorando la Revolución francesa) desaparecen. Este abdica --salvo el acto ritual de cada cuatro o cinco años-- de su dimensión ciudadana para recluirse en la vida privada, la tan fomentada privatización, el individualismo posesivo, la sociedad del mercado generalizado, la concepción economicista de la existencia. Por razones estratégico-políticas no se predica ya, claro está, la apatía, pero por todos los medios se fomenta”<sup>279</sup>

Y puesto que el bienestar depende fundamentalmente del sistema del mercado, el criterio último del juicio político estaría en la capacidad de las élites para regular y mantener su buen funcionamiento. Tal como ha señalado, Habermas, el aseguramiento de la estabilidad del sistema productivo se convierte de facto, en el objetivo primordial de la acción política. En tales circunstancias, las cuestiones propiamente políticas quedan disueltas o reducidas al

<sup>279</sup>. “Ética comunicativa y democracia” en el colectivo del mismo título, op. cit., pág 211. Para una crítica más pormenorizada al modelo de la democracia de mercado, puede verse en este mismo colectivo el artículo de Julio De Zan, “Significación moral de la democracia”, (páginas 297-320), así como las obras clásicas de P. Bachrach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia* (Amorrortu, Buenos Aires, 1973) y C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época* (Madrid, Alianza editorial, 1982).

orden de las cuestiones tecnocráticas. No es extraño que con ello, "la primera fuerza productiva: el progreso científico-técnico, sometido a control, se convierte él mismo en fundamento de legitimación"<sup>280</sup>. Es obvio que en tal caso la única racionalidad del sistema es la teleológica y estratégica específica del sistema económico. Lo que importa es el mantenimiento del sistema en sus mecanismos internos de equilibrio y compensación (racionalidad sistémica); y, por lo que respecta a la acción política concreta, el ajuste de las diversas demandas sociales, de modo que se produzca un equilibrio estratégico de los intereses concurrentes. A la par, se hace valer la idea de que este modelo asépticamente funcional de la democracia es más idóneo para el mantenimiento del sistema en su conjunto, poniéndolo al margen de la veleidad de las masas, así como para la neutralidad axiológica exigible en una sociedad secularizada y fuertemente pluralista a la vez en sus opciones últimas de valor. El desarme moral de la democracia sería, pues, congruente con el régimen de "complementariedad" entre cientificismo y existencialismo, o entre positivismo y decisionismo moral, que ha sido dominante en el pensamiento europeo de la postguerra<sup>281</sup>.

Con frecuencia, por lo demás, se hace pasar tal modelo como la quintaesencia del liberalismo frente a los presumibles e indeseables perturbaciones de una democracia populista, muy sensible a la tentación demagógica, y, por tanto, expuesta a todo tipo de excesos y desenfrenos si se le asigna un papel decisivo a las masas. Tal como aduce P. Bachrach en su crítica a la democracia elitista,

“el amplio apoyo de masas con que contaron los movimientos totalitarios en la Europa anterior a la guerra así como el auge de numerosos partidos comunistas de base obrera... han socavado violentamente la confianza de los liberales en la causa de la democracia... En un sentido capital, la relación entre élites y masas se ha in-

<sup>280</sup>. *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, pág 96.

<sup>281</sup>. Véase K.O. Apel, *Estudios éticos*, op. cit., 37 y *La transformación de la filosofía*, op. cit., así como J. Habermas, *Teoría y praxis*,

vertido con respecto a la teoría clásica: son las masas, no las élites, las que se han convertido en amenazas potenciales para el sistema, y las élites, no las masas, las que han pasado a ser sus defensoras”<sup>282</sup>

Claro está que se trata de un neoliberalismo mercantilista que poco tiene que ver con el liberalismo clásico fundado en la autonomía del individuo como sujeto racional, el reconocimiento de derechos naturales, imprescriptibles, anteriores a la convención, el valor del consenso o del acuerdo reflexivo como fórmula de resolución racional de conflictos, y el mantenimiento de una vigorosa opinión pública. Pero si el sujeto racional se reduce a la figura del individuo posesivo y consumista, si se entiende el consenso al modo pragmático de una razón meramente estratégica y la opinión pública se convierte en una opinión prefabricada por los *mass-media*, como ocurre *de facto* en el funcionamiento democrático de las sociedades capitalistas avanzadas, ya nada queda de aquella base normativa, que inspiró la concepción clásica liberal de la democracia. Sin minusvalorar la tensión inmanente entre liberalismo y democracia, en la que ahora no puedo entrar, y que es, a mi juicio, beneficiosa para la autocritica de la práctica democrática, es obvio que en este caso se la convierte en una contradicción insoluble, que fuerza a una elección dilemática entre democracia liberal de élites o democracia populista de masas. Si desaparece, al menos como exigencia, la democracia como moral o forma de vida, sólo queda la cáscara funcional de una democracia elitista, como expresión y garantía tecnoburocrática, a la vez, de la razón incorporada al propio sistema productivo.

### 9.3.

No voy a entrar en la crítica de este modelo, ya ampliamente realizada, cuyo talón de Aquiles consiste, a mi juicio, en la debilidad misma en que deja al sistema democrático, so color de prote-

<sup>282</sup>. *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, op. cit., 29.

gerlo de las masas, por enajenarle la adhesión activa de los ciudadanos. Una democracia falta de fines objetivos generales y de aliento moral quedará definitivamente desahuciada si no es capaz de solucionar mejor que los regímenes autoritarios, con más eficacia y diligencia que ellos, la cuota de bienestar y seguridad, que demanda el ciudadano consumidor. “Si —como arguye Bachach— la democracia funciona empero en forma contraria a sus expectativas, no debe experimentar (el ciudadano) grandes sentimientos de culpa por volverle la espalda, ya que sería irracional defender un método político que amenaza los ideales e intereses del individuo”<sup>283</sup>. Por otra parte, es habitual que la práctica democrática, con su amplio reconocimiento de libertades y derechos, produzca inevitablemente disfuncionalidades en la vida cotidiana —piénsese, por ejemplo, en los efectos en la población de una huelga indefinida de servicios públicos o de suministros...— en respectos muy sensibles al hombre medio como el orden público o la seguridad o el bienestar, que sólo pueden tolerarse y compensarse por el alto valor moral que le merezca el régimen democrático por su contribución al desarrollo creativo de la persona humana. Pero si este valor no significa nada en la estimación del ciudadano, o decrece en su estima frente a valores utilitarios inmediatos, más fácilmente administrables y asumibles por regímenes autoritarios, queda la democracia indefensa ante el riesgo del aventurerismo político.

