

# INTERSUBJETIVIDAD Y COMUNICACIÓN

*Gabriel J. Zanotti*

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

## ***I. El realismo, la verdad y la intersubjetividad***

### **1. Intersubjetividad y realismo**

En la tradición realista que proviene de Santo Tomás, se considera que el encuentro del sujeto cognoscente con el *actus essendi* (acto de ser) de las cosas es través de la *evidencia* de las mismas. *Res sunt, ergo cogito* (las cosas son, luego pienso), es la frase que ha acuñado Etienne Gilson<sup>1</sup>, para poner en las cosas mismas y en su evidencia el fundamento último del realismo como posición gnoseológica.

Nada tenemos en contra de esta tradición de pensamiento. Al contrario, también nosotros coincidimos en que hay personas que pueden pensar si -como condición necesaria, aunque no suficiente- hay cosas que *son*, cuyo acto de ser es base para su *verdad ontológica*<sup>2</sup>.

Paralelamente a esta tradición de pensamiento se ha desarrollado otra: la tradición de los filósofos del diálogo, representada por pensadores como M. Buber<sup>3</sup>, con su insistencia en el *encuentro con el otro* -con sus diferentes fuentes y aproximaciones al tema- como eje central de la reflexión filosófica y antropológica. Paradójicamente, ambas tradiciones no han establecido un “diálogo” entre sí.

La excepción que conocemos es el filósofo Karol Wojtyła, quien con toda claridad ha dicho: “... A esta experiencia han contribuido mucho los *filósofos del diálogo*, como Martin Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Santo Tomás, pero el camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del ‘yo’ y el ‘tú’. *Esta es una dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia*”<sup>4</sup>.

Esto es, el acceso al *actus essendi* es siempre a través de la evidencia del *ens* (en-

---

<sup>1</sup> Ver su libro *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1950 1ra. ed.

<sup>2</sup> Sobre el significado categoremático del término “ser” empleado en esta frase, ver Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*; Eunsa, Pamplona, 1984, cap. II.

<sup>3</sup> Ver *Yo y tú*; Nueva Visión, Bs. As., 1994.

<sup>4</sup> En *Cruzando el umbral de la esperanza*; Plaza y Janés, 1994; cap. 5.

te), del *habens esse* (lo que tiene ser), pero ese “habens esse” no tiene que ser necesariamente una cosa que no sea persona y, por consiguiente, uno de los fundamentos últimos de la evidencia del realismo inmediato *puede* estar en la relación yo-tú. En otras palabras, nuestra tesis es que entre el “ego sum” (yo soy) cartesiano y el “res sunt” de Gilson hay una síntesis superadora consistente en el “nosotros somos”. Vamos a explicarlo.

Amar a otra persona significa querer el bien de esa persona. Estamos hablando del *amor de benevolencia fundado en la conciencia recta*. Esto es, querer el bien del otro, primero, sin esperar nada a cambio, excepto el perfeccionamiento de la propia persona que implica ese amor<sup>5</sup>; y, segundo, querer el “verdadero” bien del otro, esto es, todo aquello que sea conforme a su naturaleza humana y, por ende, lo lleve a su perfección. El amor de amistad, en todas sus formas, incluye en su noción que se pueda esperar a cambio el mismo tipo de amor, dado que hay una donación mutua.

Ahora bien: cualquiera que haya vivido este tipo de amor, vive, intelectual y afectivamente, la evidencia de que la otra persona es otra persona. Precisamente, porque está amando *a otro*. De lo contrario, uno se estaría amando a sí mismo. Luego, la vivencia del amor implica necesariamente la evidencia de la realidad del otro, la realidad de su acto de ser que se “da” a nuestra inteligencia y a nuestra voluntad. Y sobre esa evidencia no hay demostración: el otro está allí, fuera de mí, es real, y lo sé porque lo amo y soy amado por él.

Quien niegue esta evidencia, sea cual fuere su posición filosófica, debe negar coherentemente *el ser* de las personas que ama. Por eso el amor de benevolencia y el de amistad implican el realismo como posición vital, y como posición filosófica si se reflexiona sobre la evidencia de la realidad de la persona amada.

Observemos dos aspectos de esta cuestión. Uno, el esquema tradicional sujeto cognoscente-objeto conocido se mantiene, con la peculiaridad de que el objeto conocido es otro sujeto cognoscente. Por eso no es una relación yo-cosa, sino yo-tu, y,

---

<sup>5</sup> Por eso Santo Tomás afirma que “...Puesto que cada uno quiere y apetece, a su modo, su propio bien, si pertenece a la esencia del amor que el amante quiera o apetezca el bien del amado, es consiguiente que el amante sea al amado como aquello que es con él, en cierto modo, uno; por lo cual la esencia propia del amor parece consistir en que el afecto del uno tienda al otro, como hacia el que en cierto modo es uno con él...” (*Suma Contra Gentiles*, I, 91; trad. de María Mercedes Bergada; de Club de Lectores, Bs. As., 1951).

visto recíprocamente, una relación de tú a tú<sup>\*1</sup>. La persona conoce y a la vez es conocida; mira y es mirada, y a través de esa mirada se hace una con la otra. Seguiremos más adelante profundizando el tema de la “mirada”.

A su vez: ¿cómo interactúan inteligencia y voluntad en este caso? De este modo: *la voluntad es condición (no absoluta) para que la inteligencia vea la evidencia*. Esto es, la voluntad no “conoce” (no es ése su acto propio), pero al querer al otro con amor de amistad, posibilita la vivencia del “darse” al otro, vivencia en la cual la inteligencia capta que la otra persona es real: que tiene un ser (un acto de ser) y un modo de ser (persona), porque a la vez que la inteligencia capta que la otra persona es (en el sentido existencial del término) capta su modo de ser (esto es, capta con evidencia que es una persona y no una piedra). Otra vez, vemos que el binomio metafísico tradicional de Santo Tomás esencia/acto de ser es captado intelectualmente *a través de una relación intersubjetiva de amor de amistad*.

Repárese, una vez más, en que no estamos condicionando “absolutamente” la espontaneidad de la actividad intelectual a la voluntad; sólo estamos destacando el papel que ésta juega en el fundamento de la evidencia cuando el amor de amistad está en juego<sup>5b</sup>.

A su vez, la inteligencia posibilita conocer el *verdadero* bien de la persona amada, porque el bien que se quiere para ella debe ser adecuado a su naturaleza (si un maestro tiene un alumno que ama la música, tratará de incentivarlo en dicho arte y no en otro). Esto implica un conocimiento, aunque limitado (veremos el sentido de esta última expresión más adelante) de la naturaleza de la otra persona.

La relación intersubjetiva es una *vivencia* de amor e intelección en la cual ninguna de las dos potencias (inteligencia y voluntad) tiene la primacía. Porque es *una* persona que ama a otra, *a través* de su inteligencia y su voluntad. Por ende, en la re-

---

\*1 Vamos a suponer, hipotéticamente, que la interpretación de Vattimo sobre Heidegger fuera correcta. En ese caso, la relación sujeto-objeto de conocimiento, para el realismo, queda ingenua frente al círculo hermenéutico. Aún así, cabe preguntarse: cuando el *da-sein* se encuentra con un *tú*, no se encuentra ya con un “ser a la mano”. El compromiso afectivo que el “tú” implica desafía a la salida nihilista que Vattimo da al círculo hermenéutico heideggeriano. El *tú* no puede ser nunca un *ser a la mano*.

<sup>5b</sup> “... ce una differenza tra la conoscenza e l’amore. In quest’ultimo atto *l’intenzionalità e direttamente esistenziale*, poiché non si può amare solo la rappresentazione oggettiva di una cosa”. Sanguineti, J.J.: “Immanenza e transittività nell’operare umano”, ponencia presentada al Congreso Internacional de la “Società Internazionale San Tommaso d’Aquino” en 1991, p. 8.

lación intersubjetiva de amor, no debemos “elegir” entre decir “la persona quiere” o “la persona entiende”, sino que simplemente basta con decir que la persona “vive” la *captación* del otro, a través del “querer su verdadero bien”.

Al vivir de ese modo la evidencia del otro, la persona puede reflexionar sobre la naturaleza *intuitiva* del conocimiento del otro, retomando con ello el sentido que la palabra “intuición” tiene en Santo Tomás<sup>6</sup>: captación directa, sin discurso, del objeto conocido. No hace falta, en efecto, un razonamiento que me lleve a la conclusión “la persona amada es real”. Por eso, la persona vive en el amor la máxima expresión de algo “dado”. Se podría aplicar en este caso esta expresión de Husserl: “los datos evidentes son pacientes, dejan que las teorías pasen con sus palabras por encima de ellos, pero siguen siendo lo que son”<sup>7</sup>. Esto implica que un filósofo puede escribir varios tomos sobre el idealismo como teoría del conocimiento, pero nada de ello va a quitar ni agregar nada al “dato evidente” que tiene una madre sobre su hijo, al cual está amamantando: que es real y es persona.

En la relación intersubjetiva, “dos se hacen uno y siguen siendo dos” en el sentido pleno de la expresión. No sólo se hacen uno por la presencia *intencional* de una en otra por la inteligencia, sino que se hacen uno por la relación de amor mutuo: al decirse “yo quiero tu bien”, se hacen una en un solo bien común a ambas. Pero por la naturaleza misma de la relación real que viven, ambas siguen siendo dos: porque los sujetos de la relación no son la relación en sí misma. Es más: sin individualidad mutua, no podría haber amor. Y por eso, dado que el conocimiento humano es limitado, amar al otro implica también abrirse al *misterio* del otro.

## **2. La realidad conocida. ¿Todo o algo?**

No es necesario ser ningún experto en historia de la filosofía occidental para advertir que ésta ha oscilado entre dos extremos (cada uno con sus variantes): o el sujeto cognoscente agota y por ende conoce totalmente la inteligibilidad de objeto conocido, o este último no puede ser conocido por el sujeto. La posición más elaborada que encontramos de esta última posición es el criticismo neokantiano, según la cual nada de la esencia del objeto puede ser conocida por el sujeto.

---

<sup>6</sup> Ver, sobre todo, su opúsculo *De Intellectu et Intelligibile*; en *Opuscula Omnia*, tomo V; París, P. Lethielleux, ed.; 1927. También en I, Q. 59, 1, ad 1.

<sup>7</sup> Ver *Ideas...*I, FCE, México, 1949; 1913 1ra. ed. en alemán. Punto 22, p. 55.

La posición de Santo Tomás (que después deberemos entrelazar con Husserl y la hermenéutica) nunca afirmó que el sujeto agota la inteligibilidad de la esencia del sujeto, pero sí, al menos podemos conocer “algo” de la esencia de las cosas reales<sup>8</sup>, un “algo” que es, como seguiremos diciendo más adelante, un “piso de significación analogante” que implica a su vez un “piso de certeza” que el sujeto tiene de su conocimiento de algo de la esencia de la cosa conocida<sup>\*2</sup>.

Esto es coherente con el realismo afirmado en el punto anterior. El realismo implica una “realidad *dada*” al sujeto que conoce, sin que ello implique, de ningún modo, atribuir a la inteligencia humana un papel totalmente pasivo en el conocimiento. Sin embargo, la persona tiene una *certeza* del conocimiento de algo de la esencia de la cosa en sí, concomitante con esa inteligibilidad que va de la cosa real a la inteligencia. Ahora bien, ¿cómo fundamentar fenomenológicamente lo anterior?

Nuevamente, con la relación intersubjetiva que se da en el amor de amistad. Al amar a otra persona, sabemos que la otra persona existe (téngase en cuenta que eso no implica que ese amor sea condición necesaria para ese saber, como hemos dicho), pero, a su vez, sabemos que es una persona. Porque la otra persona, al querer nuestro verdadero bien, es captada intelectualmente por nosotros como quien está tratando de conocer intelectualmente nuestro verdadero bien y amándolo; “tiene”, por ende, inteligencia y voluntad, y por eso “vivimos” su ser persona. Allí está ese “piso de significación” del que hablábamos: nos damos cuenta de que es una persona y no un mosquito; captamos de ella lo suficiente como para distinguirla de otra cosa. Todo amigo sabe que su amigo es persona: allí está su piso de certeza, allí está su encuentro vivencial con “algo” del modo de ser (de la esencia) de la otra persona.

A su vez, el amigo capta que su amigo “tiene” inteligencia y voluntad, que quiere su bien y entiende cuál es, pero no lo llama por dos nombres, como designando a dos capacidades: lo llama por SU nombre, captando que hay allí una sustancia individual, concreta, que ama y que entiende. Eso es ser persona. Pero, a su vez, los

<sup>8</sup> Ver, sobre todo, I, Q. 13, a. 8, ad 2; I, Q. 29, a. 1, ad 3; *De Anima*, I, 1, n. 15.

<sup>\*2</sup> Sabemos que para la tradición pragmaticista (Peirce-Putman) esto parecerá demasiado “esencialismo”. Sin embargo, no debemos apurarnos y, al contrario, conjeturar que hay más líneas de diálogo que las que suponemos. La esencia conocida de la cual hablamos es la mínimamente conocida en nuestro mundo vital aporético, no científico, con la suficiente certeza como para distinguir una cosa de otra, a efectos prácticos, en general. Esta aclaración es sólo el punto de partida para un diálogo entre el realismo de tradición tomista y el de tradición pragmaticista.

amigos se expresan su afecto con el cuerpo: se miran de un modo determinado, se sonríen de un modo determinado, se dan la mano, se palmean la espalda (y la gama de variables culturales es, en ese caso, enorme); ríen con su risa y lloran con su llanto. Y, si son esposos, su entrega corporal es total y absoluta (no propiamente, como es total y absoluta la entrega a Dios, sino analógicamente, por la donación no condicionada que los cónyuges mutuamente realizan).

