

De la Dialéctica a la Dialógica

Álvaro ABELLÁN-GARCÍA BARRIO

El siglo xx ha visto nacer la llamada «filosofía del diálogo», vinculada al personalismo, cuya fecundidad ha alcanzado a disciplinas como la Pedagogía, la Teoría política, la Sociología y la Teoría de la Comunicación, y a prácticas profesionales emergentes como el *coaching*. Esta perspectiva filosófica no debe confundirse con la *dialéctica*, sea de corte hegeliano o marxista, puesto que en algunos aspectos fundamentales se opone radicalmente a ella. Si la dialéctica es marcadamente idealista y se afirma como sistemática, la dialógica es profundamente realista-existencial, y huye de las pretensiones de reducir la realidad a sistema. Si la dialéctica toma como fuente esencial de progreso el conflicto, la dialógica entiende que toda creatividad es fruto del encuentro.

Creemos, con los pensadores dialógicos, que buena parte de los males del pasado siglo son consecuencia, precisamente, de la dialéctica como ideología o como mentalidad; y que la mejor forma de superar la actual crisis (filosófica, ética, económica, cultural, etc.) es proponer un nuevo estilo de pensar que permita al hombre una mejor comprensión de sí mismo y de sus posibilidades de desarrollo personal y comunitario. Un momento importante en esa tarea exige clarificar los dos conceptos sobre los que pivota este artículo: *la dialéctica y la dialógica*.

1. REVISIÓN DEL TÉRMINO «DIALÉCTICA»

1.1. Historia y actualidad

La dialéctica es un vocablo de origen griego, *dialektiké techné*, arte de la discusión o del diálogo. Sócrates consideraba el diálogo, en la forma en la que lo conocemos hoy —aunque su estilo fue considerado, ya en su tiempo, bastante *molesto*— como la forma natural en la que los hombres aprendemos la verdad. Su diálogo era especialmente difícil y controvertido no tanto por el método como por el hecho de que no le valían por respuesta los tópicos corrientes, sino que buscaba llegar al corazón o la esencia de las cosas.

Sus reglas eran bastante sencillas: el tema elegido era naturalmente importante para los interlocutores, los argumentos debían apoyarse en evidencias cotidianas, en la experiencia de los dialogantes —aunque ésta debía ser universal— y en la razonabilidad y ausencia de contradicciones en los argumentos. Preguntaba al juez por la Justicia y al guerrero por el Valor, y se limitaba a destacar sus contradicciones o lo poco eficaces que eran sus definiciones para explicar la realidad que pretendían definir. El criterio último de verdad que le bastaba era un juicio de (y en) conciencia, una razón *rendida* a la evidencia y, cuando no alcanzaba eso en sí mismo o en alguno de sus interlocutores, sentía que la cuestión aún debía permanecer abierta. El Gorgias nos ofrece un ejemplo bastante completo de las reglas del diálogo socrático¹. Allí también vemos, por cierto, que la retórica es entendida por muchos —representados allí por Calicles— como un arma para *vencer sin convencer*, aunque ese sentido —presente en el hombre desde el principio de los tiempos²— no será el dominante en la alta filosofía griega.

Será Platón quien conforme la dialéctica como una herramienta claramente lógicofilosófica sólo para iniciados. En sus obras de madurez, a veces da la impresión de que dialéctica y filosofía se identifican. No obstante, conviene distinguir en él dos formas de dialéctica: una claramente lógico-intelectual, que educa la inteligencia para su ascenso desde la apariencia sensible hasta la idea de bien, y que vemos purísimamente desarrollada en el *Sofista* y el *Político*; y otra que educa el corazón, la voluntad y la virtud, una dialéctica del eros bien expuesta en el *Banquete*.

Aristóteles entenderá por dialéctica la lógica de las proposiciones probables, lo que en el plano político vincula esta disciplina al debate. De esta forma la dialéctica queda ligada al discernimiento y la argumentación comunitaria sobre lo bueno, fundamento de la democracia griega que el Estagirita recoge en el primer libro de la *Política*. A partir de este momento, dado que la dialéctica no sirve para formular proposiciones *científicas*, su sentido se acercará cada vez más al de la retórica, desvinculada de lo filosófico y entendida como técnica

¹ El *Alcibiades* (de autoría dudosa, pero atribuido a Platón) recoge lo que sin duda la Academia consideraba un ejemplo sintético del itinerario formativo fruto de un diálogo socrático. Esa idealización pedagógica, ciertamente, pierde la frescura y el dramatismo presentes en el *Gorgias*, pero recoge plásticamente el alcance formativo integral del método socrático.

² Hay quien ve en Calicles un precedente de *la voluntad de poder* que tematizó F. Nietzsche. Nosotros creemos que esa pretensión es tan antigua en el hombre como la elección por comer del árbol del conocimiento del bien y del mal (*Génesis*, 3,1-7). Lo que vamos a analizar en este artículo, sin embargo, es un fenómeno claramente moderno, que es el de articular y justificar esta pretensión filosófica, científica e ideológicamente.

persuasiva propia de espíritus brillantes y sutiles, pero no rigurosos. Esta doble interpretación, como herramienta básica del pensar o como truco manipulador, permanece en el Medievo y el Renacimiento.

Conviene apuntar aquí cierta creencia implícita, subyacente, que genera y amplifica este desprecio por la dialéctica y que está en las bases del pensamiento moderno. Es verdad que la dialéctica aristotélica es una lógica de lo *probable*, y parte de lo probable suele ser todo lo que llamamos *juicio prudencial*: el discernimiento de la mejor acción posible y del mejor modo posible de ejecutarla. Pero resulta que la prudencia no es *científica*, porque no es *exacta* ni *segura*. Si bien la dialéctica siempre estuvo amenazada por su uso manipulador, su mayor desprestigio vino de quienes sólo aceptan por verdadero lo *exacto*, *demostrable*, *verificable*. El desprecio radical de la dialéctica como vía de aproximación a la verdad y al bien es parejo a dos nuevas formas de política y filosofía. Una política que relativiza la búsqueda del bien común y se aferra a la consecución y el mantenimiento del poder (Maquiavelo) y una filosofía que prefiere la seguridad a la hondura, que adopta el método físico-matemático y funda el modo solitario del filosofar moderno (Descartes). Ambos autores sientan las bases para la crisis de la Ética, la Teoría Política, la Metafísica y la Teología. Este desprecio a la dialéctica alcanza su cumbre en Kant, quien considera la dialéctica un modo de razonamiento ilusorio, una lógica de la apariencia, que tratará de superar con su *dialéctica trascendental*.

En general, hasta el siglo XVIII, la dialéctica aparece vinculada (más o menos sospechosamente) a la lógica y a la epistemología, bajo la forma de debate o discusión sobre *ideas*, *proyectos* o *posibilidades*, aunque, según algunos, no sobre *realidades*. Será Hegel el primero que insufla a la dialéctica un sentido netamente metafísico y añade además el criterio (la ley) de los contrapuestos (tesis-antítesis) que deberán enfrentarse y de cuyo conflicto brota una superación (síntesis). Desde ese momento, la dialéctica aparecerá siempre unida a la idea de *devenir* (inestabilidad del ser), de *lucha*, *conflicto* o *negación* (el enfrentamiento como progreso) y de la *superación* como una aniquilación de tesis y antítesis³.

³ Ciertamente, leer la realidad en clave de devenir y conflicto no es una originalidad de Hegel. La historia de la Humanidad está cuajada de ejemplos en los que la violencia y el enfrentamiento han sido protagonistas. Hay huellas de esta pretensión en los presocráticos e incluso el bien y el mal ya fueron propuestos como co-principios generadores de lo real y del movimiento de lo real (Manes). Sin embargo, una cosa es constatar la existencia (incluso la existencia ontológica) del conflicto como *fuerza* del progreso y otra, muy distinta, considerar el conflicto como *sistema* que explica la *totalidad* de lo real.

En Marx y sus seguidores, el *esquema dialéctico* aplicado a la historia, al trato del hombre con la naturaleza, a la lucha de clases y a casi cualquier otra cosa, es constante y consciente. Diremos también, anticipando lo que desarrollaremos más adelante, que este *esquema*, invisible a la conciencia de muchos, opera poderosamente en la mentalidad de Occidente desde mediados del siglo XIX hasta hoy.

1.2. Dos concepciones técnicas de la dialéctica

Este breve repaso histórico del término nos permite distinguir dos concepciones básicas de la dialéctica en su sentido técnico o filosófico preciso. La primera, en clave lógica o epistemológica (como *método* para conocer la verdad y el bien); la segunda, propuesta por Hegel, en clave metafísica (como causa última y modo de ser de todas las cosas).

