DIÁLOGO Y ALTERIDAD
(DEL DIÁLOGO LÓGICO AL DIÁLOGO EXISTENCIAL)

1. INTRODUCCIÓN

Platón, en el *Sofista,* elabora un sutil pensamiento en torno a la categoría de la Alteridad (heterotes). El no-ser deja de ser en esta reflexión la nada absoluta para tornarse en algo diferente, lo otro del ser; por tanto, el no-ser de alguna manera es. Y es en todos los entes y en todas las formas, debido a que tanto unos como Otras, al ser realidades distintas a todas las demás, es decir, al ser otras que las demás, participan de lo Otro, de la Alteridad. El ser y el no-ser, el ser y lo Otro, como categorías ontológicas transcendentales, permean y se entremezclan en toda realidad sensible o inteligible, según Platón. Lo Otro, distinto del ser, deja de ser la nada o el no-ser absoluto, es decir, deja de significar lo absolutamente contrario o enemigo del ser (ouk enantíon ekeíno semaínousa) para significar sólo lo diferente de él (mónon héteron ekeínou) (258B). La alteridad, como significación del no-ser, adquiere en el *Sofista* una consistencia ontológica semejante al ser.

Sin embargo, el mismo Platón, cuando tiene que habérselas con los otros concretos, con los seres humanos distintos, política y culturalmente, a los griegos, va a considerarlos como enemigos y no tendrá reparo alguno en utilizar la violencia y la guerra contra ellos. En la *República* 373d) justifica la violencia guerrera e incluso la anexión de los pueblos vecinos por razones económicas, en concreto, con el fin de tener pasto y labranza suficientes.

También en el Menexeno justifica y exalta la guerra contra los mismos griegos, por causa de la libertad de éstos (oiomenoi deîn hypèl tês eleuzerías kaì Hellesin hypèr Hellenon májeszai), y contra los persas, o bárbaros, por causa de todos los griegos (kaì barbárois hypèr apánton tôn Hellénon) (239b). Platón, al llamar bárbaros a todos los extranjeros, especialmente a los persas, recoge el común decir de las gentes griegas; pues bárbaro, del verbo barbaroo, significaba también lo inculto y lo ininteligible. El Otro, el extranjero, con

Universidad Pontificia de Salamanca

su mundo y su idioma distinto, era imposible de ser entendido y comprendido por los griegos, estaba más allá del ámbito de la comprensión del entendimiento. Pero lo que no era inteligible, es decir lo imposible de conocer por la episteme, no era racional; era, de hecho, lo irracional. Y lo irracional constituía una amenaza, era esencialmente contrario (enantíos) y enemigo del mundo racional y organizado de los griegos. Lo Otro, lo distinto por irracional, era enemigo del mundo racional de los griegos. La mujer y el extranjero, por ininteligibles, fueron igualmente considerados irracionales y enemigos. Por eso el Otro, el extranjero, el bárbaro, fue adquiriendo connotaciones peyorativas vinculadas a lo irracional. Bárbaro, además de extranjero, comenzó a significar inculto e incivilizado, y así hablaba «bárbaramente» quien no hablaba correctamente el griego o el latín; obraba «bárbaramente» quien no lo hacía de acuerdo a las normas griegas o romanas y, más tarde, quien obraba con crueldad irracional. Extranjero terminó siendo sinónimo de inhumano. Así lo entendía Cicerón cuando afirmaba en su *Actio in Verrem* (2, 3, 9-23) que quien parecía a otros inhumano y bárbaro a este sólo parecía agradable y elocuente, «qui aliis inhumanus ac barbarus, isti uni commodus ac disertus videretur». Cicerón llegó a utilizar la palabra *bárbaro* en su *Oratio por M. Fonteio* como sinónimo de monstruoso o monstruosamente cruel, al comentar la «monstruosa y bárbara costumbre de sacrificar a los seres humanos», «inmanis ac barbara consuetudo hominum immolandorum».

Dentro de la lógica dual que se desarrolló en el pensamiento griego, especialmente a partir de Aristóteles, y que se fundamentaba en el principio de identidad A = A, sólo admitía en las proposiciones la cualidad de verdadero o de falso, siendo lo falso la negación de lo verdadero. En esa lógica, lo verdadero era el ser mientras el no-ser era lo falso; lo idéntico o semejante era lo verdadero, lo distinto o extraño era falso. Lo griego, en este contexto, era el ser verdadero y auténtico, lo racional e inteligible, lo humano; lo extranjero, lo otro, en cuanto distinto de lo griego, era el no-ser, o el pseudoser, lo irracional e ininteligible, lo inhumano y monstruoso. En consecuencia, al extranjero de carne y hueso, al bárbaro o peregrino, era preciso negarle todo derecho.

En el Imperio romano ser ciudadano del Imperio significaba el privilegio de ser tratado de acuerdo a las leyes; no serlo, por el contrario, significaba quedar desposeído de todo derecho y quedar expuesto a la arbitrariedad de la autoridad correspondiente, recordemos el caso de Pablo de Tarso. En consecuencia, lo peor que a alguien podía sucederle era, al decir de Suetonio, perder la ciudadanía romana y ser reducido a la calidad de extranjero, «in persgrinitatem redigere aliquem». El extranjero queda separado y marginado de la sociedad, desposeído de todo derecho; las *Pandectas* (28, 5 y 6) de Justiniano llegan a describir al extranjero como aquél a quien se le niega el pan y el agua, «peregrinus fit is cui aqua et igni interdictum est», para expresar el absoluto rechazo de la sociedad a quien es distinto, al Otro.

Universidad Pontificia de Salamanca

La Edad Media, a partir de Carlomagno, va a acentuar la negación del otro, del extranjero, que queda definido ahora por la no creencia en Cristo y por la desobediencia al Papado. «Extra Ecclesiam nulla salus» se repetía incesantemente para expresar cómo la verdad absoluta y, por tanto, la salvación se encontraba sólo en la Iglesia Católica; fuera quedaba la total falsedad, la maldad y el infierno. El modelo de hombre que va surgiendo en la sociedad violenta del medioevo, en el que germinan las nacionalidades, es el del caballero, dispuesto a empuñar su espada en defensa del Papa y del rey. Es la época de las Canciones de Gesta y de los Poemas épicos; es la época del *Cantar de Roldán,* del *Poema del Mío Cid,* de *Los Nibelungos* y su héroe Sigfrido, de las leyendas célticas del rey Arturo y sus caballeros de la Mesa redonda. En el contexto religioso medieval, las guerras devienen cruzadas, es decir, guerras santas en las que se defiende la Cruz, en las que matar al otro, al musulmán, enemigo, supone alcanzar la gloria eterna. La reconquista española fue una larga cruzada de casi ochocientos años dirigida desde los cielos por el más agresivo de los santos, Santiago matamoros, quien, montando a caballo y con su espada amenazante, incitaba al combate y a la muerte del otro, del enemigo, del moro [1]. Con la animación de la identidad y del Yo, que posee la verdad absoluta y la fe cristiana, y la impone con el poder de la violencia sacralizada, se inicia la Modernidad.

El Yo pensante, el cogito, la subjetividad de mi conciencia va a ser el Principio de todo conocer y de toda acción en la Modernidad. El individuo, desde la reforma luterana y calvinista, va a asumir el derecho a comunicarse directamente con Dios a través de la Biblia, sin mediaciones institucionales. Pero ese individuo continuará creyendo que en su mundo se encuentra encerrada la verdad absoluta y que tiene, por tanto, el derecho a imponerla, incluso por la fuerza, a los demás. El yo pensante, el cogito, la subjetividad de mi conciencia va a ser el principio de todo conocer y de toda acción. Dios, el universo, la ciencia y la moral aparecerán como despliegue lógico de esa conciencia subjetiva que está encerrada y llena de verdades innatas y constituye la esencia del Yo.

A partir del principio berkeliano de que «esse est percipi», o sea es o tiene ser, lo que es percibido, el idealismo alemán va a divinizar al Yo de tal manera que lo va a convertir en el orígen incluso ontológico del mundo y de la cultura. El mundo humano —y no existe más mundo que el del hombre—, la

1 Para ser justos habría que decir que Santiago tiene una doble cara: la más conocida del caballero agresivo, traída por el Imperio español a América, y la del peregrino con su cayado, su calabaza y su concha. Si el culto a Santiago caballero representa la expresión de una cultura castellana, nacionalista, guerrera y agresiva, el culto a Santiago peregrino es la sacralización de una cultura en la que el valor supremo es el Otro o el extranjero y sus virtudes fundamentales son la humildad y la hospitalidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

moral y la ética, la historia, el estado y el derecho, el arte y la religión, nacen como despliegue del Yo que nos es presentado, a semejanza del Dios aristotélico, como una autoconciencia (Selbstbewustsein), como el ser que, replegado en su propio pensamiento, tiene conciencia de sí mismo. Pero este Yo, en su acción diaria, es agresivo y se enfrenta al Otro, ya sea individuo, ya sea un pueblo o Estado, con la violencia necesaria para hacerlo esclavo; la única relación que se acepta con quienes no son semejantes a Mí es la servidumbre o la muerte. El siglo XIX se cierra con la defensa nietzcheana de la voluntad de poder individual, creativo y destructivo, como valor supremo de una nueva cultura, en la que se superará la mediocridad del hombre moral judeocristiano y se realizará una nueva humanidad, libre integrada por superhombres.

En pleno siglo XIX el vasto territorio de Australia fue declarado *terra nullius* o tierra de nadie por el gobierno inglés, con lo que los aborígenes no tenían derecho alguno de propiedad, y eran considerados por los colonos europeos como salvajes trogloditas a los que había que exterminar. En la Constitución Australiana de 1901 no fueron considerados los aborígenes parte integrante de la población. Sólo en 1967, después de decenios de luchas, se les concedió la ciudadanía a quienes habitaban ese territorio desde hacía más de cincuenta años.

Ya conocemos la historia violenta del siglo que agoniza, en el que el Yo, como ideología o como raza —comunismo y nazifacismo—, intentó imponerse a la Alteridad, al Otro ideológico y racial con la más irracional de las violencias. Y hoy, cuando algunos pensadores —Lyotard, Vattimo, Fukuyama— anuncian la alborada de la postmodernidad y del fin de la Historia, tampoco el Otro, la Alteridad y la Diferencia parecen tener cabida. De acuerdo a Fukuyarna, el desarrollo sociopolítico se detiene en los Estados democráticoliberales, y el desarrollo económico —el factor más importante de la nueva época— crea una verdadera cultura universal del consumo, pilar del estado universal homogéneo: el nuevo hombre estará conformado por la necesidad del disfrute de la tecnología audiovisual —el vídeo y el estéreo— y por la uniformidad en el vestido, la comida, la vivienda y la decoración. Homogeneidad universal es la característica de esta nueva cultura, a la que el Otro, la Alteridad y la Diferencia no pueden tener acceso.

En esta cultura occidental y en esta historia, basada en el principio lógico de la identidad de uno mismo y en el principio supremo de la afirmación del Yo y del egoísmo, difícilmente puede darse y desarrollarse un auténtico diálogo, en el que todos los sujetos dialogantes por igual —al menos dos—, y de una manera simétrica, hablen y escuchen. Veremos cómo desde la raíces mismas del pensamiento occidental, desde Sócrates y Platón, se va a concebir al diálogo como una relación asimétrica entre dos o más individuos humanos, en la que una persona o protagonista utiliza a las demás para, por medio de

Universidad Pontificia de Salamanca

argumentos o razonamientos, tratar de alcanzar ya sea una definición universal, ya sea una verdad inteligible, eterna y necesaria. El Yo será el gran protagonista de este diálogo; el Otro, la multiplicidad de sujetos dialogantes, van a ser sólo el pretexto para que el Yo alcance la naturaleza a la verdad de las cosas y se la imponga a los demás por medio de razonamientos discursivos.