Por ende, los amigos “viven” que el amigo quiere y entiende con su cuerpo; captan, por ende, que el amigo es una sustancia individual que ama y entiende con su cuerpo, siendo este último no la causa del amar y del entender, sino su expresión. Y eso es ser persona humana.

Como se puede observar, los amigos *viven* en la certeza de que el amigo es persona; conocen, por ende, algo de su esencia. No como Dios la conoce (absolutamente), sino como una inteligencia finita conoce: finitamente. El amigo capta, también, en un proceso progresivo, la esencia individual del amigo: sus características psicológicas, sus circunstancias vitales, su historia personal, sus problemas más íntimos... Pero, a su vez, advierte que la otra persona tiene un “áurea de misterio” permanente. Como es persona, su yo más íntimo es tan grande que nunca termina de agotarse su conocimiento. *El amigo se abre al misterio del otro*. Esto es fundamental por tres razones: a) el amor de amistad implica correr el riesgo de abrir el propio corazón a alguien cuya intimidad más absoluta nunca terminaremos de conocer. Eso es amar verdaderamente; b) Lo anterior es una demostración vivencial del “algo” de la esencia que se conoce, sin agotarla; c) al amigo comprende naturalmente que puede juzgar objetivamente las acciones en sí mismas del otro, pero no su conciencia: porque no posee una inteligencia infinita tal que pueda conocer el conjunto total de circunstancias que pueden haberlo condicionado a actuar de un modo u otro. Por eso el amigo no es juez: su papel es “estar-alado-de”. Por consiguiente, sólo una inteligencia infinita podría juzgar.

Por último, la amistad es una vivencia de la libertad. Nadie se presenta a otro y le dice “me ordenaron ser tu amigo”. Tampoco “me conviene ser tu amigo” porque ese “me conviene” borra absolutamente el amor de entrega. A su vez, quien ofrece su persona a la otra lo hace sin condiciones: las condiciones implicarían que la entrega no es total. Esto es, el amor de amistad es una vivencia de *compromiso* con el otro. El amigo que lo es sólo por un tiempo, y sólo cuando el otro no tiene problemas, no es verdaderamente tal. Por ende, si la libertad interna es la característica más definitiva

que la sensibilidad contemporánea atribuye a la persona, la amistad es una vivencia profunda de esa libertad. Pero, a su vez, de los compromisos que esa libertad implica y las responsabilidades morales que con ella se asumen.

La certeza del ser y del modo de ser de la persona amada implica también la certeza del ser y del modo de ser (limitada, como hemos dicho) de otras cosas que no son personas. ¿Por qué? Porque lo que no es una persona se evidencia al captar una persona y al diferenciarla, como hemos dicho, de lo que no lo es. Por eso, del “nosotros somos” se pasa concomitantemente (*no por deducción*) a la evidencia del “res sunt”.

Frente a esto, discusiones sobre el realismo que pasan por si podemos estar seguros de cosas tales como “la pared es blanca” nos parecen un poco irrelevantes. Una pared no ama y no entiende; no abre sus brazos frente a mi dolor; no sonrío con mi alegría. Eso basta para saber que es real. ¿Qué relevancia tiene ese tipo de debates frente a la evidencia inexorable de la mano que me ha salvado la vida?

### 3. Intersubjetividad y verdad

Todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora tiene implícito, desde luego, el tema de la verdad. Ahora lo haremos explícito. Para cierta cultura postmoderna que nos rodea, hablar de “verdad” resulta incomprensible. Pero nosotros comprendemos que no se nos comprenda. La postmodernidad es una reacción contra dos corrientes que manejan una noción desvirtuada de “razón”: el positivismo y una metafísica racionalista. Pero es una reacción derrotista. En cambio, nosotros hemos reencontrado el camino hacia la verdad en el “nosotros somos”.

En primer lugar, el “algo de la esencia de la cosa en sí”, del cual hemos venido hablando, adquiere su significación en el juicio, dado que el conocimiento, en cuanto presencia intencional del objeto en el sujeto, se da propiamente en el juicio. ¿Por qué? Porque el verbo cópula “es”, tácito o explícito, en todos los juicios, es la *causa formal* del juicio, y los conceptos (signos intelectuales de las esencias en cuanto conocidas) su causa material, y es así que la materia, sin la forma, es nada. Luego las esencias, sin el juicio, nada significan. Por eso el conocimiento se da propiamente en el juicio.

¿Cómo se observa esto fenomenológicamente en la relación intersubjetiva? Cuando alguien ama a alguien, tiende a “hablar” de la persona amada, pues la alegría del amor tiende a ser *comunicada*. Ahora bien, primero comunicamos el *ser* del la persona amada: “¿Sabes que tengo un nuevo amigo?”, o “¿te dije que tengo no-

via/o?” Esos son modos más habituales de expresar un juicio de segundo nivel<sup>9</sup> - llamados antiguamente “de segunda adyacencia”- por el cual decimos “esta persona es”, queriendo expresar ese “es” que la persona es un *habens esse*, como ya dijimos, y *por ende* existe<sup>10</sup> (por eso ese “es” es en ese caso un término categoremático).

Luego tiene lugar la habitual pregunta: “*quién es*”, y la respuesta expresa, tomando entonces el “es” un significado copulativo, las certezas y las vivencias de las que hablábamos en los puntos anteriores.

En segundo lugar, la tradicional caracterización de “verdad” como *adecuación del intelecto a la realidad*, puede ser redefinida, según todo lo que venimos viendo, como “adecuación de mi ser con el otro”(sin que esa adecuación implique, de ningún modo, anular la individualidad del otro, como veremos después). La evidencia de la amistad del otro, la certeza de esa amistad en mí, y la expresión de esa amistad en un juicio verdadero, tienen su origen en que el ser del amigo se ha “encontrado”, “adecuado” con el ser del otro, y ese encuentro surge, a su vez, de su acto de donación mutua. De esa donación surge el mutuo entendimiento y la *comunicación* de esa donación: comunicación que se expresa en un lenguaje dialógico -cuyas características lingüísticas veremos después- y en miradas, gestos y actitudes. Por lo tanto, quien vive la verdadera amistad no duda que la verdad sea la adecuación del intelecto a la realidad: porque su intelecto se ha encontrado con el ser del otro -su verdad ontológica- a través de la donación libre de su propia persona.

---

<sup>9</sup> Ver Llano, op. cit., cap. III; Nubiola, J.: *El compromiso esencialista de la lógica modal*; Eunsa, Pamplona, 1984, y Miller, B.: “*In Defense of the Predicate Exists*”, en *Mind*, vol LXXXIV, Nro. 335, 7/1975. \*3: No queremos, por supuesto, dar con esta nota resuelto el problema de las eventuales paradojas de la predicación de existencia. Aún dejando de lado, como decimos en la nota siguiente, que la riqueza ontológica del *actus essendi* no es agotada por el “existir”, abrigamos la esperanza de que una lógica *extendida* pueda alguna vez formalizar el *actus essendi*, no sin considerar, sin embargo, que tal vez la deducción metafísica forme parte de un “juego de lenguaje” inaccesible no a la lógica, pero sí a la formalización lógico-matemática. De todos modos, aún ésta última podría admitir un universo del discurso distinto para el caso en el cual la proposición “Juan es” se ubique en un universo del discurso donde nos referimos a la realidad entendida como estar participando del acto de ser, y “Juan no es” como un universo del discurso donde nos referimos a Juan como un ente de razón imaginario. La presencia, sin embargo, en ese caso, de un elemento pragmático que supera a lo solamente sintáctico-semántico es inevitable. [Agradecemos a José Tomás Alvarado, a Francisco Leocata y a Ignacio Angelelli por importantes conversaciones al respecto].

<sup>10</sup> El “ex-sistere” es un *resultado* del “es”; por eso no es lo mismo “es” y “existe”, aunque, habiendo hecho la aclaración, se los pueda, con prudencia, tomar como sinónimos.



En tercer lugar, esto explica algo muy difícil de comprender para ciertos parámetros de la cultura contemporánea: que la verdad sea “absoluta”. “Verdad absoluta” parece querer decir no sólo un conocimiento total -que ya vimos que no es nuestro caso- sino también una certeza tal que deriva en un fundamentalismo violento. Nada que ver tampoco con lo que estamos exponiendo; no sólo porque no es la primera vez<sup>11</sup> que aclaramos que la verdad se “impone” por la sola fuerza de la verdad y por ende es *contradictoria* con el uso de la fuerza, sino porque si en la relación intersubjetiva de amistad la verdad se encuentra en la evidencia de la mutua donación, y esa mutua donación es esencialmente libre, mucho menos aún tendrá que ver lo que estamos diciendo con la coacción y/o la fuerza.

Una verdad absoluta es sencillamente cualquier verdad en sí misma, no relativa a otra cosa. “Carlos es mi amigo”. Así de simple. Pero hay algo más importante: la relación intersubjetiva de verdad “ab-suelve” (suelta, libera) a la verdad de cualquier tipo de solipsismo que pueda subsumir lo real en la arbitrariedad del propio pensamiento. Esto es, una inteligencia “suelta” de la realidad. Al contrario, la relación de amistad “ata” a la inteligencia a la realidad, porque el amigo no puede negar la mutua entrega en la que vive. Por eso la verdad es “ab-soluta”: porque está liberada de una inteligencia que se quedó dando vueltas sobre sí misma. La risa de mi amigo, su llanto, su alegría y su sufrimiento, son el “cable a tierra” hacia lo real. Luego, si uno de los fundamentos de la evidencia del realismo es la amistad, y la amistad es absoluta, la verdad, que emerge de una posición realista, es absoluta. Si un amigo postmoderno permanece junto a mí en el momento del dolor, él mismo estará afirmando con su actitud lo que niega con su pensamiento.

En cuarto lugar, ha sido muy frecuente que la teoría de la verdad como correspondencia se interprete como una “copia” entre la inteligencia y la realidad. La verdad sería en ese caso como una especie de “fotografía” del objeto conocido, en cuyo caso surgiría el inevitable problema del regreso ad infinitum: es verdad que esa “copia” corresponde a la realidad?<sup>12</sup> Esa paradoja se expresaría lingüísticamente teniendo que afirmar “es verdad que es verdad que...”, con lo cual se evidencia el problema de considerar a esa correspondencia como una “copia”.

Pero el caso es que la verdad es advertida por el intelecto simultáneamente con

<sup>11</sup> Ver nuestro libro *Popper, búsqueda con esperanza*; Ed. de Belgrano, Bs. As., 1993, parte II, 7.

<sup>12</sup> Ver Llano, op. cit., cap. II, punto 4.

la afirmación de un juicio verdadero, por un acto de reflexión. Al mismo tiempo que mi inteligencia conoce que “Carlos es mi amigo” conoce, por reflexión, que dicha proposición es verdadera<sup>13</sup>. En nuestra opinión, tal es el motivo por el cual se puede afirmar que las expresiones “es verdad que” (o “es falso que”) son expresiones *meta-linguísticas*, que por ende no forman parte de la proposición en cuestión: “*es verdad que Carlos es mi amigo*” es la forma correcta de afirmar la explícitamente la verdad del juicio, donde los apóstrofes señalan la expresión metalingüística de la captación *reflexiva* de la verdad.

Ya nos habíamos referido, más ampliamente y en otro contexto, a este tema<sup>14</sup>. Ahora debemos agregar lo siguiente. La base de que la verdad como correspondencia no sea una “copia” de lo real es que el signo intelectual a través del cual conocemos al objeto es un signo formal -no instrumental, como sería el caso de la fotografía- definido tal precisamente porque por medio de él primero conocemos el objeto significado y luego al significante. Esa “presencia intencional del objeto en el sujeto” es, como vimos, la base material de la proposición -y dijimos que sólo adquiere significado *en* la proposición-. Ahora bien: tanto por el conocimiento como por el amor, dos se hacen uno y siguen siendo dos. El conocimiento unifica a sujeto o objeto a través de esa presencia intencional conocida en acto en la proposición verdadera; el amor unifica a dos personas a través del bien común implicado en su mutuo querer el bien del otro. Se afirma tradicionalmente que, mientras que el conocimiento implica la presencia *intencional* de la cosa conocida, el amor va directamente hacia lo amado, y en ese caso la presencia del amado es *real* en el amante. Esto tiene una especial relevancia para la intersubjetividad. Si ya el conocimiento del amigo implica que, como vimos, no es conocido por medio de una “copia”, menos aún el amor hacia el amigo nos conduce a una “copia” de él sino a su realidad misma. El amor de la voluntad se dirige a la realidad más profunda e íntima del amigo. La verdad, redefinida como la adecuación amorosa entre el “yo” y el “tú”, no puede ser vivida nunca como una copia, una fotografía del ser amado. La presencia y la ausencia del ser amado se viven con la evidencia de toda relación intersubjetiva. La presencia del ser amado se goza; su ausencia se sufre y/o se “extraña”. Este último “extrañar” puede implicar cierto gozo cuando se sabe que la ausencia del ser amado es buena para él. Esto lo sabe cualquier persona que verdaderamente ama.

---

<sup>13</sup> Como se puede ver, por ahora estamos tomando “juicio” y “proposición” como sinónimos.