Conviene distinguir netamente ambos sentidos, porque un pequeño desplazamiento semántico en nuestra mente puede conducirnos a interpretaciones muy equivocadas y a terribles malentendidos. Si me encontrara con un viejo amigo en Singapur y quedáramos para vernos una semana después en Salamanca, convendría que clarificáramos la cuestión, no sea que yo le espere comiendo jamón y bebiendo buen vino en Castilla León mientras él degusta unos chicharrones y tequila con cerveza en Guanajuato⁴.

En un primer sentido, la dialéctica es una categoría epistemológica, un método o camino por el que las personas transitamos en un *diálogo* en el que tratamos de vincular diversas ideas entre sí. La dialéctica no pone su mirada en los conceptos aislados (ni en realidades u *objetos* definidos artificialmente por el entendimiento), sino en diversos *campos-de-ser*, para descubrir las relaciones entre realidades distintas (incluso, aparentemente opuestas) y captar la realidad de *modo integral*⁵. Por ejemplo: si yo busco la definición de «palabra» en el diccionario de la Real Academia Española, leo: «Segmento del discurso unificado

⁴ Esta tarea de purificación de un concepto *técnico* cuyas connotaciones históricas han oscurecido su significado original es una tarea difícil, pero necesaria. Recordamos aquí la depuración del concepto de *objeto* y de *objetividad* que propone López Quintás en su *Metodología de lo suprasensible* (Editora Nacional, Madrid, 1963) lectura que podría solucionar muchos de los actuales dilemas epistemológicos de la ciencia actual; o la depuración del concepto de *naturaleza* que hace Juan Manuel Burgos en *Repensar la naturaleza humana* (EIUNSA, Madrid, 2007), dada la reducción que sobre ese concepto operó el *naturalismo* moderno.

⁵ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid, 1997, pág. 174 y ss.

habitualmente por el acento, el significado y pausas potenciales inicial y final». Podría así mismo leer las otras diez definiciones, pero ninguna de ellas nos ofrecerá una comprensión cabal de qué es la «palabra humana». No podremos tenerla si no vinculamos el concepto de «palabra» a otros como «cultura», «comunidad», «vínculo», «verdad», «bien», «fidelidad», «promesa», «colaboración», «llamada», «mandato», «información», «respuesta» o «creatividad».

La fecundidad del método no viene dada por su precisión o exactitud matemáticas, ni tampoco por el esquema formal implícito o explícito que utilizemos. El método es fecundo porque no es mera lógica ni simple método, sino *fidelidad* a lo real: pretende ajustarse a la condición misma de la realidad, que es *relacional* y *dinámica*, además de *estable* o estructurada. La dialéctica asume la existencia de ideas inter-vinculadas y del fundamento ontológico de dicha inter-vinculación (el *logos* como fuente de orden-estructura y sentido, armonía, unidad en la diversidad ...). Si otros métodos de conocimiento se centran más en lo que el pensamiento clásico ha llamado sustancia, estructura, esencia, forma, etc., el método dialéctico pretende dar cuenta del dinamismo de lo real, las relaciones entre los seres y el sentido del ser. Ambas formas de proceder son distintas, pero no excluyentes o irreconciliables.

El segundo sentido técnico de la expresión dialéctica es introducido por Hegel, y es el sentido dominante en la mentalidad contemporánea porque conecta con esa visión conflictiva del mismo, elevándolo además a categoría metafísica. Hegel vincula *sistemáticamente* las cosas entre sí y con el Absoluto, reduciendo tanto al Absoluto como a la Historia a *sistema* o *esquema* determinado por *leyes dialécticas*. En su *Ciencia de la lógica*, Hegel expone la idea de que no es cosa de la razón dialéctica el encontrar contradicciones en una realidad que es idéntica a sí misma, sino que la negación y contradicción *de la razón* es al mismo tiempo negación y contradicción de la *realidad*⁶.

Las leyes de la dialéctica hegeliana pueden sintetizarse así: tesis, antítesis (extrañamiento o contradicción de la tesis) y síntesis o dominio de la razón (superación de la contradicción). Entre la tesis y la antítesis se da un enfrentamiento, una lucha, una negación, una oposición idéntica al que se da entre «A» y «No

⁶ Cf. la voz *dialéctica* en: MUÑOZ, Jacobo (director) *Diccionario Espasa de Filosofía*, Espasa, Madrid, 2003, pág. 165.

A». Consecuencia evidente de este planteamiento es entender el conflicto y la negación como *causa* del progreso. Hasta donde tenemos noticia, en ningún lugar explica Hegel cómo y de qué modo coexisten en la síntesis la tesis y la antítesis, pero su afirmación sobre el devenir constante de lo particular lo apunta: «A» y «No A» no coexisten ni sobreviven en la síntesis, sino que son *superados* por otra cosa.

Este idealismo panteísta de Hegel fue fácilmente traducible al materialismo idealista de Marx y Engels. En estos autores, el esquema y las leyes hegelianas se convierten en el modelo teórico que explicará el movimiento de lo real, que se aplicará como criterio valorativo o moral de la realidad y como estructura programática de transformación social.

Si bien la filosofía idealista alemana es una gran obra del espíritu llena de sutilezas, matices, sensibilidad y hondura, contiene en sí misma la semilla que da origen a toda ideología: intelectualmente, la prioridad de *la idea sobre la realidad*; moralmente, la *búsqueda de una seguridad que no nos corresponde*, que fácilmente se convierte en *voluntad de dominio* que pretende encarcelar la realidad en esquemas que nos permiten protegernos de ella o controlarla a nuestro antojo; políticamente, el conjunto de ideas que sirven como *arma* para identificar a los propios y denunciar a los rivales en la batalla por conquistar el poder o lograr diversos intereses particulares.

1.3. Aplicación del término «hacia atrás»

La legítima preocupación que comprende al hombre como *homo viator* ha llevado a los autores *dialécticos* a rastrear el origen y la evolución de la dialéctica (como de tantos otros conceptos) a lo largo de la historia. No es en absoluto casualidad que los partidarios del método dialéctico aprecien la historicidad como una forma necesaria y rigurosa de conocimiento, pues nuestra comprensión de lo real (en referencia no sólo a otras realidades sino a la relación del hombre con cada realidad) se incrementa en esa tensión constante y fecunda de la comunidad de los hombres vinculados en tradición gracias al lenguaje.

Ahora bien, la depuración técnica que apuntamos en el epígrafe anterior nos pone sobre alerta. Revisar la palabra *dialéctica* aplicándola *hacia atrás* en el tiempo tiene un riesgo: usar la misma palabra o término para referirla a dos conceptos con un significado y sentido claramente diferenciados. En este nece-

sario proceso de indagación, demasiadas veces se han volcado ambos sentidos de la expresión sobre autores y corrientes filosóficas sobre los que el sentido hegeliano de la palabra *dialéctica* resulta claramente ilegítimo.

Conviene subrayar que esto se ha producido especialmente de la mano de Hegel, Marx y de sus diversos y muy variados discípulos, casi todos con mucha menor sutileza y gusto por el matiz o la finura intelectual. El sustrato idealista, el modelo teórico-sistemático que se auto-imponen, *les obliga* a re-leer la historia conforme a su *esquema* predeterminado. Una aplicación superficial y simplista nos ha llevado al tópico de dividir (o *enfrentar dialécticamente*) la historia del pensamiento en dos grandes corrientes: la apolínea frente a la dionisiaca; la parmenídea contra la heracliteana; la del ente inmóvil y la del devenir eterno. Oponemos a Agustín de Hipona y a Tomás de Aquino, por ejemplo, donde el segundo no sospechaba oposición alguna, y los oponemos brillantemente, por cierto, sin necesidad de haberlos leído. Son las ventajas de asumir un modelo teórico tan sugerente.

Sin embargo, autores muy alejados de la concepción hegeliana de la dialéctica han usado legítimamente ese término —en el primer sentido que hemos clarificado— para referirse a autores como Sócrates, Platón, Plotino o San Agustín. Aún nos cuesta, ciertamente, afirmar que la filosofía de Santo Tomás es dialéctica, aunque en el primer sentido de la expresión debemos decir, con rotundidad, que es infinitamente más dialéctica que el monólogo hegeliano.

La ambivalencia del término *dialéctica* ha llevado a muchos autores a lo largo del siglo XX a utilizar el término de pensamiento (y método) *dialógico*. Lo dialógico recoge el primer sentido técnico y preciso de dialéctica que definimos en el epígrafe anterior, aunque bien es cierto que también lo supera, como estudiaremos más adelante. En los últimos años, se acentúa la tendencia de escribir sobre la dialógica socrática, agustiniana o tomista, y esa expresión —y el universo técnico-conceptual que invoca— hacen mucha más justicia a la realidad de esos autores que la de dialéctica, que resulta prácticamente inseparable, en la percepción subjetiva o en la mentalidad del hombre de hoy, del planteamiento hegeliano.

