

El Diálogo y la Verdad

Las reflexiones que presentamos tienen un doble origen: por una parte, el reciente e interesante artículo del P. Dubarle sobre la filosofía del diálogo¹, y, por otra, un prolongado estudio del “*Proslogion*” de San Anselmo, que nos hizo tomar paulatinamente conciencia de lo que podríamos llamar la estructura dialogal de su pensamiento. Ambas fuentes funcionaron en un principio aisladamente; sólo en un segundo momento decidimos confrontarlas, estimando fructuosa dicha tentativa en el ámbito del problema del diálogo, cuya profundización se está convirtiendo en tarea del pensamiento contemporáneo.

I. *Perspectiva de San Anselmo*

Comencemos por la inspiración *anselmiana* de nuestro trabajo². Ella nos enfrenta primeramente a un hombre en búsqueda. Búsqueda inquieta, apasionada, constante, casi desasosegada. ¿De qué?, ¿de quién?: de la Verdad —para Anselmo— de Dios. En estos breves trazos tenemos los elementos substanciales de nuestro autor: el *polo* principal al que tiende todo esfuerzo dialogal, y la *manera* de caminar a través de la interioridad, dialéctica incansable que sondea y utiliza los recursos vivos más profundos del espíritu.

¹ D. Dubarle, *Der Dialog und die Philosophie des Dialogs*, Internationale Dialog Zeitschrift (1968), Heft 1, pp. 3-14. Se trata de una revista recientemente aparecida bajo la dirección de K. Rahner y H. Vorgrimler.

² Las citas del *Proslogion* podrán ser verificadas en la edición de las “Obras completas” de San Anselmo de la BAC (1952), vol. I, que, a pesar de sus errores tipográficos, resulta cómoda y de fácil manejo. Demás está decir que, dada la índole personal de nuestro trabajo, limitaremos al máximo su aparato crítico. Aducir en detalle todos los textos que corroboran el pensamiento de Anselmo insumiría un estudio especial.

Si quisiéramos esquematizar diríamos que el diálogo oscila entre tres polos: la *Verdad* que, cual imán lejano y sin embargo cercano, hace sentir su atracción, obligando al espíritu a buscar en su dependencia; *uno mismo*, terreno del afán, de la investigación, de la lucha en la búsqueda; el *otro*, testigo y aporte para la propia reflexión. Y si siguiéramos esquematizando, agregaríamos, en lo que a la manera de proceder se refiere, que los recursos vivos puestos en práctica por el dialogante son sus *riquezas afectivas e intelectivas*, en ese preciso orden, en el respeto de sus caracteres propios y en su interacción febril: *insatisfacción* de la vida afectiva, afán de *claridad y exigencias de precisión* por parte del intelecto que no cesa de interrogarse a sí mismo, al otro y a la Verdad por la que se apasiona.

Pero ese esquematismo, en su yuxtaposición apretadamente analítica, dejaría oculta la vigorosa síntesis vital de todos esos elementos en la *experiencia* personal del hombre que busca. Convendrá, pues, proceder a partir de ella, para captarlos de manera más fiel a la realidad en su proceso vivo.

Quien se dispone a dialogar, es decir, a emprender un titánico esfuerzo en pos de la Verdad, entra en una tensión total de su espíritu que comienza por confesarse a sí mismo la *insatisfacción de su situación presente*.

Esa tensión tiene, en su momento *intelectual*, exigencias de rigor y precisión —no necesariamente de evidencia en el sentido moderno— que no cesan hasta que el pensamiento se traduzca en fórmulas, expresiones más o menos logradas de la realidad buscada.

El momento *afectivo*, que condicionaba desde el comienzo toda la marcha, se intensifica en ese instante. Su fin es hacer entrar nueva y más intensamente en escena la insatisfacción, hacerla viva y consciente a través del proceso y del progreso intelectual. En el seno de la verdad encontrada y de la fórmula que pretende traducirla, ella palpita como exigencia de *conversión*, y como tal *relativiza* el valor de lo obtenido y *dispone a seguir buscando* intelectualmente, *sin negar* el fruto logrado por los esfuerzos pero tratando de *superarlo*, de hacer florecer un nuevo aspecto, más satisfactorio o, mejor aún, menos insatisfactorio, en cuya búsqueda se parte una y mil

veces³.

Semejante perspectiva muestra bien cómo la base, condición de riqueza y profundidad del diálogo, es esa actitud subjetiva de conversión, hecha de insatisfacción de sí mismo y de pasión por la Verdad, debiendo esta última estar muy hondamente arraigada en quien se dispone a dicha búsqueda. De ahí la importancia de la interrogación constante consigo mismo y con la verdad⁴. Quien dialoga, cultiva el *modo interrogativo* de pensamiento como el procedimiento que más favorece un clima respirable para el espíritu en tensión.

