

Pedro Cerezo Galán

El diálogo, la razón civil

eug

EL DIÁLOGO,
LA RAZÓN CIVIL

PEDRO CEREZO GALÁN

EL DIÁLOGO,
LA RAZÓN CIVIL

GRANADA

2019

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE OPERA

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.
Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© PEDRO CERESO GALÁN
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

ISBN(e): 978-84-338-6566-3

Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Telfs.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20
web: editorial.ugr.es

Maquetación: Raquel L. Serrano / atticusediciones@gmail.com
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

*A mis compañeros y amigos de AAFI
en Granada, con los que tanto he conversado
en estimulante y fecunda amistad.*

Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad. Pues observo que quien se dispone a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar.

(Platón, *Gorgias*, 486e-487a)

* * *

Mucho ha experimentado el hombre,
y a muchos de los celestes ha nombrado desde
que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros.

(Hölderlin)

CONTENIDO

PRÓLOGO	11
I	
1. EXISTIR COMO DIÁLOGO	19
2. EL DIÁLOGO Y LA CIUDAD	41
II	
3. DIALÉCTICA, RETÓRICA Y DIALOGÍA	79
4. DEL SOLIPSISMO METÓDICO A LA DIALÉCTICA	127
5. DE LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL AL ‘ <i>A PRIORI</i> ’ CORPORAL	161
III	
6. EL ‘SÍ MISMO’ Y EL OTRO	217
7. EL REINO DEL <i>ENTRE-DOS</i>	267
8. VERDAD Y COMUNICACIÓN	295
IV	
9. DIÁLOGO SOCRÁTICO Y DIÁLOGO CERVANTINO	337
10. EL <i>ÉTHOS</i> DEL DIÁLOGO	369
BIBLIOGRAFÍA	421
ÍNDICE ONOMÁSTICO	429

PRÓLOGO

LA base de este ensayo fue mi discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, “Reivindicación del diálogo”, el 28 de octubre de 1997, cubriendo la plaza nº 15, que había dejado vacante la muerte de don Mariano Yela. Al decidirme hoy, a instancias de compañeros y amigos, a completarlo en algunos de sus puntos —aquel era ya un libro de casi doscientas páginas—, he respetado la primera redacción y mantenido el tono retórico propio de un solemne discurso académico, modificando algo su estructura para dar lugar a nuevos desarrollos. Recuerdo este origen, porque no se trataba entonces de ofrecer una investigación en regla, sino de presentar un tema en escorzos vigorosos y con eficacia en la actitud práctica, en este caso, la defensa del espíritu del diálogo en una coyuntura en que ya se comenzaba a hablar de desencanto en la democracia, y era necesario reactivar el compromiso moral con ella. Tan solo he eliminado de aquel discurso las referencias obligadas a las circunstancias sociales del acto. Pero no todas: el tema me fue en parte sugerido leyendo la obra de Mariano Yela. Era mi predecesor en la Academia un 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. Pero, además —en *demasia* difícil de precisar—, Yela era también filósofo en el sentido más preciso de “amante de la sabiduría” y no había renunciado a una comprensión integral y personal de la conducta humana. Yo no tuve la suerte de tratarlo personalmente, pero quedé impresionado por él desde el instante en que escuché su palabra. Hace ya años, era yo estudiante universitario en la Universidad de Madrid, yendo un buen día a 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. Agucé el oído para no perderme detalle y pude comprobar que hablaban de filosofía, la especialidad que yo comenzaba a cursar, 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 del trayecto. 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 y gruesa cartera, plantada como siempre en el rincón más humilde del vagón. Era su legado intelectual. Ahora, cuando el tiempo ha borrado aquella escena, sólo quedan 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 inoportuna su magisterio. Su discurso era verdaderamente coloquial. No me sorprendió, pues, que su contribución de homenaje a Xavier Zubiri en 1970 llevara por título —Lógos y diálogos”, y en ella desarrollara Yela una teoría comprensiva 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 realidad¹.

1. “Lógos y diálogos”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p. 767.

¿No podría ser acaso éste el viejo tema de aquella conversación, que yo le escuchara un día en el Metro madrileño? ¿Y 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. La última vez que vi a Mariano Yela, meses antes de su muerte, fue asistiendo a una conferencia mía sobre “Diálogo y comunicación” en un Seminario interfacultativo dedicado al pensamiento de Pedro Laín. Al término de mi conferencia se acercó Yela muy generosamente a saludarme y felicitarme por mis palabras. De seguro que en ellas quedarían muchos cabos sueltos y otros que reclamaban mayor desarrollo. ¿Por qué no proseguir hoy, en su memoria, el hilo de aquel discurso que fue el único que él me oyó? “Por eso hoy —continuaba yo mi referencia a Yela aquel día de mi ingreso en la Academia—, al reiniciar por cuenta propia aquella conversación interrumpida, en la que nunca participé, quiero que mi discurso constituya un homenaje a su memoria 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 la Academia”. Por desgracia, no tuve ocasión de tratar habitualmente a Mariano Yela. 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.

El segundo motivo para elegir el tema del diálogo, como objeto de mi reflexión, me vino sugerido por la índole de la Institución, en que ingresaba, donde 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 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 (genitivo/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 (genitivo/subjetivo). 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 la Academia —argumentaba yo— 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 humano, 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 ser cancelada 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 este 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 ser².

De ahí que en el frontispicio de cualquier Academia 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 posibilidad de la existencia de la Academia. Si estas quieren autentificar su función orientadora 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 si este es el objetivo *ad intra*, hay otro *ad extra*, que consiste en la ejemplaridad y trascendencia de esta actitud dialógica y cooperativa en la vida ciudadana. En el acta fundacional de la Academia, allá por el tiempo de Isabel II, la época de los primeros ensayos liberales, se señalaba específicamente como tarea de la misma “el cultivo de estas ciencias” —las llamadas entonces morales y políticas y que hoy conocemos por ciencias humanas—, “*ilustrando las cuestiones de mayor importancia, trascendencia y aplicación, según los tiempos y circunstancias*”. Esta sabia y precisa formulación le confiaba a la Academia una alta misión de orientación y consejo, como corresponde al espíritu de la Ilustración, y como ejerció ejemplarmente en su día, antes de la fundación de la Academia, la egregia figura de Gaspar Melchor de Jovellanos. En este sentido, mi discurso de ingreso pretendía resaltar el *éthos* del diálogo como un principio de regene-

2. *Monólogos*, ed. bilingüe, trad. de A. Poca, Anthropos, Madrid, 1991, p. 47.

ración de la democracia, que andaba un tanto desmoralizada en nuestro país, por aquellos años finales del siglo XX, después del entusiasmo creativo de la transición democrática hacia el espíritu de convivencia en concordia bajo la Constitución de 1978.

