

Hacia una filosofía cristiana del diálogo¹

1. Introducción

Quienes, como el autor de este artículo, se han formado en el tomismo —creo que pocos podrían decir «directamente en Santo Tomás»²— no sienten «empatía» por las diversas filosofías del diálogo tan importantes en el siglo XX. Paradójicamente, no hay un buen diálogo entre los diversos tomismos y las diversas filosofías del diálogo. Pero ello es comprensible. Nombremos algunos de los filósofos «dialógicos» más destacados. Una línea muy conocida podría ser la línea Habermas-Apel³. Más allá del neokantismo, la habitual interpretación de estos autores como colocando al consenso antes que la misma verdad dificulta obviamente las cosas. Yo pienso que no es ésta la clave del pensamiento de estos autores y que si lo es, no es lo relevante de ellos, pero mi opinión es irrelevante para lo que estamos tratando.

Otro caso es Popper. Lo habitualmente interpretado de él es que una especie de relativismo conjeturalista es la base para la importancia que da al diálogo y a la crítica. Me alegro no estar absolutamente solo en pensar lo contrario, sino en muy buena compañía⁴; pero, nuevamente, lo importante aquí es comprender que, dado lo difundido de la otra interpretación, el diálogo con Popper no sea sencillo.

Otro caso es la estructura dialógica de la pre-comprensión en Gadamer⁵. A pesar de que sus aportes en este ámbito lo han convertido en todo un clásico al respecto⁶, sin embargo, su obvia conexión con Heidegger y el tema del círculo hermenéutico retrotrae la discusión sobre Gadamer a la polémica del sentido de la obra heideggeriana y su compatibilidad o no con el sentido del *esse* en Santo Tomás, polémica ante

¹ Este ensayo fue escrito en julio de 2000. El autor agradece los comentarios de Jaime Nubiola. Los errores, desde luego, son sólo míos.

² Un caso sería J. Pieper. Ver al respecto A. LOBATO, «Josef Pieper y el humanismo tomista»: *Espíritu* 48 (1999) 253-245. Agradecemos a Jaime Nubiola esta referencia.

³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1987), tt. I y II; K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Buenos Aires: Paidós, 1995). Ver también J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», y K. O. APEL, «Husserl, Tarski o Peirce?: Por una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso», ambos en J. A. NICOLA y M. J. FRÁPOLI (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (Madrid: Tecnos, 1997).

⁴ Ver M. ARTIGAS, *Lógica y ética en Karl Popper* (Pamplona: Eunsa, 1998).

⁵ Ver su clásico *Verdad y método* I (Salamanca: Sígueme, 1991).

⁶ Hay que tener en cuenta que, por ejemplo, Gadamer es el único autor no proveniente de una tradición filosófico-teológico cristiana citado en el importante documento *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado* de la Comisión Teológica Internacional: *L'Os-servatore Romano* n. 13 del 31/3/2000.

la cual, esta vez, los diversos tomismos no han sido para nada indiferentes. En la Argentina ha surgido una escuela tomista pro-heideggeriana muy interesante, aunque sus intereses van más bien por el lado metafísico y no tanto por el hermenéutico⁷. Volviendo a Gadamer, es su énfasis en lo histórico, en nuestra opinión, lo que los diversos tomismos temen y/o no saben cómo incorporar a un pensamiento «perenne». Tal vez la clave es que la metafísica del ente finito de Tomás es el punto de partida de interpretación de lo singular y temporal, pero no puedo siquiera introducirme ahora en ese tema.

Muy relacionado con el punto anterior está la filosofía de E. Husserl, cuyo tratamiento de la esencia, de la intersubjetividad y de la empatía⁸ —no por casualidad Edith Stein hace su tesis sobre este último tema⁹— ofrecen caminos para una filosofía del diálogo, pero esos caminos fueron casi inexplorados por la interminable polémica sobre el supuesto idealismo de su filosofía.

La filosofía del lenguaje contemporánea ofrece también pautas interesantes para el tema del diálogo, sobre todo la filosofía del lenguaje ordinario a nivel pragmático que se da a partir del segundo Wittgenstein¹⁰. Pero, otra vez, tampoco en este caso hay diálogo. Conocemos una fundamental excepción, pero eso en el caso de que estos autores quieran ser ubicados dentro de alguna de las vertientes del tomismo¹¹. Yo creo que son «muy» tomistas, pero en un sentido del término muy especial y muy positivo.

Finalmente, están por supuesto Buber y Levinas, a quienes ahora algunos miran con algo más de simpatía desde que Juan Pablo II los elogió tan enfáticamente¹². Pero, por supuesto, ello no convierte a esta cuestión en una cuestión de magisterio y, por otra parte, la lejanía de estos autores con respecto a la tan importante metafísica de Santo Tomás les produce a los tomistas una actitud, si se quiere, de lejanía proporcional.