<sup>14</sup> Ver nuestro libro *Popper, búsqueda con esperanza*; op. cit., parte II, punto 3, p. 75.

Luego, si la teoría de la verdad como correspondencia no implica de ningún modo una “copia”, menos aún la verdad de la relación intersubjetiva.

En quinto lugar, la verdad es “objetiva” no porque implique un conocimiento total del objeto conocido -de igual modo que aclaramos cuando explicamos de qué modo la verdad es “ab-soluta”, ni tampoco porque en la elaboración del juicio verdadero el sujeto nada ponga de sí -tema que profundizaremos más adelante- sino por su misma naturaleza. ¿Por qué? Porque si la verdad es la adecuación del juicio a la realidad, debe distinguirse entre el acto subjetivo de juzgar -que ahora podemos llamar, a partir de aquí, juicio- y su resultado objetivo, esto es, la proposición. Una cosa es la operación intelectual por la cual “unimos en la mente lo que en la realidad está unido”, como diría Santo Tomás, y otra cosa es lo que resulta de esa operación, esto es, la proposición, cuya verdad o falsedad puede objetivamente ser analizada. Porque lo primero -la operación mental- no es, en cuanto tal, ni verdadera ni falsa. Es una operación del intelecto humano, en cuanto tal *ontológicamente verdadera*, pero no verdadera o falsa, como sí lo es la relación de adecuación o no con la realidad que se da en la proposición *en cuanto tal*. Esta distinción, afirmada con énfasis por Santo Tomás, Husserl y Popper -a pesar, obviamente, de sus diferencias doctrinales e históricas- debe señalarse para separarnos de todo tipo de *psicologismo*, donde se subsume la verdad en el acto psicológico de juzgar, y entonces la verdad *en cuanto tal* desaparece en la total subjetividad: el acto psicológico de juzgar no remite a la realidad; sólo a sí mismo.

Por ende, la verdad de las proposiciones -llamada habitualmente verdad lógica, que no debe confundirse con una proposición lógicamente verdadera- implica distinguir tres niveles: a) el acto subjetivo de juzgar, esto es, el juicio o, si se quiere, proposición subjetiva; b) el *resultado* de esa operación intelectual, la proposición *en cuanto tal* o, si quiere, proposición *objetiva*; c) la cosa real conocida a través de esa proposición, esto es, la “cosa en sí” (con su esencia y acto de ser), que es inteligible (es ontológicamente verdadera) pero, como dijimos tantas veces, no totalmente inteligible (no por ella misma, sino por la limitación de nuestro intelecto) y que por ende guarda un margen de análogo misterio.

Estas tres distinciones son vividas naturalmente en toda relación intersubjetiva de amistad. El amigo, al vivir la verdad de la amistad, ya sabe que esa verdad no es sólo su propia inteligencia. Pues está *el otro*. Pero, a su vez, sabe que su amor por el otro le permite conocerlo más profundamente, pero nunca totalmente: el otro sigue siendo

otro, *comunicado* con uno mismo a través del amor, pero no *fusionado* con uno mismo.

Esto ya lo habíamos dicho: el amigo sabe que no conocerá nunca totalmente al amigo y por ende *está abierto a su misterio*. Ahora bien: podríamos decir que tal es un motivo *adicional* para que la relación de amistad sea *libre*: pues el amor de amistad no es sólo eminentemente libre porque la donación mutua es libre o no es donación, sino porque el misterio que el amigo se reserva le da una necesaria *privacidad* que nunca puede terminar de ser revelada. Ahora bien: ¿qué ocurriría en el caso de que un amigo conociera totalmente al otro? Se nos dirá por qué plantar como hipótesis de trabajo algo imposible. Es que no es imposible. Hay un caso en el cual no sólo es posible sino necesariamente así. Esto nos plantea el último comentario de este punto. Este último comentario es la cuestión de la verdad ontológica y Dios.

Descontamos que muchos lectores y/o colegas preguntarán -y/o rechazarán- que se introduzca este tema en un contexto estrictamente filosófico. A esa inquietud respondemos que, si se nos comprende -lo cual, como veremos, no implica necesariamente estar de acuerdo- se advertirá que, dado que estoy de acuerdo con la base metafísica de Santo Tomás, Dios es un tema no sólo religioso sino también filosófico. Desde luego, no es el momento para introducirnos en el tema de la demostración racional del ser de Dios; sólo queremos decir que la versión habitual que se maneja de este tema, a saber, las famosas cinco vías como si fueran el eje central de la cuestión, es incorrecta. *Detrás de dichas vías hay un eje central metafísico*, que es la distinción esencia-acto de ser y el principio de causalidad metafísico consecuente -vía participación- que es la clave de la “única vía” para demostrar racionalmente el ser de Dios y sus “atributos”, vía cuyo *resultado simplificado y didáctico* son las cinco habitualmente conocidas<sup>15</sup>.

Dado que Dios es el creador y por ende “sostén” permanente del ser de todas las cosas finitas (y sólo Él es infinito) se puede afirmar con coherencia que Dios es el fundamento último de la verdad. Porque el fundamento de la verdad lógica es, como vimos, la verdad ontológica, dado que no podría haber proposiciones verdaderas sino hubiera cosas (entes) cuyo modo de ser y acto de ser no fueran cognoscibles (verdad

---

<sup>15</sup> Hemos tratado esta cuestión académicamente hasta ahora sólo una vez: en la primera parte de la ponencia “Providencia y naturaleza” que hicimos para la “Semana Tomista” de Buenos Aires, el 7/9/1994 (inédito, transcripto en las actas correspondientes). Vía divulgación, lo hemos tratado en *Filosofía para no filósofos* (Ed. de Belgrano, Bs. As., 1987), y en *Filosofía para los amantes del cine*, 1992, cap. 1 (inédito, versión fotocopiada en la biblioteca de la Universidad Austral de Buenos Aires).

ontológica), y no podría haber entes finitos si su acto de ser no hubiera sido “dado” (simultáneamente con su modo de ser) por Dios.

En Santo Tomás, causalidad es participación<sup>16</sup>. De igual modo que el aire iluminado es luminoso, no por ser aire, sino por “tomar parte” (participar) en la luz del sol, sin ser, tampoco, el sol<sup>17</sup>, de igual modo el ente finito “es” porque participa del ser de Dios, sin confundirse de ningún modo con el ser infinito que es Dios: está causado por Dios, pero no es Dios. Por el mismo motivo, toda bondad finita es participación en la Bondad Infinita que es Dios, e, igualmente, toda amistad finita -la de dos seres humanos- es, por la mutua bondad comunicada, participación en Dios.

Por ende, la relación intersubjetiva de bondad tiene su fundamento último en Dios. Por eso se puede decir que toda amistad finita es una participación en la bondad que infinitamente viene de Dios al hombre. De la definición de verdad como adecuación con la realidad, pasamos a la verdad como adecuación con el otro, y ahora pasamos al “Otro” Infinito, e inferimos que la relación intersubjetiva de amistad es también una adecuación con el Infinito.

Para explicar esa inferencia, hace falta explicitar que todo amigo, al amar al otro, se abre, sin saberlo, a amar a Dios. Porque, al amar la bondad finita y participada del amigo, ama al mismo tiempo a la Bondad en sí misma, fuente de toda bondad. Toda persona que verdaderamente ame, ama la plenitud del amor, plenitud que sabe, vivencialmente, que el amigo no colma. Si supiera que Dios “existe” y que al ser la plenitud de la bondad es la plenitud del amor, Lo amaría con libertad.

En el diálogo con Dios, Él llama. El deseo interno de felicidad total es un eco de esa llamada. Dios. Levinas tiene las “palabras de las no palabras” para hablar de Dios: “Después de la muerte de un cierto dios que habita los trasmundos, la substitución del rehén descubre la huella -impronunciable escritura- de aquello que, siempre ya pasado -siempre “ello”-, no entre en ningún presente y al cual ya no convienen los nombres que designan los seres ni los verbos en los que resuena su esencia, pero que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede tener un nombre”<sup>17b</sup>.

“Marca con su sello”. Sin querer decirlo, Levinas habla de la relación de causalidad que marca -valga la redundancia- la relación del hombre con Dios. Dios es el

---

<sup>16</sup> Ver Fabro, C.: *Participation et causalité*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961.

<sup>17</sup> Ver *Summa Theologiae*, I, Q. 104, a. 1, c.

<sup>17b</sup> Levinas, E.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*; Sígueme, Salamanca, 1995, p. 267.

primero que llama, el primero que “habla”: Él y todo lo de Él “hablan” por el solo hecho de ser Verum infinito.

Dios llama al hombre: en cada momento de su existencia, de su risa, de su dolor; en los momentos de olvido, El habla en silencio; en los momentos de más olvido, El espera, sigue esperando, y porque espera, tenemos esperanza.

Pero, ¿cómo puede, en cambio, un ser humano finito amar a lo Infinito, si todo lo que tiende a lo infinito supera las fuerzas de lo finito? La filosofía no puede responderlo. Sabe el qué pero no sabe el cómo. Y aunque Dios exista (y nosotros sostenemos que existe), ¿está “obligado” a ofrecernos su amistad infinita? No. ¿Cómo puede entonces saber la filosofía que Dios es nuestro amigo? Pues no puede. Sólo sabe que *puede serlo*. Pero por esa sola posibilidad, debe advertir al hombre que esté preparado para no rechazar, con su libre albedrío, esa posibilidad. Porque si en la mirada del amigo uno se “encuentra” a sí mismo más plenamente, en la mirada infinita de la bondad de Dios ese encuentro es absolutamente pleno. Y si la mirada del amigo de algún modo reconstituye nuestro ser<sup>18</sup>, la mirada de Dios nos re-crea absolutamente.

¿Existe esa mirada, más allá de Su permanente sostenernos en el ser? La filosofía no puede afirmarlo, pero afirmada la bondad absoluta de Dios, puede afirmar como posible y razonable la mirada de Cristo en la Cruz. Quienes creemos en esa mirada creemos en un misterio, pero no en un absurdo.

Podríamos haber concluido allí, pero hay un “detalle” adicional. La amistad de Dios es la de un amigo que *conoce totalmente hasta nuestros más íntimos secretos*. Y a la vez es una mirada que perdona, que salva y no condena. Pensemos en ello. ¿Qué mirada humana sería así, si por un momento le fueran dados los ojos de Dios?<sup>18a</sup>

## **II: Intersubjetividad y Hermenéutica**

### **1. Aspectos gnoseológicos**

Antes de analizar los aspectos intersubjetivos que implica la *comprensión* del amigo, debemos hacer algunas aclaraciones de tipo gnoseológico sobre el tema de la hermenéutica. En este tema nunca estará de más aclarar que lo que sigue es una síntesis

---

<sup>18</sup> Ver *Filosofía para los amantes del cine*, op. cit., cap. 4.

<sup>18a</sup> Ver Menapace, Mamerto: “Los anteojos de Dios”, en *Cuentos Rodados*, Ed. Patria Grande, Buenos Aires, 1983 1ra. edición.

sis personal, dada la casi incontable multitud de autores y criterios diferentes.

En el capítulo anterior vimos que el hombre, a través de la intersubjetividad -lo cual no implica, desde luego, “sólo a través de ella”- vive la experiencia interna de que su inteligencia “capte” la realidad, lo cual es ejecutar su acto propio, esto es, el “entender”. Ahora bien, vamos a mostrar que todo entender es a la vez un “comprender” lo real, y que todo “entender” es a la vez un “interpretar”.

¿Qué le agrega ese “comprender” al entender? Nada, en el sentido que sean algo realmente distinto. Hablar del *comprender* es explicitar algo que está ya implícito e implicado en el mismo acto de entender. Y ¿en qué consiste ese comprender?

Santo Tomás había explicado, en su momento, que la inteligencia humana abstrae la esencia de las cosas a partir de su imagen singular<sup>19</sup>. Eso implica que toda noción universal implica la captación del singular existente, cuya imagen funciona como “terminus a quo” (término desde el cual) del proceso de abstracción.

Análogamente, hay también un “singular” en toda intelección, conformado por lo que por ahora llamaremos “mundo vital”. Toda persona realiza sus actos de intelección a partir de ciertos preconceptos, de tipo filosófico, religioso, científico, ideológico, etc., -problematizados o no- que ha adquirido merced a su circunstancia cultural. Ningún acto de intelección se realiza desde una nada cultural: al contrario, la circunstancia histórico-cultural específica implica un marco donde las primeras significaciones son aprendidas y desde las cuales la persona capta la realidad que lo rodea.

Si nos quedáramos sólo en ese punto, perderíamos contacto con el realismo para sumergirnos, de algún modo, en una hermenéutica neokantiana donde el objeto de la intelección no es el ser mismo de las cosas sino nuestra propia interpretación relativa a cada marco cultural. Pero consideramos que ello no es así. Al contrario, sistematizaremos lo que podríamos llamar un “realismo hermenéutico”.

Para ello vamos a distinguir los siguientes elementos. La inteligencia humana capta una esencia en sí misma -limitadamente, como hemos dicho- y la universaliza. Ese concepto universal -por ejemplo, “gato”- tiene, semánticamente hablando, *un significado analogante y diversos significados analogados históricos*.