Y una indicación final: este ensayo no constituye un discurso filosófico unitario en todas sus piezas. Sus diferentes capítulos, ya sean históricos o sistemáticos, no son estaciones de paso de un proceso único; tiene cada uno su unidad monádica o interior y sienta sus propias premisas. Pueden leerse como piezas singulares, aisladas del resto. El engarce entre ellos no responde, por tanto, a un propósito sistemático, ya que varían en ocasiones los presupuestos del planteamiento, sino expositivo y didáctico. No hay, pues, unidad sistémica entre ellos, sino dramática, a modo de una marcha de descubrimiento, explorando distintos territorios, hasta alcanzar, al fin, un término de llegada: la acción comunicativa y el *étos* dialógico. No obstante, puede advertirse un *filum* argumental que va desde el planteamiento dialéctico socrático/platónico, a través de la retórica de Aristóteles, a los tanteos de recuperación del diálogo en la modernidad kantiano/hegeliana, y desde allí a la reivindicación del diálogo en la hermenéutica postheideggeriana (Gadamer) y la contemporánea ética del discurso (Habermas, Apel). En su conjunto definen un paisaje interior a la filosofía: desde la reflexión socrática al trascendentalismo moderno, y desde este, a la autorreflexión dialógica como una empresa civil. Dada la amplitud del panorama, he tenido que seleccionar algunos cuadros, a veces tal vez incompletos en sus líneas, en otras ocasiones abigarrados, con demasiadas pinceladas o citas y algunos apuntes críticos intercalados, pues se trataba de repensar el tema, no en el orden del pensamiento concipiente, sino en la exposición dramática de su proceso. Solo deseo al lector, ya que no puede ser mi interlocutor directo, que se esfuerce por hacer conmigo este camino, añadiendo por su cuenta lecturas y reflexiones, para enriquecer entre ambos el dis-curso. Y una palabra más, de sincero y cordial agradecimiento al profesor Don Javier de la Higuera, que se ha tomado la molestia de revisar y cepillar el texto de algunos abrojos. Vaya también con mis gracias, el testimonio de mi reconocimiento intelectual y amistad.

Granada, mayo de 2019

I.

1. EXISTIR COMO DIÁLOGO

QUISIERA partir para mis reflexiones de una sorprendente paradoja de nuestra sociedad, a la que podríamos llamar la paradoja de la edad cosmopolita, y formularla sintéticamente así: “a mayor conexión cibernética, más incomunicación existencial”.

1.1. LA PARADOJA DE LA INCOMUNICACIÓN

Nunca como hoy se ha sentido el hombre más orgulloso del mundo objetivo, que ha construido como un artefacto o sistema común de representación, del carácter planetario de la civilización científico/tecnológica, que ha hecho del mundo una aldea global, del alcance de sus medios tecnológicos para cuidar de la suerte del todo y poder realizar el ideal, tantas veces utópico, de una vida genérica, 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 intercambio de mercancías, de noticias y de conocimientos a escala mundial, pero no se han tendido los puentes de comprensión que permitirían 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 los medios de información de masas, a la par que se multiplican las redes sociales *on line*, y, sin embargo, es cada vez es 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 calles del joven que camina, ajeno por entero al mundo que le rodea, absorto 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. Mucho más preocupante es la imagen de nuestros niños y adolescentes ensimismados en

su teléfono móvil o en su *tablette* horas y horas, conectados en redes diversas, pero desconectados de su circunstancia más inmediata. Son los nuevos *autistas* culturales de nuestro tiempo. Estos gestos 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. Podría objetárseme que es inmenso hoy en día el volumen de información que circula por las redes sociales y las posibilidades de estar conectados. Se trata de un nuevo tecno-cerebro, que potencia nuestro esfuerzo. Lo suscribo de buen grado. Pero más y más rápida información e intercambio de noticias no significa mayor comunicación. Las redes sociales van cargadas, saturadas, de imágenes, impresiones, emociones, opiniones, pero ayunas de argumentos. Abundan en ellas las consignas y las creencias más diversas, pero escasean las ideas de las que se pueda dar razón. La inmediatez e instantaneidad de su flujo dificulta la respuesta reflexiva, que exige demora. Y aun cuando, por fortuna, pudiera encontrarse una idea razonada, no se da el flujo vivo del intercambio discursivo o dialógico, que nunca es reactivo, por modo inmediato, sino reflexivo o mediado por la palabra del otro. El mundo vital sobre el que se habla, es cada vez menos apalabrado, menos com-partido. Tal como lo diagnosticara hace ya algún tiempo Martin Buber, la relación primordial yo-tú está dominada, colonizada, por la relación yo-ello¹, hasta el punto de que el yo mismo, carente de un tú inmediato, falto en suma de reconocimiento personal que sólo le puede venir del otro, se haya reducido 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. De ahí la necesidad de volverse hacia el lenguaje en su dimensión primordial, comunicativa, como recomendaba Antonio Machado:

Rehabilitemos la palabra en su valor integral. 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 olvidar².

1. *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 47-8.

2. “El simbolismo” en Antonio Machado, *Obra esencial*, edición e introducción de Pedro Cerezo Galán, Biblioteca Castro, Madrid, 2018, p. 461.

Ni en la casa, ni en la escuela, ni en la plaza pública, ni en el Parlamento se conversa hoy verdaderamente. La incomunicación crece de día en día. La incomunicación entre los pueblos, entre las diversas culturas, 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 lo humano. Este empobrecimiento de la comunicación dialógica, cara a cara, o ante el rostro o la mirada del otro, es el índice más elocuente de un irracionalismo bárbaro, que se ignora a sí mismo, porque ni siquiera adivina la magnitud de su propia menesterosidad. Urge, pues, restaurar reflexivamente el estilo dialógico, 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 tú. Y urge, sobre todo, en nuestra España, donde la pasión por la polémica viene ahogando secularmente la actitud dialógica genuina. “Y es claro —insistía Miguel 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”³.

En España, por lo general, o se charla o se discute. La tertulia y la polémica han asfixiado secularmente entre nosotros al espíritu del diálogo. Cuando una conversación, entre nosotros, comienza a ponerse interesante, no ya seria o trascendente, suele degenerar en la disputa. 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”⁴. En un sentido análogo, clamaba José Ortega y Gasset 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.

3. “Ni lógica ni dialéctica, sino polémica” en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, III, p. 747.