Por supuesto, cada una de los autores que hemos citado puede ser reinterpretado para mostrar que están más cerca del tomismo de lo que

⁷ Ver R. ECHAURI, «Heidegger y el *esse* tomista»: *Cuadernos de Filosofía* 11 (1971) 207-214; ID., *Esencia y existencia* (Rosario: Cudes, 1991); ID., *Heidegger y la metafísica tomista* (Buenos Aires: Eudeba, 1971); S. FILIPPI, «Heidegger y la noción tomista de verdad»: *Anuario Filosófico* 22 (1989) 135-158; H. D. MANDRIONI, *La vocación del hombre*, 2a. ed. (Ibi: Guadalupe, 1981); ID., *Introducción a la filosofía* (Ibi: Kapeluz, 1964); N. DI BIASE, «Ser, hombre y espacio en Heidegger»: *Studium* (Ibi) 2 (1999) 83-108; R. E. RUIS PESCE, «Nostalgia y abandono: Velando y develando la verdad en Martin Heidegger»: *Ibid.* 3 (2000) 43-86.

⁸ Ver al respecto E. HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. trad. de C. Moreno y J. San Martín (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

⁹ Cfr. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* (México: Universidad Iberoamericana, 1995).

¹⁰ Ver J. SEARLE, *Actos del habla* (Madrid: Cátedra, 1990); y V. MUÑOZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Barcelona: Anthropos, 1989).

¹¹ Ver J. NUBIOLA & F. CONESA, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).

¹² En su libro *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona: Plaza y Janés, 1994), cap. 5.

se puede pensar, o, al menos, que el eje central de su pensamiento no es tan hostil como se supone. Pero no es ese el objetivo de este artículo. El objetivo de este pequeño artículo es mostrar que en la filosofía cristiana fundamental, basada en Tomás, hay elementos para elaborar una filosofía del diálogo, elementos que, a su vez, pueden ser usados posteriormente para «dialogar» con las corrientes nombradas. Indirectamente, esos elementos pueden ser modestos aportes para el vasto tema del ecumenismo y del diálogo interreligioso e intercultural.

2. *La verdad*

La verdad lógica se basa en la verdad ontológica, en el *verum*. Ninguna novedad. Sólo debemos recordar que la verdad lógica es una verdad enunciada por un sujeto cognoscente. Ahora bien, ese sujeto cognoscente, al mismo tiempo que capta el sentido de la proposición verdadera, capta la verdad de la proposición¹³. Para eso, tiene que estar convencido de que la proposición es verdadera. Y ese convencimiento no puede ser logrado por la fuerza física, y eso debido a la naturaleza misma de la verdad y la naturaleza misma de la inteligencia. Si la persona no ve la verdad, es lamentable, pero no la ve¹⁴. El temor servil no será nunca el fundamento de que la vea.

La verdad no puede, pues, imponerse por la fuerza física. Tampoco por la fuerza lingüística, esto es, recursos lingüísticos emocionales, persuasivos o que prometan premios o castigos externos a la naturaleza humana, porque todo eso es engañar, y la persona que busca sinceramente la verdad reaccionará contra el engaño cuando lo vea. La persona tiene, pues, el deber de no imponer por la fuerza la verdad, de donde surge el derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia. Que esto haya sido dicho por el Vaticano II en materia religiosa tiene una importancia que destacaremos después¹⁵.

3. *El derecho a la interpelación*

De lo anterior se desprende que cada vez que tratamos de explicar y enseñar la verdad, por más certeza que tengamos sobre ella, el otro tiene derecho a interpelarnos, dado que no debemos (es contrario a la ley natural) imponer nuestra verdad por medio de coacción física ni ningún tipo de engaño (la mentira no es medio para la verdad). O sea que de la verdad y certeza de que la verdad no debe ser impuesta por la fuerza surge el derecho del otro a su libertad de conciencia. Ese derecho tiene, como dijimos, un derecho implícito a la interpelación, esto es, a pre-

¹³ Ver SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 9c, cit. por A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 1984).

¹⁴ Ver J. J. SANGUINETI, *Ciencia y modernidad* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988).

¹⁵ Ver VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n. 2.

guntarnos «por qué» decimos lo que decimos, dado que no debemos imponerlo por la fuerza. Por lo tanto, la estructura misma de la enseñanza de la verdad tiene una estructura dialógica: el que emite un mensaje verdadero emite la primera parte de un diálogo implícito, que se hace explícito cuando la otra persona pregunta sobre lo que alguien dice. Por supuesto que puede haber preguntas que surjan de una mala rebeldía —porque hay rebeldías sanas¹⁶—, pero ese es un *per accidens* moral extrínseco a la estructura misma de la verdad, que debe proponerse, no imponerse.

