

---

## Helena Costáble

Profesora de Filosofía y Escribana.

Ha sido docente en la Universidad de la República, el Instituto de Profesores Artigas y la Universidad Católica del Uruguay.

El texto que sigue es la versión de una conferencia dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

# Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas

Un motivo actual de preocupación filosófica es la patología del desencuentro. Avanza el dogma del predominio del interés de cada cual, y la relación con el otro queda fundada y absorbida en la estrategia de la ventaja propia. ¿Es que las visiones del mundo que se entrecruzan son incommensurables? O, por el contrario, ¿podemos hablar de la buena nueva de que toda la humanidad comparte un lenguaje y una ontología comunes? Es posible que el error aparezca cuando la incommensurabilidad de las visiones nos desliga de la pregunta por la validez, o cuando el ansia de la validez se transforma en una utopía de la transparencia racional que devora las diferencias. Estas reflexiones postulan la necesidad de asumir esa tensión entre identidad y diferencia desde un enfoque en el que verdad y finitud, verdad y tiempo, temas de milenaria meditación filosófica, incorporan el tema más reciente de la comunicación.

A current source of philosophical concern is the pathology related to a 'lack of connection'. A dogma which propounds the predominance of individual benefit is gaining ground; relationships with others are based on and absorbed by strategies of self-interest. Are interwoven visions of the world incommensurable? Or, to the contrary, is it possible to speak of the good news that all humanity shares a common language and a common ontology? It may be that the error appears when the incommensurability of visions disconnects us from the question's validity, or when the yearning for validity is transformed into a utopia of rational transparency which devours all differences. These thoughts postulate the need to assume the tension between identity and difference from an approach in which truth and the finite, truth and time—subjects which have been the object of philosophical meditation for millennia; now incorporate the more recent field of communication.

Uno se pregunta en qué está la Filosofía en este momento histórico en que vuelan misiles en todas las direcciones y en que la intolerancia se ha convertido en odio por todos los rincones del planeta. Uno se pregunta en qué está la Filosofía y en qué debe estar la Filosofía. Por lo menos no debería estar distraída, ya que desde ella se puede aportar mucho a la humanidad en estos momentos.

Hay un especial motivo de preocupación filosófica actual que es el de la patología del desencuentro en las relaciones humanas. Esto se palpa en todos los niveles humanos: desde el supermercado, por ejemplo, hasta las más altas decisiones colectivas nacionales e internacionales. Por todos lados avanza el dogma del predominio del interés de cada cual, y la relación con el otro queda fundada y absorbida en la estrategia de la ventaja propia.

Ahora bien, el movimiento de la meditación filosófica es helicoidal, va desde la nimiedad cotidiana a los principios primeros por ahondamiento progresivo, y vuelve desde ellos a la nimiedad para entenderla, para encaminarla. Frente a este presente, ¿es que las visiones del mundo que se entrecruzan son inconmensurables, como decía Kuhn de los paradigmas científicos? ¿Es que no hay manera de mensurarlas entre sí y acomodarlas en una armonía? O, por el contrario, ¿podemos hablar de la buena nueva de que toda la humanidad comparte un lenguaje y una ontología comunes? ¿Es que el otro está envuelto en una alteridad absoluta como quería Lèvinas, o el otro es un *alter ego*, un otro como yo, a quien comprendo desde mí?

Quizás no sean estas dicotomías la vía de las respuestas; quizás debamos asumir una tensión permanente entre identidad y diferencia. Es posible que el error aparezca cuando uno de los dos brazos de esta dicotomía adquiere predominancia y anula al otro: cuando la inconmensurabilidad de las visiones del mundo nos desliga de la pregunta por la validez, o por el contrario, cuando el ansia de la validez se transforma en una utopía de la transparencia racional total que se devora las diferencias.

Estas reflexiones vienen a postular la necesidad de asumir la tensión permanente entre identidad y diferencia. Tensión que no es, por cierto, dialéctica, sino que es vivida, sentida y sufrida como una tensión *posmoderna*, abierta, que por momentos se inclina en un sentido o en otro, y a la que le es difícil mantener la preocupación por la universalización (connatural a la razón) y la atención al pluralismo de la vida humana en lo individual y en lo colectivo.

Trataré de hacer plausibles estas afirmaciones a través de razones hilvanadas al hilo de los tres conceptos que se anuncian en el título de la conferencia: “comunicación”, “verdad” y “finitud”.

Verdad y finitud, verdad y tiempo, son temas de milenaria meditación filosófica. Lo nuevo aquí, lo propio del siglo XX, es que se pone al mismo nivel el tema de la comunicación. Desde ya anticipo que, siguiendo tendencias contemporáneas muy decisivas en el panorama actual de la filosofía, se pensará la verdad y la finitud enlazadas con el tema de la comunicación. Cuando Dios decide crear a Eva le dice a Adán: “No es bueno que el hombre esté solo”... a partir de allí la vida humana se va construyendo sobre la base de la comunicación, y ésta pasa a ser la trama sustancial de su vida.