Como complemento a esa deformación tradicional del diálogo, en el pensamiento occidental se propone el diálogo existencial o auténtico diálogo, en el que todos los sujetos dialogantes hablan y escuchan por igual, dando especial énfasis al momento difícil de la escucha.

2. DIÁLOGO EN PLATÓN [2]

2.1. *Preguntas y respuestas; argumentos*

En el Protágoras (347) encontramos la primera descripción del diálogo socrático, contraponiéndolo en este caso al método declamatorio y monológico de Protágoras. Sócrates expresa su intención de abandonar el lugar y la conversación si Protágoras y los demás no aceptan su método de preguntas y respuestas (334c). Permanece sólo cuando se llega al acuerdo de que primero va a ser preguntado por Protágoras y luego será Protágoras quien será sometido a las preguntas de Sócrates (338). En el 347d-348a se hace una descripción del diálogo socrático-platónico, contraponiéndolo a la discusión sobre los poetas que venían sosteniendo, comparable a las caóticas reuniones, abundantes en vino, de los Vendedores del mercado: «Los hombres de cultura prefieren conversar directamente el uno con el otro y usar su propia manera de hablar, sometiendo a prueba el uno al otro por turnos...; dejando a un lado a los poetas, mantengamos nosotros mismos esta discusión, probando la verdad y (probándonos) a nosotros mismos». Este diálogo es una conversación organizada en la que participan, al menos, dos sujetos que, por turnos, se van poniendo a prueba uno a otro. No es, por tanto, una conversación natural, en la que cada quien habla libremente cuando se siente interpelado, sino que es una conversación ordenada en la que cada quien habla cuando le corresponde su turno. Y en este diálogo se habla con el doble objetivo de probar la verdad y probarnos a nosotros mismos (tes alezeías kai emón autón peiran lambánontas). El diálogo socrático-platónico, desde los mismos comienzos, tiene como finalidad, en primer lugar, probar la verdad, y en segundo lugar,

2 Este trabajo no pretende ser una exposición precisa y detallada del pensamiento platónico y de su evolución en los distintos diálogos. Pretende destacar la función instrumental que el *diálogo* y *la dialéctica* desempeñan en Platón, especialmente con respecto a la verdad.

Universidad Pontificia de Salamanca

poner a prueba a los mismos sujetos que dialogan. Poner a prueba a los que dialogan con respecto a la capacidad que tienen, argumentando por preguntas y respuestas, de develar la verdad. Es decir, desde los comienzos el diálogo socrático está en función de la verdad que ha de desvelarse. El fin y la esencia del diálogo ha de ser la verdad, a la que hay que desvelar por medio de un proceso dialógico argumentativo de preguntas y respuestas. Los múltiples sujetos y las voces argumentativas que preguntan y responden son medios para alcanzar la verdad. «Si tú quieres preguntar, yo estoy listo para responder; o si tú prefieres responder, dame la oportunidad de resumir y completar nuestro argumento no terminado». La pregunta y la respuesta entre dos o más sujetos, como proceso argumentativo se nos presenta como el método insustituible y esencial para lograr los objetivos de probar la verdad y probar a los sujetos dialogantes.

Analicemos ahora otro texto del *Cratilo,* en el que Sócrates afirma que son los legisladores los más indicados para dar nombres; nombres que han de expresar la naturaleza o esencia ideal de la cosa nombrada. Sin embargo, añade Sócrates, debe ser el dialéctico quien en última instancia juzgue si un nombre está o no correctamente dado. El mejor juez de una cosa es quien la usa: el músico que toca la lira es el mejor juez para decidir si un instrumento de lira está o no bien construido, y la tejedora es la mejor juez para decidir si una lanzadera está o no bien hecha. De manera análoga, añade Sócrates, el dialéctico, o el más experto artista de la palabra, es el más indicado para hacer de juez y decidir si una palabra ha sido bien asignada o no. El dialéctico es descrito en este texto como «el que sabe preguntar» (o erotân epistámenos) y «ese mismo sabe responder» (o autòs kai apokríneszai). El dialéctico aparece aquí como el sabio, que hace preguntas y da respuestas, y conoce además las esencias ideales de las cosas; por eso es quien mejor puede decidir sobre la justeza con que un nombre expresa o no su naturaleza o su idea. Lo que no se dice es si es sabio porque posee el arte de preguntar y responder, y en consecuencia conoce las esencias ideales de las cosas, o más bien es sabio porque conoce las ideas de las cosas y en consecuencia tiene la habilidad de preguntar y responder [3]. Es de advertir que en el *Cratilo* no se exige expresamente la multiplicidad de sujetos que conversen o argumenten; sólo el conocimiento (epistámenos) para hacer preguntas y para dar respuestas (erotân kai apokríneszai). Por eso la posibilidad de alcanzar la ciencia de las ideas a través de un monólogo interior, en el que uno se auto pregunte y se autoresponda, no queda excluido en este diálogo.

3 En el mismo *Cratilo,* 398d, al tratar de explicar el origen del nombre «héroe» se recurre a la palabra «erotân» de «erein» hacer preguntas y se dice que los héroes eran sabios (sofoi) y dialécticos porque sabían hacer preguntas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Finalmente echemos mano de un texto del Parménides (135c-d), en el que el maestro Parménides aconseja al joven Sócrates a no apresurarse a definir lo bello, lo justo, lo bueno y todas las otras ideas sin el entrenamiento (gymnaszênai) apropiado. «Tu impulso hacia los argumentos es bello y divino... pero ejercítate y entrénate mientras eres joven en un arte que aparenta ser inútil y es llamado por la mayoría pura charlatanería (adolesjía); de lo contrario te escapará la verdad». El arte de conversar, de hacer preguntas y dar respuestas es considerado en este texto como una condición necesaria para que la verdad no se escape (diaféuxetai). El fin de este arte de conversar es alcanzar la verdad por medio de definiciones apropiadas de lo bello, de lo justo, de lo bueno y de todas las otras ideas. Y éste es un arte difícil, que implica un análisis minucioso de los conceptos y precisa de un entrenamiento arduo, que a simple vista parece inútil (ajrestou) y es despreciado por la mayoría como pura charlatanería.

Resumiendo los conceptos fundamentales extraídos de estos textos de la juventud y de la madurez de Platón, diríamos que el arte de dialogar, es decir, el saber hacer preguntas y dar respuestas argumentando, aparece como un medio necesario y suficiente para alcanzar la verdad, que se encuentra en el mundo inteligible de la esencia o naturaleza de las cosas y de las ideas. La multiplicidad de sujetos que conversan, la multiplicidad de preguntas y respuestas, los argumentos múltiples han de concluir en la definición exacta de la naturaleza, de las ideas o esencias de las cosas. Los sujetos dialogantes, las preguntas y respuestas, los argumentos están subordinados al objetivo y fin único del dialogo: el desvelamiento de la verdad y su captación por medio de la definición de la naturaleza de la cosa en sí o de las ideas.

2.2. *Subida y bajada*

Platón habla a partir de los diálogos medios de subida o ascensión y de bajada o descenso, dentro del proceso dialéctico hacia la verdad de las ideas. Veamos un texto significativo del Simposio, en el que describe reiterativamente el camino que sigue el hombre de ascenso a partir de las cosas bellas hasta alcanzar la visión de lo bello por naturaleza. Desde el 210e Platón describe con detalle esta subida, que se inicia partiendo de la visión (zeómenos) de las cosas bellas hasta alcanzar el final y contemplar (katópsetai) lo admirablemente bello por naturaleza, que es eterno, que ni deviene ni perece, que ni crece ni decrece, que no es en parte bello y en parte feo, o bello en un momento y feo en otro, que ni es bello bajo un aspecto y feo bajo otro, que ni es bello para unos y feo para otros. Esta belleza, por esencia o naturaleza, existe siempre en singularidad de forma, independiente en sí misma, y las demás cosas bellas participan (metéjein) de ésta (211a-b). Y añade: «cuando alguien

Universidad Pontificia de Salamanca

a partir de estas (cosas), ascendiendo (epaniòn de epaneimi subir) por el correcto amar a los niños comienza a contemplar (kazorán) lo bello y entonces alcanza casi el final...». Este ascenso se nos presenta en este texto como la subida desde los objetos sensibles y particulares hasta la idea o esencia de esos objetos, desde los cuerpos bellos de los jóvenes hasta la belleza por naturaleza. Pero este ascenso no se hace de un salto o por medio de un vuelo repentino, sino por pasos, como subiendo por los peldaños de una escalera (osper epanabazmois jroménon) de uno a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos (211c). De estos cuerpos bellos se pasa a las costumbres bellas, de las costumbres bellas al aprendizaje de lo bello, y del aprendizaje de lo bello al estudio específico que tiene que ver sólo con lo bello, para finalizar conociendo el ser de lo bello (o ésti kalón). En este texto del *Simposio* el único camino correcto para alcanzar la verdad de las ideas es la subida por los peldaños de una escalera que, a partir de los objetos particulares sensibles, llega a la cima suprema del conocimiento de la idea eterna e inmutable. Una vez en esta cima del conocimiento se desprecia el conocimiento y el deseo de lo particular, de los objetos de oro y los cuerpos bellos; no hay interés por el descenso o el retorno al conocimiento de lo Particular sensible. Pero en la *República* 510-511 Platón, por boca de Sócrates, nos presenta el doble camino complementario de subida y de bajada como elementos del más alto de los conocimientos posibles, el de nóesis, superior incluso al conocimiento científico de las matemáticas y la geometría o dianoía. La dianoía es descrita como el conocimiento que, partiendo de hipótesis, no avanza hasta un principio (ouk ep'arjèn poreuoméne), sino hacia la conclusión (all'epì teleutén). Contrapuesto a éste, otro conocimiento, partiendo de hipótesis, alcanza el principio incondicionado (ep'arjèn anypózeton ex hypozéseos ioûsa) y, sin usar las imágenes empleadas en las otras secciones, hace el camino sólo con ideas y sólo por medio de ideas (autoîs eidesi di'autôn ten mézodon poiouméne).

Los ejemplos aclaran más la diferencia de los dos conocimientos inteligibles: en la geometría, el cálculo y otras ciencias semejantes se parte de hipótesis tales como lo par y lo impar, distintas figuras y tres clases de ángulos y otras hipótesis semejantes en cada rama de la ciencia; se dan como sabidas, y se consideran hipótesis evidentes y aceptadas por todos. Partiendo de aquí, se sigue la investigación consistentemente hasta terminarla. En este conocimiento, aún usando imágenes sensibles —figuras geométricas—, su interés y su búsqueda son aquellas realidades conocidas sólo por la dianoía, o sea el cuadrado en sí, el ángulo en sí, o el rectángulo en sí. Es decir, continúa explicando Platón, este primer conocimiento inteligible de la dianoía se caracteriza por dos aspectos, a saber: primero, partiendo de hipótesis o supuestos no es capaz de superar las hipótesis (ou dynaménen tôn hypotéseon anotéro ekbaínein) y, por tanto, no alcanza jamás un principio sin supuestos; en segundo lugar, se utilizan en razón de una mayor claridad imágenes o copias de obje-

Universidad Pontificia de Salamanca

tos que pertenecen a la sección sensible, como sucede en geometría y ciencias afines.