4. *El camino hacia el diálogo y el diálogo como camino humano a la verdad*

Por ende, toda verdad propuesta es un camino hacia un diálogo implícito. Y ese diálogo es, a su vez, el camino humano hacia la verdad. Obsérvese que dije camino, no fundamento. El fundamento de la verdad lógica es el *verum*. Pero el modo humano para que un ser humano vea la verdad es el diálogo, porque sólo contestándole y aclarándole la pregunta que formula podemos conducirlo a la luz de la verdad. Por supuesto, todo esto es así en caso de que el ser humano esté cumpliendo con el deber de buscar la verdad¹⁷, concomitante al deber de proponer, no imponer y dejarse interpelar¹⁸. Nuevamente, si alguien no está buscando la verdad es un *per accidens* moral cuyo juicio queda sólo reservado a Dios¹⁹.

5. *El estar abierto a la crítica del otro*

De lo anterior se desprende que estar abierto a la crítica del otro no es fruto de dudar de lo que uno dice, sino de reconocer en el otro su condición de persona, que sólo puede ver la verdad mediante argumentos y evidencias que dejan de lado toda coacción. Por ende, que el otro tenga un momento de distancia crítica de lo que estamos diciendo, para que medite, pregunte y pida aclaraciones sobre la verdad que se le propone, no es un peligro para esa verdad, sino al contrario, es su garantía de «adquisición» madura, conforme a la naturaleza de la persona. Sólo quien tiene el derecho de decir «aún no» a una verdad que honestamente aún no ve puede decir luego «ahora sí»²⁰, pasando verdaderamente de

¹⁶ Esto es, la rebeldía del que busca honestamente la verdad, y no se la deja imponer por premios, castigos, engaños o argumentos meramente persuasivos. Ése es el buen alumno.

¹⁷ *Ibid.*, nota 14.

¹⁸ Este espíritu dialógico estaba implicado en la *disputatio* medieval; al respecto, ver J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid: Rialp, 1973), parte II, cap. VII.

¹⁹ VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 14.

²⁰ Ver L. J. ZANOTTI, «El cuestionamiento de las instituciones escolares», conferencia pronunciada en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (1974), en *Luis Jorge Zanotti: Su obra fundamental* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Educativas, 1993), t. I, p. 124.

la potencia al acto de conocer la verdad, y no, en cambio, repitiendo cosas que no entiende por premios o castigos, cosa totalmente indigna de la condición humana.

6. *La autoridad*²¹

De lo anterior se desprende que la estructura dialógica del aprendizaje de la verdad lleva a una concepción de autoridad donde esta última es una cualidad que en potencia tiene cualquiera que tenga esa actitud dialógica, pero que pasa al acto en relación a otro cuando ese otro reconoce que lo estamos tratando dignamente. Conceder autoridad a alguien es otorgarle el privilegio de ser escuchado, de ser interpelado, como aquél que así, dialógicamente, me va a conducir a la verdad. Pero el que busca honestamente la verdad no concedería tal privilegio a quien no está dispuesto a dejarse preguntar.

7. *Enseñar la verdad no es monologar a una masa*

Se debe desconfiar moralmente, por ende, de cualquiera que esté en condición de hablar sin tener la posibilidad de ser interpelado de algún modo²². El temor al castigo grupal por inmadurez; los deseos de premios o privilegios que no sean la misma verdad, o una absoluta emocionalidad sin ningún momento de distanciamiento crítico, son los orígenes de grandes tiranos que comenzaron «sencillamente» hablando y terminaron ordenando cruentas guerras. De eso estamos hablando, desde luego, y no del Papa dando un sermón en San Pedro. Y por eso Jesús era quien podía hablar a miles de personas propiamente, porque hablaba a todos y a cada uno, interpelaba él los corazones y se dejaba preguntar²³.

8. *Dialogar es aprender juntos*

Pero cuando un ser humano pronuncia una proposición verdadera, la verdad de su proposición no expresa la totalidad y el misterio de toda la realidad²⁴. Las esencias tienen aspectos múltiples, históricamente dados, que son conocidos paso a paso, nunca totalmente ni de una sola vez como si fuéramos Dios. Esa limitación del conocimiento humano implica un proceso progresivo en el conocimiento de la realidad, donde

²¹ L. J. ZANOTTI, «Carta a un joven estudiante», *Ibid.*, p. 263.

²² «Una conversación auténtica exige que el hablante se atreva a correr un riesgo» (O. F. BOLLNOW, «Educación del hombre para la conversación», en *Educación: Colección Semestral de Aportaciones Alemanas Recientes en las Ciencias Pedagógicas* 1 [1970] 13; bastardillas en el original). Agradecemos a Jaime Nubiola esta referencia.

