

(ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Asimismo, Robert Burns, «Hannah Arendt's Constitutional Thought», en James W. Bemauer, *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

5. Lo anterior ha sido señalado, por ejemplo, por Hanna F. Pitkin, «Justice: On Relating Private and Public», en Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994. Asimismo, Albrecht Wellmer, «Arendt on Revolution», en Dana R. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, *op. cit.*

6. Cfr. Julia Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 41.

7. Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

8. Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Thousand Oaks, Sage, 1999.

9. *Ídem.*, p. 188. El subrayado es mío.

10. Al respecto puede verse, por citar sólo el último de sus textos, John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.

11. Sobre esto la propia Arendt escribió: «El hombre, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan», en *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1997, p. 46.

A PARTIR DE LAS ROSAS Y LOS CUADERNOS

Antonino Firenze

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

La lectura de la obra de Antonio Gramsci que nos propone Giorgio Baratta, cuya edición en castellano hemos cuidado (*Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Eds. Bellaterra, Barcelona, 2003), se distingue por la originalidad del enfoque interpretativo y por la precisión filológica articuladas por el autor en la delicada tarea de devolver validez teórica y adhesión práctica a las categorías centrales de la elaboración filosófica del pensador italiano.

En la introducción, Baratta dirige particular atención a la figura histórica de primer plano representada por Gramsci, tanto como fundador y teórico del partido comunista como en cuanto dirigente del movimiento obrero italiano. De este movimiento Gramsci fue uno de los principales animadores justo en aquella época dramática marcada en un principio por el estallido de la primera guerra

mundial e inmediatamente después por las esperanzas proletarias surgidas de la revolución de octubre. Pero sobre todo marcada por la derrota del movimiento de liberación que de ésta había tomado ejemplo y estímulos para delinear el propio horizonte de acción. Es entre la «utopía revolucionaria» del *Ordine Nuovo*, revista a través de la cual Gramsci daba voz a la clase obrera turinesa en los agitados años del bienio rojo (19-20), y la «revolución pasiva» del «Nuevo Orden Mundial», característica de la época actual después de la caída del muro de Berlín, que Baratta individúa la contradicción fundamental propia de la dinámica interna del siglo pasado entre «utopía revolucionaria» y «revolución pasiva». Es esta contradicción la que ha determinado la historia de la hegemonía político-económica y cultural en la sociedad occidental contemporánea.

«Pensar hoy con Gramsci significa no resignarse, resistir, mantener abierta la contradicción entre el 1919 y el 1989, entre pasado y presente, entre realidad e imaginación: recuperar una mirada hacia el futuro.»¹ De este modo el autor retorna a Gramsci no para «solicitar» su texto, sino para recorrer sus principales categorías con actitud crítico-filológica. En la intención de «leer Gramsci con las lentes de Gramsci», Baratta es consciente de que es improbable lograr hacer converger de manera definitiva filología y política, «el estudio y el uso». Su insistencia en la primacía del análisis filológico del particular en función de una más general «filología viviente», entendiéndolo así el método de *conexión recíproca*, nunca definitiva, de particular y universal, de naturaleza e historia, le permite individualizar el paradigma de su propia línea argumentativa para el análisis del pensamiento gramsciano y para su *potencial recuperación en sentido práctico-teórico*.

A lo largo de la primera parte, que lleva el título de «Las contradicciones del pueblo», esta puntualización metodológica se revela necesaria para diferenciarse de la canónica interpretación en clave «nacional-popular» del pensador italiano. Ésta había conocido en Italia una difusión y una influencia dominantes como consecuencia del *gramscismo-togliattismo*, inspirado sobre todo en el lema estaliniano de «el socialismo en un solo país». Este en realidad había sido funcional a la unidad ideológica del partido comunista italiano, en el escenario generado por la guerra fría y por la división del mundo en dos bloques, que había determinado el marco político de su fortuna teórica hasta los años setenta. Pues, es con la intención de demarcarse de este estrecho ámbito interpretativo que Baratta aclara su punto de vista *metodológico-filológico* y no *ideológico*.