Esto no quiere decir que la democracia sea sólo preferible por la mayor dignidad de los presupuestos morales, que están a la base de la aceptación del sufragio universal. Lo es también por los fines que persigue, centrados no sólo en la satisfacción de las necesidades sino en la ejercitación de las potencias y la creatividad del hombre. Y lo es, sobre todo, por su racionalidad comunicativa específica, capaz de lograr acuerdos, mediante una deliberación racional, de modo que cuenten con el asentimiento bien fundado de

<sup>283</sup>. *Crítica de la teoría elitista*, op. cit., 43.

las partes implicadas; en suma, lo es fundamentalmente por su capacidad para crear un sistema de normas sobre la base de una fundamentación racional/argumental. Y en este sentido se muestra la mayor potencia de la razón comunicativa sobre la estratégica en orden a preservar los vínculos básicos de cohesión del cuerpo social, en una sociedad marcada profundamente por el pluralismo cultural. Podría pensarse que en tales circunstancias sería más funcional el modelo de la democracia de mercado, en la medida en que se desentiende, por su neutralidad axiológica, de las opciones últimas de valor, dejadas a la esfera subjetiva y privada de la conciencia, para atenerse a las reglas formales/procedimentales de la concurrencia y la competencia política. Pero ésto no es más que una falacia o bien una mera ilusión. Ni puede haber régimen constitucional tan aséptico que no envuelva en sus principios más formales opciones de valor ni la neutralidad axiológica resulta más eficaz a la hora de la convivencia pluralista. Y puesto que hay cuestiones socio-políticas, que comprometen directa o indirectamente a tales opciones de valor, y que más tarde o temprano, darán lugar a agudos conflictos valorativos, es de todo mudo preferible contar con reglas de procedimiento para regular y resolver, si fuera posible, tales conflictos, que pretender ignorarlos sobre la base de relegarlos al fuero privado. En este sentido, lo racional es buscar un acuerdo de mínimos sobre las cuestiones básicas de la convivencia política, en un “consenso entrecruzado”, como ha propuesto Rawls, sobre aquellos valores políticos fundamentales, que estarían dispuestas a admitir las diversas tradiciones culturales, aun cuando fueran muy dispares sus motivaciones<sup>284</sup>. La propuesta rawlsiana del consenso entrecruzado, y la pareja con ella de una ciudadanía compleja, por muy problemáticas que aún puedan parecernos, son más rentables y productivas, a mi juicio, en orden a garantizar la convivencia en una sociedad pluralista, que la pre-

<sup>284</sup>. *El liberalismo político*, Grijalbo/Mondadori, Barcelona, 1994, especialmente págs 165-205.

tendida e imposible neutralidad axiológica, que finge desconocer las opciones de valor o se las condena al in-diferentismo moral de no ser más que ofertas valorativas concurrentes en el sistema del mercado.

Para garantizar la democracia, no basta, pues, la razón estratégica, por muy amplio que sea su campo de operación en los conflictos sociales. Resulta obvio, como se ha constatado en la práctica, sin necesidad de recurrir a ningún experimento mental, que los conflictos inherentes a una sociedad desarrollada son de tal complejidad y magnitud, que no podrían resolverse sin la estabilidad de un sistema de normas, ampliamente aceptado y reconocido por los ciudadanos. En circunstancias extremas de crisis social, la mera razón estratégica no dispone de un método apropiado para resolver el conflicto. La integración sistémica, que depende de la autorregulación interna del subsistema social correspondiente, es insuficiente en tales casos para preservar la integración necesaria del cuerpo social. Como arguye consecuentemente J. Habermas,

“la integración social se cumple a través del medio que representa el saber de los sujetos agentes. Ahora bien, el saber sólo puede estabilizarse a través del reconocimiento de las pretensiones de validez; y el reconocimiento fáctico de pretensiones de validez, en principio susceptibles de crítica, no puede manipularse a voluntad. De ahí que los mecanismos de integración social no pueden sustituirse ilimitadamente por otros mecanismos, por mecanismos de integración sistémica, que operan a espaldas de los sujetos agentes”<sup>285</sup>

Topamos aquí con un límite de la propia razón sistémica en orden a mantener el sistema global o, si se prefiere, el orden social en su conjunto. Pero lo grave del caso es que al renunciar a toda legitimación normativa de la democracia se la deja a expensas de la legitimidad única que le viene, como ya se indicó, del funciona-

<sup>285</sup>. “Aspecto de la racionalidad de la acción” en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pág 380.

miento de los subsistemas sociales, especialmente del subsistema económico del mercado, el cual, paradójicamente, requiere, a su vez, para su regulación, de una constante intervención del Estado, lo que no deja de ser un flagrante círculo vicioso. La capacidad de autorregulación de los subsistemas sociales, en contra de lo que sostiene la razón sistémica, reclama en última instancia, la comprensión y aportación del sujeto consciente en orden a garantizar su funcionamiento. Las resoluciones, por otra parte, de los conflictos sociales, dictadas por una razón meramente estratégica, distan mucho de convenir con el sentido moral básico de equidad. Apel ha puesto ejemplos muy significativos en el caso de la cuestión ecológica o de la crisis alimentaria de la humanidad, haciendo ver que el equilibrio estratégico de intereses, no es sin más coincidente con el equilibrio humano<sup>286</sup>, es decir, con un acuerdo en términos de argumentación racional, en plano de igualdad y en simetría, de todas las partes implicadas. Sin una racionalidad normativa, ateniéndose a sistemas de normas susceptibles de fundamentación racional y, por lo mismo, de común aceptación, sería imposible, no ya la comprensión, sino la conducta misma de los participantes en la interacción social. De ahí la importancia de una legitimación racional/ procedimental, y, por tanto, moral de la democracia. Se han invertido así las tornas con que desde el planteamiento clásico de Max Weber se contemplaban las relaciones entre la ciencia y la política. Ahora ya no se trataría de proyectar en el orden político la racionalidad científico/teleológica, sino de reconocer la ética de la lógica, esto es, la ética del logos, mejor dia-logos, subyacente a todas las formas, ya sean teóricas o prácticas, de la razón, de modo que la política sería un campo de racionalidad, no sólo subordinable en sus últimos fines a la ética, sino legitimado, en última instancia, por ella en sus procedimientos de decisión. Desde esta nueva perspectiva, como sostiene K. O. Apel,

<sup>286</sup>. *Estudios éticos*, op. cit., 38-9.