4. *De la amistad y del diálogo*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1914, pp. 19, 26 y 31.

“Ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente”⁵. 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”⁶. Y al igual que Ortega se proponía convertir al español a la filosofía a través del *éthos* de la filantropía y la tolerancia, contagiándole su “vivo afán de comprender”⁷, Eugenio d’Ors recomendaba el cultivo del “santo diálogo, hijo de las nupcias de la inteligencia con la cordialidad”⁸. ¿No fueron éstos el *éthos* y el *páthos*, 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 sociedad española, transida de particularismos y tendencias secesionistas, 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*” —precisaba Miguel de Unamuno con su fino instinto lingüístico— prenderse o tomarse mutua y conjuntamente es convivir”⁹.

1.2. UN MUNDO APALABRADO

Los diversos mundos en que desplegamos nuestras actividades, entendiendo por “mundo” el plexo de asuntos y tareas que vitalmente nos conciernen —el mundo profesional del oficio civil, el familiar privado o íntimo, el público ya sea social o político, el cultural en sus diversas manifestaciones —científico, técnico, religioso, literario, sapiencial, académico, ... y cuantas otras demarcaciones pudieran hacerse, pese a su relativa autonomía como círculos de determinados problemas e intereses, no son, sin embargo, mundos cerrados o herméticos, sino que se comunican e interactúan entre sí sobre la base del único mundo omnicompreensivo y común, al que llamó ciertamente Edmund Husserl “el mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Los motivos vitales que generan nuestro cuidado, los problemas que nos asaltan, despertando nuestra perplejidad, las metas de nuestra preocupación y solicitud,

5. *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, doce tomos, 1966-1983, I, p. 313.

6. *De la amistad y del diálogo*, *op. cit.*, 27.

7. *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, I, p. 313.

8. *De la amistad y del diálogo*, *op. cit.*, p. 39.

9. “Sobre el parlamento o apalabramiento”, en *Obras Completas*, *op. cit.*, V, p. 456.

los temas de nuestra atención, toda esta múltiple y diversa constelación de intereses, objetivos y tareas se genera y nutre en este suelo nutricio y a él debe su vitalidad. El “mundo de la vida” constituye, pues, la instancia vital última que nos sostiene, —“el campo real de toda praxis posible y el suelo constante de validez de toda experiencia, siempre dado de antemano (*vor-gegeben*) y necesariamente presupuesto”, como lo define certeramente Husserl, en cuanto condición de toda acción significativa¹⁰:

El mundo de la vida está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el suelo para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo (Kr., pr. 37, 150).

Más aún, toda posible resolución práctica y dilucidación teórica tienen que apelar, en última instancia, como prueba de validez, a las evidencias originarias del mundo de la vida (Kr., pr. 34). Además de suelo nutricio, es el mundo de la vida una atmósfera vital, que nos envuelve; es lo que denomina Husserl “horizonte” de indeterminada realidad y presuntividad, que nos acompaña y presta el marco último de referencia. De ahí que la conciencia del mundo de la vida no sea por modo objetivo, como aquella que dirigimos, actual y habitualmente, a las cosas de nuestro interés, tomándolas en consideración y tratando de fijarlas objetivamente, sino hori-zóntica, en cuanto constitución y despliegue (pro-yectivo) de los varios mundos en que se insertan los objetos de nuestra atención, y, en última instancia, del mundo vital constitutivo (*Lebenswelt*) que habitamos en común.

Entre los caracteres del mundo de la vida, en una primera anticipación del tema, enumera Husserl su constitutiva realidad espacio-temporal, en cuanto marco referencial de toda experiencia; su carácter perceptivo/carnal, donde se tiene una experiencia directa y pregnante de las cosas, lo intuitivo y experimentado como “ello mismo”, en persona; su estilo dóxico/subjetivo en cuanto mundo relativo siempre a una subjetividad que lo habita, y de ahí que sea el suelo de toda creencia y valor; su constitutiva historicidad en el despliegue de las propias potencias de la vida, y, su lingüísticidad. Tal como lo indica Husserl, “el mundo de la vida —el mundo para todos nosotros—

10. Véase *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Husserliana XXXIX*), prs. 28-29, 33-4 y 37. Hay traducción española, *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, trad., de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991. En lo sucesivo será citado por Kr., referida a la traducción.

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” (Kr., pr. 59, 220). Quisiera destacar hoy especialmente este carácter. Se trata, pues, de un mundo apalabrado o interpretado. Decía antes que habitamos el mundo en común. Habitar significa tanto como constitución de su sentido y valor, a la par que cuidado por la suerte de la vida universal. Subrayo ahora que este mundo común se abre o se instituye mediante la intersubjetividad carnal, que comprende, se entiende y coopera en las formas de la acción conjunta, mediadas por el lenguaje. Aun siendo subjetivo, no es un mundo privado, sino común y público, en el que se llevan a cabo las diversas formas del trato cotidiano de unos con otros y de relación de los hombres con los objetos intramundanos. Como señala la Fenomenología, la convicción originaria (*Urdoxa*) va acompañada de una fe radical (*Urglaube*), que no se refiere sólo a la posición de las cosas (*Seinsglaube*) en mi contexto de experiencia, sino a la posición del otro, de los otros, —lo que podríamos llamar una convicción o fe primordial de alteridad—, como co-origenarios conmigo en mi relación con el mundo. Se trata, pues, de un mundo apalabrado, en cuanto compartido en las diversas formas de acción que es la palabra. Apalabrado en el doble sentido de *sustentado en* la palabra, que lo nombra y lo custodia en lo que es —las palabras son, según la metáfora de Antonio Machado, “los verdaderos atlas del mundo; si una de ellas nos falta antes de tiempo, nuestro universo se arruina”¹¹— y, a la par, *concertado por* la palabra que nos damos y otorgamos en los diversos actos ilocucionarios del habla. En el primer sentido, es competencia de la filosofía, dice Heidegger, (pero no menos de la filología) “preservar la *fuerza de las palabras más elementales* en que expresa el *Dasein* (el ec-sistente humano), impidiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprendibilidad, que opera como fuente de pseudoproblemas” (SZ, pr. 44)¹². En el segundo, cuidar por una franca comunicación, que no sea interrumpida por prejuicios, desgarros sociales o violencias, como ha subrayado la Hermenéutica gadameriana y la Teoría crítica frankfurtiana (Horkheimer, Adorno, Apel y Habermas).

Pero, sobre todo, es tarea de la filosofía 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 transpa-

11. *Juan de Mairena*, I, cap. xlv, en *Obra esencial, op. cit.*, p. 688.