Es en la segunda parte del libro, cuyo título es «Cuadernos de filosofía», que el au-

tor, dirigiéndose a los textos estrictamente filosóficos presentes en los *Cuadernos*, intenta profundizar la cuestión del método, considerada capital para una comprensión seria de lo que él llama, con lenguaje gramsciano, el *leit-motiv* o ritmo del pensamiento del filósofo comunista italiano. Como Gramsci leyó a Marx, considerándole no un pensador sistemático sino una «personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente»,² así debemos leer a Gramsci, estudiando su pensamiento como una «creación continua y en movimiento perpetuo», como ritmo interno a su desarrollo, andando más allá de la aparente provisionalidad y fragmentariedad típica del estilo aforístico de sus notas. Siguiendo una analogía musical sugerida por una nota de los *Cuadernos*,³ Baratta propone utilizar la noción de «orquestal» para definir la esencia del movimiento permanente del pensamiento como de la misma concepción política gramsciana: centralismo democrático (participación activa de los individuos) *versus* centralismo orgánico (consenso pasivo e indirecto). «No cansarse nunca de ensayar», subraya el autor en el intento de articular esta analogía político-musical:

[...] buscar la unidad, la producción de una «conciencia colectiva» «a través del atrito de los individuos»: este es el organismo-orquesta en que pensaba Gramsci, elemento de proyección de una sociedad diferente, más libre, más regulada.⁴

Es la unidad «contrapuntista» de «filosofía-política-economía» la que define la nueva concepción del mundo «*interdisciplinaria* o *adisciplinaria*» gracias a la cual Gramsci supera la abstracción de la filosofía tradicional como disciplina especialista y separada. La crítica del idealismo y de la religión que Gramsci conduce está dirigida a las dos caras de una misma mo-

neda: el individualismo *contemplativo* de la religión y el individualismo *especulativo* del idealismo. Ambos son incapaces de responder de modo coherente a la pregunta fundamental de la filosofía: «¿Qué es el hombre?».

Negando la existencia del hombre como individuo, reducido a la mera individualidad, o como espíritu de esta individualidad, Gramsci, para responder a esta cuestión, define el hombre como articulación de tres elementos en relación a los cuales él mismo se hace, deviene: el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Es el proceso activo, «orgánico», de reciprocidad dialéctica entre los varios elementos que funda la unidad epistemológica de «naturaleza e historia». Sólo mediante la idea del «devenir», de la naturaleza como historia de las «*contradicciones* inter-sujetivas» inherentes a su ser social, es pensable, insiste Baratta, la «unidad posible» del género humano.

Pensando en el hombre como un conjunto de relaciones sociales y naturales, que definen su constitución y condicionan su desarrollo y que, a la vez, preparan el terreno para la propia transformación, Gramsci responde a la pregunta sobre la esencia del hombre afirmando la *continuidad orgánica* entre sociedad y naturaleza, como entre ciencias históricas y naturales, ampliando así el horizonte teórico del «materialismo histórico» hacia la original concepción de la filosofía como «filosofía de la praxis».

Es mediante el análisis de las premisas que sustentan el esfuerzo teórico-fundador de la filosofía gramsciana, que Baratta individua un tema central en la cuestión de su relación con Engels. En los *Cuadernos*, las referencias directas a Engels están dirigidas a cuestiones de teoría sobre las cuales, precisamente, Gramsci se interroga con el intento de fundar en sentido pleno el materialismo histórico como «filo-

sofía de la praxis», en su confrontación particular con el pragmatismo americano.

La consideración progresiva y positiva del fenómeno del americanismo y del pragmatismo que Gramsci delinea ya desde el cuaderno 1 (a pesar de que la fase final de su elaboración teórica registre un notable reajuste de su importancia con respecto a la cultura europea), permite subrayar, según Baratta, la necesidad de una reducción de la distancia entre «pragmatismo “americano” y dialéctica “europea”», como consecuencia de su apertura a aquellos «elementos empiristas y técnico-pragmáticos procedentes del grande patrimonio de la cultura americana y, más generalmente, anglosajona». En este sentido, el «cientificismo» de Engels se manifiesta como una aportación indispensable a la formación de la «filosofía de la praxis», precisamente porque permite «abrir un terreno modernísimo de confrontación entre la tradición dialéctica y la “praxis” contemporánea», animando aquella tensión productiva entre filosofía y ciencia, entre pensamiento y práctica, que caracteriza la unión activa de hombre y naturaleza realizada en la experiencia científica por el «científico-experimentador».⁵

La importancia de los hechos empíricos particulares respecto al desarrollo del conocimiento humano universal, mostrada por Gramsci, logra responder, según Baratta, al sartriano «desafío de Hume» en aquella difícil tarea de fundamentar en sentido completo, síntesis de idealismo y empirismo, el materialismo histórico como «filosofía de la praxis».⁶

En el proceso interno a la filosofía del siglo XX, se viene evidenciando «el emerger de una “cuestión” de la técnica», con respecto a la cual el marxismo contemporáneo no ha dedicado la suficiente atención crítica. De hecho, al no tomar en consideración el nexo muy estrecho que vincula técnica y desarrollo económico-

social, se ha ocultado el carácter socialmente determinado de la técnica misma. La ausencia de una estrategia autónoma hacia el problema del «industrialismo» ha comportado una sustancial *subalternidad* del socialismo con respecto al capitalismo y a su capacidad de revolución pasiva permanente.