1.4. La dialéctica como ideología

El ejemplo sobre el uso que hemos hecho del concepto de dialéctica aplicado «hacia atrás» nos revela la importancia que nuestros esquemas mentales y el

significado de los términos que utilizamos tienen en nuestra forma de comprender la realidad. Aunque muchas veces el filósofo —especialmente el filósofo idealista— tienda a pensar que el hombre es capaz de usar el lenguaje de un modo más o menos unívoco, esto no es cierto casi nunca. Los *conceptos técnicos* son también, irremediabilmente, *conceptos vividos*⁷ que acumulan informaciones de muy diversa procedencia y que vinculamos más o menos consciente o inconscientemente a una serie de esquemas mentales que configuran nuestro modo de entender cada concepto y de relacionarlo con muchos otros.

Si el malentendido sobre el término *dialéctica* tiene un origen claramente técnico, debemos reconocer que tiene todavía otros dos mucho más difíciles de superar: su uso ideológico y su supuesto implícito como creencia o mentalidad de nuestra época. El término *dialéctica* aparece hoy asociado a una ideología con muchos brazos (no necesitamos nombrarlos a todos). Pero, además, el esquema dialéctico (hegeliano o marxista) opera, en general, en la mentalidad del hombre occidental contemporáneo, por liberal y anticomunista que sea. Es más: opera muy especialmente en los más neo liberales y anticomunistas.

Vayamos por partes. Analicemos el problema ideológico asociado al término *dialéctica*. Ya dijimos que la transposición de las leyes dialécticas hegelianas que opera el marxismo (y el positivismo de August Comte, por poner otro ejemplo) rayan en la ideología. El concepto de ideología ha sido sistemáticamente tratado en el ámbito de la sociología por autores como Karl Mannheim⁸, y brillante aunque no exhaustivamente abordado por filósofos existenciales o dialógicos como Gabriel Marcel⁹ o Alfonso López Quintás¹⁰.

Nos basta señalar aquí algunas notas de lo que constituye un planteamiento ideológico. El lector puede revisar en su memoria fenómenos históricos que conoce o ha estudiado para contrastar con ellos lo que sucintamente vamos a exponer (sirvan de ejemplo los nacionalismos contemporáneos, las ideologías políticas en general o el discurso de los totalitarismos del siglo xx).

⁷ MARINA, José Antonio. *La selva del lenguaje*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 1998, pág. 46.

⁸ Cf. MANNHEIM, K. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, traducción de Salvador Echavarría, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1997.

⁹ MARCEL, G. *Los hombres contra lo humano*, traducción de Jesús María Ayuso, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 2001.

¹⁰ LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *La revolución oculta*, PPC, Madrid, 1998.

Podemos definir la ideología, sintéticamente, como un pequeño conjunto de ideas sólidamente articuladas entre sí que son usadas como arma (bajo la forma de discursos, imágenes, acciones, símbolos...) para legitimar intereses sociales particulares. Las ideologías usan conceptos como verdad o justicia, pero los distorsionan para encajar con los intereses del grupo. Este conjunto de ideas suele tener seis características comunes.

- i) La ideología concede preferencia a la idea sobre la realidad: si una realidad no encaja con los presupuestos ideológicos, ¡peor para la realidad!: será subyugada, suprimida o ignorada, hasta tornarse *invisible*.
- ii) La ideología parte de una verdad parcial que resulta evidente y movilizadora para un determinado grupo y la convierte en absoluta: un amor común que nos hermana. De esta forma se traza la clara línea que distingue a los amigos de la ideología de los enemigos de la misma.
- iii) La ideología exige tener enemigos que combatir, un odio común, para que cualquier división o discrepancia interior sea (auto)censurada por considerarse alta traición. Puede también tener algún chivo expiatorio, un inocente cuyo sacrificio resulta necesario para la causa.
- iv) La ideología debe ser simple tanto en su discurso como en su aplicación social. Tener una ideología sirve para *saber* qué pensar sin necesidad de haberlo pensado. Por ejemplo, gracias a nuestra ideología sabemos si estamos a favor o en contra del cambio climático sin tener ni idea de meteorología.
- v) La ideología exige tener *héroes* o referentes a los que acudir, en caso de duda, para saber qué pensar o qué hacer. Algunos de ellos es bueno que estén muertos y convenientemente idealizados (ya no pueden defraudar) y otros, aunque con menor poder evocador, han de estar bien vivos, para dar las instrucciones precisas en el momento oportuno.
- vi) Finalmente, la ideología es utópica. Es decir: sus objetivos últimos han de ser inalcanzables, pero lo suficientemente *nobles* para que merezca la pena entregar la vida por *la causa*. Si se alcanzaran los objetivos finales, habría que revisar la *historia* de la ideología para encontrar los *verdaderos* objetivos todavía no alcanzados.

Ya apuntamos al hablar de la dialéctica marxista que guardaba en su interior el germen que hace posible la aparición de la ideología. Con el marxismo, el esquema y las leyes hegelianas se convierten en el modelo teórico que explicará el movimiento de lo real (una forma muy sencilla de explicar la historia y la estructura social); que se aplicará como criterio valorativo o moral de la realidad (una forma sencilla de distinguir entre buenos y malos); y servirá también como estructura programática de transformación social (la mejor forma de justificar *científicamente* cualquier revolución).

Este mismo esquema ideológico dialéctico resulta fácil de aplicar a casi cualquier causa, y podemos rastrear sus huellas en el ecologismo, el feminismo, la globalización, los grupos anti-sistema, el sistema democrático bipartidista (la izquierda y la derecha), el conflicto intergeneracional, etc. En todos esos casos, se re-lee la historia en clave de una lucha ancestral: del hombre contra la naturaleza, del varón contra la mujer, del imperialismo contra lo local, del Estado contra el individuo, del rico contra los pobres, de lo viejo contra lo nuevo... En todos esos casos, hay *buenos* y *malos*, y el conflicto (lo que requiere de una estrategia bélica o frentista, militar o propagandística) es la única forma de acelerar el cambio, de fomentar el progreso o de *evolucionar* hacia algo *mejor*.

1.5. La mentalidad dialéctica

Nos queda revisar el segundo sentido en el que el esquema dialéctico hegelianomarxista opera, de forma inconsciente pero altamente efectiva, en la mentalidad del hombre contemporáneo, al modo de una *creencia* en el sentido orteguiano de la expresión¹¹. Dijimos con ánimo de provocación, pero también sin faltar a la verdad, que ese esquema dialéctico de la lucha de opuestos y del progreso como fruto del conflicto opera también en la mentalidad neoliberal. El origen de esa creencia no es marxista, sino netamente individualista y liberal, pero contiene el mismo germen que provocó la aparición de las ideologías colectivistas europeas (el pensamiento sistemático con voluntad de dominio sobre lo real), sólo que en este caso originó las ideologías individualistas anglosajonas.

¹¹ ORTEGA y GASSET, José. «Ideas y creencias», en *Obras completas*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 381-409.

El principio del egoísmo como motor de la economía suaviza el conflicto al convertirlo en negociación. Lo hace especialmente gracias al peculiar concepto de empatía que Adam Smith articula para contrarrestar el egoísmo, y que define como la capacidad para reconocemos en las necesidades y el egoísmo del otro. Es el famoso: «Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas»¹². Desde este planteamiento, la violencia es algo a evitar... porque en el fondo nos conviene que sea así. La negociación, no obstante, es una forma *civilizada* de conflicto: una lucha de intereses particulares entre egos contrapuestos (tesis-antítesis); y la búsqueda del bien particular, con la suficiente dosis de *empatía*, tendrá como resultado (síntesis) el desarrollo económico y social. Paradójicamente, el padre del capitalismo moderno pudo haber servido de inspiración al *modelo teórico* de análisis de Karl Marx, quien no debió de percibir con suficiente claridad la supuesta empatía de los patrones capitalistas con los obreros y sus terribles condiciones laborales y sociales.

Este planteamiento, como decimos, rara vez se presenta a la conciencia del hombre contemporáneo tal y como lo expone, por ejemplo, Ayn Rand: «El ego del hombre es el manantial del progreso humano»¹³. Seguramente, si así lo hiciera, nos horrorizaríamos de nosotros mismos durante unos minutos... hasta que una dosis de *soma*¹⁴ bajo la forma de anuncio publicitario, película o canción, nos llevara rápidamente a pensar en algo un poco más agradable. Sin embargo, este esquema de interpretación de la realidad que tan nítidamente leyeron los marxistas opera de forma inconsciente en la mentalidad moderna y contemporánea en casi todos los frentes de nuestra vida social. De una forma más o menos vaga, podemos reconocer las creencias subyacentes a esta mentalidad en las siguientes afirmaciones:

- i) Nada es eterno, excepto el cambio. Nada permanece. Nada es estable. Nada dura siempre. Ni nosotros, ni el amor, ni los valores, ni los sueños. Todo *evoluciona*, es decir, *deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa*¹⁵.