Un término análogo es un término predicado según una noción en parte igual,

<sup>19</sup> Ver I, Q. 86, a. 1; y Fabro, C.: *Percepción y pensamiento*; Eunsa, Pamplona, 1978, cap. IV, 3, y cap. VI, 3, a.

en parte distinta<sup>20</sup>. Para nosotros, *todo* término que significa a un concepto universal está designando a un concepto que, a su vez, tiene connotaciones semánticas al mismo tiempo iguales y diversas, pero en sentidos distintos. Lo igual está dado por un “piso de significación analogante” que es el mismo en todos los mundos vitales diversos. Tanto un occidental del siglo XX como un habitante del antiguo Egipto podrían distinguir a un gato de una piedra, precisamente porque ambos han captado el “algo en común” del ser del gato real, su “esencia en sí misma” -que, como vimos, sólo adquiere significación en la proposición-. Pero, a la vez, el concepto universal “gato” tiene significaciones analogadas históricas, que pertenecen a los respectivos mundos vitales: para el occidental del siglo XX, es un animal doméstico; para el egipcio, es un objeto sagrado. La “nieve” puede tener para nosotros tal vez sólo un significado; para el esquimal, sus significados análogos se multiplican.

Husserl ha afirmado que toda unidad de sentido tiene perspectivas diversas<sup>21</sup>. Aunque él no le haya dado a su afirmación un sentido hermenéutico, esas perspectivas diversas pueden aplicarse, en nuestro contexto, a esas diversas significaciones que cada mundo vital implica, y esa unidad de sentido, al significado analogante que todo concepto universal conlleva -con su fundamento real en la esencia en sí misma-.

Lo anterior no contradice la tradicional distinción entre conceptos unívocos y análogos. Porque la predicación unívoca es, precisamente, la realizada a partir de la significación analogante, que es la misma. “A es un gato”; “B es un gato”, son dos proposiciones cuyo predicado está significando la misma noción, pero no sus diferencias culturales.

Tampoco contradice lo anterior la posibilidad de que una ciencia se realice sobre la base de una “epojé fenomenológica” del “existir” tomado éste NO como el resultado del acto de ser sino como la “realidad histórica determinada”. Se puede, en efecto, hacer abstracción de la moneda en la antigua Grecia y la moneda en el presente Nueva York, para hacer una “descripción fenomenológica” de lo que la moneda es en sí misma<sup>22</sup>, pero esa “abstracción” no implica una *negación* de las diversidades culturales que puedan existir en un mismo fenómeno.

Ahora bien, si dos personas ven una misma realidad desde dos mundos vitales

---

<sup>20</sup> Ver In IV Metap.; Lec. I, nn. 535-536.

<sup>21</sup> Ver *Ideas...* Second Book, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 112, n. 25 a 35; p. 113, n. 1 a 5.

<sup>22</sup> Hemos desarrollado más en detalle este tema en *El método de la economía política*; inédito, 1993.



completamente distintos, ¿no implicaría ello una “interpretación” absolutamente diferente por parte de cada una de ellas? No *necesariamente*, en caso de que entre en juego la *voluntad de empatía cognoscitiva*. Aquí es donde entra en juego la voluntad. Una persona que ve una determinada realidad desde su propio mundo vital puede “querer saber” lo que la otra persona ve, y para ello debe “querer saber”, a su vez, cómo es el mundo vital de la otra persona. Denominamos a esto “voluntad de empatía cognoscitiva”, dado que en ese caso se “siente-con” (em-pathos) y desde el otro mundo vital. En ese caso, el propio mundo vital no se pierde sino que se “intersecta” con el otro, permitiendo entonces una *comprensión más profunda* de la realidad entendida. *Es en ese caso cuando la interpretación “correcta” lleva a una comprensión más profunda de lo real y, por ende, a una verdad más plena.*

Por ende, cuando la persona, desde su mundo vital, tiene voluntad de empatía con otro mundo vital, lo *comprende*, y por ende lo interpreta con verdad. Si, en cambio, *no quiere* salir de su mundo vital, se “cierra” sobre sí misma y por ende *no puede entender* la otra realidad, y por ende su hermenéutica será defectuosa.

En este sentido, una persona puede “ver” intelectualmente mejor o peor dependiendo de su voluntad de empatía, que depende a su vez de su libre albedrío. Si un habitante del antiguo Egipto, por un imaginario “túnel del tiempo”, apareciera repentinamente en la ciudad de Nueva York, ¿qué “vería” con su inteligencia? ¿Cómo *interpretaría* la realidad que aparece ante él? ¿Cómo “decodificaría” el conocimiento que llega? Seguramente, al principio, muy confusamente. Pero, en la medida de una mutua voluntad de empatía, por parte de él y por parte nuestra, podría llegar a haber una *comprensión* de lo que “ve”, aunque muy trabajosa, al principio.

Pero, ¿cómo es eso *posible*? Es posible, aunque difícil, dado el supuesto de una naturaleza humana en común que tiene una inteligencia capaz de llegar al significado analogante de las cosas que se observan. Ese es el fundamento último del realismo hermenéutico. La inteligencia siempre interpreta, y al interpretar puede llegar a un conocimiento más profundo de lo real *o no*. Aunque la circunstancia cultural sea enteramente diferente, el “piso de significación analogante” captado por la inteligencia es la base para que, *si* hay voluntad de empatía, podamos conectar, *comunicar*, “intersectar” los mundos vitales diferentes, en los cuales predominan los significados analogados diversos de realidades que, teniendo en sí mismas perspectivas distintas, tienen a la vez *una* esencia, algo de cuyo sentido puede ser captado por nuestra inteligencia.

Lo anterior nos coloca en una posición superadora de la dialéctica entre un realismo ingenuo que no tenga en cuenta las diversas interpretaciones que se dan a partir de mundos vitales diferentes, y una “interpretación neokantiana de la interpretación”<sup>23</sup> según la cual la persona no puede conocer a la “cosa en sí”, sino sólo a sus categorías a priori culturales. Muchos han interpretado así a la posición filosófica de T. Kuhn y su teoría de inconmensurabilidad de paradigmas<sup>24</sup>. Aplicado esto a nuestro caso, cada persona estaría “encerrada” en su mundo vital de tal modo que sus categorías culturales a priori le imposibilitarían comunicarse con otros paradigmas culturales. Hemos visto que no es así. No es posible comprender sino desde el propio mundo vital, y un realismo que ignore tal cosa sería ingenuo, pero tampoco es verdad que el mundo vital imposibilite llegar a la verdad, dados, precisamente, esos significados analogantes que emergen de la realidad misma<sup>25</sup> y que pueden ser captados por la inteligencia en caso de que ésta funcione armónicamente con la voluntad de empatía cognoscitiva.

## **2. La comprensión en la intersubjetividad**

Ahora vamos a tratar de efectuar una aplicación fenomenológica de lo analizado en el punto anterior al caso del amor de amistad. En primer lugar, vimos que el “comprender” implica *interpretar*, lo cual implica que si se interpreta con verdad, hay un acercamiento más profundo a la esencia de lo real.

Pues bien, cuando alguien ama verdaderamente, *comprende* al ser amado. “Te entiendo”, “te comprendo”, son expresiones que surgen naturalmente en el amor de amistad. No implican necesariamente la aceptación, en cuanto bueno y verdadero -esto será profundizado más adelante- de todo lo que el amigo haga o diga, pero sí implica que podemos *interpretar correctamente su conducta*. El amigo puede saber *por qué* el otro actúa, habla y piensa de tal o cual manera, de mejor modo que el no-amigo.

---

<sup>23</sup> Ver Llano, A.: “Filosofía del lenguaje y comunicación”, en *Filosofía de la comunicación*, VVAA, Eunsa, Pamplona, 1986.

<sup>24</sup> Ver “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en el libro *¿Qué son las revoluciones científicas?, y otros ensayos*; Paidós, Barcelona, 1989. El T. Kuhn de los años 70 para adelante, que recupera una noción de racionalidad universal y aclarar que su crítica a la racionalidad era una crítica de la racionalidad algorítmica, deja razonables dudas sobre la interpretación habitualmente relativista de Kuhn.

<sup>25</sup> Cuando decimos “la realidad misma” nos estamos refiriendo a una realidad en sí misma *análoga* donde el ser es un analogado del ser. Por ende, esta analogía permite decir que la “realidad captada” puede referirse a cualquiera de los tres aspectos de la realidad divididos por Habermas en mundo objetivo, social y subjetivo, despojando a la palabra “objetivo” de sus connotaciones “empírico-analíticas”.

En segundo lugar, vimos que toda comprensión se hace desde el propio mundo vital y, si hay interpretación con verdad, se llega y se “intersecta” con otro mundo vital. En toda amistad, los amigos se entienden porque comprenden mutuamente sus mundos vitales. Eso no los “fusiona”: toda amistad, como dijimos, no anula la individualidad, sino que al contrario, la presupone. Son dos personas que, sin dejar de ser en ningún momento ellas mismas, abren su corazón al interior del otro y de ese modo comunican su bien. Ese bien comunicado hace crecer a lo que cada uno es más profundamente: el amigo no intenta hacer del amigo una copia, sino al contrario, lo hace crecer en la riqueza que más profundamente lleva en su interior. Eso implica que la relación de amistad hace crecer lo mejor que cada uno tiene dentro de sí, a la vez que se toleran las mutuas imperfecciones y/o privaciones de bien y verdad que el amigo pueda tener, en función de un bien mayor: precisamente, el perfeccionamiento del bien del otro.

Todo esto no es irreal. Hay amistad o no la hay; este análisis no es cuantitativo con respecto a la amistad, sino cualitativo: qué es y qué implica la amistad. Y toda persona sabe que alguien que no la deja crecer en su propio mundo vital, no es amiga. “Me gusta la pintura”. El verdadero amigo querrá en ese caso que el otro crezca en su arte, porque quiere el bien del otro, y no por ello tiene que convertirse él en un amante de la pintura. Toda persona sabe que si se siente “ahogada” por el mundo vital del otro, no hay amistad. Por eso, los amigos son, concomitantemente, verdaderos maestros mutuos. Hacen surgir al otro lo mejor del otro. Dice Lavelle, citado por Francisco Leocata: “El mayor bien que hacemos a los demás hombres no es el comunicarles nuestra riqueza, sino el descubrirles la suya propia”<sup>26</sup> (Valga la aclaración, obviamente, que el hacer descubrir al amigo su riqueza es la mejor riqueza que podemos tener y comunicar).

En tercer lugar, vimos que para la interpretación sea correcta o “con verdad” (puede haber una verdadera interpretación pero no una interpretación verdadera) debe haber “voluntad de empatía”. Esa voluntad de empatía se presupuso en los dos puntos anteriores, porque el amor de amistad, dado su carácter *donante* (de la propia persona hacia la otra) implica el grado más alto de voluntad libre de empatía con el mundo vital del otro.

Observemos al respecto que toda persona sabe naturalmente que no hay amis-

---

<sup>26</sup> Ver Leocata, F.: *La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle*; Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1991, cap. VII, punto 3.

tad, o la amistad concluye, con una expresión habitual que resume perfectamente esta conjunción de inteligencia y voluntad que implica el comprender: “yo contigo no quiero saber nada”. Adviértase: “no ‘quiero’ saber”. No juzgamos en este momento motivos moralmente correctos por los cuales una persona puede tomar esa decisión, pero es obvio que, en caso que la tome, no podrá comprender al otro, ni, por ende, entender los motivos de sus acciones, palabras, pensamientos y sentimientos. En la amistad, al contrario, al amigo comprende al otro debido a su voluntad de empatía con el otro mundo vital. Por eso la amistad es el ejemplo más rápido para entender que no hay ninguna contradicción entre interpretación y verdad. Porque, precisamente, en la amistad se “vive” la verdad que conocemos de la otra persona dado que podemos *interpretarlo*. Expresiones tales como “a esta persona no la entiendo” muestran que no podemos “decodificar” su mundo interno, y no porque no se pueda, sino porque nos ha faltado voluntad de empatía para hacerlo.

Ahora bien: *¿debe* uno tener amistad con todos? Obviamente, no, pero sí es necesario, éticamente, tener nuestro corazón abierto al mundo vital del otro, mantener de ese modo un estado de amistad potencial, y sólo “cerrarse” a la intersección de mundos vitales cuando advertimos que el otro puede dañarnos en lo más íntimo de nuestro bien.

Lo anterior nos abre a otra aclaración. En la amistad, la voluntad de empatía atraviesa tres fases, que implican grados adicionales de comprensión. La primera es una empatía “natural”, más allá de un acto deliberado de elección. Una persona “nos agrada”, “nos cae bien”: ello implica que su mundo vital es en cierta medida similar al nuestro y/o que su mundo interno también lo es. La segunda es una fase de “deliberación”: es una fase de “sano mirar hacia sí mismo”, porque en ella debemos advertir si la otra persona puede dañar o no lo más íntimo de nuestro bien. Si lo hace, no puede haber amistad -pero, obviamente, sí *debe* haber respeto y caridad<sup>27</sup>-. La tercer fase es deliberativa pero en este caso va hacia el otro: es el amor de entrega, que sella y especifica el amor de amistad. En esta tercer fase, el grado de comprensión -y por ende, de hermenéutica- mutua llega a su grado máximo.

---

<sup>27</sup> En este caso estamos introduciendo un dato teológico revelado, pues la caridad es una virtud Sobrenatural. Pero, aunque sea muy difícil a la naturaleza humana, es posible y deseable a la sola naturaleza humana amar a pesar de no ser amado -pero en este caso no nos referimos al amor entre Dios y el hombre-. Como dijimos al principio, se puede querer el bien de alguien aunque esa persona no quiera el nuestro, al mismo tiempo que, sin odiar, nos defendemos del odio del otro.