Como ya el enfoque materialista y dialéctico de Marx distinguía entre el producto de la técnica, las máquinas, y su uso capitalista, señalando que la unidad de técnica y producción social constituye la sustancia de la «postura activa del hombre hacia la naturaleza», así Gramsci apelando a la centralidad de la praxis humana, como praxis tecnológica y social, confirma su oposición, como Marx, a toda forma de «cientificismo» pero, a la vez, reivindica con fuerza «el nexo entre valor cognoscitivo y aplicación práctica de la ciencia», y la urgencia de una revisión analítica de la relación práctica entre hombre y hombre, y de la relación tecnológica entre hombre y naturaleza. La praxis, y con ella la cultura, tienen su propio fundamento en la mediación tecnológica, como paradigma de aquel carácter práctico de la cultura, común a toda actividad humana, entendiendo a ésta en su conformación dinámica a partir del lenguaje hasta llegar al trabajo.

El cuestionamiento gramsciano del concepto de cultura, como evidencia el autor, tiene un alcance tan amplio, que supera la tradicional diferenciación entre cultura «alta» y cultura «popular», presentándose como expresión del mismo proceso histórico. La cultura no hace más que reflejar el milenarismo proceso de división social del trabajo, que ha tomado la forma de división del trabajo en intelectual y físico.

En relación a la concepción gramsciana de la cultura, Baratta habla de concepción «laica» de la cultura, tendente a la creación de un «nuevo humanismo», una

«nueva concepción del mundo», capaz de educar el pueblo a aquel «progreso intelectual de masa» que representa la realización del sentido común como participación activa a la producción de la historia del mundo.

Nos encontramos, pues, delante del problema de la *lucha por la hegemonía* que tiene su origen en la contradictoria y dinámica relación entre cultura y sociedad. Con respecto a la concepción marxiana de economía y de cultura, entendiendo la primera como estructura de la sociedad y la segunda como reflejo superestructural de estas relaciones económicas de producción, Gramsci extiende el ámbito de relevancia teórica de la cultura aplicando a sus análisis los conceptos que Marx había utilizado para estudiar el proceso de producción material. Según Baratta, para Gramsci la cultura «es ella misma estructura o participa de la estructura, tanto como producción específica, parte de la producción social», o sea «producción cultural», como en cuanto aspecto cultural e ideológico de la misma producción económica. Según este planteamiento entonces, el «mundo ideológico» no puede ser el puro reflejo del proceso de producción, sino, más bien, su tejido ideal, su conciencia viviente y contradictoria, captada a través de la dialéctica inmanente a la lucha hegemónico-cultural.⁷

Es en la tercera parte, titulada «Europa/América/Mundo», que el autor delinea su propuesta político-filológica y por eso práctico-teórica. Precisamente mediante la lectura detenida del fenómeno del americanismo y del fordismo presentes en el cuaderno I, Baratta intenta desatar el nudo controvertido de la hegemonía en el «mundo grande y terrible, y complejo» que nos acompaña en la actual y crucial fase de pasaje de un siglo al otro que estamos viviendo. Gracias a la tematización gramsciana «de la unidad del mundo en su

configuración geopolítica», se puede enmarcar de modo más preciso el papel objetivo y contradictorio de la hegemonía del *americanismo*, entendido como forma positiva de la «revolución pasiva» capitalista con respecto a la actual cultura mundial.⁸

Como justamente señala el autor, en la reflexión filosófica de Gramsci sobre *americanismo* y *fordismo*, incluso después de haber registrado una nueva orientación en sentido negativo hacia estos en las notas sucesivas al primer cuaderno, sigue siendo firme la imagen de su hegemonía política y cultural a nivel mundial. Volviendo con la mirada a nuestros días, Baratta dirige el punto de vista de Gramsci a la actual situación de globalización económica neoliberal, y lo hace señalando que, por un lado, el concepto de «fordismo», aplicado a un determinado modo de producción industrial programático que ha caracterizado la primera mitad del siglo, ha sido superado por el más comprensivo «toyotismo» (utilizando esta expresión para indicar la profunda transformación del modo material de producción generada por la «revolución» electrotelemática). Pero, por el otro, la categoría de *americanismo* continua reflejando el siempre más marcado imperialismo cultural americano, cual instrumento hegemónico fundamental del ultracapitalismo posmoderno.