¹² Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, pág. 17.

¹³ Cf. RAND, Ayn. *El Manantial*, traducción de Luis de Paola, Aguilar, Madrid, 2004.

¹⁴ HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*, traducción de Ramón Hernández, Edhasa, colección Diamante, Barcelona, 2007.

¹⁵ Sería interesante estudiar cómo el anhelo de *mejorar*, legítima aspiración del hombre y de la sociedad, ha sido desplazado y reubicado en el concepto de *evolucionar*. En la mejora o progreso se mantiene la identidad de lo mejorado; en la de evolución, sin embargo, se pierde lo anterior (como en la síntesis hegeliana). De esa forma, lo que en la mejora es una esperanza plena (por conservar lo bueno alcanzado y conquistar el bien posible) en la evolución se transforma en una esperanza coja (pues el bien posible será al precio de perder bienes pasados).

- ii) Podemos resistirnos al devenir (la evolución) o entregamos a él. Podemos, hasta cierto punto, acelerarlo o frenarlo, pero el devenir es inevitable.
- iii) La negación, el conflicto o la contradicción son necesarios para el progreso de unos, a costa del fracaso de otros. Hay que destruir para poder construir; para que unos ganen, otros tienen que perder.

Las consecuencias de esta mentalidad son terribles en la vida personal, familiar y social, pero quizá hoy se nos hacen especialmente palpables en los ámbitos empresarial, económico y financiero. Quizá debamos a la actual crisis económica el poder formular, con esta crudeza y consciencia, lo que quizá hasta hace poco pensábamos, pero no nos atrevíamos a decir. Eso mismo nos hace más conscientes, por cierto, de que la actual crisis, antes que económica, es una crisis de valores, consecuencia precisamente de esta mentalidad dialéctica.

Sirva un ejemplo de plena actualidad. La consultora Koerentia, en colaboración con la Universidad de Barcelona, ha realizado entre enero de 2010 y marzo de 2012 una encuesta a 3.876 empleados de 171 empresas. La encuesta revela que el 75 por ciento de los empleados trabaja con «resignación» e «indiferencia». El director de la investigación, Borja Vilaseca, ha llegado a la conclusión de que la mayoría de los empleados «están de cuerpo presente, pero de mente y corazón ausentes». Ante este panorama, *el empleador* podría pensar que bastante poco paro hay y que, tal y como están las cosas, los empleados deberían estar más que agradecidos y comprometidos con su trabajo. Sin embargo, el estudio revela también otra cosa: casi ocho de cada diez empleados se sienten tratados como «esclavo» y considera que su empresa «trata a las personas como máquinas y números».

Cuando la relación entre empleadores y empleados es de mutua sospecha y permanente conflicto, cuando la mentalidad que gobierna a unos y otros les dice que los otros son *los malos* y que cada *casta* debe velar por lo suyo... ¿Pueden sorprendernos los datos de este estudio?

Si no conociéramos otro modo de hacer las cosas podríamos achacar estas conclusiones (como, por cierto, hacen los investigadores) a un modelo de dirección o producción *obsoleto*. Bastaría, por lo tanto, con implementar un nuevo modelo de producción. Hay cientos de libros sobre ese tema y la mayoría provienen del mundo anglosajón, por lo que la investigación cuenta con sobrada

casuística. Hasta donde tenemos noticia, todos esos libros proponen claves muy similares: buscar una causa y valores comunes que trascienden el beneficio de cada particular, fomentar el asombro y el reconocimiento mutuo, dar y generar confianza, dejar hacer, premiar la excelencia, aplaudir la iniciativa personal, fomentar la comunicación y la transparencia y crear una cultura corporativa común¹⁶.

La *receta*, por lo tanto, está inventada y es, además, muy antigua. El problema es que *no* es una receta, ni un procedimiento, ni un sistema productivo alternativo, ni un estilo de dirección. El problema es que trabajar así —tratarnos así unos a otros— exige *una mentalidad* distinta, liberada de los esquemas mentales dialécticos que subyacen en la mirada, los criterios de decisión y de actuación en los que hemos sido formados.

1.6. Consecuencias de la interpretación dialéctica de la realidad

En el fragor de la batalla diaria, quizá enardecidos por el discurso ideológico o fascinados por nuestro éxito personal o profesional particular, tal vez la mentalidad dialéctica expuesta más arriba no nos parezca demasiado problemática. Quizá alimenta nuestro espíritu de superación y hasta podemos encontrar en ella una justificación agonal, heroica, trágica pero atractiva, que dé razón a nuestra existencia. Pero la tragedia y la agonía sólo son estéticas en el escenario de un teatro. Cuando la tragedia golpea en primera persona, no tiene nada de hermoso; cuando a quien debo pisar para sobrevivir es a mi hermano, la batalla deja de tener su gracia. Cuando la *evolución* significa la aniquilación de mí mismo o de aquello que más amo, deja de parecernos una idea romántica. Lo cierto es que la ideología y la mentalidad dialécticas son *descorazonadoras* porque atentan contra los anhelos originales del *corazón* del hombre.

La lógica del conflicto puede provocar y ha provocado multitud de cambios sociales. También es cierto que, muchas veces, el conflicto se revela como la única alternativa posible. Pero, de la necesidad puntual del conflicto a la formulación del conflicto como la fuente de todo progreso hay un abismo. Lo primero

¹⁶ Proponemos, por citar una sola referencia que engloba todas estas cuestiones con sobrada casuística, la obra de GOSTICK, Adrian, y ELTON, Chester. *Buenos equipos. Proyectos imbatibles*. Random House Mondadori, Colección Conecta, Barcelona, 2011.

puede soportarlo casi cualquier persona; lo segundo, cuando se revela claramente a la conciencia, convierte la vida en un *infierno*, en pura *dis-cordia*.

Las consecuencias de la ideología en la vida de la persona y de los pueblos han sido también estudiadas por los autores ya citados. Sin ánimo de ser exhaustivos, y ciñéndonos a lo que hemos apuntado de ellas, podemos decir que al conceder primacía a un conjunto limitado de ideas sobre la realidad *aniquilamos* nuestra capacidad de pensar crítica y creativamente, de descubrir algo nuevo, de enriquecer en nuestro trato con la realidad. Sólo veremos lo que queremos ver; y eso, además, ya lo hemos visto.

A la obcecación de la inteligencia sigue la atrofia de la libertad. Al dar la realidad por *ya pensada* el sentido de nuestra acción queda *pre-determinado*. *Sabemos* ya desde siempre qué hay que elegir, que es lo mismo que dar la elección por ya hecha. Sabemos, además, que sólo podemos retrasar o anticipar lo inevitable que es, en todo caso, inevitable.

Por último, la *pre-determinación* de nuestra libertad anula nuestra capacidad para amar. Suponiendo, claro está, que el amor entre las personas sea algo libre de sospecha. La lógica del conflicto implica *dominio* o *sumisión*; es decir, una acción unilateral de uno sobre otro. En cualquiera de los dos casos (dominar o ser dominado; o un poco de cada cosa en cada negociación), no hay posibilidad de *auténtico encuentro*, ni oportunidad para superar la radical soledad en la que nos encierra toda acción violenta. En la vida social, las ideologías operan una división interior que fractura las relaciones fraternales y por eso López Quintás las considera uno de los peores enemigos de la vida comunitaria¹⁷.

Las consecuencias de la mentalidad dialéctica son similares a las de la ideología, si bien se presentan de un modo más sutil, precisamente por operar desde la creencia muchas veces inconsciente. El empobrecimiento de la inteligencia, la atrofia de la libertad y la imposibilidad de amar precipitan al hombre —como bien ha estudiado la psicología moderna— hacia el *vértigo* de la soledad, el desasosiego, la desesperanza y la desesperación, introduciéndole en un círculo vicioso de (auto)violencia a veces física, siempre moral¹⁸. Jürgen Habermas, último

¹⁷ Cf. *La revolución oculta*, págs. 39-49.

¹⁸ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*. Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid, 1987.

gran referente de la tradición críticodialéctica del pensamiento alemán, ha reconocido en su notable *Teoría de la acción comunicativa* que la dimensión práctica (moral) de esta lógica del conflicto y del dominio desemboca en la parálisis moral¹⁹.

2. LA PROPUESTA DIALÓGICA

2.1. Historia y actualidad

Sería acertado indicar que el pensamiento dialógico —expresión popularizada en la filosofía de los siglos XX y XXI— recupera el primer sentido técnico de la dialéctica tal y como lo explicamos antes: como método de conocimiento. Los pensadores dialógicos consideran que el conocimiento de la verdad y el bien es fruto de una búsqueda comunitaria (dialogada) y que se alcanza, confirma y realiza fundamentalmente en comunidad. También consideran que las realidades no pueden comprenderse de forma aislada, y por eso buscan vincular ideas y conceptos y atender más a los *campos-de-ser* que a los *objetos* aislados. En última instancia, consideran que el mismo *acto de conocimiento* del sujeto humano es ya *diálogo* entre sujeto y realidad, en el que cada uno de los *interlocutores* pone su parte.