Notemos que, en este primer paso, antes de toda aparición del otro en el horizonte, nos abocamos a un auténtico diálogo. Lo que podría considerarse monólogo es en verdad diálogo, dado el modo de proceder del espíritu frente a sí mismo y sobre todo frente a la Verdad. En particular, esto es más evidente en la óptica anselmiana, supuesto el clima de religiosidad que ubica su dialéctica teológica ante el Dios personal de la fe cristiana. Sin embargo, la estructura fundamental queda en pie, ya que Anselmo va del Dios *dado* al Dios *buscado*, es decir: por *encontrar de manera humana*. Y precisamente esa distancia entre el puro dato de fe y el momento del encuentro por realizar es cubierta por la *dialéctica*, que conserva así,

³ Aunque imposible de realizar en tan corto espacio, nuestra interpretación exigiría una prolongada demostración textual (en especial de los capítulos 14 al 18 y del 24 al 26), dado sobre todo que nos apartamos de la exégesis propuesta por H. De Lubac, *Sur le chapitre XIVème. du Prologion*, en *Spicilegium Beccense*, Paris (1959), t. I, pp. 295-312 (sobre todo 301, 303-4, 307-8, 310, 312). En síntesis, el autor sostiene, en la realización del proyecto anselmiano, una ruptura entre dos tipos de inteligencia de la fe, el contemplativo y el racional, cuyo intermediario sería la esperanza (p. 306). Esta interpretación parece haber sido aceptada por H. Bouillard, *Croire et comprendre*, en *Mito e Fede* (Archivio di Filosofia), Padova (1966), pp. 285-301, esp. 290 y 293. Más justa es a nuestro parecer, al marcar la unidad de la realización del proyecto anselmiano, la lectura de R. Pouchet en *La rectitudo chez Saint Anselme*. (Et. augustinienes), Paris (1964), pp. 222-229, esp. 227, que sin embargo podría explicitarse más todavía, descubriendo a fondo la articulación de la dialéctica anselmiana.

⁴ Anselmo habla, por ejemplo, consigo mismo en los capítulos 1, 14, 18, 24, 25. etc.; con Dios en los cc. 1, 3, 5, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 26...

en todo esfuerzo semejante, su valor propio de estructura dialogal⁵.

En ese terreno irrumpe la figura del *otro* —el “insipiens” de Anselmo—. El espíritu en tensión hacia la Verdad lo asume en el horizonte de su propia reflexión, lo entronca en ella con todo su bagaje: sus intenciones, sus negaciones, su postura. Pero, notémoslo bien, el otro no es sino un elemento del engranaje entusiasta de mi dialéctica ascendente hacia la Verdad. Un elemento y un *testigo*. No mudo sino locuaz y contribuyente, pero que, antes que nada, presencia mi propia marcha en pos de la luz. No se trata por lo tanto, en

⁵ Mucho se ha escrito y disputado, y se lo sigue haciendo, sobre el método de Anselmo, especialmente en el “*Proslogion*”. No pensamos deber exponer ahora nuestra opinión al respecto. Una cosa es, sin embargo, segura: que el autor parte de algo *dado* en la fe, pero que, habiéndolo estimado dialécticamente *insuficiente*, se lanza a la búsqueda ininterrumpida de una aproximación siempre mayor al objeto deseado y amado. Lo que equivale a decir, si nuestra generalización de la estructura dialogal anselmiana es válida, que todo diálogo oscila entre una verdad encontrada y otra por encontrar, entre un elemento o dato poseído y otro que vislumbramos en nuestro horizonte como hipótesis más o menos fundada y atrayente. Verdad evidente, se dirá, casi de perogrullo. Las líneas que siguen, en especial la comparación entre Anselmo y Dubarle, harán comprender que tiene su importancia el conservarlas en el primer plano de la memoria.

Creemos útil citar en esta perspectiva algunos párrafos de Anselmo que permitirán ilustrar la tensión de su espíritu entre los dos extremos señalados:

Proemium: “...sub persona *conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quarentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum*” (p. 358-360).

c. I, segundo párrafo (p. 360): la oposición entre el “*quaeram*” y el “*inveniam*”; al fin: “*desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum.*” (p. 366).

c. XIV, inicio: “*An invenisti, anima mea, quod quaerebas? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quidam, summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; ...Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit Te?*” (p. 384).

c. XVI, fin: “*intra me et circa me est, et non Te sentio* (p. 388).

c. XVIII, primer párrafo: “...cum volumus quarere, nescimus, *cum quaerimus, non invenimus, cum invenimus, non est quod quaerimus.*... Recolligat vires suas anima mea, et *toto intellectu iterum intendat in Te Domine*” (p. 390).

c. XXIV, inicio: “*Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potest quale et quantum sit illud bonum... cogita intente...*” (p. 398).

c. XXVI, primer párrafo: “*Inveni namque gaudium quoddam plenum et plus quam plenum*” (p. 402); “*Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tua, et ibi fiat plena; crescat amor tuus... Meditetur interim mens mea, loquatur inde lingua mea...*” (p. 404).

el espíritu de Anselmo, de dialogar para comunicar, mucho menos para imponer, la Verdad, sino de caminar juntos hacia ella, en un intercambio leal de logros parciales y de insatisfacciones plenamente reconocidas. Eso no equivale a cosificar al otro, instrumentándolo para nuestros propios fines, sino a admitir resuelta y conjuntamente nuestra polarización por la Verdad, cuya comunicación deseamos y nos hermana, antes en la búsqueda que en la comunión misma.