Se trata de la cuestión decisiva de la relación entre el hombre-masa, «el nuevo hombre *made in Usa*», y la técnica. Oportunamente Baratta subraya el vínculo estrechísimo entre desarrollo de la economía industrial de nuevo tipo, tecnológica justamente, y el avance de la «revolución cultural pasiva» realizada por el capitalismo a lo largo del siglo pasado, cuyos rasgos dibujan la actual sociedad posmoderna, marcada por la expansión de la alienación tecnológico-económica a la cultura en su conjunto. Si es cierto que la revolución taylorista-fordista, transformada en

toyotista (acentuando el aspecto inhumano del hecho que el trabajador está todavía más expulsado por la máquina en el proceso de producción material) ha desarrollado de forma continuada y siempre más eficaz sus potencialidades de descomposición y subdivisión de la actividad humana, es también cierto que su función directiva dentro de este proceso (hegemonía) está hoy más determinada y «afirmativa», en sentido marcusiano, que en el pasado.⁹ De hecho el sistema no se ocupa sólo de descomponer y separar la idea de la acción en el pensamiento y en el cuerpo del individuo, sino que está muy atento en crear y difundir de forma totalitaria el principio guía de la vida social: el fetiche del dinero, el poder de adquisición como única meta de la existencia («americanismo come *fetichismo*»).

Constatando que al lado de la emersión del así llamado «pensamiento único» de la globalización se ha concretado la «amenaza de autodisolución economicista de la lucha hegemónica», el autor no duda en recordar que, quizás nunca como hoy, está tan manifiestamente presente la condición de una internacionalización de la lucha por la hegemonía gracias a las nuevas posibilidades de intercambio y confrontación «entre individuos, grupos y naciones» ofrecidas por las contradicciones internas a la «revolución electrotelemática».

La objetiva tendencia a la mundialización del sistema productivo y a la gradual unificación del género humano, abre a una reflexión sobre la «traducibilidad recíproca de las lenguas o de los lenguajes» (entrelazamiento y remitir recíproco de «identidad» y «diversidad»), a través de la cual se juega también la fortuna de la nueva lucha por la hegemonía. La constante confrontación de la tradición europea con la tradición americana, desembocada en la oposición dialéctica entre idealismo y pragmatismo, «traducida» por la

más comprensiva posición materialista-pedagógica realizada por la «filosofía de la praxis», se manifiesta central para la valoración de la obra gramsciana en su integridad. Por eso, es desde este enfoque que Gramsci puede incitar a reflexiones de tan amplio alcance sobre la mundialización (o «globalización») del nuevo modo de producción capitalista y sobre el impacto no sólo económico sino también cultural que este, bajo la forma tendente al universal del «americanismo» y de la modernización, ha incidido en la sociedad de masas contemporánea.

La convicción gramsciana del carácter contradictorio del desarrollo económico y tecnológico, y de la objetiva ambivalencia pedagógico-hegemónica que lo caracteriza, hace pensable una «comunicación pedagógica entre los individuos» en función de la transformación del sentido común y de la espontaneidad del *hombre-masa* en una filosofía democrática del *hombre activo de masa*. En esos términos, pues, hay que entender el gramsciano *progreso intelectual de masa*.

La dimensión pedagógico-democrática constituye, entonces, el centro de la reflexión gramsciana sobre la hegemonía y constituye también el núcleo de la herencia teórica que el pensador italiano nos ha dejado. En este sentido el problema de la hegemonía está vinculado, en la concepción gramsciana, a la pedagogía y a la formación de los individuos. A través de la radical propuesta de una «educación permanente», la hegemonía adquiere cada vez más el aspecto de una estructura relacional de la sociedad, que desarrollada en dirección democrática podría preparar el espacio concreto para una concepción dinámica de democracia. En cuanto relacionalidad dinámica, el sistema hegemónico planteado por Gramsci coincide «con una revolución permanente de todas las relaciones» no sólo de consenso sino también

de fuerza entre los individuos, según un modelo democrático-hegemónico de gobernar, que halla su formulación precisa en el concepto de «sociedad regulada». La diferencia entre hegemonía americanista-capitalista y hegemonía pedagógica-revolucionaria reside, como sugiere Baratta, en la consideración de una insostenible posición individualista por parte de un pensamiento de inspiración comunista, que concibe la reforma del concepto de hombre como su primera tarea hacia la afirmación de un enfoque relacional que está en la base de la dinámica entre particular y universal, entre individuo y colectividad.