Ahora bien, el pensamiento dialógico, además de ser una categoría epistemológica —o, precisamente por serlo— es, también, una categoría antropológica, pues «el conocimiento no es una actividad más del sujeto humano, sino la forma misma de su relación con la realidad»²⁰. Dicho de otra forma:

«El método dialógico reconoce, principalmente, que lo primero que percibe el hombre es lo que existe fuera de él. [...] la existencia posee en sí una estructura dialógica, el análisis de esta estructura es el trabajo que corresponde a los filósofos del diálogo»²¹.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* (2vols.), traducción de Manuel Jiménez Redondo, Tauros, Barcelona 2003.

²⁰ DI MARTINO, Carmine. *El conocimiento siempre es un acontecimiento*. Encuentro, Madrid, 2010.

²¹ GONZÁLEZ MARTÍN, M^º del R., «Tradición y método de la filosofía personalista», en BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L., FERRER, U. (eds.). *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Ediciones Palabra, Biblioteca Palabra, Madrid, 2006, pág. 99.

El análisis de la *estructura dialógica de la existencia* y la fundamentación de la Antropología desde la Epistemología es un descubrimiento formulado por la filosofía contemporánea. Sin embargo, tanto el método epistemológico como la pretensión de vivir en permanente diálogo (con el mundo, con los otros, con Dios) como si de ello dependiera la plenitud de la propia vida es una pretensión bien antigua.

En este doble sentido, como método epistemológico y como forma de vida, cabe aplicar «hacia atrás» la categoría de precursores del pensamiento dialógico y *referentes* de vida dialógica a autores como Sócrates, Platón, San Agustín y Santo Tomás, entre otros. Martin Buber rastrea en «Para la historia del principio dialógico»²² las primeras referencias dialógicamente formuladas ya en el siglo XVIII, del estilo de «Sin tú, el yo es imposible».

En todo caso, toca ahora desgranar la originalidad específica del pensamiento dialógico, y las razones por las que consideramos que es una categoría filosófica mucho más fecunda y creativa que las asociadas a todo pensamiento dialéctico anterior.

2.2. Similitudes y diferencias entre la dialéctica y la dialógica

El pensamiento dialógico tiene en común con el dialéctico el asumir que hay un *logos* en el dinamismo de la realidad y que, por lo tanto, la reflexión debe explicar no sólo lo que permanece, sino lo que cambia, y por qué cambia. También comparte con la dialéctica el comprender que el dinamismo de la persona se despliega en el trato del hombre con la realidad, tarea que se inserta en (es más: que constituye) lo que comúnmente llamamos historia. Es tarea de la filosofía, por lo tanto, articular conceptos y categorías intelectuales que den debida cuenta del dinamismo de la realidad y del dinamismo histórico (y biográfico) como realidades *esenciales* (y no meramente *accidentales*) tanto del sujeto humano como de su modo de conocer la realidad. Seguramente, ahí acaban los parecidos.

El pensamiento dialógico huye de la tentación idealista al no afirmarse como autoreflexivo (la idea que se despliega a sí misma, el modelo teórico que se repli-

²² BUBER, Martin. *El camino del ser humano y otros escritos*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca, 2004, págs. 119-129.

ca en todo lo real), sino en constante trato activo-receptivo, participativo, con la realidad en torno. La metodología dialógica no *implementa* un esquema de interpretación, sino que *dialoga* con la realidad dejando que ésta misma despliegue su expresividad y su modo específico de ser. Si la vía *dialéctica* suele suscitar en quien *conoce* la fascinación por la seguridad del método, la vía dialógica procura asombro, si no respeto u honda reverencia, por el misterio de lo real:

«La más bella y profunda emoción que podemos probar es el sentido del misterio. En él se encuentra la semilla de todo arte y de toda ciencia verdadera. El hombre para el cual no resulta familiar el sentimiento del misterio, que ha perdido la facultad de maravillarse y humillarse ante la creación, es como un hombre muerto, o al menos ciego (...) Nadie puede sustraerse a un sentimiento de reverente conmoción contemplando los misterios de la eternidad y de la estupenda estructura de la realidad. Es suficiente que el hombre intente comprender sólo un poco de estos misterios día a día sin desistir jamás, sin perder esta sagrada curiosidad»²³.

El esquema del logos dialéctico convierte el dinamismo de la existencia en un *devenir metafísico* donde nada es estable. El logos dialógico no se define como *devenir*, sino como actualidad que funda el orden y sentido del tiempo, pero también la solidez y estructura de lo real. El dinamismo y el movimiento no anulan necesariamente la estabilidad de lo real; antes bien posibilitan el acrecentarse en su unidad estructural y esencial. Cada una de nuestras acciones no necesariamente nos *diluye* en el todo o la nada; antes bien, cada una de nuestras acciones puede realizar, confirmar y actualizar nuestra identidad personal.

El logos dialéctico se presenta como sistema, esquema o modelo teórico que explica, mediante el conflicto, la anulación y superación de las diferencias. Es decir: la dialéctica presenta un esquema cerrado que *determina* el devenir de lo real (lo que cuestiona la existencia de la libertad) donde impera la *estructura de dominio o conflicto*. El logos dialógico se reconoce como originalidad fundante²⁴ de la existencia humana, de forma que lo real es algo en cierto modo ya dado (conocido, hecho) y en cierto modo todavía no (lo desconocido, lo posible). Justo *la tensión entre esos dos ámbitos* permite la aparición del

²³ BRIAN, Denis. *Einstein: A Lije*, Nueva York, 1996, pág. 234; en: BERSANELLI, Marco y GARGANTINI, Mario. *Sólo el asombro conoce*, Encuentro, Madrid, 2006, pág. 30.

²⁴ *El poder del diálogo y del encuentro*, pág. 181.

drama del conocer y el actuar humanos, en esa invisible tensión unitiva que le es propuesta al hombre y que, frente a la estructura de dominio, inspira el ideal del amor o la unidad.

El logos dialéctico se ha entendido casi siempre en clave de causalidad horizontal —como tensión necesaria entre realidades del mismo nivel entitativo— que sólo puede resolver el conflicto; mientras que el logos dialógico es, además de horizontal, analéctico o *vertical*, en una lógica que procura la integración por vía de profundidad (lo que permite resolver la tensión por elevación, donde las realidades tensionadas no *se pierden*, sino que *se promocionan*).

Por todo lo dicho hasta aquí, vemos que el pensamiento dialéctico tiende a *suprimir* las diferencias, mientras que el dialógico las respeta, aun cuando eso significa topar —y convivir— con «la distancia insalvable del misterio»²⁵. Si la síntesis dialéctica da la impresión de que supera las tensiones con la paz silenciosa y muda del cementerio, la dialógica atempera y ordena esas tensiones (sin suprimirlas) buscando, por elevación, la armonía de lo real.

2.3. Conciencia y misterio

Tiene razón el lector si se reconoce abrumado por lo expuesto en el epígrafe anterior. En lo que sigue, nos detendremos a desarrollar sintéticamente alguno de los aspectos fundamentales del pensamiento dialógico que arrojarán luz sobre lo ya dicho (tarea, no obstante, que excede las posibilidades no ya de un artículo, sino de cientos, como ocurre con todo planteamiento intelectual de fondo que compromete por entero la vida humana y que no puede resolverse mediante una argumentación auto-explicativa).

El pensamiento dialógico analiza el brotar de la conciencia del hombre, ese momento en el que, mediante un acto reflejo, nos concebimos a nosotros mismos como existentes. El despertar de la conciencia, según la psicología contemporánea, suele ir aparejado al descubrimiento que el bebé hace de su madre como algo distinto de él mismo y, puesto que *tú, yo*. Es decir, que la conciencia del yo es el primer acto reflejo como consecuencia del aparecer del *tú*.

²⁵ *El poder del diálogo y del encuentro*, pág. 177.

La aparición de la conciencia humana funda el modo de relación específica del hombre con la realidad. Sin conciencia, el hombre, al modo de los animales, respondería mecánicamente a los estímulos de su entorno. Ese aparecer de la conciencia es además parejo al brotar de la distancia del hombre con el mundo. La aparición de lo otro *como otro* produce el *extrañamiento del yo* como algo distinto, separado del mundo ... surge la distancia del *sujeto frente al objeto* y, no obstante, esa distancia permite un modo nuevo, original, creativo, de relacionarnos con la realidad. Que en esa misma distancia escuchemos, a un tiempo, una llamada a la unidad, al encuentro, a tender un puente con lo distinto, parece también un dato probado por la psicología.