En el otro conocimiento inteligible, la razón misma conoce por medio del poder de la dialéctica (autós o lógos aptetai te tou dialégeszai dynámei): no se consideran a las hipótesis como principios, sino como simples hipótesis arbitrarias semejantes a trampolines o impulsos, y se llega a lo no hipotético, al principio de todo y, habiéndolo alcanzado y entendido, siguiendo las consecuencias de aquel principio, se desciende hasta la conclusión (epì teleutén katabaíne). No se echa mano de ningún objeto sensible, sino que se principia en las ideas, se avanza por medio de ideas y se alcanza la conclusión o idea final (kaì teleutâ eis eide). Este conocimiento supremo, logrado por la dialéctica, se nos presenta como más evidente y verdadero (safésteron) que el de las ciencias, debido, en primer lugar, a que éstas son incapaces de abandonar la arbitrariedad de las hipótesis y alcanzar el principio que está más allá de toda hipótesis o supuesto; y, en segundo lugar, debido a que este conocimiento dialéctico, en su proceso de conocer, no utiliza en absoluto ningún objeto sensible como sucede con las ciencias.

Vemos que en este texto de la *República* 511 la dialéctica nos es presentada como el método que, partiendo de una idea, supuesto o hipótesis sube o más bien salta al principio sin supuestos y desciende luego a la idea que hace de conclusión, para lograr el más verdadero y absoluto de los conocimientos inteligibles. Como sabemos que el principio de todo, tanto epistemológica como ontológicamente, es la idea de Bien, tendríamos que por este camino de subida y bajada seríamos capaces de descubrir la interrelación epistémica y óntica que existe entre todas las ideas, como derivadas en su ser y su conocer, con la idea de Bien.

El conocimiento de la naturaleza de un concepto o de una idea aislada, tal como intentó hacer Sócrates, es imposible en el mundo inteligible y unitario de Platón. El mundo inteligible entraña una interrelación y una subordinación de unas ideas a otras —las especies están subordinadas a sus géneros— en orden piramidal, cuya cima y origen epistémico y ontológico es la idea de bien.

Este camino sublime de la dialéctica que nos eleva al principio, es decir a la idea de bien, queda manifiesto en el *Fedro* (247 y ss.), cuando narra el mito de los aurigas que conducen sus carros tirados por dos caballos, tratando de seguir a los dioses que recorren el cielo. Los dioses, cuando van a un banquete, alcanzan sin dificultad, debido a que sus caballos están bien emparejados y obedecen el látigo, la cima giratoria de la cúpula del cielo e incluso luego se salen de esta cúpula, ocupando un lugar sobre la superficie exterior de la cúpula, y contemplan las realidades desde fuera del cielo, girando en derredor. Así contemplan la justicia en sí, la templanza y otras verdades

Universidad Pontificia de Salamanca

eternas, así como el conocimiento que permanece en la realidad absoluta y eterna.

Después descienden de nuevo al interior del cielo y regresan a sus casas. Las pocas almas, capaces de seguir a los dioses y asemejarse a ellos, levantan la cabeza del cochero y la sacan a la región exterior de la cúpula del cielo y giran en derredor, contemplando apenas las realidades obstaculizadas por los caballos, no bien emparejados y que no obedecen el látigo. Las demás almas ni siquiera son capaces de asomarse al exterior de la cúpula y dan vueltas por debajo de la misma con gran confusión. Las almas que lograron seguir a los dioses y contemplar, aunque difícilmente, las realidades desde afuera darán nacimiento a los filósofos. Los filósofos o dialécticos, que han logrado trascender el mundo celeste de las ideas y se han elevado hasta la idea del Bien —que está más allá de toda esencia y de toda idea— para contemplar la realidad absoluta del ser como un todo unificado y organizado, en el que cada idea ocupa su lugar, siguen mejor y se asemejan más a los dioses (arista zeô epoméne kai eíkasméne) *(Fedro* 248a). No es posible el verdadero conocimiento de una sola idea aislada de las demás; la episteme se da sólo dentro del conjunto inteligible de las ideas organizado en función de la idea suprema y supraesencial del bien.

Por último, analicemos un texto de la *Carta VII* (342a-344d), en el que Platón habla de los instrumentos por los que el conocimiento del ser necesariamente se imparte, es decir de los medios —signos o imágenes— que utiliza el proceso educativo para llegar a la contemplación del ser. El primero es el nombre, el segundo la definición, el tercero la imagen, el cuarto el conocimiento y por último la cosa misma que es conocida y que existe verdaderamente. Pone como ejemplo el círculo, para hacernos entender los cuatro instrumentos que nos conducen al conocimiento de la cosa misma, en este caso una realidad geométrica. Su nombre es la palabra «círculo»; su definición, compuesta de nombres y formas verbales, puede ser «lo que siempre tiene la misma distancia desde cualquier punto de su circunferencia a su centro». La imagen es el círculo dibujado o hecho a torno y que puede ser borrado o roto. El cuarto es el conocimiento, ya sea la opinión correcta o la inteligencia del círculo, que existe sólo en el alma. De estos cuatro instrumentos, la inteligencia o conocimiento epistémico del círculo es el que más se acerca y se parece a la cosa misma, «die Sache selbst», como dirá Gadamer. Los dos primeros instrumentos, el nombre y la definición, son poco consistentes o estables, ya que pueden ser cambiados; el nombre tiene una relación arbitraria con la cosa nombrada y, por tanto, pudiera cambiarse por otro, y la definición no es, dice Platón, sino un conjunto de nombres y formas verbales. El tercer instrumento o imagen, dibujada o torneada, es también imperfecta y ambigua, ya que está llena de lo que es contrario al círculo, a saber: la recta, haciendo alusión a cómo un círculo, dibujado, puede llegar a confundirse con

Universidad Pontificia de Salamanca

un polígono, también dibujado, de x número de lados. Incluso el cuarto, como cualidad del alma, el más próximo y semejante a la cosa misma, encierra ambigüedades y comparte con los otros tres una naturaleza defectuosa. Sin embargo, el proceso de manejar estos cuatro instrumentos, de subir y bajar por cada uno ordenadamente con la mente, después de mucho esfuerzo, da nacimiento, en una mente bien constituida, al conocimiento de lo que está bien constituido. Para alcanzar el verdadero conocimiento epistémico de la cosa misma es preciso, además de una naturaleza bien constituida, mucho esfuerzo, es decir un largo proceso de aprendizaje, manejando nombres, definiciones, imágenes y otros datos sensibles, contrastándolos unos con otros y probándolo por medio del método de las preguntas y respuestas, sin mala voluntad; todo esto nos prepara para que de repente, como un relámpago, el conocimiento inteligible se produzca y llegue a los límites a donde puede llegar el poder humano. De nuevo en este texto nos encontramos con que el proceso dialéctico, con su doble camino de subida y de bajada, es el medio necesario y suficiente para que quienes estén bien dotados por naturaleza puedan acercarse lo más posible al mundo inteligible en el habita la cosa misma y conocerla de una manera inteligible y epistémica. En este caso la dialéctica echa mano de preguntas y respuestas, y como instrumentos utiliza los nombres, las definiciones, las imágenes sensibles y las opiniones. Es imposible, por la naturaleza defectuosa de los cuatro instrumentos del conocimiento, alcanzar la cosa misma; pero los pocos que estén bien dotados por naturaleza podrán acercarse a ella, después de un gran esfuerzo de estudio y aprendizaje, por medio de una suerte de intuición inteligible. La contemplación de la cosa misma no se adquiere sólo por aprendizaje y estudio dialéctico. Se precisa, como condición previa, el pertenecer al pequeño grupo que esté dotado de una buena naturaleza y no se haya degradado; estos, con la ayuda de un duro aprendizaje basado en la dialéctica y una buena memoria, serán los únicos capaces de ascender a la contemplación de la verdad. A los demás ni Lynceo podrá dotarlos del poder de contemplación.

2.3. *Unión y división*

El mundo de las cosas en sí alcanzado por la definición nos es presentado desde los diálogos de juventud como la realidad unificadora de la multiplicidad e incluso infinitud empírica de las cosas sensibles. Pero va a ser desde los diálogos medios o de la madurez platónica, y sobre todo en los tardíos, cuando se va a insistir que en ese proceso dialógico por alcanzar la verdad y con ella las ideas es preciso realizar la doble tarea de unir y dividir, de sintetizar y de analizar. Es tal la importancia que Platón da a esta doble tarea, que la considera elemento esencial de ese proceso dialéctico en su camino a la

Universidad Pontificia de Salamanca

verdad y a las ideas; por eso en el *Fedro* (266b) afirma, por boca de Sócrates, que es «amante de estos procesos de unión y de decisión (synagogé kai diaíresis) como ayudas para la conversación y el pensamiento, y si encuentro que cualquier otro hombre es capaz de ver las cosas que pueden ser divididas en muchas y reunidas en una, lo sigo y camino tras sus pasos como si fuera un dios, y el nombre que doy a éstos, no sé si correcta o incorrectamente, es el de dialécticos». El proceso dialógico debe implicar la doble tarea de unir y dividir conceptos, como ayudas indispensables para la correcta conversación y el pensamiento preciso.

La acción unificadora del proceso dialógico conducirá a descubrir que toda cosa sensible es un género o una clase y una esencia absoluta (génos kai ousía auté kaz'autén), tal como lo dice en el *Parménides,* 135b. Sin esa tarea unificadora inteligible por la que subsumimos lo múltiple sensible bajo la unidad esencial de las ideas, quedaríamos relegados al caos infinito de las sensaciones y de lo particular, sin poder organizar ni nuestro pensamiento ni nuestro discurso. Por eso en el *Parménides* (135b-c), después de someter la teoría de las ideas a todo tipo de objeciones, concluye diciendo que «si alguien, teniendo en cuenta estas objeciones y otras parecidas, niega la existencia de las ideas de las cosas y no acepta una idea bajo la cual cada cosa particular está clasificada, estará perdido, pues niega que la idea de cada cosa individual sea siempre la misma y de esa forma destruirá el poder de mantener una discusión». La acción unificadora se realiza «viendo la unidad o lo común de muchas cosas (ten koinonían ton pollon)» *(Político* 285a), es decir descubriendo por el entendimiento la naturaleza común que aglutina un conjunto de cosas en una clase y que se manifiesta sin una esencia o idea. Esta acción unificadora terminará, en última instancia, en la realidad trascendente del Bien como principio último, no sólo epistemológico sino también ontológico. *La República* (508e) lo dice expresamente al afirmar que «esta realidad que da su verdad a los objetos del conocimiento y el poder de conocer al sujeto cognoscente, debes decir que es la idea de Bien y has de concebirla como la causa del conocimiento y de la verdad en cuanto conocida (aitían d'epistémes ousan kal alezeías os gignoskomenes men dianou)». Y más tarde añadirá (509b) que «los objetos del conocimiento no sólo reciben de la presencia del Bien el ser conocidos, sino que también derivan del Bien su propia existencia y su esencia (to einai kai ten ousían)». El Bien, como principio supremo y unidad absoluta, está más allá incluso de la multiplicidad relativa de las ideas o esencias (epékeina tes ousías) inteligibles y «las supera (hyperejo) en dignidad y poder».

La acción analítica por la que descubrimos las diferencias (tas diaforás) se inicia en las esencias o clases y tiene como finalidad descubrir «cuál de las clases armoniza con cuál y cuál rechaza cuál; y también si hay elementos que se extienden a todas las cosas y las mantienen juntas de manera que puedan

Universidad Pontificia de Salamanca

mezclarse y también, cuando se separan, saber si existen otras causas universales de separación» *(Sofista* 253c). La división o diaíresis se inicia en el mundo inteligible de las ideas; el entramado de este mundo permite cómo en el mundo sensible una idea pueda encerrar, como género, múltiples formas diferentes entre sí, las cuales, a su vez, participan de (metéjein) algo común; por eso se encuentran subsumidas bajo una forma genérica. Finalmente esta acción divisoria llega hasta la multiplicidad de los objetos sensibles o particulares, los cuales pueden unificarse, por participación, bajo una forma común, constituyendo una clase, pero diferenciándose entre ellos y diferenciándose de otros conjuntos de individuos sensibles, los cuales, a su vez, constituyen clases distintas. La diaíresis es la acción analítica por la que dividimos una idea en dos ideas, tres o algún otro número; cada una de estas ideas, a su vez, las dividimos en dos o tres o más, y así sucesivamente, por pasos, hasta que tengamos a la vista la multitud infinita de las cosas particulares *(Filebo* 16b). El paso de la unidad absoluta de la idea de Bien a la infinitud de los particulares no ha de darse de inmediato, sino por pasos: partiendo del uno pasaremos al dos, al tres, a un número definido para, finalmente, alcanzar la infinitud. Y viceversa, el paso de lo infinito a lo absolutamente uno tampoco hemos de realizarlo de un solo salto, sino que, por pasos sucesivos, pasaremos de lo infinito a un número finito o determinado, de éste a otro número menor, a tres, dos y por fin alcanzaremos la unidad *(Filebo* 18a).