12. *Sein und Zeit*, (SZ), Halle, Max Niemeyer, 1941, p. 220, Hay traducción al español de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 240

rente y luminoso es condición inexcusable de toda visión¹³. Con frecuencia lo más próximo y constitutivo se nos puede volver extraño en virtud del encubrimiento a que le somete nuestra atención habitual a lo dado por modo objetivo. De este extrañamiento de lo más próximo se nutre la disposición del asombro, donde habrían radicado los griegos el origen de la filosofía. Hay implícitos y sobreentendidos que constituyen presupuestos inevitables. Y el filósofo, eterno principiante, no tiene otra función que hacernos reparar en ello. Eso ha ocurrido con el mundo de la vida. De puro contar de antemano con él, no se ha reparado en ello. Nos entretenemos y enredamos en la experiencia objetiva de las cosas del mundo, pero el mundo en tanto que mundo de la vida permanece oculto o en la penumbra. Se trata, pues, como advierte Husserl, de pasar de lo *patente* de lo dado en la experiencia, por modo inmediato o en *superficie*, a lo *latente* o profundo, que posibilita esa experiencia (Kr., pr. 32).¹⁴ En otros términos, del plano óptico objetivo al ontológico/trascendental. No en vano, Husserl cifraba la tarea propia de la filosofía en llevar a cabo una *èpokhé* radical y universal del mundo vivido (Kr., pr.39 entre otros) para acceder a su estructura trascendental, esto es, al *a priori universal* del mundo vital:

El desconcierto desaparece tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de la vida posee en todas sus relatividades su *estructura general*. Esta estructura general, a la que está ligado todo aquello que es relativamente, no es ella misma relativa. Podemos considerarla en su universalidad y, con la cautela correspondiente, constatarla como accesible de una vez por todas y para cualquiera (Kr., pr. 36)¹⁵.

Dejemos a un lado el problema de si la elucidación de este *apriori* ontológico es tarea de una Fenomenología trascendental, al modo de Husserl, o de una Ontología fundamental o analítica hermenéutica de la ec-sistencia (*Dasein*) como ha propuesto Heidegger. Al apuntar hacia esta estructura trascendental, vengo a reconocer con ello que la filosofía no tiene un ámbito propio y diferenciado de atención, en paridad objetiva con las ciencias, sino, en todo caso, el ámbito común en que aquéllas se comunican entre sí sobre

13. 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 día-fano. Lo día-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 y obviedad, pasa desapercibido (*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 24).

14. *Crisis de las ciencias europeas, op. cit.*, p. 126.

15. *Ibidem*, pp. 125-126

la base del único y verdadero mundo vital humano. No tiene que ascender buscando el puro éter de lo inteligible, no sea que le pase como a la paloma kantiana que abatió su vuelo de puro querer volar sin la resistencia del aire. Su gravedad está, por el contrario, en descender hacia la zona más originaria y común de nuestra experiencia del mundo. En una palabra, la filosofía no sobrevuela a las ciencias particulares hacia una visión sinóptica del conjunto de lo real, sino, por el contrario, se inmerge en ellas, a su través, a la búsqueda del vínculo común que las sustenta en su pertenencia al mundo vital humano. Si se quiere rehabilitar su vieja vocación metafísica, habría que aclarar que esto no la sitúa en un ámbito aparte, más allá o sobre los dominios particulares de la ciencia, sino en un ámbito previo, envolvente y transversal a las experiencias y tareas que los hombres llevan a cabo en el mundo. Como bien advirtió otro fenomenólogo de signo existencial, Maurice Merleau-Ponty,

la metafísica no es una construcción de conceptos por los cuales intentaríamos hacer menos sensibles nuestras paradojas, sino la experiencia que hacemos de ellas en todas las situaciones de la historia personal y colectiva —y las acciones que asumiéndolas las transforman en razón¹⁶.

1.3. EL DIÁLOGO QUE SOMOS

Hay que partir, en nuestra consideración, de lo más obvio y elemental, el carácter dia-lógico de este habitar en común el mundo. Tomo ahora la palabra diálogo, no en el sentido estilizado que hemos heredado de la dialéctica platónica, sino en el ontológico existencial, propio del mundo de la vida, tal como lo ha desarrollado la analítica de Martin Heidegger. Como dijera Hölderlin,

Desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros.

Y si algún escéptico le preguntara al poeta con sorna ¿desde cuándo somos un diálogo?, habría que responderle que desde que somos, pues no es posible ser y convivir humanamente sin la palabra. 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. Al principio fue, pues, la

16. “Le Métaphysique dans l’homme” en *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966, pp.167-8.

palabra, pero ésta fue ya siempre dialógica. Comentando el verso de Hölderlin precisa Heidegger que

el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo acontece propiamente en el diálogo (*Gespräch*). No es éste, empero, un modo como se realiza el lenguaje, sino que sólo en cuanto diálogo es el lenguaje esencial¹⁷.

“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 articular y desplegar conjuntamente el horizonte de sentido del mundo. La primera palabra fue ya una palabra com-partida, y por tanto, pro-ferida y con-ferida entre uno y otro, como un vínculo de con-vivencia. Se suele creer que el logos enunciativo o apofántico, que declara algo, —un hecho o un estado de cosas en el mundo—, es lo primario en el orden intelectual, sin reparar en que tal mostrar es un modo derivado de un previo comprender (*verstehen*) o tomar cuenta, en común, el sentido de una experiencia sobre el trasfondo de un mundo abierto y compartido. “Sentido” aquí no equivale a contenido objetivo de una proposición, sino al correlato de un comprender interpretativo, que destaca algo *en cuanto algo*, sobre el friso de un previo horizonte abierto en y por una práctica social. Tal horizonte significativo surge en la puesta en juego de determinadas posibilidades de acción en lo abierto de un mundo. Antes de entender o interpretar algo en cuanto algo, se ha pre-comprendido ya desde el proyecto que abre su horizonte significativo. Un ejemplo tomado del mundo cotidiano, que emplea Heidegger en *Ser y tiempo*, lo pone en evidencia. La más modesta proposición, como “ el martillo es pesado”, presupone ya un quehacer laboral, en el que, en este caso, un instrumento o medio ha sido comprendido en cuanto algo y evaluado con respecto a su conformidad con una tarea, que se propone alcanzar un determinado fin. Tal comprensión es un hallazgo de sentido en el seno de una práctica social del mundo de la vida, que abre o despeja un “*horizonte estructurado por el haber-previo (Vor-habe), la manera previa de ver (Vor-sicht) y la manera de entender previa (Vor-griff), horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo (SZ, pr. 32)*”¹⁸. Pues bien, el logos originario es aquel que articula su comprensión en y desde este horizonte. Se trata del habla (*Rede*), que no es tanto el discurso articulado, sino la conversación o comunicación primaria, en la que se alumbra y comparte esa experiencia. Como advierte en *Ser y tiempo*:

17. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Franckfurt, p. 38.