De este modo nos reconocemos como *seres en el mundo*, a un tiempo formando parte de él y a un tiempo a cierta distancia de él. Ese descubrirse parte del mundo (y descubrir que nuestra inteligencia también forma parte de él) es el que llevó a los griegos a la noción del mundo como *kosmos*, y, por lo tanto, a la necesidad de un *logos* (orden y sentido) en la realidad del que participa nuestra inteligencia (*logos* como razón) y que tratamos de reproducir con nuestra expresión (*logos* como palabra). La filosofía cartesiana separó tanto sujeto y mundo que los siglos posteriores han tardado en volver a articular lo que para los griegos era obvio: el sujeto y su inteligencia *están en el mundo* y, por lo tanto, *participan de su lógica*.

Ahora bien, la noción de ese *logos* que explica la posibilidad de relacionarnos creativamente con la realidad no deja de ser algo hondamente misterioso. Participamos de su *orden*, pero no lo comprendemos del todo. Nuestra misma existencia nos resulta a un tiempo familiar y extraña. La realidad se nos aparece simultáneamente como evidente y asombrosa. Cada cosa que creemos conocer a fondo esconde todavía infinidad de tesoros. En cierto sentido, *sabemos* quiénes somos y, en otro, somos un misterio para nosotros mismos. La realidad *parece esconder un sentido* que captamos lo suficientemente bien como para relacionarnos con cierta solvencia con el mundo, pero, al tiempo, ese sentido se nos escapa *infinitamente*.

Nuestro modo de relacionarnos con la realidad, además, es discursivo, temporal, nuestra inteligencia se mueve como un foco que ilumina una parte de la realidad al tiempo que oscurece otra. Por eso nos movemos siempre entre la claridad y el misterio, y por eso un conocimiento integral de la realidad implica necesariamente este movimiento dialógico entre diversos conceptos.

Lo misterioso excede las categorías de la racionalidad moderna (lo exacto, lo que puedo mantener *frente* a mí, lo *reductible* a idea o dato, lo disponible a mi antojo...) y exige, para su reconocimiento, la participación moral y afectiva. Por estas razones, la *percepción* de lo misterioso -que es natural y original al hombre- fue tachada como irracional, sentimental y meramente subjetiva por la filosofía ilustrada. Han sido autores dialógicos y personalistas (Marcel, Jaspers, López Quintás...) quienes han rescatado la categoría de misterio en su sentido netamente filosófico como una experiencia evidente a nuestra conciencia y razonable para el sujeto.

Medir las cumbres más altas, catalogar las especies animales sobre la tierra o inventar aviones más rápidos son retos que el pensamiento moderno ha sabido enfrentar con su método de conocimiento. Pero ese método apenas puede decirnos nada sobre quién es el hombre, sobre quién soy yo²⁶.

En síntesis, reconocemos en el misterio de lo real las siguientes características:

- i) No podemos poner la realidad frente a nosotros, sin más, sino que *participamos* de ella y, por lo tanto, el modo en que *respondemos* al misterio afecta y compromete nuestra propia vida.
- ii) Reconocemos el misterio en *lo concreto*, pero reconocemos que *no se agota en lo concreto*. Más bien, lo misterioso funda lo concreto y nos *lo ofrece*.
- iii) Lo misterioso no es la dimensión de la realidad que se nos impone coercitivamente (como la ley de la gravedad), sino la que *nos interpela*, ofreciéndonos posibilidades creativas de desarrollo o proyectos de acción.
- iv) Lo misterioso es siempre algo en parte ya conocido y *todavía no conocido*. El conocimiento de lo misterioso se diferencia del conocimiento de

²⁶ Conviene subrayar aquí que, ciertamente, ese método lo ha intentado. Los test de inteligencia, caracterología, etc. expresan genialmente esta pretensión de reducir a dato o etiqueta aspectos de la personalidad o de las facultades del sujeto personal. El objetivo de los test, y la razón de su rápida popularización (independientemente de las buenas intenciones y reparos morales sobre sus posibles usos que tuvieran sus inventores) es juzgar con precisión y rapidez a las personas, para clasificarlas conforme a los intereses de una institución determinada. Por ejemplo, el ejército de los EE. UU. aplicó los test alfa y beta para valorar a millones de reclutas durante la 1 Guerra Mundial.

lo exacto en que siempre es perfectible, y cada nuevo descubrimiento conduce a nuevas y más hondas preguntas.

- v) Lo misterioso, por lo tanto, no es reductible a problema. No podemos aislar variables que nos ofrezcan una solución y marginen la cuestión definitivamente. Nuestro conocimiento de lo misterioso no *agota* el misterio, nos *adentra* en él.
- vi) No podemos resolver el misterio mediante un *juicio universal y necesario* o mediante *una fórmula matemática*. Sólo podemos *responder existencialmente* a él, de forma que nuestra vida se llena o vacía de sentido según sea nuestra respuesta. Por eso, la dimensión misteriosa de la realidad no es algo que *se soluciona*, sino, más bien, algo que *nos soluciona*, según el modo en el que respondemos a ella.

El brotar de la conciencia humana, por lo tanto, es parejo a la experiencia de asombro y de misterio. Esa experiencia guarda un delicado equilibrio entre la *distancia* que guardamos con la realidad —sin la cual no podríamos *tomar conciencia*— y el *respeto* o la *estima* que nos suscita —sin los cuales nuestro alejamiento de lo real nos aleja también de nosotros mismos—.

2.4. La palabra: distancia originaria y relación

El brotar de la conciencia, el descubrir humano de la realidad como algo *distinto de mí* y *significativo* (que me interpela o me dice algo) es algo *pre-verbal*, en el sentido *lingüístico* de la expresión. Captamos *significado* sin tener *lenguaje*. Saber esto nos permite esquivar la trampa de buena parte de la filosofía contemporánea, según la cual todo es lenguaje o la experiencia y el conocimiento humano son puramente lingüísticos. Sin embargo, ese brotar de la conciencia pre-verbal es netamente *dialógico*, es decir, lo real nos acontece, se nos presenta, se nos da, o nos *llama* y, *porque nos llama*, nos descubrimos como sujetos y nos vemos impelidos a *responder*, en el sentido, también pre-verbal, de *ser responsables*, de configurar nuestra acción (nuestra vida) como respuesta a los retos que la realidad nos presenta.

Ahora bien, la amalgama de significados, fruto de diversas experiencias, que se *acumulan* en nuestra memoria, no son percibidos de forma caótica, sino que son significativos precisamente porque se nos ofrecen bajo un fondo último

común que llamamos *mundo*. Un mundo que empezamos a ordenar, comprender y proyectar de forma eficaz y operativa gracias al lenguaje y a las estructuras lingüísticas y esquemas mentales que vamos aprendiendo, de forma *natural*, en trato con el entorno y, de forma *artificial*, gracias a la adquisición del lenguaje que nos enseñan nuestros mayores, que nos da el *poder* (creativo y relativo, fecundo y peligroso) de *conocer* (nocialmente) sin *conocer* (experencialmente). El lenguaje que heredamos nos ayuda a dar forma al mundo desde el que interpretamos toda significación.

La palabra, por lo tanto, nos permite no sólo agrupar y ordenar experiencias pasadas, sino hacerlas *intencionalmente presentes* manteniéndolas a *cierta distancia*, de forma que podemos *jugar* con ellas, reflexionar, revivir, descubrir matices, perspectivas y alternativas que estaban ya en la experiencia y conservó nuestra memoria, pero sobre las que no habíamos reparado aún. Las palabras nos permiten también encontrar relaciones nuevas en lo ya sabido y hasta nombrar y reconocer realidades que nunca antes habíamos experimentado (pero que aprendimos nocialmente). La palabra, en definitiva, *ordena* y da *sentido* a nuestras diversas experiencias en tomo a lo que llamamos *nuestro mundo*.

La palabra, además, funda el puente entre el *yo* y el *tú* que hace posible la comunidad humana. Porque tenemos palabra discernimos juntos lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo conveniente e inconveniente, organizamos de esta forma la vida familiar y social (Aristóteles, *Política*, 1) y multiplicamos exponencialmente nuestras capacidades para comprender el mundo y depurarnos del error, no sólo en cada generación, sino como parte de una comunidad humana vinculada en tradición.

De esa forma, los hombres *respondemos* al entorno (lo que repercute en nosotros mismos) co-creando un *mundo* que es a un tiempo heredado y construido, natural y artificial, y que podemos convertir en *campo de batalla* o en *fábrica de productos*, pero también en hogar.