Sólo se le pide al otro una cosa: *ser hombre*. No trampear con su razón y su espíritu, vale decir, consigo mismo⁶. Hoy diríamos, quizás, ser auténtico, leal. Digamos mejor: ser inteligente, o, mejor todavía, no querer pasar por tonto. La dureza y la ironía manejadas a veces por Anselmo con el otro dialogante no se explican sino en esa perspectiva⁷.

En cualquier hipótesis, es claro que, en la concepción y en la práctica anselmiana del diálogo, el interés no está primariamente polarizado por el otro, sino por la Verdad con que me enfrento. El otro, testigo y ayuda para mi elevación, constituye ciertamente uno de los polos del diálogo, tal como indicábamos antes, pero sólo el tercero y último. Nada, pues, más lejos de semejante doctrina que la pretensión de reducir el diálogo a una conversión del otro a mis puntos de vista personales, a una imposición más o menos despótica de mis convicciones. Antes que nada, Anselmo nos enseña a ser buscadores infatigables y amantes insatisfechos en marcha ascendente hacia la Verdad interrogada sin fin⁸.

⁶ Para Anselmo eso incluye en concreto la disponibilidad para la fe, cuya experiencia sola da la plenitud de sentido en la intelección de la Verdad. Pero la dialéctica de Anselmo tiene precisamente como consecuencia poner al otro en el umbral mismo de la fe, gracias al juego de la razón.

⁷ Nos referimos a la expresión "*stultus et insipiens*" con que Anselmo, citando por otra parte la Escritura, califica a su interlocutor (c. 3, p. 368, y también c. 2, p. 366). Ver igualmente los razonamientos con Gaunilo, que toma la defensa del incipiente: Apología contra Gaunilo (BAC, vol. I, pp. 416-437), n. II, p. 420; n. V, p. 426; n. VII, 432; n. VIII, 432 y 434: "*patet cuilibet rationabili menti*"; n. IX, 434: "*impudens... respuendus et conspuendus*" (los términos más duros empleados por Anselmo). Comparar con la conclusión, n. X, p. 436: "*Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude mei opuseuli... quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti*", que ilumina bien el espíritu de la misma "corrección" anselmiana.

⁸ Releer el último texto citado en la nota 5, c. XXVI: el "*proficiat in dies*" en el seno de la contemplación lograda —"*invenisti*"— hasta que llegue el gozo pleno.

II. Posición del P. Dubarle O. P.

¿Qué nos añadirá la confrontación de lo visto con la posición del P. Dubarle?

En su interesante artículo, el citado autor distingue dos tipos de diálogo que nosotros, para abreviar, calificaremos de “clásico” y “moderno”. El primero no es sino el esfuerzo para lograr la armonía, el acuerdo (*Einstimmigkeit*) en la verdad evidente que solamente proporcionan las ciencias positivas⁹. Fundada en la razón científica (*Vernunft-Evidenz*), ese diálogo no es realmente tal sino en su espíritu, pues su tendencia verdadera es el *monólogo*, ya que la verdad evidente de la ciencia es la perfección de un sujeto anónimo y universal, que se extiende de generación en generación¹⁰.

La experiencia, en especial la historia moderna de las divisiones religiosas, nos impone otro tipo de *diálogo*, el auténtico, expresión de un nuevo régimen de realización mental (*Vernunft-Freiheit*)¹¹. Entre sus características merecen destacarse las siguientes:

- a) Moverse en el terreno de la fe, de las libres convicciones, religiosas o filosóficas;
- b) progresar consiguientemente en el ámbito y respeto de las libertades, lo que constituye, por así decirlo, su única regla;
- c) tender, pero remotamente y como por añadidura, a una Verdad que, a causa de su excelencia, no puede ser alcanzada

⁹ Dubarle deja explícitamente fuera del campo de esta primera forma de diálogo a la filosofía: pp. 4, 7, 13. Aun sin querer entrar a discutir por sí mismos ciertos elementos de la doctrina de Dubarle, destacamos tres que imaginamos serán objeto de discusión por otros autores: a) la exclusión de la Filosofía del campo de la evidencia, restringida entonces a las solas ciencias positivas; b) el aparente rechazo de toda influencia de la libertad en el ámbito propio de las ciencias positivas; c) la posición de un sujeto universal y anónimo para todas las ciencias positivas, idea que nos retrotrae a los árabes medievales. Sobre estos puntos se desearía un esclarecimiento por parte de su autor.