Las dos acciones de división y de unión, de diaíresis y de synagogé, son complementarias, es decir no deben darse la una sin la otra dentro del proceso dialógico hacia la verdad. Por eso, quien ve primero lo común de muchas cosas no debe desistir hasta ver también las diferencias de esas mismas cosas en cuanto existen en clases; y viceversa, cuando se descubren todo tipo de diferencias en un gran número de objetos, no debe desalentarse hasta haber reunido en un círculo de semejanzas todas las cosas que se relacionan la una con la otra, formando algún tipo de clase sobre la base de su naturaleza esencial *(Político* 285a). Todas las cosas provienen de lo uno y de lo múltiple y participan de la unidad y de la alteridad, de ahí que en cada cosa hemos de develar su elemento unificador, idea o clase y su multiplicidad infinita; lo uno y lo múltiple, la identidad y la alteridad, lo finito y lo infinito se encuentran ocultos en cada cosa singular. Descubrirlos es la tarea de la dialéctica, por medio de la synagogé y de la diaíresis, para alcanzar la verdad. En la infinitud de las cosas singulares se encuentra la unidad, debido a que esas cosas singulares son las que son precisamente porque participan (metéjein) de la idea correspondiente. En el *Fedón* (100b) se nos dice expresamente que «algo es bello, además de la belleza misma, no por razón alguna sino porque participa (metéjein) de la belleza en sí»; y luego añade: «nada hace a algo bello sino la presencia (parousía), o la comunión (koinonía) con la belleza absoluta». La unidad de la idea no se da, por tanto, sólo por el conocimiento o

Universidad Pontificia de Salamanca

de una manera lógicas, sino esa unidad esencial está presente ontológicamente, por participación, en cada cosa particular; el conjunto de cosas particulares que integran una clase participan, toman parte o comulgan ontológicamente de la idea que las unifica. Conocer la verdad de una cosa, para Platón, es develar, detrás de la multiplicidad infinita de la diferencia, la unidad ontológica por la que esa cosa es tal cosa y pertenece a tal clase; y develar esa unidad ontológica significa religar necesariamente lo múltiple a lo uno, la infinitud de lo sensible a la unidad de la idea y viceversa, la unidad de la idea con la infinitud sensible, lo uno con lo múltiple.

La multiplicidad relativa continúa existiendo en el mundo de las ideas, las cuales se entremezclan, también por participación, en especies y géneros, en forma piramidal, hasta alcanzar la unidad absoluta de la idea de Bien.

2.4. *Dialéctica y verdad*

Son numerosísimos los textos platónicos que presentan la verdad como cualidad del conocimiento de las ideas producido por el método dialéctico. Vamos, sin embargo, a analizar algunos, para destacar cómo el fin del diálogo y la dialéctica es alcanzar la verdad absoluta que radica en el conocimiento supremo de las ideas. En el *Filebo* 57d-58a Platón considera al arte del verdadero filósofo inmensamente superior en precisión y verdad (akribeiákai alezeía) al de la ciencia matemática con respecto a las medidas y a los números, y termina diciendo que el arte de la dialéctica consiste en que el hombre con entendimiento cree que «el conocimiento del ser, de la realidad y de la inmutabilidad eterna es 'el conocimiento más verdadero (alezásteton gnosin)'. La verdad es la cualidad que posee el conocimiento del ser, es decir, de la realidad eterna e inmutable; el conocimiento de la otra realidad, de la realidad que nace y perece, que deviene y se esfuma no puede ser igualmente verdadero. La doxa no puede entrañar la verdad de igual manera que la episteme. De hecho Platón va a afirmar que «la palabra señala, redondea y gira todo (o logos to pan semainei kai kyklei kai polei) y es doble: verdadera y falsa. La verdad es suave y divina y habita arriba entre los dioses (to alezés autou leion kai zeion kai ano oikoun en tois zeois); la falsedad, por el contrario, habita abajo entre los mortales, es ruda y trágica». La verdad es divina y acampa en el cielo acompañando a los dioses, mientras que la falsedad habita entre los mortales.

El conocimiento que los dioses tienen, al contemplar la realidad absoluta de las ideas desde fuera de la cúpula celeste, tal como narra el mito del *Fedro,* es decir, desde la realidad trascendente del Bien, es absolutamente verdadero; por el contrario, el conocimiento del común de los hombres mortales está

Universidad Pontificia de Salamanca

penetrado de falsedad y mentira, pues conoce los seres que devienen y cambian, que nacen y perecen. Los dioses conocen el ser en su eternidad e inmutabilidad, el común de los mortales logran conocer sólo las sombras del ser, las imágenes que aparecen y desaparecen sin cesar. De ahí que los contados hombres que sean capaces de aproximarse a ese conocimiento divino del ser absoluto, que sean capaces de sacar la cabeza de la cúpula celeste, aunque sea por momentos y con dificultad, para contemplar las realidades inteligibles en su relación con la idea absoluta de Bien, serán eres humanos privilegiados semejantes a los dioses. Esos tales son los filósofos o dialécticos, que con su método de preguntas y respuestas alcanzan siempre lo más verdadero (t'alezéstaton). El método dialéctico, con su doble acción sintética y analítica, con su doble camino de subida y de bajada, es el camino seguro hacia la verdad del conocimiento del ser absoluto, hacia la contemplación de la cosa misma.

La tendencia a divinizar la verdad, a hacerla como una cualidad del conocimiento de los dioses, se repite frecuentemente en los textos platónicos. En el *Cratilo* (421b), cuando Sócrates intenta explicar el origen de algunas palabras y descubrir si han sido bien construidas o no, no recurre, en el caso de la palabra «Verdad», a su verdadera etimología para explicar que es lo no oculto (a-lanzano), lo manifiesto o evidente, sino que echa mano de las palabras griegas «alé zeía» y describe la verdad como un paseo de los dioses, quizá aludiendo al mito del *Fedro;* paseo que, por supuesto, el común de los mortales no puede realizar.

Éstos caminan por la senda de la falsedad y de la mentira. Sólo unos cuantos escogidos, los filósofos y dialécticos, serán los elegidos para acercarse al camino seguido por los dioses, y elevarse a la cima de la cúpula celeste y contemplar con un conocimiento fijo, puro y verdadero (to te bébaion, to kazaron kai to alezés) las realidades que son siempre las mismas, sin cambio o mezcla alguna *(Filebo* 59d).

La verdad es una cualidad del conocimiento divino, pero es también una cualidad ontológica del mundo inteligible de las ideas, tal como se expresa en la *República* (508e). Y en ese mismo texto se afirma claramente que es la idea de Bien, o realidad trascendente a las ideas o esencias, la que da la verdad y el poder de conocerla (ûtouto toínun tò tèn alézeian paréjontois guignoskoménois kai tô guignóskonti tèn dynamin...), es decir, es la causa tanto del conocimiento como de la verdad en cuanto conocida (aitían d'epistémes ousan kai alezeías os guignoskomenes...), así como es causa de las esencias y del ser de las ideas (509b). La verdad es esencial a las ideas y, por tanto, al conocimiento de las ideas y se origina en el Bien, o realidad última, suprema y transcendente que se encuentra más allá de la esencia (tepékeina tes ousías). La facultad humana de conocer no puede por sí misma alcanzar la verdad que se oculta en el mundo inteligible de las ideas; sólo excepcionalmente el

Universidad Pontificia de Salamanca

Bien otorga al ser humano el poder de conocer la verdad y la realidad suprema de las ideas.

3. CONCLUSIÓN

Habría que comenzar por decir que los *diálogos* de Platón no son conversaciones, sino escritos. Como escritos de Platón, una persona que vivió en la Atenas del siglo V y fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, son monólogos, es decir, son discursos de una sola persona. Sin embargo, Platón los llamó diálogos, porque intentó «imitar» las conversaciones argumentativas que Sócrates había realizado con tanta maestría, paseando por el Agora ateniense. Cada diálogo platónico imita una conversación hipotética entre dos o más personas. Pero la diferencia entre una conversación real y la imitación escrita de esa conversación es la que existe entre un encuentro social vivo, cuyo vehículo fundamental es el lenguaje hablado o corpóreo producido por dos o más seres humanos que confluyen en un lugar y un tiempo concretos, la limitación recordativa vertida en palabras escritas. En la conversación el lenguaje surge y se hace en el momento mismo en que se habla, como producto de una confluencia espontánea de dos o más sujetos. En la imitación escrita todo está dicho y terminado; nada surge espontáneo, sino que todo está realizado y organizado, aunque se esfuerce el autor en aparentar lo contrario. Desaparece la multiplicidad de sujetos y el otro, los demás quedan reducidos a un nombre escrito.

Ahora bien, la imitación pretende copiar los formalismos o técnicas externas del original sin que pueda, por supuesto, rehacer la vivencia múltiple e irrepetible de la multiplicidad de personas que se encuentran y se comunican por medio del lenguaje vivo y hablado. Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse entre dos o más personas en un tiempo y en un lugar determinados. Así, en el *Critón* el diálogo se da entre Sócrates y Critón en la cárcel, al amanecer —entre dos luces— de la antevíspera de la muerte del primero; en el *Fedro* son Sócrates y Fedro quienes se encuentran un mediodía caliente, de primavera, fuera de los muros de Atenas, cerca del río Iliso, bajo la sombra de una palmera y un sauce, sentados al lado de una fuente cuya agua fresca corre por la hierba.

Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse por medio de preguntas y respuestas. En efecto, especialmente al principio abundan las oraciones interrogativas con formas verbales del presente de indicativo en segunda persona singular, las respuestas se expresan, a su vez, en primera persona singular del presente de indicativo. Por ejemplo, el *Fedro* se inicia con la pregunta de Sócrates: «Querido Fedro, ¿de dónde vienes y a dónde

Universidad Pontificia de Salamanca

vas?». Fedro responde: «De donde Lisias, el hijo de Céfalo, y voy a caminar fuera de los muros...». Aún los largos párrafos o discursos simulan ser respuestas a preguntas, que surgen en el entramado de la conversación: Fedro lee el discurso de Lisias a solicitud de Sócrates.

Imitando una conversación, el diálogo platónico está lleno de expresiones coloquiales griegas e imperativos cortos, tales como «escúchame», «dime», «siéntate», «por los dioses», «por Zeus», «así es», «no estoy de acuerdo contigo», «concedo lo que dices», «ciertamente», «eso parece», «dices verdad», «cómo no», «no sigo tus palabras», etc.