En cuarto lugar, habíamos dicho que esta voluntad de empatía es posible, en todo acto de intelección, porque toda persona es capaz de captar el *significado analogante* de una determinada realidad (significada a su vez en la proposición, en los conceptos y en los términos, en ese orden).

¿Cómo se vivencia esto en la relación intersubjetiva? Opinamos que en tres fases. En primer lugar, aunque los mundos vitales sean muy diferentes, la voluntad de empatía implicará un consecuente lenguaje dialógico en el cual, como explicamos en el punto 1, se podrá llegar a nociones analogantes que comuniquen realidades culturales diferentes. Sobre este tema nos habíamos explayado anteriormente; ahora sólo hay que recalcar que una “incomunicabilidad de paradigmas” (independientemente de si Kuhn la afirmó o no) se muestra falsa en la vivencia del amor de amistad, donde los amigos intersectan<sup>28</sup> sus mundos vitales diferentes.

En segundo lugar, si hemos aceptado el supuesto de una naturaleza humana en común, debemos deducir a partir de allí que los sentimientos básicos del ser humano (que los escolásticos llamaban “pasiones”), que se ubicarían en el “mundo subjetivo” de Habermas, son los mismos en todos los seres humanos. De lo cual podemos deducir, a su vez, que esa “mismidad” será la captada intelectualmente en un significado analogante, y que las diferentes manifestaciones culturales de esos sentimientos son sus significados analogados.

Coherentemente con lo anterior, recordemos que en toda amistad verdadera se vivencia el dolor del otro y la alegría del otro: los estados de ánimo y sentimientos no se confunden pero se “comparten”, dado que, si en la amistad los amigos están unidos por el bien común mutuamente comunicado, y si los sentimientos son en última instancia movimientos del apetito frente al bien, entonces se debe dar ese “compartir”. Así, la alegría del amigo nos alegra, su temor nos atemoriza, su dolor nos duele, etc.

Pero eso no significa que no debemos intentar dar fuerzas al amigo dolido, o fortalecer al atemorizado. Eso sería, precisamente, perder la individualidad y por ende la amistad. Significa que no nos reiremos de su dolor, ni haremos alarde de fortaleza propia frente a su temor. Y trataremos de “estar-al-lado-de”: la mirada del amigo sostiene;

---

<sup>28</sup> Sabemos que hasta ahora hemos estado utilizando un neologismo. “Intersectar” es la verbalización proveniente del término “intersección”, el cual, como explicaremos en el cap. 3, lo utilizamos para la expresión “intersección de horizontes”, que a su vez es nuestra interpretación de la “fusión de horizontes” gadameriana.

la mano del amigo está pronta a evitar su caída, pero no sobreprotege, no sustituye: deja que el amigo camine, pero haciéndole saber que “se-está-al-lado-de” si se tropieza.

Todo esto lo sabe cualquier persona que ame. Su explicación filosófica es que se “entiende” el sentimiento del otro porque nosotros somos capaces de tener la misma vivencia, y captarla en su significado analogante. Si las manifestaciones externas de dicha vivencia son diferentes, la voluntad de empatía posibilitará el entendimiento. En la ciencia ficción esto se nota con claridad: los androides “casi” humanos no pueden *comprender* los *sentimientos* humanos, precisamente porque no los tienen. Su diferencia de naturaleza produce esa incomunicación. Que no es la que se produce entre dos amigos, aunque sus modos culturales y/o individuales de expresar sus sentimientos sea diferente.

En tercer lugar, el amigo conserva para sí, a pesar de lo anterior, un cierto margen de misterio incommunicable sobre el grado de intensidad de su vivencia. Esto es coherente con lo que ya afirmamos sobre el “abrirse al misterio del otro” que la amistad significa. Ahora bien, ese margen de misterio que el amigo conserva para sí, no se da sólo porque quiera conservarlo, sino porque la intensidad de una vivencia es, muchas veces, inefable. Paradójicamente, esa es una forma sutil de comunicación, y muy intensa. Cuando no hay amistad, sino sólo respeto y cordialidad, la “conversación”, el “decir algo” se vive, precisamente, como un “comenzar-a-abrirse-a”, que estaría imposibilitado por el silencio. Al contrario, cuanto más plena es la amistad, los silencios ya no son problemáticos. Ellos, en cierta medida, hablan. Los amigos se entienden con pocas palabras. Sólo ese silencio es el lenguaje paradójico de la inefabilidad del misterio del amor.

### **3. La comprensión en la realidad misma**

Ahora debemos hacer una vuelta hacia la realidad misma. Con ello queremos explicitar que el proceso de armonía entre interpretación y verdad no se da sólo en la relación intersubjetiva de amistad, sino en toda realidad. Y no sólo allí donde la realidad entendida está cubierta de elementos humanos (por ejemplo, la ciudad de New York frente a los ojos del egipcio) sino allí donde la presencia del hombre, en principio, es nula.

Lo que queremos decir es algo que ya hemos dicho en el punto 1, pero debemos remarcarlo: *toda realidad nos habla*. Toda realidad es “dialogante”. ¿Por qué? Pues

por su verdad ontológica, tema ya visto. Toda realidad es capaz de ser conocida, en sí misma. Y, en ese sentido, toda realidad -desde una planta silvestre hasta los ojos de un amigo- es gnoseológicamente *comunicable*, es capaz de “darse” a un sujeto cognoscente: el fundamento de ello es su propio acto de ser, dado a su vez por Dios. Toda realidad es una luz prendida; sólo necesita, para ser vista, dos ojos que la entiendan y la comprendan, esto es, que decodifiquen bien esa luz, que la sepan interpretar.

Se da así un analógico diálogo entre una realidad aparentemente muda y el hombre. Supongamos una puesta de sol. Esa realidad me “habla” al decirme primero que existe, y, segundo, que existe de un determinado modo: mi inteligencia capta su significado analogante, y puede describir fenomenológicamente esa vivencia de tal modo de distinguirla con certeza, como dijimos, de lo que no lo es.

Esa captación de algo de la esencia de la puesta de sol es la primera parte del diálogo, universal a todos los seres humanos. Pero mi inteligencia sigue dialogando con lo que aparentemente no habla. Le sigue preguntando por su esencia. Una primera respuesta, “aprobemática” surgirá de nuestro mundo vital. Yo, un occidental del siglo XX, escucharé la voz de la estrella más próxima a nuestro planeta, a la vez que mis convicciones religiosas que harán escuchar la voz de una creatura que manifiesta el poder del Creador. Un griego de la antigüedad clásica, tal vez Empédocles, escuchará la voz de un gran segmento de esfera lleno de fuego cuya luminosidad de filtra a través de una gran apertura de otra esfera. No muy lejos, en la misma época, alguien estará viendo que su dios se aleja. Y, en todos los tiempos y lugares, los poetas cantarán a la belleza. ¿Se acercarán tal vez de modo misterioso al ser más profundo?

Pero el diálogo continúa. Han transcurrido 2500 años de conversación, y hoy sabemos algo más de esa sublime esfera rojiza que se aleja entre medio de nuestro asombro. Pero seguimos preguntando. Sol, ¿quién eres? ¿Quién serás dentro de 2500 años más?

Otras realidades, las más afines a nuestra naturaleza, presentan un nivel de certeza distinto. Hoy sabemos que un ser humano no debe ser esclavo de otro, que tiene dignidad y derechos, y así seguirá siendo en 2500 años más y siempre. Pero un aspecto esencial de él se nos escapa como el sol: su muerte nos seguirá enfrentando con la pregunta: cuerpo humano, ¿quién eres?

“Todos los seres humanos tienen naturalmente el deseo del saber”, dijo al parecer un viejo colega hace muchos siglos. Allí intuyó esa voluntad de empatía con lo

real. La realidad nos dice algo, no todo, y seguimos preguntando. Si nada nos dijera, no podríamos dialogar más que con nosotros mismos. Si todo nos dijera, seríamos el Creador. Pero desde esa tensión entre su luz y su misterio, la realidad nos habla, y nuestra inteligencia responde. A veces encerrada en sí misma, y es incapaz de responder bien. A veces abierta a quien la interroga, y entonces más capacitada para llegar a la verdad, esto es, la esencia del interrogante.

Hay realidades físicas no humanas cuya esencia es más desconocida, y allí lo más que podremos hacer es acercarnos a su verdad, si es que somos conscientes de la posibilidad del error. Hay otros aspectos de esa misma realidad física más analizables fenomenológicamente, y, si hemos dialogado bien, podemos llegar a verdades más firmes. Hay realidades humanas que nos gritan su verdad, y nos claman que la respetemos para siempre: el ser humano, su dignidad, sus derechos, su igualdad con nosotros. Hay una realidad trascendente que nos habla a través de sus creaturas: Dios. Y nos ha hablado por sí mismo: la Fe.

En todos los casos, ¿estamos atentos a la voz de lo real? ¿Queremos saber, escucharla? ¿Queremos asumir los compromisos de la respuesta? ¿Nos abrimos a la realidad misma, la comprendemos, la interpretamos con verdad, o nos cerramos en nosotros mismos? ¿Está nuestra inteligencia abierta a lo real o sólo mirándose a sí misma? Sólo en el primer caso, estaremos en condiciones de *comprender* la verdad.

### ***III: Hacia una esencia de la acción comunicativa***

#### **1. El diálogo y la mirada comunicante**

El desarrollo de este punto III consistirá en explicitar algunos elementos implícitos en los dos anteriores, a fin de sistematizar aquello que hace referencia al diálogo interpersonal. Lo primero que trataremos son tres condiciones de diálogo que consideramos “fundantes” de la acción comunicativa. Alrededor de estas condiciones iremos desarrollando los demás temas.

Nuevamente, vamos a realizar un análisis fenomenológico, esta vez sobre cómo se comunican dos personas que mutuamente se aman. Esto es, cómo, de algún modo, “ponen en común” sus dos individualidades sin fusionarlas.

En primer lugar, todo amigo sabe que respeta la individualidad del otro. De algún modo, hay un tácito “no-te-destruiré-por-ser-quien-eres” en toda relación de



amistad. Este es el primer paso del diálogo: el *respeto*<sup>29</sup>. Ese respeto implica ver al otro tal cual es; no “forzar” su yo. Expliquemos esto mejor.

Muchas veces experimentamos cierto temor de mostrarnos ante los demás tal cual somos precisamente porque no sabemos si los otros de algún modo nos atacarán por ser quienes somos. Tanto en lo bueno como en lo malo. Intuimos que los demás pueden llegar a expresar desagrado -mediante todo tipo de expresiones: actitudes, gestos, miradas, palabras, etc.- frente a lo que sencillamente somos. Ocultamos lo que somos para de ese modo ser aceptados, produciéndose la siguiente paradoja: no somos aceptados porque lo que es aceptado no es nuestra propia persona, sino el disfraz que la recubre, y el otro no nos acepta realmente por el mismo motivo: sólo acepta nuestro disfraz.

Si bien el no mostrarnos frente al otro puede estar éticamente justificado en ciertas circunstancias, es obvio que ello es el primer obstáculo para la comunicación intersubjetiva. Para que ello no suceda, la primera actitud que uno debe adoptar es señalar al otro, con nuestros gestos, palabras y acciones, que lo respetamos, que no lo agrediremos, y que toleraremos aún lo que consideramos malo, por respeto a su dignidad. Por eso dijimos: no “forzar” el yo del otro. Podemos *invitar* al otro a participar de lo que consideramos bueno, pero no podemos coaccionar su voluntad, so pena de forzarlo a una conducta hipócrita.

A.J Cronin narra, en su novela *Las llaves del reino*, el delicadísimo momento en que su protagonista, un sacerdote católico, reza junto al lecho de muerte de su amigo agnóstico, quien no quería recibir los sacramentos<sup>30</sup>. En determinado momento, el moribundo, Willy, dice a su amigo: “nunca te he querido tanto como ahora... Porque no tratas de amedrentarme para llevarme al Cielo”<sup>31</sup>. Obsérvese el término utilizado: “amedrentar”: tratar de forzar vanamente lo que por naturaleza es libre: el acto libre de aceptación o rechazo, produciendo a lo sumo -no es el caso de este ejemplo ficticio- una mera conducta externa ajena a la conciencia del sujeto. No es que el sacerdote no quisiera el cielo para su amigo -cuestión de la cual, sabiamente, afirma no ser el juez- sino que sabía que ninguna conducta es meritoria realizada por sólo temor *servil*.

---

<sup>29</sup> Excepto que advirtamos lo contrario, cuando decimos “primero” o “segundo”, etc., no significamos una prioridad temporal, sino ontológica.

<sup>30</sup> Ed. Inter-Americana, Bs. As.

<sup>31</sup> Idem, p. 229. El original inglés dice así: “Man, I’ve never loved you so much as I do now... for not trying to bully me to heaven”, p. 212 de la Edit. Little, Brown and Company, Boston, 1945.

El respeto debe llegar hasta ese punto. Que el otro no respete implicaría que decodificara mi respeto por aceptación. O que tratara de coaccionarme a mí. En cuyo caso, debo seguir respetando, pero no puedo dar los pasos siguientes de la comunicación, por simple autodefensa.

Lo que estamos diciendo es delicadísimo. Por eso lo decimos nuevamente para evitar confusiones. El respeto implica aceptar al otro en cuanto a lo que tiene de bueno, y tolerar sus defectos, no por amor a esos defectos, sino porque esa tolerancia es el único camino posible a su mejoramiento. No implica indiferencia. La indiferencia no es respeto. Es una forma de desprecio. Nada que ver tiene una cosa con la otra<sup>31b</sup>.