En esta dirección, el autor muestra la urgente necesidad de una mejoría orgánica del sistema educativo europeo para que éste se vuelva capaz de ir hacia la formación de una «sociedad del aprendizaje» en oposición a la vigente «sociedad de la información», caracterizada tanto por la total falta de un control social conciente sobre el rapidísimo evolucionar del desarrollo tecnológico y de sus aplicaciones, como por la exclusión de sus beneficios de grandes grupos sociales. Siguiendo el camino emprendido por Gramsci, Baratta propone la concreción política de una educación continua y permanente «de todos, en todas las edades», a través del incremento recíproco de formación y trabajo. Se acercaría, de esta forma, la posibilidad de una relación inédita entre trabajo (proceso material de producción económica) y no-trabajo (formación permanente). Se trataría entonces de promulgar una «nueva alfabetización» entendida como una «reforma moral e intelectual de la sociedad en su globalidad». Es esto el contenido del proyecto para una sociedad del aprendizaje en su lucha hegemónica, hoy posible, con la sociedad unidimensional de la información.¹⁰

Procediendo de la conciencia de la necesidad de repensar la lucha hegemónica en

clave práctico-teórica más que teórico-práctica, Baratta señala cómo Gramsci ha utilizado la categoría de hegemonía manteniéndola constantemente en un nivel «esencialmente pragmático», instrumental, que no alcanza nunca un estatuto conceptual definitivo para poder calar concretamente en el movimiento contradictorio de la realidad.

La racionalidad de la «modernidad», y con ella de la modernización americanista, reside en las posibilidades de liberación para los individuos precisamente relacionadas a las enormes potencialidades ofrecidas por la técnica y la tecnología. La función que Gramsci les otorga es la de aliviar y reducir el esfuerzo implicado por el proceso de transformación material de la naturaleza por parte del hombre. Sin embargo, la concepción gramsciana del industrialismo americanista y de la técnica

no se limita a la teorización de una simple liberación del trabajo como reapropiación obrera de los medios de producción. En lo que aquí está en juego, se trata sobre todo de la adquisición de autónomas capacidades directivas y de control del mismo proceso de producción material por parte del hombre activo de masa. Es la educación permanente que constituye el tejido hegemónico de la nueva relación entre trabajo y no-trabajo, entre estructura y superestructura.¹¹

En este sentido, con razón Baratta subraya, y esto es el principal mérito de su libro, no sólo la «modernidad» del pensamiento de Gramsci, sino la actualidad (¡inactual!) de sus análisis teórico-políticos sobre la hegemonía y sobre las posibilidades de una lucha hegemónica por una nueva cultura en el siglo XXI.

NOTAS

1. G. Baratta, *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci* (pról. F. Fernández Buey, ed. A. Firenze), Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003, p. 21.

2. *Ibidem*, p. 101.

3. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (ed. crítica V. Gerratana) (4 vols.), Turín, Einaudi, 1975, Q 15, nota 13.

4. G. Baratta, *op. cit.*, p. 122.

5. En referencia al análisis de la relación entre Gramsci y Engels, cfr. *ibidem*, cap. 6, pp. 145-154.

6. Cfr. *ibidem*, p. 45, n. 11.

7. Cfr. *ibidem*, cap. 7, pp. 155-166.

8. Cfr. *ibidem*, cap. 8, pp. 169-194.

9. Resulta interesante, a este respecto, la comparación que propone Baratta entre la concepción gramsciana de cultura y la que Marcuse dibujó en sus dos ensayos *Sobre el carácter afirmativo de la cultura* (1937), y *Notas sobre una redefinición de la cultura* (1965). Marcuse, distinguiendo entre *Kultur*, como cultura, y *Zivilisation*, en el sentido de civilización material, había subrayado que el concepto burgués de cultura «afirmativa», entendida como el reino trascendente de los fines y de los valores, era en realidad funcional al mantenimiento conservador del *status quo*. Esta concepción de cultura como ámbito separa-