Las ideas que se manejan en los diálogos dejan de ser abstractas y anónimas. A semejanza de una conversación, parecen pertenecer a una persona con nombre y apellido, que aparenta defenderlas como propias y confrontarlas con las ideas de los demás interlocutores. Es decir, en los diálogos platónicos las opiniones parecen estar personificadas y encarnadas en personajes conocidos en el medio ateniense de la época. De hecho, la ideología o pensamiento platónico salta al diálogo en confrontación con el pensamiento de otros. En el *Critón* el pensamiento socrático-platónico sobre la obligación de cumplir siempre con las leyes de la ciudad, incluso cuando uno está condenado a muerte, va a desarrollarse en confrontación dialógica con el pensamiento de Critón, quien le insta a que huya de la cárcel y de la muerte, dejando a un lado el cumplimiento de la decisión del jurado de la ciudad de Atenas; en el *Fedro,* el rico pensamiento platónico sobre el amor y la belleza, sobre la inmortalidad del alma, sobre la metempsicosis, sobre los caminos de subida y bajada que permiten el conocimiento absoluto de las realidades eternas nacen de un segundo discurso de Sócrates con el fin de negar la tesis defendida por un hipotético discurso de Lisias y por un primer discurso del mismo Sócrates, en los que se defendía la opinión de que debe concederse el amor a quienes no están enamorados. Lo mismo sucede en el *Gorgias,* el *Protágoras,* el *Eutifrón,* el *Lisias,* el *Cratilo,* etc.

Los diálogos de Platón conservan apenas algunos formalismos externos de la conversación espontánea que nace del encuentro de dos o más personas con el fin de interrelacionarse por medio del lenguaje ordinario. Los diálogos platónicos son, en realidad, un monólogo discursivo, perfectamente organizado, que se desarrolla en confrontación con el pensamiento de otros pensadores. Son un método o camino —de síntesis y análisis, de subida y bajada— que avanza por medio de un proceso racional discursivo hasta conducir a la mente humana a la «realidad absoluta de las ideas», en las que se encuentra, según Platón, la verdad absoluta. No existen, por tanto, en los diálogos platónicos ni la multiplicidad de personajes, ni verdadera multiplicidad de voces, ni verdadera multiplicidad de argumentaciones; existe una sola voz y una única argumentación, la de Platón, la del yo, que se desarrolla en un

Universidad Pontificia de Salamanca

proceso racional-discursivo hacia la verdad de las ideas. Las opiniones del otro —simples opiniones o doxas, que no conocen el ser sino sólo el devenir y, en consecuencia, siempre falsas— son un simple pretexto o una simple ocasión para desarrollar el auténtico proceso epistémico que conduce inexorablemente al ser y a la Verdad. En estos diálogos predomina el «logos», el proceso discursivo hacia la verdad, y al «día», que implica multiplicidad de personas y voces, no se le toma en cuenta o, cuando mucho, queda relegado en la sombra como simple ocasión o pretexto.

En este contexto en el que el diálogo es ante todo proceso discursivo hacia la verdad, sin que implique necesariamente multiplicidad de personas, o presencia del Otro, se entiende fácilmente cómo, para Platón, diálogo es tanto la conversación hablada en voz alta en la que intervienen varios interlocutores, como el pensamiento o la reflexión interior silenciosa del alma. De hecho reflexionar y hablar son lo mismo (diánoia kaì lógos tautón) *(Sofista* 263E). Pensar reflexionando es tan diálogo como conversar en voz alta, la diferencia consiste en que aquél se origina en el interior del alma y se produce consigo misma sin sonido de palabras. O como se expresa en el *Teeteto* 189E-190A, reflexionar no es más que dialogar del alma consigo misma, preguntándose ella misma y respondiéndose, afirmando y negando. El resultado del reflexionar, es decir, la opinión firme y definida sobre algo la identifica Platón con el discurso hablado (legein); no ciertamente un hablar sonoro y con otro, sino un hablar en silencio y consigo mismo (allà sigê pròs autón).

Es preciso destacar que el fin u objetivo del diálogo platónico consiste en conocer la verdad absoluta del ser absoluto de las ideas. La multiplicidad de personas —que sólo se dan en el diálogo socrático, pero no en el platónico—, la multiplicidad de voces, las preguntas y las respuestas, las acciones de synagogé y de diaíresis, la subida y bajada, son simples pasos, medios o instrumentos para alcanzar la verdad del ser de las ideas. Las personas, las voces, los argumentos son medios o están en función de la verdad absoluta de las ideas. El valor supremo del diálogo platónico es la verdad absoluta de las ideas, a la que han de estar subordinadas no sólo las voces, las argumentaciones y los métodos, sino también las hipotéticas personas que dialogan. Tan absoluto es el valor de la verdad de las ideas, que Platón, como hemos visto, hace divina (zeía) a la verdad, que habita y acompaña a los dioses en el mundo celeste.

Esta divinización de la verdad va a consagrarse, es decir va a hacerse religiosa y sagrada en el Cristianismo especialmente por obra de San Agustín. Cuando el obispo de Hipona en el diálogo *De Libero Arbitrio* (II, 2), partiendo de la propia existencia —que soy, vivo y conozco— y avanzando por un análisis del conocimiento sensible y racional, concluye que la Verdad, por necesaria, eterna e inmutable se identifica con Dios, Deus veritas est, está impo-

Universidad Pontificia de Salamanca

niendo en occidente la divinización definitiva de la verdad logicometafísica, a la que han de estar subordinadas todas las personas con sus pensamientos, quereres y acciones [4]. Divinizar la verdad entraña dotarla de autonomía absoluta, hipostasiarla y, por tanto, sacarla del ámbito cultural y humano en el que toda verdad se origina —en este caso sacarla del pensamiento platónicoagustiniano— y darle la suprema consistencia ontológica posible, a la que deben subordinarse todos los demás seres, incluido el ser humano. Desde entonces la verdad occidental, europea, dejó de ser, como todas las verdades, una propiedad o característica del conocimiento humano expresado en proposiciones, para adquirir el estatus ontológico que la identifica con el ser absoluto de Dios, al que debemos no sólo estar subordinados sino también adorar; en consecuencia, a la Verdad metafísica hemos de acatarla, adorarla y estar dispuestos a morir o a matar por Ella. Esta valoración de la Verdad va a hacer de la cultura occidental una cultura de verdades absolutas, bajo las que es preciso cobijarse para darle sentido a la vida e incluso para funcionar en una sociedad que se fundamenta en verdades. Es curioso descubrir cómo el Cristianismo o la religión paradigmática de occidente es una religión de verdades dogmáticas que supone una ortodoxia o conjunto de creencias correctas o verdaderas; el Mahometismo y el Hinduismo, por otra parte, se basan o bien en preceptos jurídicos, o bien en actitudes ante la vida que suponen una ortopraxis o correcta manera de actuar [5]. El Medievo descubrió verdades religiosas y las impuso por la fuerza de las armas, tal como sucedió en todas las guerras religiosas: en la Reconquista, en las Cruzadas, en la conquista de América por los españoles. La Modernidad descubrió verdades sociopolíticas, como el progreso, la revolución, la revolución marxista, el nacional-socialismo, el fascismo, y, en ara de esas verdades, millones de hombres se han matado y siguen matándose. Hoy nos agarramos a la verdad científica y mensurable con la que podemos funcionar en este mundo tecnológico.

Por último, quisiera señalar que ese conocimiento epistémico de las ideas al que apunta el diálogo platónico se alcanza por la visión. No por la visión sensible —o acción realizada por los ojos, la cual, por otra parte, posibilita en gran medida el conocimiento sensible de la doxa—, sino por una visión inteligible producida por la facultad de la razón, por la nous. Los términos griegos muy variados, usados por Platón, expresan todos algún tipo de visión o contemplación visual: orao, kazorao, opsomai, opsis, skopein, zeoreo, katopsomai. La misma palabra idea (eidos) deriva del verbo eido, que significa, en

4 La identidad de la Verdad con Dios se afirma reiteradamente en los escritos de Agustín. Por ejemplo, *De beata Vita* IV,34; *Soliloquios* I, I, 3.

5 Véase para un análisis comparativo entre el Cristianismo y las grandes religiones, Islamismo, Hinduismo y Budismo: Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert, *El Cristianismo y las grandes Religiones,* Libros Europa, Madrid 1987.

Universidad Pontificia de Salamanca

voz activa, mirar u observar. El pensamiento platónico, probablemente por influjo de la cultura griega, otorga preeminencia a la vista sobre los demás sentidos.

En la *República* (507c) declara que entre los sentidos la más preciosa facultad es la de ver y ser vistos (polytelestáten tèn tou orân ta kaì oraszai dynamin) y unas líneas después (508b) se permite afirmar (oimai) que la visión es, de los órganos de los sentidos, el más semejante al sol (elioeidéstaton), lo que implica la valoración suprema entre todos los sentidos. También en el *Fedro* (250d) considera a la vista como al más claro (enargestates aiszéseos) y el más agudo o penetrante (oxitáte tôn aiszéseon) de todos nuestros sentidos físicos.

El sentido de la vista es un sentido esencialmente egoísta. Ver implica ver en un horizonte, y el horizonte o límite visual se forma siempre en derredor de uno; uno es siempre el centro del campo visual, que gira como una circunferencia en torno a mi persona. Ver entraña, de alguna manera, organizar el mundo que nos rodea en torno a mi persona: yo soy en la visión el centro del universo y todo lo demás está colocado en función de mi persona como centro. Ver significa, por tanto, organizar y dominar el mundo que nos rodea. Mirar a otra persona es un intento por organizarlo o subordinarlo a mí, es decir es un intento por conquistarlo y dominarlo. En el eterno juego del galanteo y la conquista amorosa, todos sabemos por una mirada cuándo el hombre o la mujer están conquistados. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu,* nos describe la más primitiva relación entre dos seres humanos o autoconciencias como una relación de dominio por medio de la mirada; mirar a otro —jedes sieht das Andere— exigía ser reconocido como autoconciencia, y el otro, de igual manera, por la mirada exigía ese mismo reconocimiento. El miedo a morir conducía a que uno de los dos se sometiera al otro y surgía de esa forma la relación del señor y del siervo. También Sartre, en *El Ser y la Nada,* descubre en el poder de la mirada el medio para objetivar al Otro, para reducir el Otro a objeto, a alienarlo; las relaciones entre los hombres por medio de la mirada conducen necesariamente alienación, objetivación, a la dominación del Otro. En nuestra cultura occidental, visual, nuestra primera y más radical relación con el otro se mueve entre los polos contrapuestos del que domina y conquista o del que es dominado y conquistado, del señor y del esclavo.

Y esta relación no se da sólo entre individuos sino también entre pueblos y naciones. Hegel, en su *Filosofía de la Historia,* en la que trata de comprender y justificar la realidad —die Wirklich keit vernehmen und rechtfertigen— insiste en que los pueblos y los Estados son los verdaderos actores de la historia, y sus acciones se colocan en un plano distinto y superior al plano de la moralidad que atañe a la individualidad subjetiva. Las relaciones entre

Universidad Pontificia de Salamanca

los pueblos y los Estados no están reguladas ni por la moralidad ni por derecho alguno, sino que están subordinadas sólo a sus intereses y poderío. Los pueblos o Estados son poderes absolutos sobre la tierra y no existe pretor o juez alguno que regule o pueda regular sus relaciones. De ahí que entre los pueblos predomine siempre el derecho del más fuerte. El pueblo más poderoso o dominante (herrschende) es la encarnación suprema del Espíritu y el que hace avanzar la historia en cada época; éste posee el derecho absoluto (Gegen dies sein absolutes Recht). Los demás Estados, débiles e impotentes, no tienen derecho alguno (sind die Geister der anderen Völker rechtlos) [6].

También en el diálogo lógico de Platón, como parte importante de esta cultura visual y de dominio, el Otro es negado. Su presencia queda reducida a un nombre propio escrito, que se utiliza como instrumento y pretexto para conducir, por medio de una argumentación discursiva, a la verdad absoluta de las ideas, que es siempre la verdad absoluta del yo, mi verdad; una verdad adquirida por la visión inteligible de la razón humana y que alcanzará con el tiempo la consistencia ontológica de la divinidad para tornarse, hipostasiada, en la máxima realidad y el máximo Valor al que el ser humano ha de rendir tributo de acatamiento y adoración. El diálogo lógico de Platón conduce a la Verdad dominadora de Occidente.

