

---

## **REIVINDICACIÓN DEL DIÁLOGO: FORMA CIVIL DE LA RAZÓN**

Extracto del Discurso de Ingreso del Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán

De una hiriente paradoja 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 proximidad. Se ha producido, en fin, el desarrollo técnico más impresionante en los 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 trágico de nuestro tiempo. La imagen tan habitual en nuestras

---

\* Sesión del día 28 de octubre de 1997.

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 primodial yo-tu está dominada, colonizada por la relación yo-ello, 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»

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 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 autenticar 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 tú. Y

urge, sobre todo, en nuestra España, donde la pasión por la polémica suele ahogar la actitud dialógica genuina.

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 «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 ineptitud para el diálogo», en lo que habría que ver, a su juicio, la causa más decisiva de nuestra «esterilidad intelectual». 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»—. Y, claro está, donde falta eros, el deseo que busca y conversa, no puede haber vida intelectual. La disciplina del concepto nada puede por sí 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». 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», d'Ors recomendaba el cultivo del «santo diálogo, hijo de las nupcias de la inteligencia con la cordialidad». ¿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 «comprenderse, —decía el maestro Unamuno— prenderse o tomarse mutua y conjuntamente es convivir». Para desgracia nuestra ha desaparecido de la vida pública el espíritu del consenso, que gestó la nueva Constitución española, a la que se ha llamado con acierto la Constitución de la reconciliación. La vida política en los últimos años se ha vuelto agria y fosca, más atenta a la denuncia que al posible acuerdo y entendimiento. Nada queda de aquella voluntad de apertura, de pacto y concordia, que fue el oriente de la vida colectiva durante el periodo de transición a la democracia, como si ésta, una vez establecida, necesitase menos del diálogo paciente y la búsqueda del compromiso. Urge, pues, restaurar entre nosotros el espíritu del diálogo, la razón civil, como el elemento de la vida en común.

\* \* \*

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).

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 verdadero 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 la que prefiero llamar la razón civil, fue siempre una razón democrática, re-partida y com-partida, pues habita en la plaza pública y al aire de la respiración en común. Nadie podía erigirse solitariamente con ella como su oráculo interior. 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 racionabile*) y su devenir racional (*animal rationale*), mediante el cultivo de sus potencias naturales, pues el hombre es la obra de si mismo. El hombre tiene que hacerse racional, alcan-

zar 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 vinculado 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 techno/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 entretejen las múltiples voces en una sola razón.

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. 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 compartida, 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 conversa 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 vi-

va interacción dialéctica entre los personajes. Pero la imitación no es una mera reproducción sino una re-creación de las virtualidades, que encierra en sí la 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.

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. 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.

Es el diálogo, en tercer lugar, según la caracterización platónica, una palabra dis-cursiva y re-flexiva, que se va haciendo en un curso de preguntas y respuestas, en el que se flexionan y re-flexionan 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 fisicalista, 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» (*deuteros plous*), «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». 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. 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 dialógico: 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. Por último, el diálogo ha de ser, una palabra bien fundada, en cuanto medio o elemento de la manifestación de la verdad. No 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». Hay, pues, 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 ejerce 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 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 aquéllas que sean las más ajenas (*Eutidemo*, 293 a). ¿Cómo autentificar 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 sí misma y es para sí 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 especifica Habermas, que tiende al entendimiento recíproco, es decir, a lograr un acuerdo racionalmente bien fundado, como base de la 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».

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 preciso 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 descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones». 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 recrearlo hoy de nuevo para que vuelva a desarrollar allí toda su potencia de civilidad.

\* \* \*

¿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, es-

tán marcados por esta facticidad. 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 una parte, voluntad de entendimiento con el otro en cuanto otro, esto es, en el respeto a su alteridad y diferencia, y de la otra, 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. 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).

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 búsqueda de más profundas y definitivas razones. Excederse a las razones del otro, haciendo por sobrepasarlas, y excederse a sí mismo en 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.

\* \* \*

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, 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 sus códigos de valor, o en sus 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 mayeutico/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 demarcar el diálogo mayeutico, 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», 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, variás y únicas, integrales e incommensurables entre sí». La mención machadiana de lo «incommensurable» 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 diálogo 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 impulsiva (*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 caracteriza 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. 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 reflejándose, según los casos, en el fondo especular del alma, la propia realidad. Este es el supuesto ontológico del diálogo desde Platón a Hegel. Por el contrario, el discurso abierto o libre, donde no sería posible el acuerdo, sería de suyo in-commensurable, por no contar con ninguna medida posible de lo común. ¿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 preguntara 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».

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, y pese a 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».

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 Schakespeare, los soliloquios, 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 mí 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 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 entera-

mente 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 intestinal. De ahí su transformación. Sanchó 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 mediarle 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» —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 reclama 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 yo de uno mismo. Los dos juntos, conjuntos, sin confundirse, componen una figura integral.

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 sí mismo, al erradicar toda forma de contraste y comunicación. Pero no todo en la realidad responde a un «orden de razones», como sostiene 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.

\* \* \*

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. Ponerse a dialogar, buscando el acuerdo, supone un compromiso por la verdad en sí al margen de las consecuencias favorables 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. 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, haciéndose 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 Calicles a mantenerse en diálogo, en vez de refugiarse en un silencio tan arrogante como desdeñoso. Me refiero, claro está, a una tolerancia activa, que llegue a hacer valer las razones del otro frente a uno 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. La tolerancia activa es, por lo demás, 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. 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», el *ethos* del diálogo es fundamentalmente altruista, o como diría Ma-



chado, 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 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. 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, tal comportamiento 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 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 corresponsabilidad 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. Esta «regla de reglas», 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.

¿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 incommensurable 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, que hemos establecido, 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 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.

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. Se diría que ambos se exceden recíprocamente, más allá de lo legal e incluso de lo moral ranozable, 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 asimilárserlo 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.

\* \* \*

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 instaura en la vida pública acaba destruyendo el vínculo simbólico de la razón civil. 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. Pero esto 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

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 beateria 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 y de la verdad. (*Gergias*, 472 b-c)

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 aquel 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 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 «alterutralidad», 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», con-juntamente, a pesar de sus diferencias in-conmensurables, en la voluntad de abarcar los opuestos, aun al precio de llevar desgarrada el alma.

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. 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 meta-político, 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.

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. 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 representa 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. 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 venir 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 vigilante 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 pro-

blemas y tareas. La tensión inherente al diálogo ha de mantenerse siempre viva e incesante. 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. 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.