“Y la forma de estado de la democracia puede considerarse a mi juicio como el intento de realizar también en el *medium* de la política las reglas de juego fundamentales de la comunidad crítica de comunicación, institucionalizadas con cierto éxito en el ámbito de la ciencia”<sup>287</sup>

La condición de posibilidad de las normas, en cuanto imperativos de razón, descansa, por tanto, en el supuesto trascendental de una comunidad dialógica, como el procedimiento con que el sujeto autónomo puede justificar, ante otro y con otro, las normas que se da o se impone a sí mismo. La norma misma sólo obtiene su poder vinculante en la medida de su universalidad, es decir, de su aceptación motivada o justificada en cuanto fruto de un consenso racional obtenido mediante la argumentación. De este modo, la comunicación, entendida en cuanto procedimiento discursivo/consensual, vendría a ser la metainstitución democrática, donde reside el criterio último ético/normativo del sistema y la última fuente de su legitimidad. Esta comunicación conlleva la suposición inevitable de “una situación ideal de habla”, aquella en que todos los participantes actúan en cuanto sujetos libres e iguales, en condiciones de perfecta reciprocidad, esto es, la comunidad ideal de comunicación, equivalente dialógico de aquel reino en sí de los fines que tanto Leibniz como Kant, aun cuando por distintos planteamientos —metafísico en un caso y ético en el otro— habían constituido en la clave de bóveda del sistema de la libertad. Obviamente se trata de un *a priori ideal*, que establece una exigencia incondicional, anticipada contrafácticamente, y, por lo mismo, parcial e insuficientemente realizada en todo proceso concreto de comunicación, pero sin la cual éste nunca podría emprender la justificación *de iure* de su pretensión a una validez universal.

“Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner

<sup>287</sup>. *La transformación de la filosofía*, op. cit., II, 144-5.

en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado”<sup>288</sup>

De ahí su relevancia para la democracia. Doy por supuesto que la democracia no es sólo razón formal/procedimental, o en otros términos, que no basta con el simple procedimiento de deliberación para el acuerdo, sino que se necesita igualmente la creatividad de fines y valores, capaces de orientar la convivencia. Junto al polo meramente formal de la razón, será preciso contar siempre con el otro polo constituyente del sentido y del valor, a partir de las experiencias concretas del hombre, en cuanto sujeto de necesidad. Pero también el sistema de las necesidades sociales y de las posibilidades de acción tiene que ser interpretado colectivamente; y en todo caso, las propuestas de fines y valores, en la medida en que pretenden valer como públicas y objetivas, requieren siempre de nuevo ser dilucidadas en el seno de una comunidad de comunicación. Como comenta J. De Zan, “lo propiamente esencial de la democracia consistiría en la legitimación de las decisiones políticas a través del consenso y en la vinculación de la validez de este consenso al principio del discurso público, libre de dominación y abierto a la participación igualitaria de todos los afectados (ya sea de manera directa, o a través de algún sistema de representación”<sup>289</sup>. A la luz de este planteamiento, la democracia aparece no sólo como un sistema político concreto, fundado en el sufragio universal y el pacto político, sino como una “idea” y como una tarea moral, en sentido kantiano, como el esfuerzo por la realización *in concreto*, a lo largo del tiempo, del arquetipo de una comunidad ideal de comunicación. Es la democracia como moral, esto es, como una forma de vida fundada en el reconocimiento recíproco y la corresponsabilidad solidaria.

<sup>288</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios*, op. cit., 155.

<sup>289</sup> art. cit., en *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., 305.

En este sentido decía antes que el *ethos* liberal es el alma de la democracia política o, dicho a la inversa, que tanto vale, la democracia es el sistema político en que toma cuerpo el *ethos* liberal. Ahora bien, en tal caso, ¿por qué mantener todavía la distinción entre liberalismo y democracia? Tal vez se podría alegar en una primera respuesta que hay formas de entender el liberalismo político que no se compadecen con la democracia como moral, o, a la recíproca, hay formas de entender la democracia política que no se compadecen con el *ethos* liberal. Pero esto no deja de ser un lenguaje cruzado, pero tautológico en su sentido. La razón fundamental reside, a mi juicio, a que el principio liberal reconoce la existencia de derechos naturales imprescriptibles e independientes del pacto político. Para la democracia, en cambio, todo derecho surge y se legitima en el pacto mismo. Y es en este punto donde creo que el principio liberal apunta más certeramente al orden metapolítico, o si se quiere, ético/normativo de la cuestión. Me parece obvio, sin embargo, que cuando el liberalismo apela a tales derechos, tiene que estar dispuesto a admitir que la prueba de su legitimidad sólo puede llevarse a cabo en el reconocimiento social, fundado en una razón pública. De lo contrario, el pretendido derecho natural escaparía a todo control público de legitimación. Por eso, renunciando al lenguaje del derecho natural, para evitar equívocos, tal vez podríamos expresar mejor hoy el principio liberal en los siguientes términos: para el liberalismo, la idea de derecho es anterior y, por tanto, regulativa de la propia convención constituyente. Por lo tanto, si el consenso tiene un poder legitimador de las normas políticas, es a condición de que sea un consenso racional y no meramente pragmático/convencional, esto es, a que esté bajo el su-puesto o el principio regulativo de una argumentación racional (=la razón pública) (Habermas / Apel) o que se atenga a las condiciones definitorias del pacto originario, (Rawls) o lo que sería lo mismo, a la idea pura de derecho. En este sentido, el intento de fundamentar la democracia como sistema equitativo de normas, frente al meramente descriptivo/explicativo de la democracia como método de competencia política (Schumpeter), supone, a mi juicio, una autentificación de la democracia desde el *ethos*

liberal, a la vez que una confirmación de que el genuino liberalismo no puede menos de reconocer que el sentido liberal se realiza en la forma democrática.

#### 9.4.

Ahora bien, si el espíritu democrático reside en la conciencia del carácter vinculante de la norma, en cuanto producto de una razón pública, entonces la reanimación de la democracia sólo puede venir, en última instancia, del cultivo intensivo y extensivo del *ethos* del diálogo o de la comunicación. No de la retórica política ni de la propaganda ni simplemente de las movilizaciones ciudadanas, sino de la virtud civil de mantenerse en el espacio público de la razón. A este respecto suscribo plenamente el atinado juicio de J. De Zan:

“Se puede pensar que el respaldo y el aseguramiento del sistema democrático tiene que estar en las propias instituciones, en el orden jurídico y en la fuerza y vigor de las organizaciones políticas y sociales, en su capacidad de convocatoria y movilización en defensa de las instituciones toda vez que éstas se ven amenazadas. A este tipo de argumentos se podría responder, sin desconocer su validez relativa, que el discurso argumentativo es, precisamente, el arma propia y específicamente democrática para el logro de dichos objetivos”<sup>290</sup>.