18. *Sein und Zeit, (SZ) op. cit.*, 151; trad. esp. p. 175.

El fenómeno de la comunicación (*Mitteilung*) —como ya se indicó al hacer su análisis— debe ser comprendido en un sentido ontológicamente amplio. La comunicación enunciativa, por ejemplo informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental. En ésta se constituye la articulación del convivir comprensor (*des verstehenden Miteinanderseins*). Ella realiza el compartir (*Teilung*) de la disposición afectiva común (*Mitbefindlichkeit*) y de la comprensión (*Verständnisses*) del coestar (*Mitsein*) (SZ, pr. 34)¹⁹.

Heidegger se opone así a la ordinaria visión tradicional mentalista, heredada de Aristóteles y Descartes, de entender el habla comunicativa como un “transporte” exteriorizante de vivencias psíquicas privadas, e insiste en el suelo previo existencial del fenómeno complejo de la comunicación (*Mit-teilung*), en cuanto un com-partir (*Teilung*) con el otro, ya originariamente en el coestar (*mitsein*) o convivir con él en el mundo, desde un encontrarse afectivo (*Befindlichkeit*) y de un comprender (*Verstehen*) algo. El ser-con-el-otro es, pues, originario. No requiere ser construido a partir de una subjetividad privada. El sujeto monádico, solitario, es una hipótesis peregrina y artificiosa, que deforma la estructura originaria de ser-con-el-otro. La posibilidad de comunicación se debe, precisamente, al *ser abierto* de la ec-sistencia en su menesterosidad. En el lenguaje del mito y la poesía, siempre se ha reconocido el carácter in-suficiente y de-ficiente, menesteroso, del hombre, incapaz de bastarse a sí mismo. Es la apertura del deseo (*eros*) que busca, dicho en el lenguaje platónico, muy próximo al mito. La soledad sólo es propia de un dios, —decía Aristóteles— y aun así, tenemos la sospecha de que la misma plenitud (riqueza), en la escasa medida en que sea accesible al hombre, requiere su difusión y comunicación. Lejos de tratarse de un yo maduro y clauso en sí mismo, es el ec-sistente un ser abierto en cuanto tarea de ser, y, por tanto, abierto a lo otro, —lo que no es yoidad sino mera realidad— y al otro con el que me encuentro existiendo ya en el mundo. Como dice gráficamente Heidegger, “el *Dasein* se expresa no porque previamente estuviera encapsulado en algo interior, opuesto a un afuera, sino porque, como estar-en-el-mundo, comprendiendo, ya está fuera” (SZ, pr. 34)²⁰. Comprenderse o entenderse uno con otro no es un fenómeno místico del trasvase de dos autoconciencias solitarias, sino el previo tomarse conjuntamente (comprenderse) uno al otro, como sugería Unamuno, en el con-vivir. Se comunica, pues, lo que se está compartiendo ya con el otro en el encontrarse yecto en una situación, que a ambos nos alcanza, y en el proyectar conjunto de

19. *Ibidem*, p. 162; trad. esp. cit., p. 185.

20. SZ, p. 162; trad. esp., p. 185.

posibilidades que en ella se nos abren. Lo que viene a la palabra y se constituye en el apalabramiento recíproco es lo ya abierto en un padecer afectivo y en el comprender el sentido de lo que se lleva a cabo. El habla ‘expresa’ algo en la medida en que ‘explicita’, en el lenguaje, este modo originario de co-pertenecerse en lo abierto de un mundo.

Pero entender-se no es sin más el plano “entiendo lo que el otro dice”, sino comparto con el otro el horizonte significativo, abierto en común. Tal participar en la comprensión del sentido implica un acordarse o ponerse de acuerdo acerca de lo que se lleva a cabo. Entenderse es convivir. Y este convivir, junto con el proyectar y comprender en común, es también un decir al otro, para explicitar entre ambos el horizonte de sentido abierto en común:

Este convivir es hablante en el modo del asentir y disentir, del exhortar y del prevenir, en cuanto discusión, consulta e intercesión, y también el modo de ‘hacer declaraciones’ y de hablar en el sentido de ‘hacer discursos’ (SZ, pr. 34)²¹.

Todo decir es, pues un dirigirse al otro en las distintas formas y fuerzas ilocucionarias de los actos del habla. Y a la recíproca, poder decir conlleva, como su reverso/complementario, un poder ser alcanzado por el otro e interpelado por él. Claro está que no se trata aquí del estar oyéndose de hecho, sino de la condición existencial de posibilidad de toda conducta de hecho en el previo, constitutivo, estar abierto a la voz del otro. Oír y decir integran el mismo existencial, o, como precisa Heidegger en otro lugar,

El poder oír no es en primer lugar una consecuencia del hablarse uno al otro, sino más bien al revés, el supuesto previo para ello. Sólo que también el poder oír está ya en sí dirigido a la posibilidad de la palabra y necesita de ésta. Poder hablar y poder oír son igualmente originarios²².

Más aún: el decir mismo reposa sobre el oír, en sentido ontológico/existencial, en cuanto manifestación, la más inmediata e inequívoca, de la apertura a la alteridad. “El oír a alguien es el existencial estar abierto (*Offensein*) del *Dasein* (el ec-sistente) en cuanto ser-con (*mitsein*) para el otro” (SZ, pr. 34)²³. El oír nos pone en franquía y disponibilidad para la voz del otro. El otro es otro fundamentalmente en su voz, en tanto me da su voz o pone oído a la mía, dejándose interpelar por mí. Frente al predominio de la mirada, que tiende a ser por lo general objetivante, Heidegger privilegia fenomenológicamente

21. SZ, p. 161; trad. esp., p. 185.

22. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 39. Véase también SZ, pr. 34.