4. DIÁLOGO EXISTENCIAL

4.1. *Multiplicidad de personas*

Si en el diálogo lógico iniciado por Platón se despliega el «Logos» dejando en la sombra el «día», es decir se desarrolla el discurso lógico-discursivo y se sacrifica la multiplicidad de sujetos y la multiplicidad de voces, en el diálogo existencial, por el contrario, se va a valorar fundamentalmente el «día», pasando el «logos» a un segundo término. La presencia de varios sujetos, al menos dos, con sus voces es esencialmente indispensable para que este diálogo tenga lugar. Sin sujetos dialogantes no existe diálogo.

Los sujetos que dialogan entran en el diálogo como seres humanos concretos insertados en su mundo, es decir en un entorno cultural organizado de acuerdo a unos valores que le dan sentido. Ese mundo es a la vez una realidad personal y común, en la que participa con otros sujetos: es personal porque como ser humano cuento con un acerbo de valores propios que me permiten funcionar en el nivel mundo al que pertenezco; pero a la vez ese mundo

6 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, p. 506.

Universidad Pontificia de Salamanca

personal es común porque esos valores personales han sido apropiados de una cultura tradicional y comunitaria que ha venido constituyendo un mundo al que ese sujeto también pertenece. En este diálogo existencial entran, o al menos deben entrar, el yo y el tú, el yo y el otro, la identidad y la alteridad, la mismidad y la diferencia. Y para que esto pueda darse, para que el otro entre verdaderamente en el diálogo, es preciso que el Otro participe en su construcción juntamente con el Yo y en igualdad de condiciones.

Y el Otro es Otro, es un sujeto distinto del Yo por su cuerpo distinto y por su mundo distinto. Su corporeidad, viva e informada, hace que el Otro pertenezca a otro mundo. De ahí que en todo verdadero diálogo participan no sólo una multiplicidad de sujetos distintos, sino con ellos participan también una multiplicidad de mundos distintos. El diálogo existencial está constituido por el encuentro de varios sujetos y de varios mundos con la finalidad de comunicarse mutuamente y de conversar. De conversar, sí, de volverse al otro (cum vertere) para que, juntamente con él, construyamos un mundo nuevo y común que nos comprenda y nos abarque a ambos y en el que nos podamos comprender el uno al Otro.

Yo y el Otro construimos el diálogo, que implica un proceso de intercomunicación y de intercomprensión entre todos los dialogantes, por medio de los momentos esenciales del habla y de la escucha. Sin multiplicidad de voces, sin el habla de al menos dos sujetos que los interrelacione, no existe diálogo. Pero tampoco existe diálogo sin multiplicidad de sujetos que se escuchan y que hagan posible la comprensión mutua. Hablar y escuchar en una simetría múltiple y equilibrada son los momentos que construyen el proceso dialogante de intercomunicación, de intercomprensión y de mutua realización. Sin alguno de estos dos momentos, no tenemos posibilidad de diálogo.

4.2. *Momentos del diálogo: hablar y escuchar*

4.2.1. *Hablar*

Hablar es el momento de la afirmación del Yo, de mi punto de vista y del mundo al que pertenezco. Es el momento por el que intento imponer a los demás mi mundo con sus valores. Es el esfuerzo y el intento del Yo por invadir y dominar a los demás. Es el momento de la dominación, de la superioridad y de la soberbia. Por el contrario, escuchar es el momento de la afirmación del Otro. Por mi disposición de escuchar yo me subordino a la palabra del Otro y le doy la ocasión para que me invada con su punto de vista, con su mundo y sus valores. Escuchar es el momento de la humildad, de la carencia propia para que sea llenada con la palabra del Otro.

Universidad Pontificia de Salamanca

El habla, el lenguaje, la palabra aparece desde la más primitiva tradición bíblica como la manifestación del poder, del dominio sobre las cosas y los hombres. De hecho, la omnipotencia divina se manifiesta a través de la palabra. Para crear el universo, para separar las tierras de las aguas, para crear la noche y el día, para crear los animales y las plantas, para crear al hombre Dios habla. El poder de Dios, su omnipotencia se hace palabra y a su vez la palabra, el logos, el verbum se hace Dios. En una simbiosis misteriosa, expresada magistralmente en el inicio del Evangelio de Juan, la palabra existía desde el principio, existía junto a Dios y Dios era la palabra, «in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum». Esta divinización de la palabra como manifestación del poder absoluto de la divinidad va a atravesar toda la tradición occidental. El hombre participa de ese poder infinito de la palabra cuando habla: con la palabra el hombre organiza su entorno y crea su mundo. Adán, cuando pone nombres a los animales y las cosas que le rodean, cuando les habla, está creando su propio mundo. La palabra, el lenguaje, el habla es, desde el inicio mismo de la cultura judeocristiana, la expresión del poder y del dominio. El Cristianismo recoge esa tradición del poder inmerso en la palabra para hacer que hablen sólo quienes tienen autoridad y poder. En la Iglesia, dirá Pablo de Tarso, han de hablar y enseñar sólo los presbíteros y los varones con capacidad de hacerlo; pero a las mujeres, siempre sometidas al poder del varón, no se les permite enseñar, ni dominar al varón, sino que deben callar y escuchar con la cabeza cubierta y en silencio, «Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum» *(I Ad Timotheum,* 2, 11-12). Y en la Iglesia Católica Institucional predican o enseñan los varones con jerarquía: los sacerdotes en sus parroquias, y los obispos en sus diócesis. Pero quien habla *urbi et orbi,* para ciudad de Roma y el Universo entero, en cuestiones de moral. Y dogma es el Papa o autoridad suprema; y habla en este caso sólo la verdad y toda la verdad absoluta. Los demás, que no tienen autoridad ni poder, deben callar y escuchar en silencio; la palabra y la verdad les están vedados.

4.2.2. *Escuchar*

Por otra parte el escuchar es la manifestación de la subordinación y de la obediencia al poder. Los patriarcas bíblicos escuchaban con reverencia y humildad la Palabra de Yahvé. Yahvé creó el mundo y fue creando el pueblo y las instituciones de la nación judía con la palabra; los patriarcas y el pueblo a su vez escuchaban la Palabra de Dios y la obedecían. Escuchar entraña desde el principio mismo de la tradición judeocristiana, el sometimiento y la obediencia, la esclavitud incluso con respecto al Otro, a la Alteridad absoluta de la Divinidad que habla. «Habla, Señor, que tu siervo escucha», exclama-

Universidad Pontificia de Salamanca

ban los patriarcas, rostro en tierra, como señal de total sometimiento a la voluntad de Yahvé.

Y este sentido profundo de humildad y sometimiento que encierra el acto de escuchar a Otro atraviesa la cultura occidental en alas del significado de la misma palabra *escuchar*. En efecto, escuchar proviene del latín auscultare y más remotamente del griego akroáomai (akroaszai). Akroáomai, de akrós ous, significó oír con justeza y precisión, pero también someterse y obedecer las cosas oídas. En latín la palabra auscultare aparece tardíamente, pero siempre con un significado muy distinto de audire. Mientras audire, del griego aio o aemi, que significan soplar, expresa la pasividad de quien oye o deja que el viento le sople en los oídos sin prestar atención; auscultare expresa la actitud activa de quien *cultiva el oído,* aus colere, y escucha atentamente a quien habla. Varrón, en su *De Lingua Latina,* 6-81, describía a quienes escuchan como sometiéndose a las cosas oídas, «Hi auscultare dicuntur, qui auditis parent». Y Nonio Marcelo, ya en el siglo III de nuestra era, definía *auscultare* como *obsequi,* es decir como someterse y obedecer, cuando afirmaba: «auscultare est obsequi: audire ignoti quod imperant soleo, non auscultare», escuchar es someterse y obedecer: acostumbro a oír lo que los ignorantes ordenan, pero no lo escucho.

En castellano clásico también escuchar connotaba la acción de entregarse del todo al que habla o a descubrir sonidos extraños amenazantes. Diego de Mendoza, en su *Guerra de Granada,* libro I, n. 7, comentaba en el siglo XVI que «lo que ahora llamamos centinela, amigos de vocablos extranjeros, llamaban nuestros españoles en la noche *escucha* y en el día *atalaya,* nombres harto más propios para su oficio». Más tarde, auscultar significa la operación que el médico suele hacer de concentrarse y afinar el oído para entregar su atención y descubrir algún sonido arrítmico o desafinado del enfermo. Escuchar, igual que auscultar, supone la disposición activa de cultivar el oído y prestar toda la atención a las palabras del Otro, e incluso someterse de alguna manera al Otro y a sus palabras. Escuchar, prestar atención significa subordinarme y estar presto para recibir al Otro que viene con su mundo envuelto en palabras.

También en la tradición anglosajona se oculta la disposición humilde de sometimiento en la acción de escuchar. Del alemán *hören* proviene *hörig,* o adjetivo que expresa la disposición del que escucha, y significa «sujeto a» o «esclavo de». Escuchar a otro supone la disposición de estar sujeto o subordinado a quien habla, incluso hacerse su esclavo. De manera semejante, el inglés *listen* conlleva el sometimiento del que atiende al que habla.

Ahora bien, para escuchar es preciso primero que yo calle y deje que el Otro hable e incluso le estimule a que lo haga. Es significativo percibir cómo el más poderoso busca cualquier pretexto o razón para no dejar que el más

Universidad Pontificia de Salamanca

débil hable. Es un recurso muy frecuente en la pedagogía autoritaria no permitir que los alumnos hagan preguntas al profesor, por la supuesta razón de que interrumpen su discurso. En realidad bajo esa pseudorazón se oculta la incomprensión, el menosprecio hacia los alumnos e incluso el temor de verse amenazado; por eso se recurre a que «no tienen nada que decir» y, por tanto, «ni deben hablar ni deben ser escuchados». Cristóbal Colón en sus primeras impresiones después del descubrimiento de la nueva tierra y de haber visto a los primeros indígenas anota en su diario «que a su regreso llevaré a España seis personas de aquí para que ellas aprendan a hablar» [7]. Es decir la falta de comprensión del Otro, de su lenguaje diferente y de su mundo nos llevan frecuentemente a pensar que el otro no sabe hablar, y en consecuencia ni él debe hablar, ni yo debo escucharlo. Comenzará a hablar sólo cuando hable como yo, en mi mismo idioma y, por tanto, sólo en ese momento podrá tomar la palabra para que yo lo escuche. La expresión de Colón vamos a encontrarla, matizada, innumerables veces en las crónicas y escritos de la Colonia. La idea de que las lenguas indígenas son lenguas imperfectas y pobres, incapaces de expresar los misterios de la fe cristiana, se repite en numerosos escritos de los misioneros y los conquistadores. El arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana, en pleno siglo XVII escribía: «es difícil y casi imposible explicarles en otra lengua los dogmas de nuestra fe católica de los que han tratado los santos Padres y los teólogos para afinar y purificar las expresiones, particularmente en lo que concierne a los misterios de la Encarnación y la Eucaristía» [8]. Félix de Azara, por la misma época, afirmaba en Paraguay que «es imposible escribir un catecismo en lenguas tan pobres que no tienen palabras para expresar ideas abstractas, ni tienen siquiera para contar más allá de tres o cuatro». Esa misma razón mueve ya en 1550 a Carlos V a ordenar que «se haga de manera que esas gentes sean educadas en español y aprendan nuestras costumbres y nuestras maneras de hacer, porque ellos podrán comprender mejor de esa manera las cosas de la religión cristiana y ser catequizados». Es decir, la falta de comprensión del Otro en su diferencia cultural hace que no le dejemos hablar en su idioma y nos comunique su mundo, y en consecuencia no le escuchemos [9].