La formación tanto de una voluntad democrática, como del juicio autónomo, que va parejo con ella, exige la educación del ciudadano en la práctica de la razón civil. Y ésta en verdad sólo puede practicarse *in concreto*, mediante la participación efectiva, cotidiana, en estructuras de comunicación. Sólo así puede lograrse la existencia de un sujeto autónomo de decisión y juicio. De nuevo aquí el principio liberal expresa su incompatibilidad radical con todas las formas de instrumentalización política y explotación demagógica de las masas. La masa, o si se prefiere, el hombre-masa re-

<sup>290</sup>. “Significación moral de la democracia” en *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., 298.

presenta un factor de inercia y pasividad, radicalmente opuesto al principio de la ciudadanía. Y este es el gran reto de la democracia en la era de las masas: no aprovecharse instrumentalmente de ellas, pues se trata de una fuerza ciega de imprevisible orientación, sino educarlas en lo que a falta de mejor término llamaré el sentido civil, el sentido de la pertenencia a una comunidad de diálogo, a la que debemos la posibilidad misma de nuestra razón. He aquí por qué el liberalismo no puede renunciar a sus presupuestos morales clásicos, sin traicionarse a sí mismo, ni dejar de ser fundamentalmente, como bien vieron los mejores liberales de todos los tiempos, un movimiento de educación ético/política ciudadana. De ahí que la alternativa a la apatía y desencanto dominantes sólo puede venir de un impulso de regeneración moral e intelectual, que no sólo reclame, sino que practique la virtud cívica de la responsabilidad solidaria y el cultivo de la razón civil. Obviamente, esto concierne fundamentalmente a la esfera de lo público /institucional, pero no menos, como precisa J. Rawls, a “la relación política de los ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad”<sup>291</sup>. Se trata, pues, de realizar “la metainstitución del discurso comunicativo” en toda la amplitud posible de la vida social. Esto exige completar la democracia / representación con la democracia / participación, bien sea profundizando la democracia en las instituciones públicas o extendiéndola a formas asociativas diversas, ya sean partidos políticos, organizaciones sociales y profesionales, o simplemente asociaciones ciudadanas de diverso tipo e inspiración. Macpherson ha analizado algunas vías abiertas a la realización del modelo participativo en la sociedad actual<sup>292</sup>. Entre ellas quisiera destacar especialmente por su alto valor educativo del sentido cívico, los movimientos sociales, inspiradores y promotores de nue-

<sup>291</sup>. “La razón pública “rige en los foros público-estatales, y así, para los legisladores, en cuanto hablan en el hemiciclo parlamentario, y para el ejecutivo, en sus declaraciones y sus actos públicos. También rige de un modo especial para el poder judicial, y, sobre todo, para el tribunal supremo en una democracia constitucional con revisión judicial (*El liberalismo político*, op. cit., 250. Véase también 251).

<sup>292</sup>. *La democracia liberal y su época*, op. cit., págs 115-138.

vas sensibilidades y valores en un clima de franca participación y cooperación, muy ajeno a la esfera del poder político, y aquellas asociaciones culturales, tales como los clubs de opinión, ateneos, que se proponen explícitamente la práctica de la crítica y el debate. De este ensayo permanente de participación es de esperar la existencia progresiva de una sociedad más abierta y democrática. Y el órgano de esta apertura no es otro que el diálogo como la vida inmanente de la razón.

De nuevo aquí el diálogo existencial viene a completar al diálogo socrático. Pues más allá del posible acuerdo, siempre pendiente y siempre problemático, queda la voluntad de entendimiento, a pesar y a través de las diferencias, relativizando así aquel suelo de creencias, en que estriba cada uno de los interlocutores. La alternativa al politeísmo de los valores no puede ir exclusivamente del universalismo del consenso, sino del cultivo de aquellos hábitos morales, tales como la tolerancia, el reconocimiento de la diferencia, e incluso el respeto al otro precisamente por ser otro, que responden a la mejor tradición liberal. Por decirlo en términos simplificadores, no basta el “consenso entrecruzado” para poder convivir en sociedades cada vez más pluralistas, si de alguna manera, no está entrecruzado básicamente el corazón, si una educación de sentido moral, no genera una nueva disposición a dejarse interpelar por el otro aun a riesgo de la propia seguridad y felicidad.

Recordaba al comienzo que el diálogo ha nacido en la ciudad para fortificarla con el denuedo de sus razones. Decía Heráclito que para una ciudad más importante que sus murallas es la ley. Esta es la verdadera clave de su fortaleza. Pero, ¿qué sería de la ley misma si le falta el espíritu de vigilancia del lógos? También la ley puede pervertirse en un imperativo insensato, si no vive en ella el espíritu del diálogo. La búsqueda del acuerdo no tiene límite, no sólo porque nunca podemos estar seguros de haber tenido en cuenta todas las razones posibles, sino porque cada acuerdo logrado abre a un más amplio horizonte de problemas y tareas. La tensión inherente al diálogo ha de mantenerse siempre viva e ince-

sante. Encuentro muy justificada en este punto la propuesta de Javier Muguerza, sobre la “concordia discorde —como la discordia concorde—, que, más que su contraria —escribe— sería su complementaria”, y que está llamada a mantener abierto el diálogo en su in-finita productividad:

“Y más que presuponer el paso de la acción al discurso, equivaldría a entender el discurso como acción, como la ininterrumpida acción comunicativa que tendría que hacerse cargo del conflicto y resistirse — incluso allí donde, por el momento, no se vislumbra la posibilidad de resolverlo discursivamente— a abandonarlo a la pura acción estratégica, que ya sabemos que no excluye la posibilidad de confiar su resolución a la engañosa persuasión ideológica y, si ésta no resulta, lisa y llanamente a la fuerza, y, en último extremo, a la violencia. En tanto que discurso como acción, o discurso en acción, la concordia discorde vendría, en suma, a coincidir con el proceso de la formación discursiva de una voluntad colectiva racional siempre que el proceso sea entendido como más importante en sí que su consumación”<sup>293</sup>.