²³ *Dignitatis humanae*, n. 11.

²⁴ Ver J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, cit.

el diálogo es fundamental, dado que hay personas con vocaciones diversas para diversos aspectos de lo real. La mayor parte de los malentendidos se dan por no distinguir lo complementario de lo contradictorio.

9. *Todos son nuestros iguales*

Alguien podría decir que se dialoga con iguales, con pares, con colegas, pero no con el que está en el error: a ese se le enseña, se le catequiza, pero no se dialoga con él. Eso es comprensible, pero en ese caso no se está captando lo que es el diálogo. Aunque el otro esté en algún error, si está buscando honestamente la verdad su pregunta puede implicar:

— que el que propone la verdad no la ha explicado bien;
— que el que pregunta está viendo un aspecto de lo real que nosotros no hemos visto;
— que, en el caso de que se proponga un mensaje religioso cuyo contenido consideramos absolutamente verdadero y que además está completado, el que pregunta honestamente hace dos cosas:

1) muestra, otra vez, una insuficiencia por parte de quien trata de explicar, y no por parte del mensaje;

2) muestra un aspecto del mensaje que ya estaba en quienes lo proponen, pero que había sido olvidado por parte de esos mismos que lo proponen. El Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, y por ende siempre vamos a ver partes del cristianismo mismo en personas que no pertenecen visiblemente a la Iglesia diciendo cosas que los cristianos habían olvidado. Allí el diálogo funciona como un recordatorio de Dios a nuestras conciencias y como una lección de humildad del mismo Dios hacia nosotros.

En todos los casos señalados, el diálogo implica un progreso para al menos los dos que dialogan. Por eso «el otro» es siempre un igual, porque es persona. Aún cuando se cuente con la gracia de un mensaje revelado, el otro, por su condición de persona, puede mostrar en quien predica una insuficiencia o un olvido en su explicación.

10. *Las condiciones del diálogo en Pablo VI*

No en vano Pablo VI habló del diálogo interreligioso, colocando cuatro condiciones: claridad, afabilidad, confianza, prudencia pedagógica. No era que desconfiase del mensaje cristiano en sí, sino que pensaba en la condición humana de quien lo emitía. Y no me estoy refiriendo necesariamente al pecado: quien emite el mensaje puede estar iluminado por la gracia, pero quien lo recibe también y no sabemos cuándo. Y por eso pudo concluir:

«En el diálogo se descubre cuán diversos son los caminos que conducen a la luz de la fe y cómo es posible hacerlos converger al mismo fin. Aún siendo

divergentes, pueden llegar a ser complementarios empujando nuestro razonamiento fuera de los senderos comunes y obligándolo a profundizar sus investigaciones y a renovar sus expresiones. La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad aún en opiniones ajenas, nos obligará a expresar con más lealtad nuestra enseñanza y nos dará mérito por el trabajo de haberlo expuesto a las objeciones y a la lenta asimilación de los otros. Nos hará más sabios, nos hará maestros»²⁵.

Y una conclusión adicional es: si esto es así para el diálogo interreligioso, donde lo sobrenatural está en juego, cómo no va a ser del mismo modo para «todo lo demás», donde la falibilidad de lo humano está en juego?

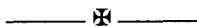
11. Conclusión

Cuando la Virgen recibió el anuncio del ángel, no dijo inmediatamente que sí. Preguntó. La respuesta no fue científica ni filosófica, fue religiosa, y después de esa respuesta la Virgen dijo «sí». Esto tiene profundas implicaciones para el diálogo razón/fe y para una filosofía cristiana del diálogo.

No es que la Virgen colocó a la razón como una condición de posibilidad previa para la fe. Ella ya estaba abierta a la fe. Y la fe sobrenatural es sobrenatural pero no contra-natural. Por ende es también una fe humana, razonable, que «demandó» consiguientemente que el mensaje no fuera *absurdo*. Y, al contrario de lo que muchos humanos hacen frente a muchas preguntas, el ángel no se enojó ni consideró inapropiada la pregunta de la Virgen. Sencillamente, continuó el mensaje, donde los pasos dialógicos fueron límpidos. Cuando el mensaje fue entendido en un contexto de armonía razón/fe, gracia mediante, el «sí» pasó de la potencia al acto.

El ángel estaba enviado por Dios; el ángel dialogó; se dejó interpe- lar; se dejó preguntar. Y cada uno de nosotros, que habitualmente no es ningún ángel enviado, ¿por qué no?

GABRIEL J. ZANOTTI



²⁵ En su encíclica *Ecclesiam suam* (1964), (Buenos Aires: Paulinas, 1969).