¹⁰ Ver: sobre la “*Vernunft-Evidenz*”, p. 6, 8; sobre la tendencia de este diálogo al monólogo, p. 3, 4, 7; sobre su sujeto universal y anónimo, p. 3.

¹¹ Pp. 6 y 8.

sino por la libertad¹².

En particular, los *objetivos* principales que debe realizar son¹³:

- 1) Determinar los *contornos comunes* del terreno en que desaparecen los intereses particulares, tratando de que dichos contornos estén lo más alejados posible de la diferencia de opiniones¹⁴;
- 2) lograr que cada uno de los dialogantes dé al otro la posibilidad de *progresar en su propio terreno*, de encontrar nuevas fuentes de vida a sus convicciones. Luego, cada uno, en su perspectiva individual, debe tomar la iniciativa y el cuidado de su desarrollo, de su marcha hacia "más verdad". Este

¹² Ver:

—sobre a) p. 6: la referencia a la fe filosófica remite explícitamente a Jaspers;

—sobre b) p. 6, 8 y sobre la libertad como única regla, pp. 12 y 14;

—sobre c) p. 8, 13. En este punto preferimos dejar hablar al autor. Pág. 8: "Trotzdem hört die Wahrheit nicht auf, das gemeinsame Ziel zu sein; aber sie kann es nur *in entfernterer Weise sein*: Der Dialog ist dann eine gemeinsame Suche der Freiheit und, dank des Fortschritts der Freiheiten, ein gemeinsames Mühen um ein Fortschreiten in Richtung auf mehr Wahrheit. Aber auf diesem Weg ist die Ablösung der Rolle durch die Freiheit von ausschlaggebender Bedeutung... die Vernunft-Freiheit... *sich... auch nicht darum (die Einstimmigkeit den Partnern des Dialogs) sorgt...* sich mit den unvereinbaren Verschiedenheiten der menschlichen Position abfindet und dann nur ein besseres Regime der Freiheit aller anstrebt".

Pág. 13: "Die geistige Anstrengung, die jeder Dialog voraussetzt, darf sich nur auf die gemeinsamen Interessen der Freiheit und ihres Wachstums unter den Menschen richten. Das heisst nicht auf den Wahrheitseinsatz verzichten, der jedem menschlichen Wort innewohnt. Es heisst vielmehr verstehen, dass es sich jetzt um *eine so hohe Wahrheit handelt, dass sie sich nur noch mittels einer Freiheit zum Einsatz bringen kann*, indem sie die Chancen und Risiken von deren Wahl mit in Kauf nimmt".

¹³ Pp. 9 a 12. Es de notar que, aunque Dubarle distingue tres tipos de objetivos, sólo se ocupa de los dos últimos. Nosotros haremos otro tanto. Por otra parte, al traducir por objetivos lo que Dubarle llama "drei grossen Arten von Gegenständen" no creemos haber traicionado el sentido del autor.

¹⁴ Por ej.: comprender y admitir que las matemáticas (la mentalidad científica en general) y sus consecuencias técnicas son bien común de la humanidad, y no valor propio y exclusivo de políticas partidistas, ideológicas o nacionales (p. 10).

último aspecto es calificado como “el fin más excelente del diálogo”¹⁵.

Es decir, parecería deber concluirse, tomando la esquematización arriba utilizada sobre los tres polos del diálogo, que el tipo moderno descrito por Dubarle acentúa el segundo, el de la propia *libertad* del dialogante, aunque éste sea mirado desde el punto de vista del otro y no desde el terreno del propio yo dialogal. Es decir, en este proceso, la insistencia está puesta en la libertad del progreso de las convicciones, que ocupa realmente el primer plano ya que tiende a posibilitar la finalidad más importante del diálogo.

La *diferencia* con Anselmo en este punto no nos parece esencial: uno y otro ponen básicamente el acento en lo mismo; sólo que, mientras Anselmo encara el proceso en el yo, Dubarle lo hace mirándolo en el otro al que se debe ayudar, o con quien se debe comunicar en el diálogo. Incluso una cierta ventaja en favor de Anselmo debe ser notada en este punto, en cuanto su proceso personal, su experiencia vivida y descrita como tal, nos permite apreciar más detallada y profundamente el modo de progreso de las libres convicciones en el ejercicio de una fe determinada. En otros términos, Anselmo nos permite contemplar cómo la realización progresiva del objetivo o tarea dialogal va logrando simultáneamente su fin. Por lo mismo, las reglas de todo diálogo, del clásico como del moderno, adquieren así mucho mayor relieve¹⁶. La desventaja de Anselmo, secundaria a nuestro parecer desde este ángulo, consiste en el aparente poco respeto que tiene por el otro. Aparente, pues de hecho, como ha sido notado más de una vez, la dialéctica de Anselmo no tendría lugar sin el “insipiens” y su famoso “Dios no existe”¹⁷. Pero es innegable que el aspecto común, o mejor aún, comunitario, de la búsqueda queda así, en la obra anselmiana, en segundo plano.