Y es que la teleología de la razón es infinita, tal como atestigua el acto más modesto de comunicación, en la medida que nos abre a un infinitud potencial de significado. Por eso no cabe darla nunca por cerrada sin atentar contra los derechos del hombre. Como enseñó Kant, ni la mejor comunidad histórica imaginable tiene derecho a hacer valer su acuerdo, por muy racional que pudiera estimarse, como definitivo y cerrado ante las generaciones futuras<sup>294</sup>. Pero no por ello se ha de renunciar a la tarea de buscarlo y perseguirlo siempre de nuevo, pues en este gesto esforzado, en esta actitud de mantenerse en el diálogo que no cesa, pese a todas las limitaciones y restricciones de hecho, está íntegra, en cuanto a su forma, la vida de la razón.

GRANADA, MAYO DE 1997

<sup>293</sup>. *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, pág. 325.

<sup>294</sup>. *¿Was ist Aufklärung?* en *Kants Werke*, op. cit., VIII, 38-39.



**DISCURSO DE CONTESTACION  
DEL EXCMO. SEÑOR DON JOSE LUIS PINILLOS DIAZ**



#### SEÑORES ACADÉMICOS:

Era de esperar. No voy a decir que Pedro Cerezo estuviera predestinado a ser académico, pero si se atiende a su *Curriculum* se advierte que, ya desde muy joven, se le tenía por una de las promesas filosóficas más firmes de la Universidad española. Había sido becario del Instituto “Luis Vives” de Filosofía en el bienio 1958-60, y en 1961 se doctoró en Filosofía con una tesis sobre *El concepto de ousía en Aristóteles*, que mereció los máximos honores. Al año siguiente ganó su primera cátedra en el Instituto “Ausias March” de Barcelona. En 1963 fue becario del “Goethe-Institut” de la República federal alemana, y en bienio 1965-66 una beca de la Fundación “Alexander von Humboldt” le permitió ampliar sus estudios en la Universidad de Heidelberg bajo la dirección de dos eminentes pensadores, Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich, por cuyas venas fluía el mejor espíritu de la filosofía alemana. A ellos, a Paul Ricoeur y a un puñado de españoles notables como José Luis L. Aranguren, Jaime Bofill, Pedro Laín y Alfonso Querejazu nos ha dicho nuestro nuevo académico, según confesión pública que le honra, que debe lo mejor de sí mismo: lo que no es su yo, pero tampoco su super-yo, sino su intra-yo, un humus sagrado de humanidad en el que algo habrá puesto también su Miguel de Unamuno.

Al regresar a España, le tocó a Cerezo el momento de los triunfos profesionales: Profesor Agregado de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en 1969, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, un año después; Decano de su Facultad en el bienio 1972-74, Secretario luego del Departamento de Filosofía y Ciencias humanas de la Fundación “Juan March”, donde por cierto le sucedí yo en 1977; Vicepresidente de la Sociedad española de Filosofía, fundador de las Secciones de Filosofía y Psicología de la Universidad de Granada y qué sé yo más. En un decenio, Cerezo corrió con pleno éxito la carrera de los puestos y los cargos, a la vez que escribía sus primeros y ya bien cuidados libros, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*, *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*. Atendió también a las múltiples solicitudes de colaboraciones en libros colectivos, y publicó una meditada serie de artículos en prestigiosas revistas, a los que se puede aplicar el *dictum* latino: *non multa, sed multum*. Suficientes, en todo caso, para ir componiendo un sólido perfil de intelectual, atento a su circunstancia y, por tanto, también a la política.

Pronto, Cerezo se convirtió en una de las figuras con las que se contaba en la escena cultural de España. La promesa era ya una indiscutible realidad. Al igual que los protagonistas de sus dos grandes libros, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, Pedro Cerezo tuvo también su experiencia política en la naciente democracia española. Fue diputado por el PSOE en las Cortes Generales de la Nación durante la legislatura de 1982 a 1986, y durante este período apareció su excelente libro sobre Ortega y Gasset, *La Voluntad de Aventura*, del que creo poder decirles que es una de las palmarias refutaciones que conozco de la “endémica penuria intelectual” de España: una penuria de la que Cerezo se había quejado sin reparar en que él mismo era un contraejemplo manifiesto de su queja.

A partir de la aparición de su libro sobre Ortega, he oído repetir, y cada vez con más frecuencia, que Pedro Cerezo es un intelectual brillante. Lo es, sin duda. Pero es algo más: es un maestro del pensamiento vivo, que al don común de la palabra añade el de

su precisión y su viveza. Les he hablado a Vdes. del Cerezo Galán escritor, pero también debería hacerlo de su faceta de conferenciante y de “conversador” al estilo de Rorty, de maestro del diálogo de argumentos. No es casual su interés por la figura de Sócrates, por la palabra compartida, por la hermenéutica y la buena retórica. Eso se nota incluso al leerle. Confieso que cuando leí por primera vez su discurso de ingreso en esta Casa, se me agolparon los recuerdos de mi feliz etapa, ya tan lejana, de estudiante de filosofía “pura”, que así la apellidábamos entonces y que quizá así tenga que ser siempre, cuando menos en su intención de claridad. Pues sí, los textos de Cerezo suelen tener el mismo poder evocador que su palabra.

Y ahora, antes de adentrarme en mi contestación a su discurso, déjenme decir algo acerca de las dos obras suyas que más me han impresionado. La primera fue *La Voluntad de Aventura*, un libro sobre Ortega y Gasset que sigue siendo hoy de tanta actualidad como cuando se publicó en 1984. La segunda, más reciente, es la que lleva por título *Las máscaras de lo trágico: Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno*.

La documentación que maneja Cerezo en las apretadas páginas del libro sobre Ortega es, por qué no decirlo, espectacular. Sólo que la usa con la discreta perspicacia que distingue a la gente de su tierra, la administra con una imparcialidad ejemplar, tan distante de la beatería como del espíritu inquisitorial, y en todo momento se esfuerza por llevar el pensamiento de Ortega al terreno en que la juventud española puede sentirlo como propio. Y ello en una circunstancias en que sobre Ortega se había levantado un muro de silencio, cuando no de sectario menosprecio, que no hacía fácil su defensa. El libro de Cerezo fue y sigue siendo un modelo de respeto y de valiente imparcialidad en esta tierra tan proclive a la incontinencia de las fobias y las filias.