Lo determinante aquí, lo que distancia radicalmente el planteamiento dialéctico del dialógico, *no es el poder* de la palabra. Sino lo que intencionalmente origina su *brotar* o *surgir* en el hombre. La palabra no nace como *dominio* o *imposición*. Nace a un tiempo como *llamada* y como *respuesta*. Nace como *vínculo*. Nace de una *voluntad unitiva*, que es el modo discreto en el que se presenta la reciprocidad del amor, como don y acogida. La rea-

lidad se nos dona *significativamente*, pre-verbalmente, pero bajo la forma de *llamada*; y en nosotros brota espontánea pero *intencionalmente* (con una orientación natural definida) *una respuesta* a esa llamada. Luego el hombre *adulto* adquiere mayor poder y dominio de sí mismo y puede decidir, en un acto soberano de su voluntad, no responder o responder con desprecio y sin asombro a esa llamada original²⁷. Pero, en última instancia, el hombre no puede acallar esa llamada. Abre los ojos y el mundo *se le entrega*. El único gesto radical de desamor que el hombre puede ejecutar contra esa vinculación unitiva entre él y lo real es el suicidio.

La palabra, por lo tanto, expresa genialmente esa dualidad entre distancia y relación del hombre con el mundo, con los otros hombres y con Dios. *Descubrir* la palabra como *mediación* entre el sujeto y lo real es constatar la distancia; *pronunciar* la palabra que une espiritualmente al hombre y al mundo, que une intencionalmente a los hombres entre sí, que es *responder* a la llamada original, *es fundar la relación*²⁸.

2.5. *Historicidad y libertad: el drama de la vida humana*

El brotar de la conciencia humana y su capacidad reflexiva hacen que surja a la conciencia, a la par que el mundo, el tiempo. El tiempo como *pasado-para-mí* (el recuerdo) *presente-para-mí* (la acción) y el *futuro-para-mí* (el proyecto o la *orientación*)²⁹. El modo en el que percibimos el tiempo da cuenta de nuestro modo discursivo de captar lo real: es precisamente por el hecho de escindirse en tres momentos que el tiempo *se revela* al hombre. Al descubrir esa división en el tiempo, la libertad se ilumina, pues se articula la posibilidad de *responder* al mundo trazando *proyectos* de futuro.

²⁷ Entonces el mismo lenguaje se hace violento, por tornarse intencionalmente anti-natural, es decir, como *pedra o bala*, en lugar de *puente*.

²⁸ La expresión «Distancia originaria y relación» está tomada de: BUBER, Martin. «Distancia originaria y relación», en *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras, Barcelona, 1997, pp. 93-107. El trasfondo de ese texto es netamente Antropológico, y articulado en torno a los conceptos de *distancia originaria* (que él llama «percibir la percepción» y nosotros «conciencia»), *relación* (que consiste en la identificación del «entorno» como «nuestro mundo» gracias la palabra) y la *presentificación personal* (que consiste en reconocemos y llegar a ser nosotros mismos mediante la unificación interior de nosotros con el mundo gracias al diálogo auténtico con lo real). El texto de Buber carece de la aproximación lingüística que hemos hecho nosotros y que es deudora de MARINA, *Ob. cit.*

²⁹ Este epígrafe es deudor del brillante análisis que el profesor López Quintás hace de la Antropología dialógica de Peter Wust en *El poder del diálogo y del encuentro*, pp. 183 Y ss.

El pasado-para-mí es el lugar de la historia, del recuerdo, de la memoria, de lo ya sabido y pensado. El pasado del que me puedo hacer consciente es el *lugar* en el que asentamos nuestro origen, nuestra forma de comprender el mundo, nuestras relaciones con los demás, etc. En ese sentido, el pasado que conservamos en nuestra memoria es necesario para nuestra supervivencia, para la comprensión de nuestra identidad y para proyectamos en el futuro.

La memoria no sólo conserva nuestras experiencias pasadas, sino que las ordena, les da sentido, las vincula entre sí y nos permite (o no) recuperar cierta información cuando la necesitamos. Por estas razones la memoria es también *el lugar* donde el sentido, la verdad, el bien y la belleza pueden revelarse en densa armonía. Todas esas experiencias brotan puntualmente del acto intelectual de conocer, pero sólo conservadas en la memoria mantienen y acrecientan su estabilidad y hondura.

El presente-para-mí es el lugar de la acción. En el presente, el hombre descubre, piensa, delibera, juzga y actúa. En el presente, la experiencia sensible y la intelectual, el pensar y el obrar, la inteligencia y la afectividad, se dan unitariamente. El actuar-presente es, en ese sentido, síntesis de *la persona toda*. En el *aquí y ahora* de cada instante *definimos* quiénes somos y nos *presentamos* al mundo, a los hombres, a nosotros mismos, a Dios. En la acción presente se resuelve también el vínculo entre el pasado como recuerdo y el futuro como proyecto u *orientación*.

Dado nuestro carácter histórico (y el carácter discursivo de nuestro razonar), conviene insistir en que lo dicho en el párrafo anterior no significa que la persona se *agota* en su acción actual. Lo que quiere decir es que en el acto, por ejemplo, de pronunciar la palabra «yo», invoco a un tiempo mi pasado y mi futuro, y no sólo mi autoconciencia como sujeto, sino mi persona toda. Cuando pronuncio la palabra «yo» (o cuando escribo este artículo), se hace *presente* de un modo misterioso y más o menos integral (más o menos armónica o dis-armónicamente) mi persona como algo infinitamente más grande de lo que soy capaz de concebir. En la medida en que *encarno* en cada una de mis acciones esa persona toda que nunca deja de ser un misterio, *me presento*, de un modo más o menos acertado, a mí mismo y a los otros. Al cobrar conciencia de este misterioso poder de *autopresentificación personal* en cada *aquí y ahora*, cobramos conciencia del misterioso *drama* de la libertad humana.

Por último, el futuro-para-mí se me presenta como *pro-yecto* personal u orientación vital³⁰. Al hacerlo, discriminamos opciones, acotamos artificialmente (tanto en nuestro conocer como en nuestro obrar) un campo de juego en el que desarrollarnos como personas. La elección de un proyecto implica la renuncia a muchos otros, o la síntesis de diversas inquietudes, anhelos y esperanzas en una *orientación* o vocación específica. De ahí que Martin Buber insista en que debemos ser capaces de introducir en lo elegido la pasión no marchita por lo no elegido.

Nuestra condición dialógica nos sitúa en la tensión de percibir, por un lado, nuestra limitación, historicidad, discursividad... y, por otro, la unidad, la armonía y el misterio que vinculan todo lo real con nuestro propio ser. Esta tensión verdaderamente dramática -en la que nuestro conocimiento y nuestra acción son siempre concretas y limitadas, luminosas y oscuras, pero se proyectan en un fondo de totalidad- nos llena de inseguridad³¹. Es, ciertamente, muy incómoda. Es la incomodidad que provocaba el diálogo socrático. De ahí las tentaciones reduccionistas de suprimir o despreciar alguno de los dos polos. Ahora bien: ¿Podemos vivir con esta tensión, atendiendo simultáneamente a los dos polos, sin que el dramatismo desemboque en tragicismo, esquizofrenia o fractura interior del sujeto personal?

2.6. Madurez humana: ¿Es posible la armonía?

Distinción y participación. Separación y vinculación. Diversidad y unidad. Fragmento y totalidad. Tiempo y eternidad. Persona y comunidad. Problema y misterio. ¿Cómo responder a estas tensiones entre nuestra limitación personal y nuestro anhelo de totalidad? Si cada uno de nosotros tuviera que responder por sí mismo al drama expuesto en el epígrafe anterior, la tarea le resultaría imposible. Responder a esa tensión es tarea no sólo de cada hombre concreto, sino del conjunto de la comunidad humana.

³⁰ La expresión *orientación* es de Martin Buber en «Diálogo», *Diálogo y otros escritos*, 45. Con ello, libera a la expresión *proyecto* de las connotaciones sistemáticas, idealistas o de dominio que pueda tener la palabra. Tal vez un proyecto tenga mucho de utópico, de idealismo, de fantasía o de irrealidad. La orientación, sin embargo, aunque se mueve hacia el futuro, es sólo la *determinación* libre que hago de mi presente en alguna dirección determinada. Es decir: *el sentido encamado en lo concreto*. Lo contrario de la orientación es el *replegarse*, el no responder a los retos que nos plantea la realidad.

³¹ El concepto de *insecuritas* vital, intelectual y religiosa es desarrollado por Peter Wust y recogido por López Quintás en *El poder del diálogo y del encuentro*, pp. 194-200.

Las tentaciones para superar este dramatismo pasan por suprimir uno de los polos de esta tensión dialógica. Al hacerlo, obramos un reduccionismo unilateral que reduce también nuestras posibilidades de desarrollo y crecimiento personal. Tanto el espiritualismo como el materialismo -por poner sólo un par de reduccionismos antagónicos como ejemplo- generan una desconfianza en *parte* de la propia existencia y en el *modo original* en el que nos relacionamos con ella, lo que mancha y trunca la relación entera.