23. SZ, p. 163; trad. esp., p. 186.

camente esta presencia, más libre y personal, en la voz —llamada, interpelación, pregunta, o como quiera que sea— que se hace oír. Viene a atestiguar así la vinculación recíproca de uno-con-otro, y, por tanto, el mutuo y conjunto pertenecer²⁴ a un mundo en común. Quien oye, está ya trascendiéndose a sí mismo en disposición receptora de la palabra, que le viene de parte del otro, afectándole en su ser. Es, por tanto, un dejarse requerir y un poder acoger, con independencia de que la palabra que se le dirige encuentre en él una respuesta positiva o negativa. De ahí la proximidad que registran todas las lenguas entre oír y comprender. Falta, con todo en *Ser y Tiempo*, una explícita tematización del diálogo (*Gespräch*), pero está presente, a mi juicio, como trasfondo de la fenomenología del decir y el oír. Porque, ¿qué puede significar esta correspondencia en reciprocidad sino el existencial depender uno del otro, ser uno con otro, en la comprensión del sentido? En cuanto existencial, “el ser-con es esencialmente por eso —precisa Heidegger— un ser por mor del otro” (SZ, pr. 26)²⁵. Las posibilidades son co-posibilidades de existencia, como nos alcanza en común el destino (*Geschick*), que nos liga a una misma historia. Pero esto significa que en mi proyecto existencial tiene que entrar el otro, no como mera cosa o instrumento, sino en cuanto co-partícipe de la comprensión del ser. “Hablar y oír se fundan en el comprender”²⁶. Y en este respecto, tal como lo ha consignado explícitamente Heidegger,

Esta apertura de los otros, constituida previamente por el co-estar (*mit-sein*), es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, la mundaneidad... (SZ, pr. 26)²⁷.

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 informo a alguien de algo, 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 y validez de tales actos y con la constante posibilidad de restablecer el entendimiento, si surge algún malentendido. Por ejemplo, incluso en el caso de un imperativo que se me dirige, si dudo de su validez, siempre

24. Heidegger abunda sobre la conexión lingüística, explícita en la lengua alemana, entre *hören* (oír) y *gehören* (pertenecer), aunque fenomenológicamente se trate de una conexión significativa implícita en todo lenguaje.

25. SZ, p. 123; trad. cit., p. 148.

26. SZ, p. 164. Prefiero traducir “*reden*” por “hablar”, y no por “discurrir” como hace Jorge E. Rivera, trad. cit., p. 187.

27. SZ, p. 123; trad. esp., p. 148.

puedo preguntar por qué, y con ello abro la posibilidad de justificarlo según razones. Cualquier otro acto de habla lo supone, pues en cualquier juego lingüístico, en que tomo parte, como ha mostrado Karl Apel, no sólo internalizo una regla, sino que puedo dar cuenta de ella, mediante una comprensión reflexiva de la misma, interpretándola juntamente con el otro²⁸. 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.

Ni siquiera el puro pensamiento, en su forma más abstracta y depurada, puede separarse de esta raíz dialógica del conversar. El pensamiento solitario vive y respira en la placenta del otro pensamiento hecho carne de palabra compartida. Si pensar es el diálogo del alma consigo mismo, como lo definiría Platón, en este silente diálogo resuena la palabra dia-lógica; es un trasunto o una recreación, en soliloquio, del diálogo existencial que ya somos. Y tiene que revertir a él para confirmarse como pensamiento efectivo en su valor de universalidad. No es concebible el pensamiento al margen del proceso de comunicación, cuya forma ejemplar es el diálogo. Aquí se da un tránsito del diálogo existencial, que ya somos, al diálogo que emprendemos expresamente para asegurarnos, por modo objetivo, de lo pensado. “La verdad más profunda —escribe Karl Jaspers— se manifiesta como diálogo”²⁹. Hay, pues, una tendencia natural a comunicar lo pensado, como el único medio en que se puede probar el valor de verdad de nuestras creencias. Como señala Platón:

Pues creo que acertaba Homero al decir lo de ‘*marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro*’. Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si alguien piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor, busca a quien demostrárselo y con quien asegurarse, hasta que lo encuentra (*Protágoras*, 348d).

Por decirlo en términos de hoy, ya alejados de la sensibilidad esencialista del platonismo, se trata de llevar a cabo una acción comunicativa, como específica Jürgen Habermas, que tiende al entendimiento recíproco, es decir, a lograr un acuerdo racionalmente bien fundado, como base de coordinación práctica de la acción:

28. Véase en este sentido Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 309 y 331-2. En lo sucesivo será citado por TF.

29. *Von der Wahrheit*, Riper, München, 1947, p. 371. En lo sucesivo será citado por vW.

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 comunicativa³⁰.

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 conjuntamente 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”. 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. El mundo de la vida ha sido acuñado en sus sistemas lingüísticos/conceptuales y valorativos originarios en el entendimiento común. De ahí que no podamos saltar fuera del lenguaje. “El lenguaje —ha escrito Gadamer, en continuidad con Herder, Humboldt y Heidegger— 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”³¹. 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. Tal como especifica Habermas, “el mundo de la vida, en la medida en que entra en consideración como recurso de los procesos de interpretación, podemos representárnoslo como acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural”³². 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. Este trasfondo continúa desplegándose históricamente en los diversos horizontes de mundo en virtud de un diálogo que nunca cesa. Y es que no es posible la vida social fuera del entendimiento recíproco sobre cuestiones, tareas y exigencias que nos conciernen a todos y que exigen ser discutidas públicamente, y esto pese a los obstáculos y dificult-

30. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I, pp. 376-7. En lo sucesivo será citado por la sigla TAC.

31. *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 83. En lo sucesivo será citado por VM.

32. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 495. En lo sucesivo será citado por la sigla TACC.

tades 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 (VM, II, 185). 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.

En suma, 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 y poder persistir en la voluntad de entendimiento. El malentendido o el desacuerdo sólo son posibles sobre un friso implícito de entendimiento, que en un momento determinado se pone en cuestión. En suma, no solo procedemos históricamente de un diálogo, 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 la vida humana. El desacuerdo, la incomprensión 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.

1.4. LA FORMA CIVIL DE LA RAZÓN

Sería oportuno recordar aquí, para orientar nuestra meditación, 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 a los dioses regaló a los hombres la habilidad técnica para que pudieran subsistir como especie. 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, (...)...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 (*díken*) para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad (*Protágoras*, 322c)³³

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 racional, 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” (*Prot.*, 322 d). A diferencia, pues, de la razón técnica, que es monológica y solitaria, la razón comunicativa, a lo que prefiero llamar la razón civil³⁴, fue siempre una razón democrática, re-partida y com-partida, pues ha nacido en la plaza pública y al aire de la respiración en común. Nadie podía erigirse solitariamente con ella como su oráculo interior.