7 Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes, testamento*. Edic. de Consuelo Varela, Alianza, Madrid 1986, p. 63.

8 Estos textos están tomados del artículo 'Cultures indigenes et évangélisation en Amérique latine', de Bartolomeu Melia, publicado en *Études*, París, septembre, 1993, pp. 225-236.

9 Esta actitud de no dejar hablar al Otro más débil y no escucharlo se repite en la relación común entre hombres varones y mujeres, tal como lo demuestra Deborah Tannen en su libro *You Just don't Undsrstand*, William Morrow and Company, New York 1990. Especialmente el capítulo V, 'I'll Explain It to You: Lecturing and Listening' (pp. 123-148).

Universidad Pontificia de Salamanca

Si los dos momentos son esenciales, es preciso destacar que el momento de la escucha, de la humildad, de la subordinación del Otro es el más difícil de alcanzar en nuestra cultura visual de dominación. De hecho frecuentemente se obvia y se olvida. Los diálogos platónicos son el modelo de unos diálogos sin escuchar; por tanto, son la exclusiva afirmación del Yo sin el momento del Otro. También en los diálogos socráticos, aunque se produjesen entre dos o más sujetos, se advierte el predominio del momento del Yo, del dominio, sobre el momento del Otro, de la escucha. No existe en el diálogo socrático-platónico la simetría y el equilibrio necesarios de los dos momentos del habla y de la escucha para que el auténtico diálogo existencial pueda producirse. Sócrates habla más e impone la dirección de la conversación hacia el logro de una definición universal; el Otro apenas responde con monosílabos y se deja conducir por el camino de las definiciones hacia la verdad. El Otro es un pretexto o una ocasión para la afirmación y el dominio del Yo y de mi Verdad.

Para que un diálogo sea auténtico diálogo es preciso que todos los dialogantes hablen e igualmente escuchen, que existan multiplicidad de voces y de escuchas, y que se alcance una interrelación y comprensión mutua de sujetos o personas. Con facilidad y frecuencia se dan multiplicidad de voces, es decir varios sujetos que hablan, que intentan afirmar su Yo, su mundo y sus valores, pero difícilmente se da la multiplicidad de escuchas, la subordinación y la conciencia de carencia, el momento del Otro. Con facilidad y frecuencia nos encontramos con monólogos paralelos sin que nadie sea capaz de aceptar su propia carencia y se disponga a darle cabida y a escuchar al Otro. La dificultad de interrelacionarse y de comprenderse los individuos de generaciones distintas los padres con los hijos, los maestros con los alumnos nace del hecho que difícilmente se escuchan, y que cada uno pretende imponer al otro su mundo con sus valores.

Escuchar es abrirse ontológicamente a la Alteridad que nos invade con sus palabras. Abrirse entraña la actitud femenina de sentir la concavidad limitante y la necesidad de abrazar la llegada del Otro. Lo abierto se nos presenta como una superficie irregular, con entrantes y concavidades, con fisuras, puertas o ventanas que la hacen conectarse con el mundo exterior, extraño, otro; lo cerrado, por el contrario, se nos aparece como lo regularmente circular, sin entrantes o concavidades, sin fisuras, sin necesidades de comunicación con el mundo exterior, extraño, con el Otro. Abrirse es tener conciencia de la propia limitación y carencia, y sentir la necesidad de acudir al Otro. Cerrarse supone darse cuenta de la propia suficiencia, sentirse realizado o redondo y no precisar del mundo ajeno. Abrirse al Otro, por tanto, entraña la actitud humilde de estar consciente de la propia finitud y carencia, y de la necesidad del Otro como complemento que la llene. Cuando escucho al Otro en el diálogo, asumo la actitud humilde por la que reconozco mi propia limitación y

Universidad Pontificia de Salamanca

carencia, y muestro la disposición de recibir con sus palabras un mundo extraño y ajeno en el que viene envuelta la Alteridad.

Abrirse al Otro conlleva el miedo ancestral y el riesgo ontológico de verse invadido y penetrado por el Otro con su mundo. Penetración que puede conducir a que la semilla del otro germine en mí para constituir un nuevo ser, un nuevo mundo, una prole nueva en la que ambos nos veamos igualmente realizados y superados. Pero se corre también el riesgo de que el Otro nos invada, nos avasalle, es decir, nos haga sus vasallos o esclavos, y niegue totalmente nuestro mundo, ya sea despreciándolo e ignorándolo por falso y malvado, ya sea destruyéndolo, para imponer la verdad y la bondad absoluta del suyo, logrando así la negación radical del que escucha y de su mundo, su total alienación.

El diálogo existencial exige presencia activa de varios sujetos, al menos dos, los cuales entran en diálogo tanto con sus palabras como con los difíciles silencios expectantes de la escucha. Sin sujetos que se hablen, que dejen hablar y se escuchen mutuamente no puede darse diálogo. Para que el Otro entre en el diálogo es necesario, primero, dejarle hablar y luego escucharlo.

4.3. *Diálogo para los dialogantes*

El diálogo lógico socrático platónico se fundamentaba en el poder nacional discursivo predominantemente de un sujeto y tenía como finalidad u objetivo alcanzar o bien la naturaleza de las cosas por medio de la definición o bien la verdad absoluta encerrada en el mundo inteligible de las ideas. El diálogo existencial, por el contrario, se fundamenta en el diálogo real y efectivo de dos o más sujetos, y tiene como finalidad u objetivo la interrelación, la comprensión y la realización de los sujetos que dialogan.

Del diálogo lógico no participa el Otro, el tú y ni siquiera el Yo como sujeto o persona. El diálogo lógico lo construye sólo la razón discursiva del Yo y tiene como fin lograr la verdad absoluta de las ideas. En el diálogo existencial participan, como hemos insistido, los sujetos o personas en cuanto seres humanos concretos, es decir, con su mundo de valores, con su razón y con su voluntad, con su inteligencia y con su sensibilidad, y tiene como fin la interrelación, la comprensión y la realización de los mismos sujetos que dialogan.

Para que exista auténtico diálogo, es decir para que se produzcan los momentos simétricos del habla y de la escucha, es preciso que los sujetos o personas en su totalidad dialoguen. De hecho el momento de la escucha que lleva consigo subordinarme libremente al Otro e incluso el ser libremente esclavo del Otro que habla, difícilmente se produce dentro de esta cultura

Universidad Pontificia de Salamanca

visual de dominación racional. El mundo occidental ha producido filosofías del lenguaje, pero jamás ha producido filosofías de la escucha o del silencio; ha producido filosofías del Yo y de la dominación, pero ha sido incapaz de producir filosofías de la Alteridad y de la humildad. Y es que escuchar al Otro, subordinarme a él, supone aceptar humildemente la propia limitación y estar dispuesto a correr el riesgo de que el Otro me invada con su mundo; y esta actitud humilde de sometimiento hacia el Otro no puede darse con la relación racional de dominación. El idioma alemán nos insinúa una relación profunda entre el participio pasado de Hören, gehört, del que proviene el nombre Gehör, oído u acción de escuchar, y el verbo gehören o el adjetivo gehörig, que significan «pertenecer a» y «perteneciente o miembro de». Pienso que no es casual esta relación radical entre escuchar y pertenecer o ser miembro de un grupo. Pienso que en este mundo visual de dominación escuchamos libremente sólo a quienes de alguna manera nos pertenecen o integran con nosotros un mismo grupo social; es decir escuchamos sólo a quienes nos son cercanos y afines, a quienes son nuestros prójimos y, por tanto, nos unen con ellos lazos de solidaridad y afecto. Al Otro, distinto, que no nos pertenece, no lo escuchamos porque no sentimos con él solidaridad y afecto alguno. Escuchar a Otro, es decir dejarle hablar y prestarle atención, sometiéndome a él y a sus palabras, implica preocuparme por él, ocuparme primordialmente de él, lo que entraña solidaridad y afecto.

Entran en diálogo y lo construyen —hablan, dejan hablar y escuchan— los sujetos o personas con su cuerpo y su espíritu, con su razón y su voluntad, con su sensibilidad y su capacidad afectiva. Los seres humanos concretos, existentes, todos enteros, con su mundo, entran y construyen el diálogo existencial. Pero además este diálogo no tiene finalidad alguna distinta de los que dialogan. No existe verdad absoluta alguna ni realidad trascendente a la que tenga que conducir necesariamente el diálogo y a la que han de subordinarse los dialogantes. El diálogo existencial se origina en los seres humanos concretos que dialogan y debe terminar en esos mismos seres humanos por medio de una mejor interrelación, comprensión mutua y mutua realización. En el diálogo existencial pueden expresarse afectos y sentimientos, puede también lograrse acuerdos en torno a acciones, valores y verdades. Pero dichos valores y verdades no han de hipostasiarse y constituirse en realidades supremas y autónomas, no han de convertirse en dioses o ídolos a los que los dialogantes han de someterse necesariamente, como sus esclavos, y adorarlos, es decir alienarse. Por el contrario, esos valores y verdades han de ayudar y servir a una mejor comprensión entre los dialogantes y a su más completa realización.

En el diálogo existencial, ni los hombres, ni las acciones de hablar y escuchar en el proceso dialógico deben existir para los valores y en función de las verdades, sino que las verdades y los valores deben estar en función de los

Universidad Pontificia de Salamanca

hombres, en función de una mejor interrelación, comprensión y realización de los hombres. Los valores y las verdades, como todo objeto cultural, no han de tornarse inhumanos y alienantes, sino que han de ayudar a la mejor realización del ser humano. El diálogo lógico era para la Verdad del mundo inteligible, el diálogo existencial es para los hombres que son capaces de entrar en diálogo y construirlo.

El centro y el fin del diálogo lógico era la consecución de la verdad absoluta dominadora, que alienaba a los dialogantes. El centro y el fin del diálogo existencial son los hombres concretos que dialogan, su mutua comprensión y su mejor realización, a los que han de subordinarse tanto el proceso dialógico como el nuevo mundo que de él surja con sus valores y sus verdades. No son los hombres para las verdades y los valores, sino los valores a las verdades para los hombres.

5. CONCLUSIÓN GENERAL

Lo primero que salta a la vista en el desarrollo de nuestro trabajo es la dificultad que la cultura occidental ha tenido para comprender la diferencia, la alteridad, al Otro en cuanto diferente. «Bárbaros» en griego significaba no sólo extranjero, sino también lo ininteligible y lo inhumano. Es decir, lo otro distinto resultaba ser ininteligible o incomprensible para el entendimiento y, en consecuencia, irracional e inhumano.

Desde el mismo Platón el mundo inteligible o de las ideas era el que poseía el verdadero ser. El mundo sensible o de las cosas singulares era o tenía ser en la medida que participaba del ser de las ideas o de lo inteligible; lo singular en su singularidad, es decir en su carácter de único y diferente de los demás singulares de la misma especie era incomprensible para el entendimiento. Y esta incapacidad de comprender lo singular, en cuanto único y diferente de los demás de la misma especie, atraviesa casi toda la Edad Media de manos de Aristóteles. En efecto, Aristóteles va a religar la singularidad de una sustancia individual a la materia, lo cual conlleva reducirlo a lo ininteligible, a lo inefable y casi al no ser absoluto o casi a la nada. La materia en la Metafísica aristotélica es el elemento que con la forma constituyen la sustancia primera o individual y ni es inteligible; su realidad ontológica queda reducida a la pura potencialidad para recibir formas. Será por la forma, o elemento inteligible y, por tanto, con auténtico ser, que la materia existirá en la sustancia. Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XIII, con la Escuela Franciscana, para encontrar en el horizonte del pensamiento occidental un intento serio y continuado de comprensión de la individualidad en cuanto única y diferente de las demás individualidades de la misma especie. Pero, en la medi-

Universidad Pontificia de Salamanca

da que el universo, a partir de Ockham, es reducido a un conjunto de individuos, el centro de ese universo va a reducirse al hombre que los percibe, y la humanidad va a reducirse al Yo. Un Yo trascendental que se torna omnipresente y que explica el origen de todos los demás seres. Un Yo que termina siendo, en términos nietzcheanos, voluntad de poder y que sólo acepta, como señor, entablar relaciones de esclavitud con el otro.