¹⁵ Pág. 11: “...das vornehmste Ziel des Dialogs, in dem Sinne, wie wir ihn jetzt verstehen, ist”.

¹⁶ Dubarle admite también la simultaneidad de ambos tipos de reglas en el seno del diálogo moderno: p. 12.

¹⁷ Cf. R. Pouchet, l. c., pp. 77-78; H. Bouillard, l. c., p. 291, y *La preuve de Dieu dans le Prosologion et son interprétation par K. Barth*, en *Spicilegium Beccense*, p. 201 (citando a Paillard, *Prière et Dialectique*, en *Dieu Vivant*, N° 6, p. 56); P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1958, pp. 40-41, y p. 43 donde afirma que, finalmente, el problema para Anselmo no es probar la existencia de Dios sino mostrar la posibilidad de la negación de Dios.

En cambio, donde el clima de los autores nos parece variar fundamentalmente es en lo que a la Verdad se refiere. Toda la marcha de Anselmo está inmediatamente condicionada, dependiente de la Verdad. Jamás aceptaría la "no preocupación" por la misma y por su encuentro¹⁸. Más que insistir en la diferencia, quizás más nominal que real, entre la evidencia buscada por Anselmo en su "Proslogion" y la no-evidencia pedida por Dubarle, es la actitud de espíritu pintada por uno y otro la que difiere de manera neta. Y sin embargo, una comparación más estrecha permitiría quizás limar las diferencias y lograr un acercamiento.

Lo que Dubarle acentúa como en sordina, la función polarizadora de la Verdad en el diálogo moderno, es en realidad la otra cara de la *grandeza* de la misma Verdad¹⁹, aspecto que no sólo es ajeno a Anselmo, sino que se le impone y, más aún, es la causa de todos sus tormentos y esfuerzos por acercarse a ella²⁰. También desde este ángulo Anselmo nos parece marcar puntos de ventaja. Acentuar el amor a la Verdad como base de todo diálogo es, en el fondo, insistir más bien, sin negar las diferencias, en la unidad de los dos tipos de diálogo. ¿Y no nos dice precisamente el mismo Dubarle que algo de los dos tipos de diálogo se encuentra, aunque sea confusamente, en todo diálogo humano?²¹. Sin negar que el clima de la evidencia y el de la libre convicción sean diversos, ¿no es incuestionable que, en un encuentro dialogal en cualquiera de estos campos, la adhesión a la Verdad debe ir unida al respeto por el otro? Por eso precisamente, el diálogo moderno debe asumir las reglas del diálogo clásico y, según el mismo Dubarle, sólo precisar y urgir el amor a la libertad ajena²².

¹⁸ Ver nota 12, el texto de la pág. 8.

¹⁹ Ver nota 12, el texto de la pág. 13: "eine so hohe Wahrheit"; verdad que hace sentir su fuerza de atracción unitiva: p. 12: "eine geistige Wirklichkeit, die vorher noch gar nicht in Sicht, war, ihre *sammelnde Kraft fühlen zu lassen beginnt*". Y línea antes: "...eine Wahrheit, eine Realität des Geistes gibt, zu der alle noch *unterwegs sind*, nach der aber jeder sich von dem Punkt aus, wo er steht, orientieren kann".

²⁰ La misma definición de Dios dada por Anselmo: "id quo maius cogitari nequit" no es sino la expresión técnica de la tradición cristiana sobre la grandeza divina: cf. P. Vignaux, l. c., p. 38; R. Pouchet, l. c., pp. 69 y 227; H. Bouillard, *La preuve de Dieu...*, p. 195, n. 28, y su *Karl Barth*, t. III, pp. 147-148. nota 7.

²¹ Pág. 7.

²² Pp. 12 y 13.

En semejante perspectiva, uno no puede menos de preguntarse si la diferencia apuntada entre los dos tipos de diálogo no disminuye considerablemente. ¿No estamos simplemente en la "via inventionis", en el terreno de una verdad que se busca, a partir de una posesión evidente, o al menos común y admitida por todos, a partir de la cual se pueda ir adelante? ²³. Siendo así, el primer objetivo del diálogo moderno no es, en última instancia, sino la base o condición *común*, evidente o no, sobre la cual edificar el verdadero diálogo. Esto se realiza en el segundo momento u objetivo señalado arriba, cuyo mérito consiste, según las palabras mismas de Dubarle, en abrimos directamente al fin más excelente del diálogo moderno. Nosotros añadiríamos: de todo diálogo, que busca la Verdad en la libertad.

¿Dónde entonces buscar la diferencia entre ambos autores? Probablemente, y ella nos parece menos capital de lo que podría creerse a primera vista, en que, mientras Dubarle destaca el carácter *comunitario* del diálogo —búsqueda conjunta, influencias recíprocas—, el diálogo en Anselmo está como *subjetivizado*, y, en ese sentido, toma las apariencias de un monólogo en el que el otro sólo es testigo y ayuda de mi proceso hacia la Verdad. Esa diferencia de acento salvada, como se debe de acuerdo a la sensibilidad y a la situación que hoy nos toca vivir, creemos que la prioridad otorgada por Anselmo a la Verdad como polo primordial del diálogo responde mejor a la estructura propia de esta forma del pensar humano, cuya práctica tiene, según los momentos, tantas y tan variadas exigencias, pero en especial una que es base y condición de la existencia y la calidad de las demás: el amor a la Verdad ²⁴.