Este primer paso es el primer paso de lo que globalmente llamamos “mirada comunicante”. Utilizamos esa expresión porque las personas saben naturalmente que pueden ser “mirados” por el amigo, “vistas” por él, de modo tal que seremos respetados en nuestra dignidad. La sola sospecha de que el otro no nos respeta implica la natural reacción del pudor. Nos “tapamos” frente a quien puede herirnos, no amarnos, burlarse. No necesariamente ocultamos nuestra persona, pero sí tenemos ciertos “escudos” puestos. Frente al amigo, en cambio, abrimos nuestro corazón. El amigo conoce secretos que otros no. Él ha podido “ver” donde otros no. Porque es amigo. Porque respeta. Porque nos ayuda a la vez que no nos coacciona<sup>32</sup>.

El segundo paso de la mirada comunicante consiste el *ofrecer* al otro la propia existencia. Para la convivencia humana, el sólo respeto ya haría de este mundo algo extraordinario, pero para la amistad, el solo respeto no basta. Hay que dar un segundo paso, esencial, definitorio de la *comunicación* que implica la amistad: la *donación* de uno mismo al otro; el “dar-se”. Esto implica dos aspectos. En primer lugar, el *abrirse* al otro: esto es, mostrarse tal cual uno es, mostrar con franqueza y sencillez nuestro mundo vital. Decir, de algún modo, “yo soy este”. Como vemos, es la contrapartida de la actitud anterior. El otro sabe -con las limitaciones de conocimiento y ya analiza-

---

<sup>31b</sup> Lo anterior tampoco significa que la amistad con quien piensa y vive muy distinto a uno mismo sea conveniente siempre y en todos los momentos de la vida. El análisis fenomenológico que estamos haciendo de la amistad en sí misma no nos permite entrar en las aguas menos claras de la psicología evolutiva, pero sí podemos decir que la maduración interior es condición indispensable para una amistad plenamente tal, esto es, madura. *En ese caso se puede “ir hacia el otro”, “desde la seguridad del sí mismo”,* y, por ende, poder discernir entre tolerancia y aceptación -inherente a la comprensión de cada caso-.

<sup>32</sup> Hemos tratado este tema de manera asistemática e introductoria en nuestro libro *Filosofía para los amantes del cine*, 1992. Inédito, cap. 4. Hay copia del original en la biblioteca de la Universidad Austral.

das- ante quién está. No hay sorpresas. No hay ocultamientos, juegos de ajedrez. Abrimos, con prudencia, nuestro mundo interno. El otro puede alejarse. Pero, si nos acepta, es una aceptación con verdad. Con la verdad de nuestro ser.

El segundo paso termina de especificar el “dar”. Eso que somos, lo poco o mucho que seamos, lo ofrecemos al otro *para el bien del otro*. Tratamos, a partir de la verdad de nuestro ser, de ayudar al otro, sin otra intención más que otro alcance la plenitud de *su* ser. La tolerancia aludida en el paso anterior apunta hacia eso. El amigo no ama las privaciones del otro en cuanto privaciones, sino en cuanto oportunidades para que el otro descubra por sí mismo su propio perfeccionamiento. Sin colocarse uno mismo en posición de superioridad, sino de ayuda. El que ayuda no lo hace porque es mejor, sino porque ama al bien del otro en cuanto otro. Es el amor de benevolencia que sella toda amistad. Se quiere el bien del otro, y el bien propio ofrecido es para que el otro logre *su* plenitud, no para que sea una copia de nosotros mismos. Así, el amigo no recibe más que su propio dar. Espera, por supuesto, recibir el bien del amigo, pero como una consecuencia de lo anterior, no intentada directamente. El que ama se perfecciona porque recibe su propio dar. Porque ese “dar-se” es lo que lo perfecciona plenamente como persona. La única persona que puede dar sin recibir su propio perfeccionamiento es Dios<sup>33</sup>.

Ninguno de estos pasos debe ser explícitamente anunciado. Se manifiestan y expresan de modo “actitudinal”, y es esa actitud la que hemos llamado “mirada comunicante”. Hay, empero, una expresión privilegiada de esta actitud, que es el lenguaje. Y ese es el tercer paso. El lenguaje dialógico.

Popper dice que el lenguaje humano es esencialmente descriptivo y argumentativo. Esto es, es capaz de expresar proposiciones significativas -y por ende verdaderas o falsas- y argumentar -válida o inválidamente-. Y es verdad. Ese lenguaje descriptivo y argumentativo implica la posibilidad -no la necesidad- de comunicarse afectivamente con el otro, para lo cual es necesario, como ya hemos dicho, una decisión de la voluntad.

Este lenguaje dialógico tiene dos formas, independientes del contenido. En primer lugar, es un lenguaje abierto a la respuesta del otro. No corta la palabra del otro, sino que la alienta. Es lo que llamo el “opinativo dialógico”. Yo puedo tener certeza de lo que estoy afirmando, pero si comienzo a expresar mis ideas diciendo

---

<sup>33</sup> I, Q. 44, a. 4, ad 1.

“mi opinión es que...” entonces no estoy diciendo que no esté seguro de lo que afirmo, sino que modero mi expresión de tal modo que el otro perciba intelectual y volitivamente mi intención de escuchar su modo de pensar. Ejemplo: “dos más dos son cinco”. “No sea ignorante, son cuatro”. La respuesta no es dialógica. El otro no se siente llamado a expresar el por qué de su pensamiento. Tampoco se ha convencido de que dos más dos son cuatro. Sólo lo he inhibido en cuanto a responderme. En cambio: “dos más dos son cinco”. “Interesante. ¿Serías tan bueno de decirme qué te lleva a pensarlo?”. Tal es una respuesta dialógica. El otro puede decir: “bueno, obviamente, dado que comienzo a contar a partir de tres, porque ya hay dos, entonces la cuenta da cinco”. “¡Cállese, imbécil!”. Esa es una respuesta no dialógica. Quien la da puede ser un genio en matemáticas, pero no es amigo. El amigo responde: “estás seguro? No te parece que deberías revisar tu premisa, a saber, que comienzas a contar a partir de tres?” Esa es una respuesta dialógica. Por eso, no en vano, he dicho antes que los amigos son maestros mutuos. Cada amigo es, para el otro, un Sócrates.

La segunda forma que debe tener un lenguaje dialógico tiene que ver con los actos del habla. Toda persona sabe que al amigo no se lo engaña con las palabras. Que no lo trata de convencer, ocultamente, que haga algo que lo perjudique. En términos de Habermas, eso implica un lenguaje no-perlocucionario-ocultamente-estratégico. Esto es, no hablo de tal modo que llevo al amigo a hacer algo (acto del habla perlocucionario) de modo que no se de cuenta (ocultamente estratégico) para su daño o perjuicio. El amigo siempre confía en el otro: ve en sus ojos una mirada diáfana, sin lo que en lenguaje corriente se llama “segundas intenciones”. No sabemos si la tradición habermasiana aceptaría lo que ahora vamos a decir, pero para nosotros lo que define la esencia no-comunicativa de un acto del habla perlocucionario es la mala intención de la estrategia oculta, más que el acto perlocucionario en sí mismo. Porque si la estrategia es abierta, si anuncio al amigo que voy a tratar de que se comporte de tal o cual modo, y para su bien, entonces hay comunicación. Esto implica que puede haber actos del habla abiertamente estratégicos comunicativos. Lo que corta la comunicación de las estrategias abiertas es que se desee algo objetivamente malo para el otro: allí no está la comunicación intersubjetiva que la amistad implica. También puede haber estrategias ocultas moralmente buenas, aunque en raras ocasiones. Las circunstancias deben ser muy especiales. Debo evitar que el amigo haga algo que está por realizar distraídamente y que lo perjudicará, y distraer su atención es el único y último recurso que tengo. Entonces sólo allí la estrategia oculta es moralmente buena. Sólo allí.

Estas tres condiciones de diálogo -respeto, ofrecimiento y lenguaje dialógico-, que se dan actitudinalmente en la “mirada comunicante”, implican un “nosotros comunicante” que se da en la relación de tú a tú que hay en la amistad. En cambio, cuando mis actitudes y lenguaje llevan a instrumentalizar al otro, hay una “mirada alienante” y un consiguiente “nosotros alienante”. Pero, ¿qué es instrumentalizar al otro? *Es considerarlo un mero medio para mis fines independientemente de lo que es verdaderamente bueno para él.* En esto consiste la diferencia ética entre “comunicación” y “manipulación”. Nadie puede amar a otro cuando el otro es sólo un engranaje en mis planes secretos de dominio. Y esto es así aunque el fin intentado sea bueno. Por ejemplo, si soy creyente, no es éticamente correcto comportarme amistosamente con un futuro y posible miembro de mi grupo religioso y luego, cuando el “candidato” ha entrado, olvidarme de él y seguir con mi red a otro lado. Y esto es así aunque esté convencido de que mi fe es lo mejor para él. Porque la amistad es un fin en sí mismo, un bien honesto, como diría cierta tradición, y no un mero medio. Porque, en ese caso, obtenido el fin, la supuesta amistad concluye. ¿Y eso qué implica? Que la amistad no era tal. Porque la amistad ofrecida debe ser permanente e incondicional.

Como se puede observar, la comunicación dialogante puede ser representada por dos círculos intersectados. Cada uno de los dos círculos representa a cada persona. La intersección representa el diálogo. Por el contrario, en la alienación, cuyo correlato lingüístico es el monólogo, hay sólo un círculo, con una x que representa a la persona cuyo “yo” ha sido *instrumentalizado* por el otro.

Esta situación, de alienación, de instrumentalización, de dominación, implicada lingüísticamente por el *monólogo*, es una situación que no necesariamente refiere a una situación “política”, sino que puede darse en la más auténtica de las democracias. Es una situación que está fuera del control de las leyes humanas: es una actitud inmoral entre personas, un trato indigno, de una persona a otra, que no necesariamente implica la fuerza física. Puede estar, por supuesto, implicada en una situación política totalitaria, y como es quizás el ejemplo más claro, debemos decir que esta alienación está representada por dos actitudes: el tirano y el soldado del tirano.

El primero es quien utiliza al otro para sus fines de dominación. El otro desaparece en cuanto otro, esto es, en cuanto otra persona *que es respetada en cuanto tal*. Por eso el tirano *monologa*: sus discursos son un amplio conjunto de frases con fuerte contenido perlocucionario, y por eso habla *a una masa*, porque en realidad *no está hablan-*

*do a nadie en particular.* Los creyentes sabemos que sólo hubo una persona que en su vida terrena habló a todos y *al mismo tiempo a cada uno*: Cristo. Pero cualquier persona, creyente o no, puede desconfiar naturalmente de aquel que “habla” a una masa de gente *sin posibilidad de ser interpelado*, recurriendo al *miedo* para impedirlo.

Pero no siempre es el miedo. Muchas veces, el “soldado del tirano” *quiere, desea* ser instrumentalizado. Frecuentemente las personas, sufriendo de lo que Frankl llama *neurosis noógenas*<sup>34</sup>, encuentran en las *órdenes* del otro el sentido de la vida que ellas no han podido encontrar. Paradójicamente, eligen libremente ser dominados. Los tiranos, por ende no sólo basan su indigno poder el temor, en su voluntad de dominación, sino también en la voluntad de ser dominada que una determinada persona, por razones psicológicas, puede tener. *La historia de la humanidad podría haber sido muy distinta, y podría ser muy distinta de aquí en adelante, si millones y millones de soldados no sustentaran con su propia voluntad el imperio de las armas del tirano.*

Pero, como dijimos, no es cuestión de ir a la historia de la humanidad ni a los tristemente innumerables ejemplos de dominación totalitaria. Las situaciones cotidianas están llenas de situaciones no-dialogantes, donde no hay amor de amistad, y unas personas dominan a otras que se dejan dominar, por medio de actos del habla perlocucionarios y sutiles amenazas y coacciones. Desde el que hace todo lo que hace el grupo por no ser rechazado, hasta el supuesto maestro que no es tal y cree que enseña porque sus supuestos alumnos repiten sus monólogos por temor a no ser “aprobados”, pasando por el supuesto amigo que piensa, hace y dice todo lo que el otro piensa, hace y dice, y culminando en masificaciones tales como la moda, o el acatamiento acrítico de la opinión dominante. No juzgamos, desde luego, la conciencia subjetiva de las personas involucradas en esas situaciones, ni tampoco nos introducimos en las numerosas variables culturales y psíquicas que pueden producirlas; sólo decimos que objetivamente son contradictorias con el amor de amistad, con el diálogo y el respeto a la individualidad del otro en cuanto otro.

Involucrarse en una situación de dominación de tal naturaleza es despersonalizarse. Pero no sólo la sufre el que es dominado e instrumentalizado: también se despersonaliza el que domina. No sólo muere el que se deja morir, sino el que mata. Porque el desarrollo pleno como persona se logra en el entregarse a otro. Es sólo allí, en esa entrega, en ese compromiso existencial con el otro, cuando todas las virtudes

---

<sup>34</sup> Ver su libro *Ante el vacío existencial*; Herder, Barcelona, 1986.

deben necesariamente entrar en juego. Es allí donde la justicia alcanza su plenitud, porque nunca tratamos “tanto” al otro *en cuanto otro* sino cuando lo amamos; es allí donde la templanza es indispensable, porque el egoísmo implicado por el descontrol de nosotros mismos impide la entrega; es allí donde la fortaleza llega a vivir con verdad su “bien arduo” al no abandonar al amigo en circunstancias difíciles para él y, por ende, para nosotros. Por eso, al amar al otro, y pretendiendo sólo su bien, necesariamente, como una consecuencia no buscada, nuestro propio bien llega a su plenitud. Por eso, paradójicamente, quien sólo se ama a sí mismo, se destruye.