do y purificado de la «negatividad» de la cultura popular, a pesar del estado de crisis atravesado con la reciente formación de la moderna civilización tecnológica y de la democracia de masas, terminaba integrando sistemáticamente la cotidianidad productiva, disolviendo de tal forma los fines trascendentes de la cultura tradicional, en favor de la homologación unidimensional propia de la sociedad hipertecnológica. Pero, en Marcuse, como también en Gramsci, permanece fuerte la aspiración práctico-teórica a la «superación de esta cultura», y la apertura a la posibilidad de una existencia diferente en el marco de una cultura estructuralmente renovada (cfr. G. Baratta, *Las rosas y los cuadernos*, cit., pp. 159-160).

10. Cfr., *ibidem*, cap. 9, pp. 195-210. La noción de sociedad del aprendizaje se inspira en los documentos difundidos por la Dirección de Cultura y Formación de la Comisión Europea, con los títulos: *Enseigner et apprendre. Vers la société convivente* (1995) y *Accomplir l'Europe à travers la formation et l'éducation* (1996), que Baratta conoce bien habiendo sido uno de sus principales promotores, en calidad de presidente de la Red temática Interuniversitaria «Immaginare l'Europa». La motivación fundamental de este proyecto reside en la valoración crítica de las contradicciones de la sociedad de la informa-

ción y del desequilibrio entre unidad monetaria e indiferencia social. La eficacia de sus premisas se apoya en la revaloración, de inspiración no sólo gramsciana sino también leonardiana, de la «cultura gene-

ral» y de una visión integradora de los saberes tanto humanistas como científicos y técnicos.

11. A este respecto, cfr. el prólogo al texto que se está examinando de F. Fernández Buey, espec. p. 17.

HACIA UNA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

Juan Claudio Acinas

LUIS VEGA REÑÓN

Si de argumentar se trata,
Barcelona, Montesinos, 2003

Como es sabido, la mayor parte de las corrientes filosóficas contemporáneas han dirigido su foco de atención al lenguaje. No al lenguaje en tanto que mero conjunto de signos enlazados entre sí, ni referido principalmente a la relación de éstos con lo que representan, sino como el uso que los hablantes hacemos de ellos con intención de comunicarnos en un contexto sociohistórico determinado. Entre tales corrientes, afectadas por ese cambio de marcha en filosofía —que va de Wittgenstein a Searle— e interesadas en realzar la dimensión pragmática del lenguaje, podemos mencionar a las éticas comunicativas de Apel o Habermas y el neocontractualismo de Rawls, al postmodernismo de Lyotard, Derrida y Rorty, a la nueva retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca o al comunitarismo de Taylor, Sandel o Walzer. Y, en todas ellas, aunque con notorias diferencias, nos encontramos ante un renovado interés por la acción concertada de agentes discursivos en cuanto que hecho constitutivo de la realidad social. En este sentido, es evidente que, entre otras cosas, se quiere dejar a un lado la univocidad lineal del discurso monológico para pasar a mover-

nos entre las experiencias mucho más vivas y plurales de eso que se ha llamado «ejercicio dialógico de la racionalidad». Lo cual, no sólo es relevante por todo lo que el diálogo implica de razonamiento interactivo, de búsqueda en común atravesada por el filo de la polémica, la duda o el disenso, sino que además, inherente a ello, es constatar que quienes dialogan comparten ideas e intercambian razones, que apelan también a emociones y sentimientos,¹ y que, al hacerlo, al ser partícipes de una discusión crítica o una controversia apasionada, en principio, apuestan por una convivencia que se funda justamente en la posibilidad de dialogar, esto es, que se basa en la inviolabilidad personal y la dignidad moral de su prójimo, con quien, no obstante, pueden estar en pugna o desacuerdo. Al fin y al cabo, la base del ámbito público conlleva el reconocimiento mutuo y la presencia activa de los otros, con sus verdades y creencias, con sus anhelos y desconciertos. Al menos, eso era lo que, con un talante similar al de Voltaire, en este aspecto, pensaba Albert Camus,² para quien el verdadero diálogo sólo es viable cuando los individuos están convencidos de que su vocación más profunda es defender hasta sus últimas consecuencias el derecho de sus adversarios a tener otra opinión.

Ahora bien, si este arte *prima facie* pa-