Aun cuando bajo una forma mítica, creo que es este el primer testimonio filosófico sobre los distintos usos o disposiciones (*hexis*) de la razón, tema que adquiere especial relevancia en la modernidad. Con el símbolo del fuego, robado por Prometeo a Hefesto y Atenea, se refiere Protágoras al poder de la “sabiduría técnica” (*ten entechnon sofian*), (*Prot.*, 321d), que implica un tipo de conocimiento objetivo, orientado a la acción productiva. Nada que tenga que ver con el sentido contemplativo de la teoría entre los griegos. Aquí se trata de “un saber útil para la vida”, capaz de darle al hombre “abundancia de recursos”. Su versión arquetípica sería hoy la ciencia moderna, como conocimiento empírico/objetivo o experimental, que permite establecer leyes, de las que pueden inferirse pronósticos de acción. Tal como lo ha formulado hoy Jürgen Habermas, puede concluirse de él “que las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía de nuestro interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado”³⁵. Se trata, pues, de un conocimiento nomológico,

33. *Diálogos* I, trad. esp. J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1990, pp. 526-7.

34. 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, pp. 247-251), mientras que la razón civil abarca todos los aspectos de la convivencia social.

35. *Conocimiento e interés*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 170. En lo sucesivo será citado por la sigla CI.

explicativo y predictivo, orientado a la consecución de determinados fines prácticos. 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 entre las 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, como ha señalado Habermas, a la ceguera para el sentido práxico valorativo de las acciones.

El otro uso de la razón, relativo a la vida política, es decir, a la praxis de la convivencia, resaltado míticamente como un regalo del mismo Zeus, tiene que ver con la regulación social de la vida según normas establecidas en común. No se trata, pues, de hechos y técnicas productivas, sino del sentido de las acciones, esto es, de su orientación y normación por principios éticos universales. Aparece así el tema de “las necesidades sociales” y su correlato de las tradiciones de valor, que puedan satisfacerlas. Esto implica una reflexión apropiadora de las tradiciones de sentido, tratando de ajustarlas a las condiciones actuales de vida y sirviéndose de ellas como guías del presente. Es lo propio de las ciencias hermenéuticas, y no es extraño que fuera Hermes, el mensajero e intérprete, en este caso de la voluntad de Zeus, el encargado de transmitir a los hombres el sentido moral. Según la moderna versión del tema, puede concluir Habermas que

la investigación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión del sentido dirige hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. A esto llamamos, a diferencia del técnico, el interés práctico del conocimiento (CI, 171).

Pero, junto a estos dos radicales —el poyético y el práctico comunicativo—, destaca Habermas un tercer interés, al que llama *crítico*, ligado con un tipo de saber capaz de detectar las patologías de la vida social por enmascarar ideológicamente relaciones sociales de dependencia. Casi un saber clínico

terapéutico, y no en vano cita a la marxiana Crítica de las ideologías y al Psicoanálisis. La categoría correspondiente a este tipo de conocimiento sería la de *autorreflexión* con vistas a preservar la salud social, o en otros términos, la justicia en la libertad. “Ésta —precisa Habermas— libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía” (CI, 172). La mención a la “crítica” y a los diferentes “intereses” de la razón nos lleva a situar el problema en la perspectiva de la Ilustración, y, más específicamente, de la kantiana. Fue Kant el primero en hablar de un interés de la razón, y se atrevió con la pregunta de “para qué” la razón, pregunta que sonaría a insensata, pero, motivada históricamente por la necesidad de justificarse a sí misma en medio de la crisis. Por “interés” entiende Kant una condición que favorece el ejercicio de una facultad, teniendo en cuenta la conexión de ésta con la vida, y que actúa como instancia decisiva, pues está en juego una necesidad vital, a la que hay que satisfacer. Kant habla de dos usos de la razón, el teórico y el práctico, esto es, un interés de conocimiento objetivo y otro de orientación de la vida, y se pregunta por cuál de ellos debe tener primacía. La respuesta sólo puede venir de aquél que sea determinante sobre el otro. En la metafísica clásica, el conocimiento teórico de la verdad, esto es, del orden en sí del universo, es el determinante, pues ofrece un modelo ontológico, capaz de garantizar la rectitud del comportamiento práctico del hombre, viviendo en acuerdo con la naturaleza universal, como habían proclamado los estoicos. Pero esta razón especulativa ha quedado recortada en Kant en su pretensión ontológica incondicional al no poder emplearse críticamente fuera o más allá del mero orden de los fenómenos. La exigencia de lo incondicionado se mantiene en ella como una idea regulativa en orden al sistema completo del conocimiento, pero no constitutiva de lo que sea la realidad inteligible en sí. En cambio, en la razón práctica, a través del imperativo del deber moral, se accede a la admisión de la realidad en sí de un incondicionado, cual es la libertad humana. Esta constituye una vida racional, que por su infinitud y dignidad excede sobre todo lo condicionado. Claro está —advierte Kant con énfasis para evitar equívocos— que se trata de una razón práctica *pura*, esto es, no condicionada patológicamente por un interés sensible, como la felicidad, sino en cuanto experiencia racional de un orden incondicionado de valor. En tal caso ella mantiene un primado sobre la razón especulativa y ofrece el canon de la arquitectónica de la razón (KrV, A-797 y B-825) y la clave del entero sistema (KpV, Vorrede, 4):

Pero si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre solo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico,

juega según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan *inseparablemente al interés práctico de la razón pura*, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder (KpV, 218)³⁶.

Cito largamente este pasaje, pues este primado de la razón práctica ocasiona un giro radical en el pensamiento, invirtiendo la ontoteología clásica especulativa en una ontopraxeología, esto es, en una determinación del sentido de lo real desde la praxis de realización del hombre en cuanto ser dotado de libertad. El orden del conocimiento, sin sufrir violencia en su objetividad ni ser desfigurarlo ideológicamente, ha de ponerse o entenderse en función de la libertad. Y esto en un doble sentido: negativamente, en cuanto delimita el conocimiento al orden de los fenómenos, impidiendo una tesis ontológica determinista; y, positivamente, en cuanto puede cooperar instrumentalmente a la obra de la libertad en el mundo. Este es el gran alcance del giro copernicano. “En este punto —escribe Kant— apareció la *Crítica de la razón* y determinó al hombre en el mundo como la existencia activa. El hombre mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el autor de todas sus acciones. Aquel *es* y este *debe* llevan a dos determinaciones completamente distintas en el hombre”³⁷. Cambia así radicalmente el concepto mismo de filosofía en un sentido, no sistémico, sino cósmico o mundano, al que define Kant como “la ciencia de las relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo —añade— es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella” (KrV, A-839 y B 867)³⁸.