Yo no sé si la voluntad de aventura de don José Ortega y Gasset se le contagió a Cerezo durante la elaboración del libro, o

es que la llevaba ya consigo antes de escribirlo. Pero el hecho es que, a partir de entonces, nuestro compañero pasó a formar parte de la mejor vanguardia intelectual de España y, como ven, sigue en la brecha. Son muchas, demasiadas para la ocasión, las cosas que me gustaría decir a propósito de este libro, pero me limitaré a señalar un punto que guarda relación con su discurso. Refiriéndose al lenguaje como forma de vida, viene a decir Ortega, ya en 1930, el Ortega de *La Rebelión de las masas*, que el lenguaje tanto o quizá más que la expresión del pensamiento constituía su prisión. Los usos verbales, decía, marcan en el individuo la impronta semántica de su comunidad. La lengua materna se encarga de acuñarla para siempre:

“las lenguas nos separa e incomunican no porque sean, en cuanto lenguas distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia— de filosofías divergentes. No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal” (O.C., IV, 129).

En otras palabras, Ortega acertó a anticipar uno de los problemas que, mucho después, se le iba a plantear al giro lingüístico que Habermas ha querido dar al trascendentalismo de Kant, para fundamentar su teoría de la acción comunicativa. Pero de eso hablaremos en seguida.

Permítanme ahora decir dos palabras sobre el libro de Pedro Cerezo que más ha llegado a mi intra-yo: el libro sobre mi paisano Unamuno. *Las máscaras de lo trágico: Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* es el libro con que a través de una investigación que ha durado años, y de cuyo rigor puedo dar fé, Pedro Cerezo ha logrado presentar una visión *princeps* de la vida, del pensamiento y la tragedia de este singular pensador y escritor vasco que, en cierto modo, estuvo siempre en los antípodas de Don José Ortega.

El libro está dedicado a Pedro Laín Entralgo, “español quijánico y quijotesco, y maestro de saber y convivencia civil”. Ya

un viejo amigo a quien yo también, hace muchos años, dediqué un libro: el primero que escribí. Mis afinidades con Cerezo Galán por lo que hace a la necesidad de reivindicar la razón civil no comienzan, pues, con su discurso de ingreso en esta Casa. Esas afinidades electivas que hoy se llaman “químicas” funcionan también en el terreno intelectual.

Don Miguel fué, donde los haya habido, un hombre contradictorio y peleón; exageró como nadie, cometió errores, pero su intra-yo fué siempre fiel a una visión tal vez no trascendental, pero sí trascendente de la vida, y no sé si egológico, pero desde luego egocéntrico. Cuando Ortega era joven fue a visitar una vez a Don Miguel para proponerle una empresa intelectual en la que éste figuraba como “padre espiritual del asunto”. Don Miguel, después de escuchar atentamente a Ortega, hizo una breve pausa y le dijo: “Mire Vd, Ortega, donde yo esté seré siempre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”. De estas anécdotas hay legión y podía contar otras muy sabrosas. Pero ha llegado el momento de hablar de asuntos más serios. He de contestar, y lo considero un privilegio a la par que una responsabilidad, al discurso de Don Pedro Cerezo.

El discurso responde efectivamente a la honda preocupación que siente su autor por el estado en que se encuentra la forma civil de la razón no sólo en nuestro país —donde se halla en *status nascendi*—, sino en nuestra época en que lo que domina es la razón instrumental. Su reflexión, ya lo he dicho, discurre al hilo de un impresionante recorrido por el pensamiento occidental, aunque no al modo erudito y libresco del *polimathés*, sino al del *sophós* que viaja por el afán de saber: *theories héineken*. En ese largo periplo filosófico que comienza con Platón, tiene en cuenta a los clásicos, analiza el pensamiento dialógico moderno y desemboca en autores como Waldenfels, Rawls, Apel o Habermas. Pedro Cerezo toca prácticamente todo lo que importa a este asunto. Hay, como es lógico, algunas ausencias o veladuras (Freud, Lyotard, Jovel entre las figuras de este siglo), pero ello acaso significa sólo que, por fortuna, la expedición de Cerezo por la ruta del diálogo aún no ha terminado.

En su búsqueda del diálogo perdido, nuestro nuevo compañero presta una especial atención al problema del dualismo cartesiano y a la crucial figura de Kant que, de un modo en apariencia un poco insólito, queda inscrita en el marco del solipsismo monadológico cartesiano. Quizá por ello la severa mirada del filósofo de Königsberg se siente al pasar algunas hojas del discurso, y justo en este punto es en el que, como he dicho, voy centrar mis modestas palabras de contestación; necesariamente más breves, por supuesto, de lo que la complejidad del trabajo y la personalidad del autor se merecen. Estimo en mucho este discurso, y justamente por ello, por lo importante que lo considero, es por lo que quiero someter a su consideración algunas de las reflexiones que me ha suscitado.

Si le he entendido bien, el profesor Cerezo Galán enmarca su reivindicación del diálogo en el programa de una transformación lingüística de la filosofía trascendental kantiana que yo, en cambio, debo decir que considero más bien una reducción, es decir, una transformación reduccionista. La tesis de este programa de transformación lingüística es que la filosofía kantiana requiere, por su lógica interna, abrirse al ejercicio de una reflexión dialógica, pero que, si embargo, el sujeto trascendental no se basta para constituir el sentido de nuestra experiencia ni sus condiciones de validez. Yo pienso que sí.

Después de hacer una espléndida elaboración del concepto de diálogo y de otros asuntos que desgraciadamente no me es posible comentar, Cerezo inicia su aproximación a Kant con una referencia a la *Antropología en sentido pragmático*. En esta obra, que se mueve en un plano empírico, no lo olvidemos, el autor distingue entre el ser racional del hombre y su devenir racional, esto es, el desarrollo que lleva a cabo mediante el cultivo de sus potencias naturales. El hombre se hace racional, apostilla Cerezo, porque habla y en tanto que habla. Su razón ha madurado en la palabra y, a la postre, la razón civil no consiste sino en el arte de la convivencia sobre el supuesto de la comunicación. Ciertamente,

entre las máximas de la razón, que establece en su *Antropología*, Kant señala, en el plan empírico, la función crucial que el lenguaje y la comunicación intersubjetiva desempeñan en la vida social y en el desarrollo de la racionalidad. Y, por ejemplo, después de afirmar que “el modo por excelencia de la designación del pensamiento es el que procura la lengua”, agrega que la lengua es “el supremo medio de la comprensión de sí mismo y de los otros”. Lo cual es, en principio, bien difícil de conciliar con el solipsismo de que habla Cerezo.