III. *Intento de síntesis*

Podemos ahora volver a nuestro punto de partida, y proponer una esquematización más plena de la visión anselmiana del diálogo.

²³ Ciertas expresiones de Dubarle parecen indicarlo así (pp. 8, 10), en especial el modo de buscar los contornos comunes propios del primer objetivo (el segundo de Dubarle) asignado al diálogo moderno: p. 10.

²⁴ Recordar la expresión final del capítulo I del *Proslogion* (citada ya en nota 5): "desidero aliquatenus intelligere *veritatem tuam quam credit et amat cor meum*". Comparar con el texto de Santo Tomás en la II-II, q. 2, a 10, sobre el que volveremos al final de nuestro artículo: "Cum vero homo habet promptam voluntatem ad credendum, *diliget veritatem creditam*, et super eam excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest...".

Ello, así lo esperamos, contribuirá a aclarar definitivamente nuestro pensamiento.

Distinguiamos a ese fin: los interlocutores del diálogo, sus presupuestos, la tarea específicamente dialogal y, finalmente, su término.

1. El primer punto, los *interlocutores* del diálogo, no ofrece, después de lo dicho, ninguna dificultad. Es una relación a tres la que se inaugura en el diálogo, donde la Verdad ocupa el lugar preeminente que le compete, el otro es asumido a distintos niveles, según la diversidad de su situación, y el yo dialogal, punto de referencia de los otros dos, marca el carácter personalista de esta relación.

2. Los *presupuestos* del diálogo propiamente dicho pueden claramente definirse en función de los interlocutores señalados. La primacía de la Verdad exigirá, a todas luces, una actitud de reverencia, de amor a ella, cuyo fruto natural será el connaturalizarnos paulatinamente a la misma: ir entrando con mayor profundidad en su esfera de influencia, en esas capas cada vez más densas que el espíritu sólo es susceptible de penetrar si conserva el sentido de la Verdad en toda su amplitud. El otro pedirá igualmente de nosotros una actitud de respeto: su libertad y dignidad personal exigirán de nuestra parte una actitud de lealtad y deferencia sin ambigüedades. Finalmente, el propio yo dialogal. Vuelto hacia sí, el espíritu se percibe antes que nada limitado, cuando no envuelto en la oscuridad. De ahí su insatisfacción, su necesidad de conversión, su ansia de ir en búsqueda de "más Verdad".

3. Podemos pasar ahora a la *tarea específica* o sea: la dialéctica del diálogo, o el diálogo en cuanto dialéctica. Comenzaremos aquí por el propio yo. La insatisfacción arriba mencionada lleva a cuestionarse a sí mismo, el cuestionarse a hacer entrar en interacción los elementos afectivo-intelectivos en el sentido ya explicado. En ese cuadro se inserta el otro, que introduce el elemento propiamente dialéctico de la tarea dialogal. En efecto, el cuestionarse activo del espíritu lleva a asumir objetivamente al otro, con el respeto debido a su persona y a su verdad particular, a introducirlo tal cual en mí, ante la Verdad, encontrada y por encontrar, a la que ambos interrogamos hipotéticamente, para enfrentar allí sus logros y los míos. Eso nos lleva, en fin, a examinar la tarea desde el ángulo de la Verdad. El sentido de la misma, arriba mencionado como presupuesto del diálogo, exige una superación del espíritu en orden hacia "siempre más Verdad", una apertura progresiva hacia una totalización más perfecta, ausente de

prejuicios que restrinjan sin fundamento los horizontes del espíritu humano. Nosotros agregaríamos como cristianos: una liberación constante en orden al Misterio.

4. Queda por decir una palabra sobre el término del diálogo. ¿Se trata simplemente del encuentro de la Verdad? En realidad, lo sabemos por lo ya expuesto, nos abocamos a algo más complejo. Dos son los efectos que cierran el diálogo humano. El primero, corolario ineludible de la exigencia de apertura indeterminada a la Verdad, es la insatisfacción. Nunca la inteligencia humana llegará a circunscribir la Verdad. Progresiva, es cierto, adelanta en su marcha dialéctica. Pero, un espíritu bien dispuesto ve en las etapas recorridas, más bien el límite alcanzado y lo que queda por recorrer, que la meta definitiva, obtenida tras la superación de los obstáculos. No todo concluye sin embargo con esta nota negativa. La insatisfacción no se da al estado puro. Ella es un ingrediente de esa extraña alquimia intelectual humana en la que la satisfacción por el encuentro, aunque parcial, de la Verdad ocupa también su lugar indispensable. La coherencia vital, el gozo espiritual del hombre reclaman no menos perentoriamente este componente, sin el cual no cabría sino el caos de una perpetua e insegura discontinuidad. Sólo que —y volvemos a encontrar aquí la dinámica del espíritu— esa satisfacción es percibida como prolegómeno, como gusto anticipado (*praelibatio*) de goces más altos que la Verdad promete desde el horizonte de su plenitud inabarcable. Razón por la que pide precisamente de nosotros, antes que nada, la actitud de reverencia y amor antes señalada.