Esta total incapacidad de comprender al Otro es correlativa de otra incapacidad radical que afecta a la cultura occidental: la incapacidad de conversar con el Otro, de volverse a él para crear con él un nuevo mundo con la palabra. Este trabajo ha tratado de develar la manera cómo el diálogo, desde los inicios mismos de la cultura occidental, desde la concepción socraticoplatónica, va a entenderse como una relación asimétrica, en la que el Yo, a través de un proceso argumentativo, utiliza al Otro, como pretexto e instrumento, para alcanzar la verdad. Es decir, cómo el diálogo, que va a establecerse como modelo en la cultura occidental, va a servir para que el Yo imponga al Otro sus verdades, las cuales, por otra parte, no se trasmiten por las palabras, ni se escuchan, sino que se ven y se contemplan por una suerte de visión inteligible. Así lo afirma expresamente Agustín de Hipona, cuando en el *De Magistro* (XI, 36) dice: «Verba... admonent ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus», es decir «las palabras nos incitan a buscar la cosa pero no la muestran para que la conozcamos». Las palabras, como instrumento fundamental del proceso de enseñanza, aprendizaje, no trasmiten verdades. De hecho, Agustín repite que por las palabras nada aprendemos, «verbis nihil discitur», y, por tanto, la verdad no nos llega de afuera por el soplo de la voz, ni la escuchamos, sino sólo la alcanzamos por medio de la visión inteligible y la contemplación. La palabra y el oído no son los medios apropiados para develar la verdad, la alezeia, debido a que la verdad, en la tradición Platónica, no se halla fuera de nosotros en el mundo sensible, sino que se esconde en lo más interior de nuestro ser. Por eso no hemos de perder el tiempo yendo afuera, —nolli foras ire— vagando en estúpida charlatanería, sino que uno ha de volverse al interior de sí mismo —ad te ipsum reddi— y allí dentro encontrará la verdad a través de la visión, *intuitus*, palabra que significa —in/tueor— mirar hacia dentro, o mirar a lo profundo de uno mismo. Las palabras pueden, a lo sumo, ser estímulos que nos inciten a entrar dentro de nosotros —nihil aliud verbis quam admoneri hominsm ut discat—, y es en nuestro interior y sólo ahí donde aprenderemos y veremos la Verdad que es Cristo —eum docere solum qui se intus habitare—. La verdad, alezeía, arrastra desde su origen helénico una dependencia visceral de la vista. Alezeía proviene del prefijo privativo *a* y del verbo *lanzanein*, ocultarse o esconderse, y significa, por tanto, lo que no se oculta, lo que está a la vista, lo evidente. Platón, ya lo hemos señalado, echa mano de numerosos verbos que expresan la visión para significar la acción por la que descubrimos la verdad; y Agustín, siguiendo la senda platónica, utiliza la palabra *intuitus*.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si las palabras no trasportan la Verdad en sus alas y si es imposible escuchar la Verdad, de nada sirven los diálogos o conversaciones con los demás. Es en el monólogo interior, en la conversación conmigo mismo, en el discurso íntimo en donde fructificará la Verdad. De ahí que los diálogos platónicos y agustinianos son en realidad sólo apariencias de diálogos; en el fondo y en su esencia son monólogos, que a través de vericuetos discursivos conducen a la Verdad interior, que alcanzamos siempre por medio de una visión, intuitus. Platón, ya lo vimos, consideraba diálogo el pensamiento reflexivo que se produce en el interior del alma y en silencio. Agustín de Hipona, sincerándose consigo mismo, escribió soliloquios y meditaciones como el medio más directo y eficaz para alcanzar la verdad. La Edad Media va a llevar a la práctica esta concepción de que la verdad ni se puede hablar ni se puede escuchar del Otro. El hombre ideal del alto Medievo va a ser, por tanto, el solitario, el monje, quien hace profesión de silencio; se niega a hablar y a escuchar al otro humano y se concentra en la soledad monástica para monologar, soliloquiar o hablar consigo mismo y, a través de su interioridad profunda, divisar la Verdad absoluta de la Divinidad. Cuando Anselmo de Canterbury, siguiendo este camino platónicoagustiniano, escribe su *Monologium* y descubre a Dios encerrado en el concepto o idea que tenemos de Él, está demostrando la validez del camino de silencio y de soledad para alcanzar a Dios o la Verdad. No es preciso abrirnos al mundo de la naturaleza y de la cultura, a la belleza de las noches estrelladas, de los paisajes multicolores y de las obras de arte, ni al mundo de los otros humanos por el diálogo para descubrir a Dios; Él se encuentra dentro de nosotros, en nuestro pensamiento, en nuestras ideas y conceptos. No tenemos más que desplegar la semilla de nuestras ideas, desdoblarlas con la lógica, para encontrar en su interior a Dios y con él toda la Verdad. El Yo trascendental del Idealismo alemán está encerrado en el argumento ontológico de San Anselmo.

El arte del diálogo, la dialéctica dentro de esta concepción interiorista del conocer, dejará de ser el arte del buen decir para significar el arte del bien pensar, o del buen razonar, a partir de la aparición de la escuela medieval con Carlomagno y su maestro Alcuino. La silogística será la parte fundamental de esta dialéctica reducida a puro razonamiento. Aparecerán en el siglo XIII residuos del viejo diálogo socrático platónico en la manera en que serán presentadas las *quaestiones* y las *quaestiones disputatae* en las Facultades universitarias de Artes y Teología: en los *videtur quod*... con que se inician y en los *respondeo* con que terminan encontramos el eco de la supuesta multiplicidad de voces que simulaban escucharse en Sócrates y Platón. Pero más todavía que en su origen al Otro, reducido a una opinión sintética, se le utiliza sólo para negarlo, para rechazar sus opiniones, que son siempre falsas, y para imponer mi opinión, que es siempre verdadera.

En nuestros días ha vuelto a echarse mano de esta concepción asimétrica del diálogo, cuyas raíces se remontan a Sócrates y Platón. Gadamer, con su

Universidad Pontificia de Salamanca

hermenéutica dialógica, con su manera de concebir la comprensión como un existencial del Da-sein, intenta explicar la relación del hombre con su entorno y con su mundo como un diálogo. Ese diálogo ha de ser la base también de la comprensión del mundo y de la historia a través de la ciencias tanto experimentales como humanas. Las ciencias humanas en concreto vienen a ser, para Gadamer un diálogo con el Pasado. En efecto, la Historia —toda ciencia humana es histórica— es una lectura del pasado, que se manifiesta en signos de la índole más diversa, y toda lectura es concebida por Gadamer como un diálogo entre el lector y el texto. Pero igual que en el diálogo platónico, en el diálogo de Gadamer no se da multiplicidad de sujetos dialogantes, ya que el Otro concreto —que desea, tiene pasiones y piensa— queda reducido a un texto y en consecuencia ni conversa verdaderamente, ni escucha; y además los dialogantes —el lector y el texto— están en función de un acuerdo con respecto a la verdad del asunto o cosa de la que se trata. Igual que en el diálogo platónico, el que dialoga, el lector, está supeditado y subordinado a la verdad que se va develando en el hipotético diálogo [10].

También Habermas y Apel echan mano del diálogo como acción comunicativa intersubjetiva para intentar crear la base para una ética universal. Pero igual que en toda la tradición occidental esta acción comunicàtiva conduce a un acuerdo en torno a verdades éticas, que se logra a través de una argumentación, explícita o implícita, producto de la razón comunicativa como fundamento último de la ética universal. Es cierto que esta acción comunicativa se nos presenta como una actividad distinta de la actividad instrumental objetivadora que se desarrolla en el ámbito del trabajo, y distinta de la actividad estratégica que en sí misma entraña una interacción entre varios sujetos que intentan llevar a cabo una acción coordinada; en ambas se da siempre una relación asimétrica, es decir un sujeto se impone o predomina sobre los demás. En la acción comunicativa, por el contrario, ni se da un proceso de objetivación ni un proceso de manipulación, sino sólo un proceso de intercomprehensión. Pero, ¿no es esa supuesta acción comunicativa llevada a cabo por sujetos igualmente libres y racionales una actividad utópica e imposible? ¿Tiene la misma libertad y la misma capacidad de argumentar y de llegar a un acuerdo sobre valores éticos un ser humano del mundo desarrollado —con sus necesidades cubiertas y con una excelente educación formal— y el ser humano del tercer mundo —analfabeto y con la angustia diaria de que no tiene qué llevarse a la boca? Los sujetos y la razón comunicativa de que hablan Habermas y Apel, ¿no son sujetos y razón trascendentales y abs-

10 Véase, en torno a la noción de diálogo en Gadamer, Antonio Pérez-Estévez, 'Hermenéutica, diálogo y Alteridad', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (XIX), Salamanca 1992, pp. 241-254, en el que aparecen ya muchas de las ideas expuestas aquí.

Universidad Pontificia de Salamanca

tractos, totalmente desligados del sujeto humano histórico y concreto, de carne y hueso? [11].

Para terminar, queremos advertir que para superar esta incapacidad de comprender y conservar con el Otro es necesario redefinir el diálogo. En efecto, es preciso darse cuenta de algo que ha quedado palpable a lo largo de este trabajo: que el diálogo socrático platónico, que ha servido de modelo a toda conversación en nuestra cultura, no es un verdadero diálogo, sino sencillamente un monólogo. El Otro no comparte con el Yo la construcción del diálogo, sino que es utilizado por el Yo para imponerle su Verdad; una Verdad hipostasiada y sacralizada, absoluta, a la que han de subordinarse los sujetos dialogantes. El diálogo socrático platónico no conduce a la intercomprensión de los sujetos dialogantes y a su realización; por el contrario, sirve para hacerlos medios o instrumentos de una Verdad a la que han de estar supeditados, es decir, sirve para alienarlos.

La redefinición del diálogo pasa por el análisis fenomenológico del auténtico diálogo que tiene que conducir a la realización de los sujetos dialogantes. Análisis fenomenológico en el que es fundamental el momento de la escucha; en ese momento el Yo deja que el Otro entre en el diálogo, hable y, hablando, me invada con su mundo para, ambos, conformar un nuevo mundo compartido. Nuevo mundo de valores y verdades, no sacralizados e hipostasiados, sino humanos, que, por tanto, deben estar en función de los hombres dialogantes.

Lo que queda planteado en este trabajo es que la cultura occidental debe hacer un esfuerzo para comprender y convivir con el Otro, y esto sólo puede lograrse a través del verdadero diálogo. Es preciso, por tanto, que aprenda a dialogar, y esto no se logra sino dialogando, es decir, dejando que el Otro hable y escuchándole. Mientras esto no suceda, la alteridad, la diferencia, el Otro continuarán siendo extranjeros y extraños en nuestro mundo, en el que cabe solamente la identidad y el Yo.

ANTONIO PÉREZ-ESTÉVEZ

11 Ver, a este respecto, el artículo de Michael Candelaria 'The Dialectics of Transcendental and Universal Pragmatics. A Marxian and Ethnic-Existential Critique', en *Diskursethik oder Befreiungsethic,* Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen 1992, pp. 83-95.

Universidad Pontificia de Salamanca