El tema, empero, de por qué la razón pura es práctica, esto es, por qué tiene fuerza para mover a la voluntad, sensiblemente condicionada, permaneció siendo un problema en su pensamiento. A veces ensaya un razonamiento analógico en función de la eficacia que se espera de una dotación natural:

36. *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV); *Crítica de la razón práctica*, trad. esp. de Manuel García Morente, El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 115.

37. *Der Streit der Fakultäten*, en *Kants Werke*, Akademie Verlag, Gruyter, Barlkin, 1968, VII, p. 70.

38. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV); *Crítica de la razón pura*, trad. española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988, p. 651.

Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades —que en parte la razón misma multiplica— a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para la cual era la razón cosa necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido y finalidad” (GMS, cap.1^o)³⁹.

Otras, en cambio, siguiendo la línea de la pareja necesidad vital/ interés, se refiere a un interés, no patológico, de la razón pura, en cuanto reflejo de la soberanía de la ley moral en la sensibilidad, el llamado *sentimiento moral*, que actúa como un móvil al servicio del cumplimiento de la ley moral. Ahora bien, puesto que la razón pura, en su uso práctico, coincide con la experiencia *nouménica* de la libertad, cabe hablar de un interés puro por la libertad, o un *sentimiento de libertad*, base subyacente a todos los sentimientos morales, —y aliado con ellos en la obra de su impulsión. Me parece que aquí brota el deseo más profundo y originariamente humano de realizarse como ser libre, fuera de toda dependencia. No es un saberse libre por y mediante la ley, sino un sentirse libre en una espontaneidad vital, que es ya preludeo de razón. Forzando la paradoja, yo lo llamaría un ‘instinto de libertad’, en la medida en que en él se van a conjugar y armonizar, como ya vio Friedrich Schiller, los dos impulsos fundamentales del hombre: el sensible de la vida y el formal de la conciencia. Cada uno implica de suyo un régimen de necesidad, el físico y el moral respectivamente, pero cuando entran en contacto se funden en el impulso de libertad:

Y ahora, ya que los dos han alcanzado la existencia, está edificada la humanidad. Hasta ahora todo en él ha sucedido por la ley de necesidad; pero ahora la *naturaleza* le entrega las riendas y es su incumbencia *propia* afirmar la humanidad que la naturaleza dispuso y abrió en él. Porque, tan pronto como los dos impulsos opuestos empiezan a actuar, pierden ambos su carácter restrictivo, y la contraposición de dos necesidades da origen a la *libertad*⁴⁰.

39. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), en *Kants Werke*, IV, 396; trad. española de M. García Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 483.

40. *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Carta XIX, en *Escritos sobre estética*, edición y estudio preliminar de J. M. Navarro, Tecnos, Madrid, 1990, p. 171.

Es el caso que ya Kant en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* —‘pragmático’ debe entenderse aquí en el sentido de la praxis concreta y efectiva de la libertad en la historia —, diseñó un análisis que, sin merma de la autonomía del orden moral, supone el plan integral de una teleología racional. 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 sí mismo⁴¹. El hombre tiene que *hacerse* racional, desarrollar la potencialidad de sus diversas disposiciones, entre las que Kant enumeraba la disposición técnica, la pragmática o civilizatoria y la moral, en cuyo programa casi puede verse una refiguración de planteamientos actuales acerca de los diversos intereses y usos de la razón. Esta tarea de hacerse racional o de llegar a ser racional, siempre en un contexto comunitario, la especifica Kant en tres momentos o pasos:

en primer lugar, el hombre se sustenta a sí mismo y a su género (*Arvi*); en segundo lugar, lo ejercita, instruye y educa para la sociedad doméstica; y en tercer lugar, lo rige como una totalidad sistemática perteneciente a la sociedad y ordenada según principios racionales (*Idem*)

Cada momento constituye una *hexis* o disposición racional, y los tres, en su conjunto, definen la completa determinación de la razón. Al primero lo llama Kant "disposición técnica", y lo determina como manipulación (*Handhabung*), que no es otra cosa que trabajo, como transformación de la naturaleza en función de las necesidades humanas, Y como tal, no se trata de una manipulación específica y limitada, como la que es propia de los órganos animales, sino "in-determinada, válida para todo" (*unbestimmt für alle*) y abierta a un desarrollo progresivo en nuevos órganos o instrumentos de acción. Mediante ella, "el hombre se sustenta a sí mismo y a su especie"; trabaja, no sólo para sí como individuo particular, sino para la totalidad de los hombres. Sobre esta disposición técnica se monta la disposición pragmática, en cuanto superación del estado rústico natural e ingreso en el estado civil. Esta nueva instancia exige tanto la disciplina de la instintividad, como la relación con los otros hombres en función de determinados intereses y propósitos; en definitiva, la educación para la cooperación y la convivencia. Y, como tercer fruto de la razón, la disposición moral orientada hacia un trato del hombre según su propia esencia, es decir, bajo leyes que obliguen recíprocamente y conformes con el principio de libertad. Lo común y continuo,

41. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Kants Werke*, Akademie, VII, pp. 321-322.

en cuanto disposiciones de la razón, es que todas están *poniendo en obra* la libertad: primero, venciendo la necesidad física y la dependencia de la naturaleza, mediante lo que llama Kant el orden de la *Kultur*; luego, reduciendo la tosquedad e instintividad de las maneras sociales por la *Civilization*, y, por último, superando los puntos de vista particulares y exclusivistas por el sometimiento a la ley común (*Moral*). La libertad se deja siempre desaparecer en un doble aspecto: superación de la necesidad y pacificación de la existencia; o dicho al modo ilustrado, dominio técnico del medio natural y racionalización del mundo social. Lo que el hombre puede llegar a saber *a priori* de su propio carácter como esencia racional, se le manifiesta así *a posteriori* en el análisis de su experiencia histórica.

Ahora bien, el hombre se hace racional, fundamentalmente, porque habla y en tanto que habla. Todas las disposiciones racionales mencionadas están transidas por la palabra. Podría decirse que han ido madurando en el *pneuma* de la palabra, como el aire que se respira en común. 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 en el cumplimiento y desenvolvimiento de la razón. Y este *télos* del acuerdo intersubjetivo, cada vez renaciente, constituye el presupuesto inexcusable de una vida humana con sentido. Jugando a la paradoja, cabría decir con Antonio Machado, que la razón no es sólo madre del diálogo, sino más bien hija de él, “del diálogo amoroso en que se busca la comunión por el intelecto en verdades, absolutas o relativas, pero que, en el peor de los casos, son independientes del humor individual”⁴². 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.

42. Juan de Mairena, I, cap. vi, en *Obra esencial, op. cit.*, p. 539.