IV. *Proyección eclesial*

¿Nos atreveremos, para concluir, a hacer algunas aplicaciones actuales de la doctrina presentada? Modestamente intentaremos, a la luz de lo dicho, interpretar unos pocos hechos eclesiales de particular relevancia doctrinal y ecuménica.

Muchos autores, incluso hoy entre los católicos²⁵, no alcanzan

²⁵ Cf. J. P. Jossua, *Les commentaires du Concile. La Déclaration "Dignitatis humanae"*, en *Parole et Mission*, 38 (1967), pp. 502-510, esp. 503, donde se lee que "une page dangereuse, et dont l'accord avec le reste de la Déclaration reste difficile à saisir, rappelle le droit surnaturel de l'Église à la liberté: on voit mal comment l'État peut le reconnaître formellement comme tel, au moins dans la perspective de Vatican II". Demás está decir que citamos este autor a título ilustrativo. Otros, incluso de nuestro ambiente, podrían ocupar sin dificultad su lugar.

a comprender cómo y por qué la Iglesia incluye en su declaración conciliar sobre la libertad religiosa, pensada primeramente en una perspectiva ecuménica y extendida luego a un diálogo universalista, una afirmación tan neta y tajante de su Verdad Eclesial, de la que es depositaria exclusiva²⁶, junto a la declaración de la verdad general, accesible a todo espíritu humano bien dispuesto, del derecho a la libertad religiosa.

Aunque aparentemente poco favorable el dinamismo ecuménico actual, este tipo de actitud eclesial nos parece poder interpretarse bien como una expresión de la fidelidad primeramente acordada por la Iglesia a la Verdad, de la que es custodio y maestra²⁷, antes que al otro, es decir, en este caso, a los demás hombres y, en especial, a los hermanos separados, cuya división nos duele y en cuya compañía buscamos ser más fieles a la Palabra de Dios, pero nunca en detrimento de lo que la Iglesia acepta ya como Verdad recibida —es decir, como Palabra acogida en el ámbito de la fe—, a partir de la cual seguir buscando²⁸.

²⁶ Entendemos por "Verdad Eclesial" la conciencia explícita y profesada por la Iglesia Católica de ser aquella en quien subsiste la única religión verdadera fundada por Cristo, debiendo en cuanto tal ser buscada y reconocida por los hombres y las sociedades (DH, 1, par. 2 y 3). De ahí se sigue igualmente la existencia de una libertad sagrada y exclusiva, que constituye un derecho eclesial particular ante cualquier sociedad y poder público (DH, 13, par. 1 y 2).

²⁷ Para no citar sino la misma declaración "Dignitatis humanae", su número 14, parágrafo 3 recuerda: "Christifideles autem in sua efformanda conscientia diligenter attendere debent ad sacram certamque Ecclesiae doctrinam. Christi enim voluntate Ecclesia Catholica *magistra est veritatis*, eiusque *munus est, ut Veritatem* quae Christus est *enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis morales*, ex ipsa natura humana profluentia, *auctoritate sua declaret atque confirmet.*"

²⁸ El mismo decreto sobre el ecumenismo "Unitatis Redintegratio", mostrando su preocupación de que dicho movimiento no degenerare en un falso irenismo, pide: "*Integra doctrina lucide exponatur omnino oportet. Nil ab oecumenismo tam alienum est quam falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur*" (UR, 11, par. 1). Exigencia retomada por el final del decreto de un modo particularmente sugestivo: "...oecumenica actio non potest esse nisi *plene sincereque catholica, fidelis nempe veritati*, quam ab Apostolis et Patribus accepimus, et *consentanea fidei, quam Ecclesia catholica semper professa est, ac simul in eam plenitudinem tendens*, qua Dominus decursu temporum Corpus suum vult augeatur" (UR, 14, p. 1). Basta leer los dos primeros números del Directorio de Ecumenismo del 14 de mayo de 1967 para darse cuenta que nos encontramos con el mismo espíritu y la misma doctrina.

Más cerca de nosotros, los últimos gestos de Pablo VI han suscitado reacciones en el mismo sentido. Su profesión de fe, coincidente con la sesión ecuménica de Uppsala, la encíclica "Humanae vitae", que levanta obstáculos no leves en la vía del ecumenismo, y, sobre todo, su recentísima alocución al CELAM, cuyo lenguaje tajante hace todavía más densa la valla a franquear para acercarnos a nuestros hermanos separados: todos estos hechos, nadie lo ignora, han sido recibidos en círculos cristianos con claras reservas cuando no con críticas despojadas de todo eufemismo y, digámoslo también, de toda elegancia.