El pensamiento dialógico entiende que el diálogo no sólo es el modo en que conocemos estas cosas y el modo en que nos relacionamos con ellas, sino, también, el modo en el que logramos armonizarlas alcanzando, hasta donde nos es posible, la *unificación existencial* de nosotros con el mundo, con los otros hombres y con Dios: «Sólo en la comunicación se da el fin de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo»³². Dicho de otra forma:

«vivir en diálogo significa ajustarse a la propia condición humana, ponerse en verdad, sentirse en armonía con la realidad y sus leyes, hallarse encaminado por la vía de la plenitud, cobrar conciencia clara de la propia identidad personal»³³.

La búsqueda comunitaria de respuestas al misterio de lo real nos exige formar en nosotros una serie de actitudes³⁴ que *nos mejoran*: apertura, escucha, generosidad, sinceridad, confianza, fidelidad, compromiso, etc. Son valores que, encarnados como virtudes, nos hacen más *fuertes* no en el sentido de que nos *inmunizan* frente a lo real, sino en el de hacemos más fieles y valientes en la tarea de desentrañar lo que el misterio de lo real reserva para nosotros.

El diálogo (*dia-logos*) es un caminar *en* o *a través* del logos no sólo como *expresión* o palabra, sino también como razón (discursiva, abstracta, conceptual) y como orden y sentido de la realidad (como acción acorde con la naturaleza o ser de las cosas). Así, el diálogo nos permite no sólo captar y articular el sentido de lo real en nuestra conciencia, sino también expresarlo y compartirlo de tal modo que sea confirmado o refutado, matizado o completado, por innumerables

³² JASPERS. Karl. *Introducción a la filosofía*, traducción de Miguel Turón Stein, Círculo de lectores, Barcelona, 1989, p. 30.

³³ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro personalistas en busca de sentido*. Rialp, Madrid, 2009, p. 227.

³⁴ Son las «exigencias del encuentro». Cf. LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid, 2002, pp. 158-176.

otros. De esta forma no sólo ampliamos nuestra comprensión de lo real (y el lugar que ocupamos en esa comprensión), sino que trazamos proyectos de colaboración que nos permiten realizar nuestra *orientación fundamental* de un modo especialmente denso, armónico, integral, no sólo liberado del capricho subjetivo, sino hermanado con otras orientaciones personales y formando una sinfonía donde nuestra respuesta al misterio (nuestra vida entera) encuentra una firmeza, corrección y confirmación imposibles para el individuo solitario.

En última instancia, la vida en diálogo auténtico con el mundo y los otros nos forma y prepara para el diálogo con el Otro, el único interlocutor posible que puede tener respuestas últimas y definitivas sobre uno de los polos de nuestra tensión dialógica: la unidad, la armonía última de lo real, el *ardo amoris* que hermana toda la realidad y a nosotros con ella.

Los frutos de esta búsqueda comunitaria van desde acrecentar nuestra creatividad personal (y comunitaria, social, cultural, etc.) hasta el entusiasmo que otorga el orientar la vida hacia un sentido que, aun siendo misterioso, nos colma de alegría. La madurez humana, por lo tanto, no consiste en la *superación* de este dramatismo, que es una tensión propia de nuestra condición. Consiste, más bien, en asumir el sentido que ese dramatismo tiene, cuando es enfrentado bajo la forma de un diálogo auténtico, como camino de descubrimiento, confirmación y orientación para llegar ser quienes somos.

3. POR QUÉ LA DIALÓGICA ES MÁS FECUNDA QUE LA DIALÉCTICA

En primer lugar, el planteamiento dialógico libera a la inteligencia de esquemas mentales prefijados y previene al hombre de falsas seguridades. Ningún ser humano está vacunado definitivamente contra el idealismo, los prejuicios, la excesiva búsqueda de seguridades o la voluntad de dominio sobre lo real. Pero algunos planteamientos nos previenen de esas tentaciones más que otros. La actitud humana que nos exige el reconocer la estructura dialógica de la existencia es, quizá, la que mejor nos previene de los riesgos citados, en cuanto que *descentra* de la cuestión tanto al *ego* como a *lo ya pensado*, y reivindica el acontecimiento siempre novedoso del *encuentro* del hombre con lo real.

En segundo lugar, el planteamiento dialógico reconoce el *drama personal* de la libertad humana en su *aquí y ahora* como protagonista de la historia y de la

vida personal. De esta forma devuelve a la existencia personal y a las decisiones y acciones humanas todo el protagonismo y el peso específico que les corresponde. Si el planteamiento dialéctico atrofia la libertad y conduce a la parálisis moral («¡Soy un triste juguete del destino!»)³⁵ el planteamiento dialógico reconoce en cada acción humana la posibilidad de un acontecimiento personal que llena (o vacía) de un sentido irrepetible e irremplazable la vida de cada ser humano («yo soy el capitán de mi alma»)³⁶.

El motor del planteamiento dialéctico es, en forma *negativa*, el miedo (que nos impulsa a buscar falsas seguridades) o, en forma *positiva*, el conflicto (para salvar lo propio frente a lo distinto) o la negociación (donde todos perdemos en un sentido para ganar en otro). Ya hemos mostrado las consecuencias terribles de este planteamiento que en el fondo trata a la propia vida como *tragedia* o *agonía* (lucha), y suscita la desconfianza o desesperanza generalizadas. El motor del planteamiento dialógico, que reconoce tanto el conflicto como la tensión entre lo distinto, responde a un anhelo de integración o unidad (un orden de amor), lo que permite comprender la propia vida como *aventura*, que no confunde *confianza* y *esperanza* con *falsas seguridades*, y que es el fundamento de toda vida creativa.

Por último, el pensamiento dialógico es más fecundo que el dialéctico porque el primero da cuenta del segundo; mientras que el segundo es incapaz de concebir al primero. Si aceptamos los presupuestos dialécticos nos volvemos incapaces de reconocer realidades como el amor, el encuentro, la novedad, la creatividad, la libertad, el asombro o el misterio. ¿No dicen muchos que el amor es un pacto entre egos similar al trueque que propone Smith: dame lo que quiero y tendrás lo que deseas? Bajo esa lógica, ¿cabe entender la *apuesta* interpersonal que supone el que dos personas se digan: *quiero amarte siempre*? ¿No dicen también muchos que la historia *se repite*? ¿No es eso ceguera ideológica? Sin embargo, el planteamiento dialógico entiende bien el conflicto y la violencia porque puede mirarlos *en distancia de perspectiva*, es decir: no como *lo que de hecho es*, y

³⁵ SHAKESPEARE, William. *Romero y Julieta*, Acto III, Escena I.

³⁶ HENLEY, William Ernest. «Invictus», en su poemario *In hospital*. Éste es el poema que Nelson Mandela se recitaba a sí mismo en los momentos más difíciles de su encarcelamiento en Sudáfrica. Henley perdió una de sus piernas por una infección de tuberculosis, y escribió ese poema para recoger un espíritu de superación en la adversidad que hoy los psicólogos llaman *resiliencia*. Parece ser que Robert Louis Stevenson, amigo íntimo de Henley, se inspiró en su persona para dar forma al memorable personaje de *La isla del tesoro* Long John Silver.

punto; sino como una entre varias alternativas posibles, la más deficiente de ser³⁷, además, por una carencia de unidad y amor que tal vez pueda superarse con la promoción de cada una de las partes, y no con la aniquilación de una o de ambas.

Esperamos que esta revisión de la mentalidad *dialéctica* nos sirva para descubrir en nosotros el origen de algunas desconfianzas, presupuestos y criterios que nos han conducido hasta este crítico momento histórico, y que la propuesta dialógica que aquí apuntamos inspire una mirada y un actuar humano alternativo al que nos empuja la inercia del pasado. Estamos convencidos de que el camino del hombre hacia su plenitud pasa por recuperar el contenido esencial de la intuición socrática y platónica, agustiniana y tomista, que actualizan autores como Jaspers, Marcel, Mounier, Buber o Ricoeur: que entre el amor y la inteligencia, la idea y la existencia, el individuo y la sociedad y el cielo y la tierra, no tiene por qué haber verdadero divorcio.

³⁷ La violencia (que no es sino proceder *contra el modo natural de la cosas*) y el conflicto no se pueden comprender por sí mismos, sino sólo por referencia al ser en el que *inhieren*. Del mismo modo en que la sordera no puede explicarse sino como limitación o carencia (negativa) de una facultad (positiva), o el error sólo tiene sentido en cuanto a que, por lo general, acertamos, la violencia y el conflicto sólo pueden definirse como tales en la medida en que *contravienen* un modo positivo o natural de ser, contra el que atentan.