De otra parte, para el logro de un mejor entendimiento humano, Kant hace una propuesta que incluye tres aspectos inseparables: pensar *por sí mismo*, ponerse mentalmente (en la comunicación con los humanos) en lugar de cualquier *otro* y, por último, pensar siempre de *acuerdo consigo mismo*. En apariencia, pues, este proyecto kantiano tampoco tiene mucho que ver con el solipsismo cartesiano. Descartes podría no ver la necesidad de consultar a la conciencia ajena cuando la propia poseía una certidumbre absoluta, pero Kant lo hace e incluso se pregunta “si pensaríamos mucho y pensaríamos bien si no pensásemos en cierto modo con los otros”. Lo que pasa es que aunque otorga a la lengua y a la comunicación intersubjetiva un papel importante en el desarrollo del pensamiento humano, en Kant ese papel no es nunca exclusivo. En resumen, a juzgar por lo que dice en numerosas ocasiones, Kant parece tener en mucho la comunicación intersubjetiva. Sólo que si a nivel trascendental su pensamiento estuviera inscrito en la línea solipsista que indica Cerezo, el yo trascendental sería incapaz de cumplir su función y entonces tendrían razón los que tratan de dar un formato lingüístico al trascendentalismo kantiano.

Entrar aquí y ahora en una hermenéutica de los pasajes en que Kant se refiere a esos asuntos desborda, creo, las posibilidades de esta ocasión. Pondré un par de ejemplos. Kant afirma repetidamente que nada hay tan importante para la razón como la libertad. Pero puede estar hablando desde un punto de vista utilitario, que no sea trascendental. Kant puede decir también que

“esa libertad (de comunicación) se funda ya en el derecho originario de la razón humana, que no reconoce ningún otro juez que la misma razón natural del hombre, en la que cada cual tiene su voz” (KrV, A-752)

Todo ésto está muy bien, excepto que la razón de que habla Kant en este pasaje no es, como se ha traducido más de una vez, “la razón común humana”, tal como funciona en la vida cotidiana, sino la razón universal, *die allgemeine Vernunft* a que se atiene la *Crítica de la razón pura*. Esta mezcla de niveles proposicionales puede dar pie a otras más graves, como pretender extraer de reflexiones o máximas empíricas conclusiones de orden trascendental. Ante este tipo de dificultades, pienso que en vez de perderse en un guerra de pasajes sueltos es preferible ir al meollo de la cuestión y agarrar el toro por los cuernos. Es evidente que si el estilo crítico kantiano perteneciera de verdad al solipsismo metódico trascendental abierto por Descartes, Kant estaría irremisiblemente preso en las redes del dualismo o de la monadología. En una filosofía de características egológicas y monológicas, es obvio que la relación dialógica no tendría cabida genuina. Pero para ello sería menester probar antes que la filosofía kantiana retiene esas características. Es preferible, pues, aprovechar el escaso tiempo de que disponemos para tratar de contestar sumariamente a las dos cuestiones básicas que subyacen a todo este asunto, esto es, si en realidad y de verdad el pensamiento kantiano es solipsista, y si la transformación lingüística de la filosofía trascendental kantiana es una empresa que realmente resuelve los problemas filosóficos de la razón dialógica.

A primera vista, la atribución de solipsismo resulta extraña. De suyo, la filosofía kantiana ni es sino una superación tanto del empirismo de Hume como del dualismo cartesiano y del racionalismo monadológico de Leibniz, como se desprende de la deducción trascendental de las categorías, cuya validez por otra parte parece admitir Cerezo. Y es menester reparar en que, de acuerdo con esta deducción, la conciencia de mi existencia en el tiempo se halla ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí.

En este sentido se orientan las pruebas kantianas de la refutación del idealismo. Tenemos experiencia, y no sólo imaginación de objetos exteriores. Esto lo prueba Kant mostrando que la experiencia interna no cuestionada por Descartes es posible solamente en el supuesto de la experiencia externa (KrV, B.277). En otras palabras, la deducción trascendental implica que la constitución de la experiencia es la constitución del objeto de la experiencia.

Por lo que se refiere a la ética, es cierto, como sostiene Cerezo, que la voluntad de abrirse al otro y contar con él es ya propiamente moral. Pero justamente lo que afirma Kant en una de las tres versiones del imperativo categórico es que la dignidad del otro exige que lo tratemos no como medio sino como un fin en sí mismo. Por otra parte, es bien sabido que Kant rechaza el solipsismo ético ( el llamado egoísmo metafísico) y que, por decirlo así, fue antisolipsista hasta en la mesa, porque como dice en la *Antropología*, “comer solo (*solipsismus convictorii*) es malsano para el filósofo”. La mera heteronomía, reconoce Cerezo, no puede ser nunca moral por excelente que sea su propuesta, pues destruye la autonomía de sujeto que ha de reconocer por sí mismo la dignidad moral de esa propuesta. Pero de nuevo este es precisamente el punto que desarrolló Kant en defensa de la autonomía moral. Cerezo señala también que la teleología de la razón kantiana no es distinta de la teleología del diálogo, pero estamos en las mismas, porque efectivamente la comunidad ideal de comunicación del “trascendentalismo” lingüístico es equivalente al reino en sí de los fines, que tanto en Leibniz como en Kant, aunque por distintos planteamientos, constituyen la clave de bóveda del sistema de la libertad.

La cuestión consiste, sin embargo, en que todos estos argumentos, de sobra conocidos por el profesor Cerezo Galán, no le han impedido tildar de solipsista a Kant. ¿Cuáles son, pues, las razones de su postura?. Quizá es que la incorporación o el acercamiento del profesor Cerezo al programa de transformación lingüística de la filosofía trascendental kantiana le lleva a negar también la capacidad del sujeto trascendental kantiano para constituir el sen-

tido de nuestra experiencia y sus condiciones de validez, es decir, la impide asumir como válida la representación de la praxis intersubjetiva de sentido. Como quiera que sea, en su intento de sustituir el trascendentalismo kantiano por un planteamiento lingüístico, veo que Cerezo reduce el interés de la razón al conocimiento teórico de la verdad y al práctico del valor moral, es decir, hace un planteamiento dicotómico sin tener en cuenta el papel mediador de los argumentos que Kant maneja en la *Crítica del Juicio* para el sistema de la libertad que propone. O lo que viene a ser igual, me parece que Cerezo reduce los intereses de la razón al conocimiento y a las acciones morales, con exclusión o marginación del interés estético. Dicho con el laconismo que aconseja la situación, yo entiendo que ese reduccionismo se basa en una consideración del pensamiento de Kant que se ha centrado en la *Crítica de la razón pura*, sin explorar a fondo las posibilidades de la *Crítica del Juicio* con respecto al alcance del proyecto kantiano en su totalidad. La libertad interior, el interés desinteresado, la finalidad, la experiencia de lo sublime afloran justamente en esta obra, en la que Kant sitúa los juicios de inducción, los juicios reflexionantes y el poder regulativo, no constitutivo, de las ideas de la razón. No creo que sea casual el hecho de que de las numerosas referencias que hace a Kant Pedro Cerezo, sólo el pasaje relativo al *sensus communis* pertenece a la *Crítica del Juicio*. Seguramente, de aquí dimanarían las observaciones y las diferencias que pudieran separarnos, bien entendido que se refieren al modo de implementar un proyecto enormemente complejo, en cuya meta estamos por lo demás de total acuerdo sea cual sea el camino a seguir.