Y, por lo tanto, quien busca sólo su propia voz, termina en el más absoluto silencio existencial. Quien, en cambio, está abierto al diálogo, a la voz del otro, termina encontrando la voz interior más plena. Encontrará dentro de sí una conciencia más sabia. Por eso, el diálogo no funda la verdad, pero es su camino.

## 2. La intersección de horizontes

Inspirados ahora en algunas categorías de análisis de Gadamer<sup>35</sup>, pero adaptándolas a nuestro propio pensamiento, podríamos decir que, para dialogar, las personas deben abrirse a los mundos de vida de las demás, mundos de vida que son análogos a sus “horizontes de pre-comprensión”. En una clase, un alumno me enseñó que el concepto “horizonte” sugiere la noción de “límite”, y efectivamente, tenía razón. Toda persona se encuentra en una situación cultural tal que, sin ningún esfuerzo de empatía con otra, implica su límite, su horizonte de comprensión, y, en ese sentido, su horizonte de “pre” comprensión. Allí Gadamer realiza una muy fructífera distinción: entre preconceptos positivos que conducen al entendimiento, y preconceptos negativos que conducen al malentendido. Analicémoslo.

Como ya hemos visto al sistematizar una noción realista de la hermenéutica, no son correctos los “prejuicios iluministas contra los prejuicios”. Toda persona vive en un mundo de vida aproblemático; el problema no consiste en que tenga, *en ese sentido*, “pre” juicios, sino en que esos prejuicios y preconceptos conduzcan al malentendido, en cuyo caso no hay diálogo y son negativos, o en que sean positivos y conduzcan al entendimiento, esto es, al diálogo. Comencemos por estos últimos.

---

<sup>35</sup> Ver *Verdad y Método*; Sígueme, Salamanca, 1991.

Para que un preconcepto<sup>36</sup> sea positivo -y, por ende, dialógico- debe tener dos características, que dependen de la inteligencia y la voluntad de cada persona. La primera -destacada por Gadamer- es que provenga del reconocimiento de una sana autoridad. En realidad, si vemos el significado originario de “auctoritas”, veríamos que el adjetivo “sana” es redundante. Pero, en estos tiempos, donde el término “autoritarismo” o “autoritario” significan algo negativo moralmente, hay que hacer las aclaraciones del caso.

La autoridad sana, que implica que tengamos una natural empatía hacia lo que una persona dice y hace, proviene, en primer lugar, de sus valores morales. Su bondad y rectitud nos mueven a escucharla. Su coherencia entre lo que dice y hace -cuestión destacada por Habermas- también. En segundo lugar está su saber intelectual, que nos mueve también a escucharla, no porque la verdad provenga necesariamente de ese saber, sino porque elaboramos naturalmente la conjetura de que lo que dice puede ser plausible, interesante, digno de ser meditado. Ambas cuestiones se funden en una: la sabiduría vital, implicada por la prudencia, por la capacidad de dar consejo<sup>37</sup>, donde bondad y saber se unen al servicio de la persona que se ama.

Como se puede ver, esta autoridad *está en absoluta contradicción con el uso de la fuerza*, y, desde luego, con cualquier tipo de temor “servil”. La palabra del que tiene autoridad no es escuchada por temor, como en el monólogo alienante, sino como una primera parte de un diálogo potencial. Por eso destacaba mi padre la dialéctica falsa entre la “clase magistral” y la “dialogada”, cuando un aparente monólogo de un verdadero maestro no es sino la primera fase de un diálogo interno del que ya está participando el oyente, que luego se convertirá en externo con la sola mirada comunicante del que enseña<sup>38</sup>.

Por eso los amigos son mutuamente autoridad, el uno para el otro. La autoridad brota de la mutua entrega y confianza. Al amigo se lo escucha, no porque sea infali-

---

<sup>36</sup> El término “preconcepto” tiene una ventaja y una desventaja. La ventaja es que suaviza el prejuicio negativo que, precisamente, se tiene contra la palabra “prejuicio”. La desventaja es que puede implicar una confusión entre concepto y juicio. Pero no hay tal confusión. “Preconcepto” significa en este caso el conjunto de concepciones religiosas, filosóficas, científicas, ideológicas, más mundo social y mundo interno, y todo ello problemático o no, que tiene una persona merced a su entorno histórico-cultural. No refiere a un “concepto” en el sentido tradicional del término (el resultado de la simple aprehensión).

<sup>37</sup> Ver Gadamer, op. cit., p. 383.

<sup>38</sup> Ver su libro “El normalismo”, en *Luis Jorge Zanotti: su obra fundamental*; IIE, Bs. As., 1993, tomo II.



ble, y menos aún, por supuesto, porque sea un “falso” amigo que nos domina con un monólogo perlocucionario, sino sencillamente porque nos ama, y toda su inteligencia y voluntad está volcada hacia nuestro bien. Feliz aquel cuya autoridad no sea otra que la que provenga de sus ojos.

La segunda característica se da cuando, por obra de la voluntad de empatía, uno abre el horizonte de pre-comprensión al horizonte del otro. Esto está implícito en aquel que tiene “sana autoridad”. Entonces, merced a la posibilidad de comprensión ya explicada en el capítulo dos, uno puede “entender” el mundo vital del amigo y saber el porqué de sus pensamientos, dichos y acciones. Allí se da la intersección de horizontes y el diálogo. En ese caso, ambos horizontes de pre-comprensión se intersectan en un horizonte de comprensión, que se expresa en el lenguaje dialógico anteriormente expuesto. Quede claro, nuevamente, que esa intersección de horizontes no implica necesariamente un acuerdo, en el sentido de “pensar lo mismo que” el otro, sino *entender qué piensa y por qué lo piensa. Ello es condición necesaria, pero no suficiente, para llegar a un acuerdo*. Por eso muchos desacuerdos surgen de no haberse preocupado por hacer una empatía con el mundo vital del otro. Dos personas pueden no estar de acuerdo porque verdaderamente no lo están, o porque no se dan cuenta de que nunca podrán estarlo, porque a su vez no se dan cuenta de que no se *entienden* ni hacen ningún esfuerzo por hacerlo. *Y eso es lo que, precisamente, entre dos amigos no sucede*.

Como vemos, la diferencia entre el horizonte de pre-comprensión y el horizonte de comprensión está dada porque en este último ha habido una intersección de horizontes, con el diálogo como instrumento. Por ello, en el diálogo, los amigos *amplían sus límites de comprensión*. Nuestro “horizonte” es más amplio: *comprendemos* más, estamos más abiertos a la convivencia y a la tolerancia. Y ello, sin ninguna contradicción con nuestras más firmes convicciones. Al contrario, cuanto más firmes sean éstas, y más firme, a su vez, nuestra actitud dialógica, nuestra comprensión será mayor. Pues, contrariamente a lo que suponemos, muchas veces, aunque no necesariamente, las personas violentas e intolerantes ocultan grandes inseguridades que tratan de cubrir con una gran carga de prepotencia.

La defensa propia y el no participar en un inútil duelo verbal es lo que autoriza moralmente a no dialogar, pero ese no-diálogo no implica violencia ni responder al otro con monólogos alienantes. Es, simplemente, correrse, desviarse, seguir el propio cami-

no, evitar la pelea verbal que a nada conduce, evidenciando al otro con ese silencio sutil la inutilidad de su agresión<sup>39</sup>. “Sutil”, porque es un silencio a través del cual se envía un último mensaje de intento de diálogo. Y solamente la defensa de la propia dignidad y más aún de la ajena autoriza a participar de un “duelo” verbal, aunque no haya diálogo. Que, como en toda defensa propia, debe ser proporcional a la agresión recibida.

Como se puede inferir de todo lo anterior, un preconcepto negativo, que conduce al malentendido, es un preconcepto que, merced a una falta de voluntad de empatía, nos encierra en nuestro mundo vital y por ende no nos permite comprender al mundo vital del otro. Entonces se “mal-entiende” al otro. No se lo entiende. Se lo malinterpreta. Surgen efectos colaterales: desconfianzas, recelo, temor. Guerras potenciales, cuyo paso al acto sólo una actitud dialógica puede frenar.

Pero el malentendido no surge necesariamente de una *consciente* falta de voluntad de empatía. Una persona puede *decidir* “no querer” entender al otro (recordemos: “yo con vos no quiero saber nada”) o puede ser que no advierta que no está comprendiendo al otro, o puede ser que, a pesar de querer entenderlo, no lo logre. Las tres posibilidades están abiertas, si bien sólo en la primera se puede hablar de una “mala voluntad” objetivamente incorrecta desde el punto de vista moral. Pero dijimos “se puede” porque también existe la posibilidad de que la falta de voluntad de empatía esté justificada por una situación de defensa propia, situación de la que ya hemos hablado.

La intersección de horizontes es uno de los procesos más importantes en la evolución moral de la humanidad. Es paradójico que, en medio de un mundo que toma cada vez mayor conciencia de la maldad de toda guerra de agresión, y donde la “globalización” de los procesos políticos, económicos e informativos es cada vez mayor, haya también un padarigma filosófico dominante post-moderno y escéptico que descrea de la posibilidad de traspasar gnoseológicamente las propias categorías a priori culturales. El etnocentrismo filosófico es incoherente con el deseo de paz universal. Es coherente, sí, con etnocentrismos políticos que sólo a crueles guerras conducen.

No se trata de negar la importancia de la propia cultura. En el capítulo dos hemos aclarado suficientemente este punto como para que debamos reiterarlo. Nuestra posición nada tiene que ver con un iluminismo cosmopolita que miraba despecti-

---

<sup>39</sup> Análogamente, es lo que hace el Aikido, que es en nuestra opinión la más alta sublimación de la vía del samurai japonés. Ver, al respecto, Saotome, M.: *Aikido, o la armonía de la naturaleza*; Kairón, Barcelona, 1994.

vamente al amor por la propia tierra. Sólo destacamos dos cuestiones. Primero, que ahora, más que nunca, son intelectualmente muy débiles, además de intrínsecamente perversas, las guerras territoriales. No sólo pueden ser un remanente de un cerebro animal que instintivamente fija su territorio: son una error más que evidente al lado de un futuro en el cual todo el planeta será una unidad frente a planetas distintos, o varios planetas serán una unidad frente a otros. Segundo, que es incoherente hablar de la belleza de un entendimiento universal al mismo tiempo que se niega casi ideológicamente a la noción tradicional de verdad, la cual, como hemos visto, se redescubre vivencialmente en la mirada del amigo. La vuelta hacia un realismo no es, por ende, una vuelta al pasado. Es prepararse para un futuro donde la paz sea facilitada por el reconocimiento de la *verdad* del otro.

### 3. Las condiciones de diálogo según Juan Bautista Montini

En este punto y en el que sigue vamos a tomar a dos autores que han filosofado sobre las condiciones de diálogo aportando al respecto puntos fundamentales, aunque desde perspectivas filosóficas diferentes. En este punto trataremos de las condiciones de diálogo de J. B. Montini, quien, ya como pontífice Pablo VI, en su encíclica *Ecclesiam Suam*, trata sobre el tema. Por supuesto, estamos tratando este tema desde un punto de vista filosófico, y no teológico -por eso estamos hablando de Montini y no de Pablo VI-, pero lo interesante es que las condiciones de diálogo de las que habla Montini son en principio de diálogo *interreligioso*, que es el más complejo; de lo cual se puede inferir que se las puede universalizar y aplicar a todos los ámbitos de la vida humana. Otro cambio de perspectiva que haremos será su aplicación, como siempre, a la relación intersubjetiva de amistad.

La primera característica de la que habla Montini es la *claridad*. Montini pone el acento, en este caso, en la *inteligibilidad*. Eso se relaciona, para nosotros, con lo que ya hemos visto como el *entendimiento* mutuo que, expresado en un lenguaje dialógico, se produce entre dos amigos. Y, además, en abrir al otro el propio horizonte de pre-comprensión, como primera fase del diálogo. Al amigo se le abre el propio ser. Uno se muestra tal cual es, en la medida de lo posible. Si el otro se cierra, ya no hay amistad. Y, como dijimos antes, inútil y paradójico es en este caso intentar ser otro del que se es. O se ama a la esencia de nuestra persona, o no se nos ama.

La segunda característica es la *afabilidad*. Destaca Montini dos aspectos: que el

diálogo no es hiriente ni ofensivo, y el tema de la autoridad. Hemos visto, en efecto, que el amigo, al utilizar un lenguaje dialógico, predispone al otro a la respuesta. Si ofende, no dialoga, y no busca el bien del otro. Y hemos visto, también, que todo amigo es “auctoritas” para el otro. Lo que dice Montini al respecto nos exime de todo comentario: “...Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone; no es un mandato ni una imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso”.