¿Hemos de lamentarlo? Aparte de lo que tales actitudes viniendo de calificados defensores del "diálogo" parece tener de desconcertante, agreguemos que no nos parecen cristianamente lúcidas. En cambio, un esquema del diálogo tal como el expuesto permite, así creemos, soslayar excesivas inquietudes.

La Iglesia de Cristo siempre estará atenta, antes que nada, a la Verdad recibida de su Señor, no sólo en sus orígenes sino en todo el transecurso de su historia. La polarización de todo diálogo por la Verdad se traduce en ella por el imperativo de moverse igualmente y ante todo en su esfera de influencia. Su sensibilidad al área de la Verdad es, cuando éstas no coinciden, mayor que al área de la unidad. Y esa sensibilidad se acentúa naturalmente más en orden a lo recibido que a lo por descubrir. En efecto, lo que allí se juega es el paso de una fidelidad substancial poseída a una posible infidelidad. Riesgo que supone tomar todas las garantías en la marcha para que el paso siguiente nos conduzca hacia "más Verdad". ¿Y quién sino ella, la Iglesia del Señor, podrá *reconocer*, aunque sea paulatinamente, la Palabra, por medio de aquellos que son su órgano magisterial auténtico? ¿Y qué podrá hacer ella, una vez la Palabra reconocida o vislumbrada, sino *aceptarla* con reverencia antes que cualquier otra cosa?

En fin, en todos estos casos, no hacemos sino enfrentarnos una y otra vez ante opciones que reflejan la serena doctrina enunciada tiempo atrás por Santo Tomás, cuando se pregunta si la infidelidad es un pecado más grave que el cisma. El Santo responde:

"La *infidelidad* es evidentemente un pecado *contra Dios mismo*, en cuanto es la Verdad Primera en la que se funda la fe; el *cisma*, en cambio, atenta contra la *unidad eclesial* como tal, que es un bien participado y por tanto menor que Dios.

Resulta así evidente que el *pecado de infidelidad es más grave*, en su contenido propio (ex genere suo), que el pecado de cisma . . . ”²⁹

Para decirlo más simplemente, vale también aquí la expresión de los Hechos 4, 19: “Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a El”.

Concluyamos. La Iglesia de Cristo está, y debe estar, polarizada antes que nada por la Verdad recibida de su Señor, urgida por la fidelidad a esa inmensa riqueza que viene siéndole transmitida de generación en generación. Fidelidad que, si en modo alguno es excusa para instalarse en la contemplación inmóvil de la Verdad recibida, pide sin embargo que el progreso, ciertamente necesario, en la asimilación de la Verdad, no se haga a expensas de la riqueza que ella misma reconoce o vislumbra como definitiva o suficientemente adquirida³⁰. Fiel a esa consigna, el contacto con el otro será expresión de una mayor inquietud por ser más fiel a la Verdad, en un intento de superación que no redundará en negaciones fáciles ni en abandonos complacientes, sino que será la manifestación, tensa pero gozosa, de un espíritu cristiano que —citemos nuevamente a Santo Tomás³¹— ama la Verdad creída, y por eso la abraza, la interroga, intenta penetrarla cuanto puede, con la ayuda de una razón acicateada por la más fiel de las voluntades, en total disponibilidad a la Verdad creída.

²⁹ II-II, q. 39, a. 2: “Manifestum est autem quod *infidelitas est peccatum contra ipsum Deum*, secundum quod in se est Veritas Prima, cui fides innitur; *schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem ut talem*, quae est quoddam bonum participatum et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod *peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius* quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi”.

³⁰ Para fundar en razón esa permanente tensión entre apertura y adquisición, entre determinación e indeterminación, sería muy útil instaurar un diálogo entre la noción heideggeriana (Offenheit-Offenständigkeit) y escolástica (conformitas-adaequatio) de Verdad. Aunque quizás discutible, un ensayo interesante en este sentido ha sido publicado por M. L. Guerard des Lauriers, *Question et Vérité*, en Renovatio (1967), pp. 64-93. Serían bienvenidos otros trabajos semejantes.

³¹ Cf. el texto de la II-II, q. 2, a. 10 citado en la nota 24.

Semejante actitud no es fácil. Ella ha llevado a los cristianos de todas las épocas a situaciones particularmente duras. No es de extrañar. No por otra razón, hoy y siempre, el cristiano ha merecido, cual confesor de la fe, ser equiparado a los mártires³².

EDUARDO BRIANCESCO

³² En la respuesta ad 3 del texto de la nota precedente Santo Tomás dice: "...etiam *martyres* maius fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam *sapientes* maius meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haeticorum contra fidem inductas". El reciente y discutido libro de H. Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, trad. esp., Seriedad con las cosas, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968), nos parece mostrar admirablemente bien la dimensión gravemente universal de este problema en el cristianismo de hoy.