Cerezo interpreta el *sensus communis* kantiano como un juicio reflexionante mediado, que ha pasado por la prueba del otro y vuelve sobre sí devuelto por la fuerza del diálogo, esto es, como un juicio subjetivo cuya universalidad depende del consenso. Pero a Kant no le hace falta recurrir a la fuerza del diálogo para lograr una “universalidad” que, por lo demás, no puede alcanzarse por el camino de un consenso siempre abierto a la contingencia del disenso. La universalidad de los juicios reflexionantes postulada por

Kant en un juicio de gusto no es la conclusión de una universalidad de la experiencia, que siempre es contingente, que siempre está abierta al disenso o a la rectificación. La universalidad de que habla Kant en este contexto no se deriva de una unanimidad general de los juicios sobre la belleza de algún objeto, porque esos juicios serían necesariamente empíricos. Tampoco esos juicios poseen un principio determinado objetivo en el que todos tengan que estar de acuerdo necesariamente. La pretensión de un acuerdo universal del juicio estético (*sensus communis* estético) la explica Kant por el juego armonioso de las facultades que se revela por un sentimiento. Su principio es *subjetivo universal*. Como Ferrater Mora ha sintetizado de una forma diáfana, la finalidad es subjetiva en el juicio estético por cuanto la finalidad de la forma del objeto es adecuada con respecto al sujeto, pero no al sujeto individual, sino a todo sujeto. En primer lugar, porque si queremos salvar la comensurabilidad de los pareceres debemos admitir en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas del juicio. Y en segundo término, porque al no tener sensación en cuanto a la materia del juicio, ni tampoco concepto, esos juicios se fundan solamente en la condición formal subjetiva de un juicio en general. De ahí que sea posible hablar de la unidad de la naturaleza subjetiva en el hombre.

Kant completa la justificación (deducción) de los juicios de gusto apelando a un substrato suprasensible como punto de unificación de nuestras facultades *a priori*. La comunicabilidad de los juicios exige aceptar como condición de posibilidad la existencia de un fondo suprasensible que nos supere como seres finitos y subyazca tanto a los objetos como a los sujetos. Y si se me permite simplificar el tema a un nivel lingüístico, diría que ese principio representa el *logos* que hace posible el *dià*. (dià-logo).

En una palabra, lo que pienso es que a un principio subjetivo universal no se llega substituyendo la filosofía trascendental de Kant por la vía de la razón comunicativa de Habermas, ni por lo que Apel llama hermenéutica trascendental del lenguaje. Entre otras razones porque una síntesis trascendental no se alcanza jamás por

la vía de la hermenéutica. A mi parecer, la alternativa de Apel no es una reconstrucción de la filosofía trascendental, ni tan siquiera una reconstrucción: es una destrucción que no ofrece una sustitución viable.

Por lo que respecta a Habermas, el gran valedor de la alternativa lingüística al trascendentalismo de Kant, el consenso ideal que propone como solución (*reine Übereinstimmung*) sólo podría justificarse en cuanto estructura regulativa a nivel trascendental, que es justamente lo que él pretende evitar mediante un giro lingüístico que, sin embargo, a última hora no da de sí lo que se le pide, porque el lenguaje nunca puede cumplir la función de un sujeto trascendental. Los diálogos a que se refiere Habermas tienen como protagonista un sujeto que no llega a ser trascendental, pero tampoco es del todo empírico: se queda en lingüístico. Habermas necesitaba un planteamiento trascendental, pero que no lo fuera del todo, porque ello implicaría platonismo, y creyó que el lenguaje podía ser el lugar epistemológico ideal, equidistante de ambos escollos, empirismo de un lado, trascendentalismo del otro. Sólo que como se ha dicho más de una vez, y por personas que admiran su ingente obra, esta apuesta le llevó a una constante fluctuación, esto es, a vagar de un lado a otro sin poder fondear en ninguna parte. Habermas pensó que el lenguaje le permitiría salir con bien del Scilla y Caribdis en que se había metido, pero no ha sido así. El intento habermasiano de transformar la filosofía trascendental del sujeto en una filosofía semitrascendental de la intersubjetividad centrada en el lenguaje tropieza, me parece, con la no escasa dificultad de que no hay una lengua universal. Como Ortega, Whorf y Sapir y tantos otros vieron hace mucho tiempo, hay un relativismo lingüístico: las lenguas no sólo comunican, también separan e incomunican:

“(Pues) como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, impone, junto a ciertas virtualidades afortunadas, toda una suerte de radicales limitaciones” (O.C., VII, 254).

Con estas observaciones, en modo alguno he pretendido zan-

jar una cuestión de tanto alcance y complejidad como la que ha planteado Pedro Cerezo. Sé que mis observaciones las tomará como lo que son, como reflexiones que someto a su consideración por si fueren de alguna utilidad para llevar a buen puerto ese proyecto de revitalizar el diálogo: un diálogo al que la privatización de la vida actual parece haber condenado a muerte.

Estoy seguro que el talento y el talante de Pedro Cerezo van a vigorizar la razón civil de que tan necesitadas andan la moral y la política de este país. En esta empresa, seré uno más de los compañeros que en esta Academia apoyarán con entusiasmo su proyecto. Sea bienvenido, pues, Don Pedro Cerezo Galán, con el honor que merece su limpia y lúcida defensa del pensamiento.



## ÍNDICE

1.—	La paradoja de la comunicación	6
2.—	El diálogo y la ciudad	10
3.—	Existir como diálogo	19
4.—	Olvido y recuperación del diálogo	32
5.—	El reino del “entre”	55
6.—	Diálogo socrático <i>versus</i> diálogo cervantino	68
7.—	La experiencia dialógica	77
8.—	El <i>ethos</i> del reconocimiento	104
9.—	El <i>ethos</i> liberal y la democracia	114
	Discurso de contestación del Excmo Sr. Don José Luis Pinillos	128