La tercera característica es la *confianza*. No en vano Montini nombra en este caso explícitamente a la amistad. Todo amigo sabe del dolor experimentado por el engaño del otro, por la quiebra de la amistad que el engaño, *por sí mismo*, implica, que sólo se puede reparar con un explícito pedido de perdón expresado con mirada comunicante. El engaño no es sólo la mentira locucionaria explícita: es utilizar al otro, es mover su conducta por medio de un acto perlocucionario oculto. Eso destruye la intersección de horizontes y anula el diálogo. Por el contrario, el amigo sabe que *descansa en el ser del otro*. El concepto “descanso” es en este caso importante. Cuando no hay confianza, uno debe estar, permanentemente, como “jugando al ajedrez” con las demás personas. Eso, lamentablemente, hay que hacerlo frecuentemente en defensa propia. Eso es de por sí desgastante, y si no hubiera amigos, sería insoponible psíquicamente, porque la soledad oprime. En cambio, cuando uno llega a la casa del amigo, “habita” en su ser, y *descansa* de ese lamentable juego producido por la maldad que emerge del corazón humano. Uno se relaja. “Estás en tu casa”. Si no es una mera fórmula de cortesía, y es dicha con sinceridad, esconde una verdad muy profunda. “¿Te sirvo algo?”. Otra forma de expresar el “dar-se” del amigo. Todos los gestos y actitudes, culturalmente diversas, revelan esa entrega que hace que el amigo descansa. El café está servido, un asiento confortable está preparado. *Y se habla con libertad*. No son tonterías. Es amistad. Es bondad mutuamente entregada. Es participación en el descanso definitivo.

La cuarta y última característica es la *prudencia pedagógica*. No en vano hemos dicho que los amigos son mutuamente “Sócrates” del otro, y la mayéutica, sin degenerar en formulismos metodistas<sup>40</sup>, no es sólo la máxima expresión de la enseñanza, sino también de la amistad. El amigo hace surgir en el otro, como ya dijimos, lo mejor de sí mismo. Pero eso requiere prudencia: hay que aplicar esta norma gene-

---

<sup>40</sup> Ver Zanotti, Luis J.: op. cit.

ral al caso particular. Pero la mejor prudencia entre los amigos es la naturalidad. El lenguaje dialógico es una cierta especie de *causa essendi* (causa del ser, literalmente; causa permanente, menos literalmente) del consejo fraterno. Esto es, la amistad genera un *estado permanente* de diálogo potencial, que no debe buscarse en un determinado momento, que no hay que planificar ni sistematizar.

Como vemos, sin claridad, afabilidad, confianza y prudencia pedagógica, no puede haber amistad ni diálogo. Queda una sencilla pregunta, de esas preguntas que esconden una afirmación detrás: si Montini estaba hablando del diálogo interreligioso, donde la firmeza de las convicciones es muy profunda, ¿cómo justificar la ausencia de diálogo allí donde el tema no es específicamente religioso?<sup>41</sup>

#### 4. Las condiciones de diálogo según J. Habermas

Antes que nada, tres aclaraciones, “obvias quoad se” (en sí mismas), pero no “ad omnes” (para todos). Primera, no haremos un análisis del pensamiento de Habermas; segunda, nada tenemos que ver con sus fundamentos filosóficos *últimos* -por si no ha quedado claro-; tercera, tomaremos de su pensamiento elementos relevantes para nuestro trabajo *que a su vez reelaboraremos dentro de nuestro propio pensamiento*.

En el interludio primero del libro I de su *Teoría de la acción comunicativa*<sup>42</sup> Habermas desarrolla tres condiciones para el diálogo, para una acción que conduzca al entendimiento, que nos parecen sumamente importantes. Ellas son: la rectitud, la verdad y la sinceridad. Textualmente: “...La intención comunicativa del hablante comprende, pues, a) el realizar un acto de habla que sea correcto en relación con el contexto normativo dado, para poder con ello establecer una relación interpersonal con el oyente, que pueda considerarse legítima; b) el hacer un enunciado *verdadero*

---

<sup>41</sup> Para los creyentes que piensan que el diálogo es una actitud incompatible con la firmeza de su fe, Montini, ya en cuanto Pablo VI, tiene una sabia respuesta, en la misma encíclica: “...En el diálogo se descubre cuán diversos son los caminos que conducen a la luz de la fe y cómo es posible hacerlos converger al mismo fin. Aún siendo divergentes, pueden llegar a ser complementarios empujando nuestro razonamiento fuera de los senderos comunes y obligándolo a profundizar sus investigaciones y a renovar sus expresiones. La dialéctica de este ejercicio y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad aún en las opiniones ajenas, nos obligará a expresar con más lealtad nuestra enseñanza y nos dará mérito por el trabajo de haberlo expuesto a las objeciones y a la lenta asimilación de los otros. Nos hará sabios, nos hará maestros”.

<sup>42</sup> Taurus, Madrid, 1987 1ra. de.; pp. 351-432.

(o presuposiciones de existencia *ajustadas a la realidad*) para que el oyente pueda asumir y compartir el saber del hablante; y c) el expresar verazmente opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda fiarse de lo que oye”<sup>43</sup>. Analicemos estas tres condiciones en función de lo que venimos afirmando.

Ante todo, la rectitud. Rectitud de intención moral. La persona no debe engañar a la otra y viceversa; para ello, debe estar claro el contexto social donde el diálogo se produce para evitar malentendidos. Los actos del habla perlocucionarios ocultamente estratégicos son contradictorios con esta rectitud, pero es el contexto social y sus normas implícitas el que tácitamente determina qué tipos de actos del habla estamos ejecutando. En un contexto social determinado, lo que es una estrategia abierta puede no serlo en otro.

El “no-engaño” es esencial para el diálogo. Es un resultado necesario de respetar al otro en cuanto otro y de mostrarse a uno tal cual es. De lo contrario, hay malentendidos o manipulaciones inmorales. Si yo, creyente, invito a un no creyente a ver una película diciéndole que sus efectos especiales son magníficos, sabiendo, a su vez, que el otro gusta de dichos efectos, pero con la intención oculta de que sea influenciado por el mensaje religioso del film, entonces he manipulado y no he dialogado. La rectitud, en ese caso, implica decir abiertamente al no creyente de qué trata la película, y que nuestro interés es plantear directamente sus elementos religiosos. El otro puede decir sí o no, pero hubo diálogo.

Por eso dice Habermas, creemos, que la rectitud da como resultado una relación interpersonal que pueda ser considerada “legítima”. Eso significa, en nuestra opinión, “moralmente buena”. Y para ello, cualquier situación de “dominio” sobre el otro, como ya hemos dicho, es inmoral. Porque es inmoral todo aquello que sea contradictorio con la naturaleza humana. Y manipular al otro es mentirle.

Por ello, la rectitud está también dentro de la verdad. El deber ser es un análogo del ser. No hay escisión entre ser y deber ser. El deber ser es el propio ser proyectado hacia su plenitud. Por ello puede afirmarse, sin problemas, “es verdad que hay que ser recto”.

Sobre la segunda condición hay que agregar sólo algunas cosas. En primer lugar, en todo diálogo basta con la intención recta de decir y de llegar a la verdad. El

---

<sup>43</sup> Pág. 393.

error inculpable -esto es, allí donde no haya negligencia- no impide el diálogo. En segundo lugar, esa dialéctica que se ha dado entre diálogo y verdad no parece ser muy relevante a la luz de lo expuesto. La verdad no se funda en el diálogo, sino en la realidad; ello es obvio porque una proposición puede ser en sí misma verdadera aunque sobre ella no se dialogue. Pero el diálogo es el *modo humano* de llegar a la verdad. Si alguien no ve intelectualmente alguna verdad, ¿cómo hacer para que la vea? La coacción, tanto física, como también la manipulación del otro mediante el monólogo alienante, no conduce a la verdad. Suponer lo contrario es desconocer la naturaleza de la inteligencia y la naturaleza de la verdad. La inteligencia entiende o no, pero nada externo a ella misma puede ejecutar su propio acto. Una persona humana entiende a través de argumentos, de razonamientos; suponer que entenderá “a los golpes” es lo mismo que suponer que pensamos a través de una piedra. Y la verdad, ya lo dijo Montini, se muestra por ella misma; su “fuerza” es ella misma; cualquier otra fuerza no es su aliada; es su enemiga. La fuerza de la verdad es contradictoria con la fuerza de la violencia. Por ello, el diálogo no funda la verdad, pero es su camino.

Por último, Habermas habla de la sinceridad (o “veracidad”), la cual, como bien concluye, conduce a la confianza. Esto es un resultado de “abrir el mundo interno”, de mostrarse a uno tal cual es. Nuestro interlocutor puede juzgar nuestra coherencia entre nuestros pensamientos y acciones, y, de ese modo, confiar en nuestras intenciones comunicativas.

Aquí se produce algo curioso. El deber ser surge del ser, pero, en este caso, la verdad para la cual el diálogo es, como dijimos, camino, surge, analógicamente, del deber ser que la persona tenga internalizado en su mundo interno. Confiamos, naturalmente, en una persona moralmente buena; de esa confianza surge del diálogo, y el diálogo es camino para la verdad.

De allí que el ocultamiento del propio mundo interno puede tener como motivo no sólo un natural pudor defensivo ante la invasión del otro, sino también la conciencia de las intenciones moralmente malas del propio mundo interno. Allí es donde alguien comienza a jugar al ajedrez. Trata de ocultar su ser más íntimo, para que de ese modo el otro confíe. Puede ser que lo logre, pero el diálogo ya fue eliminado desde el principio.

Por último, esta sinceridad, que corresponde a la mostración del mundo interno, puede ser también verdadera, en el sentido de que es la mostración de nuestra verdad

más profunda. Por eso, del “desocultamiento” del propio ser es proporcional al compromiso de amor mutuo con el otro. Por ello Karol Wojtyła pudo poner en el matrimonio la comunicación más plena, y acuñar la expresión “la verdad del cuerpo”<sup>44</sup>. Allí donde el compromiso de amor es pleno, absoluto, total, nada de la otra persona, en todas sus dimensiones psicofísicas, queda oculta a la otra. Esto, sin contradecir ese margen de misterio e interioridad que aún en la más plena relación de amistad la persona debe guardar para sí.

## **5. Síntesis final de las condiciones y características de la acción comunicativa**

¿Cómo podríamos conjugar los elementos vistos en sólo un esquema?

En primer lugar, vamos a hacer una distinción que tal vez ayude a sintetizar los conceptos: la distinción entre las condiciones de diálogo y las implicaciones de la acción comunicativa. Entre las primeras, tenemos el respeto, la donación y, como emergente lingüístico de estas dos, el lenguaje dialógico.

El respeto significaba una aceptación y/o tolerancia de la individualidad del otro. Significaba no destruirlo por ser quien es.

La donación implicaba dos pasos: la apertura y la donación. Esto es, primero, mostrarse tal cual uno es. Abrir el propio horizonte de precomprensión; el propio mundo vital. Eso implica: a) diferenciar entre preconceptos positivos que conducen al entendimiento y negativos que conducen al malentendido, b) Si son positivos, tendremos una voluntad de empatía hacia el otro y, entonces, c) es posible la intersección de horizontes.

La donación propiamente dicha implica el ofrecimiento de la propia existencia, mediante un acto de amor de benevolencia, al otro. Es la actitud vital que sella la comunicación y el diálogo en la amistad. Todo esto implica, como dijimos, un lenguaje dialógico. Esto es, un lenguaje que a) esté abierto a escuchar al otro, mediante el opinativo dialógico, y, b) que NO use actos del habla perlocucionarios ocultamente estratégicos (por definición contradictorios con el entendimiento).

Las *implicaciones* de todo lo anterior son las siguientes:

1) que el lenguaje, al ser dialógico, sea comprensible. Esto implicaba un delicado

---

<sup>44</sup> Ver su libro *Amor y responsabilidad*; Razón y Fe De.; Madrid, 1978; 1ra. edición en polaco en 1960.



acto prudencial: uno puede hacer entendible el propio horizonte sin perderlo. Es difícil, pero es plenamente posible.

- 2) La afabilidad. Que la fuerza de la verdad sea una implicación de la verdad misma. Esto implicaba el tema de la sana autoridad, esto es, la actitud de “escucha” que se produce ante nuestra palabra por nuestra conducta moralmente sana.
- 3) Prudencia pedagógica. Saber aplicar nuestro diálogo a cada persona, a cada grupo, a cada circunstancia diferente.
- 4) Un intento de llegar a la verdad. En efecto, el diálogo no es el fundamento ontológico de la verdad, pero es su camino, es el modo humano de llegar a ella. Esa verdad, en toda su extensión analógica, puede referirse a cualquiera de los “tres mundos” de Habermas: el objetivo, el social y el interno, reinterpretados en un contexto gnoseológico realista.
- 5) Rectitud. El contexto social debe ser claro. Las normas que rigen el encuentro intersubjetivo y la conversación deben ser conformes con la naturaleza humana y, además, “racionalmente motivadas”, esto es, deben excluir todo tipo de violencia.
- 6) Sinceridad. Los que dialogan deben ser coherentes entre sus dichos y sus acciones. Es una consecuencia necesaria de haber abierto el propio mundo vital.
- 7) Mutua crítica. Es un resultado necesario del opinativo dialógico y, además, garantiza que cualquiera de los que dialoga, en una relación intersubjetiva de amistad, pueda someter a crítica el hecho de que las condiciones de diálogo efectivamente se estén cumpliendo.

En síntesis: respeto; donación, diálogo y, como resultado, entendimiento, afabilidad, prudencia, búsqueda de la verdad, rectitud, sinceridad y crítica. Todos los amigos “viven” ello, aunque no filosofen sobre ello.

Esta es, aunque sin haber agotado todo su misterio, la esencia de la amistad.