Gadamer vivió ciento dos años enormemente fructíferos, ya que prácticamente hasta el final de su vida mantuvo la lucidez y la producción filosófica. Su obra prima, *Verdad y método*, es una ineludible referencia en la filosofía del siglo XX e hizo cambiar de puntos de vista a filósofos muy importantes, como el propio Habermas, de quien se hablará en esta disertación.

Entre las muchísimas cosas que nos ha enseñado Gadamer, está la de considerar al pensamiento, en sí mismo, como lenguaje y diálogo. La palabra, entonces, no surge como expresión de un pensamiento ya logrado, sino que es, y cito *Verdad y método*, “la realización misma del conocimiento”.

En esta medida, la palabra es simultánea con la formación del intelecto. Es decir, “saber” es clarificar con la palabra algún asunto. El pensamiento se define a sí mismo haciéndose palabra. En este sentido, pensar es un *decirse*, y aun más: el pensamiento tiene la estructura de la comunicación. Ya lo sabía Platón cuando decía que “el pensamiento es una conversación del alma consigo misma”.

Dice Gadamer en *Verdad y método*:

*La palabra interior, en cuanto expresa el pensar, reproduce, al mismo tiempo, la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar, en una sola ojeada del pensar, todo lo que él sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo, en cada caso, lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse<sup>1</sup>.*

Quise leer este extracto porque me interesa detenerme en esta idea de “logos interior”, ya que si “el entendimiento no está en condiciones de abarcar, en una sola ojeada del pensar, todo lo que él sabe”, nosotros mismos, en nuestro pensar, debemos ir buscando hacia dentro hasta, con gran esfuerzo, poder articular, transmitirnos para transmitir.

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pág. 507.

Esta idea del “logos interior” –que suele pasar inadvertida ya que Gadamer la analiza en un capítulo muy breve de su extensa obra *Verdad y método*- es en realidad el eje de su hermenéutica, como él mismo le dijera a su estudioso más conspicuo, el canadiense Grondin. En una conversación entre ambos, Gadamer le revela a Grondin que el tema de la universalidad de su planteo hermenéutico radica en esta idea del “logos interior”.

Esto es importantísimo, porque introducir al lenguaje en el proceso mismo del pensamiento es introducir al *otro*. Hay aquí dos procesos paralelos: la imbricación del lenguaje en el pensamiento y la imbricación del otro con el yo, de la intersubjetividad con la subjetividad, ya que lenguaje *privado*, por definición, no existe. Si hay lenguaje es porque hay *otros*.

Hay una frase de Gadamer que, a mi modo de ver, resume profundamente la filosofía contemporánea: “Quien piensa el lenguaje se sitúa siempre ya, más allá de la subjetividad”. Instalar el lenguaje en la estructura del pensamiento es instalar la intersubjetividad en la subjetividad.

En este sentido, el propio Gadamer define su filosofía como una “primacía de la conversación”. Conversación del pensamiento consigo mismo para decirse, para articularse, para llegar a ser, para “emanar” (imagen plotiniana que Gadamer maneja), y conversación con el otro.

Gadamer declara que lo que lo diferencia de su maestro Heidegger es justamente su concepción del otro. Para Heidegger, el otro es “limitación”; para Gadamer, el otro es “colaboración”. En su obra *El giro hermenéutico*, Gadamer cuenta una conversación con Heidegger:

*Yo opinaba que, al final, era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía, en realidad, la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo; a partir de ahí es desde donde han ido naciendo, poco a poco, todos mis trabajos hermenéuticos. Cuando estoy sobre un texto, manifestación de otro, yo mismo me pongo en el esfuerzo del pensamiento que el otro hizo y me interrogo por sus razones; las compartiré o no, pero paso por su misma experiencia. Este es el desideratum de la hermenéutica: darle, uno mismo, validez al otro, pero dársela uno. Y esto no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico<sup>2</sup>.*

<sup>2</sup> GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, pp. 22 y 23.

Cuando Gadamer le expuso esto a Heidegger, éste sugirió que tales temas estaban ya contemplados en la idea de *deyección*, que cada uno de nosotros ha sido abandonado en el mundo, donde tenemos que marchar cargando con nuestra opacidad. Precisamente, lo que Gadamer plantea es que, de hecho, sí estamos abandonados a nosotros mismos y limitados en nuestra perspectiva; pero también sostiene que existe una vía para dilatar nuestras posibilidades a través de ese proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico. Es decir, oír al otro, darle validez frente a mí y reproducir el movimiento de su pensamiento, implican que yo mismo ingreso en un proceso de expansión de mis propias posibilidades comprensivas.

Ahora bien, ¿desde dónde entiendo yo al otro? Lo entiendo desde mí, desde mis prejuicios, desde las tradiciones que recojo por vivir en el momento en que vivo y en la sociedad donde vivo. Y aquí asoma un rasgo particularísimo de Gadamer: él defiende el prejuicio. El iluminismo, con su confianza en la potencialidad de la razón para comprender hasta el final y radicalmente lo real y lo que es lo real, negaba el prejuicio. Sin embargo, Gadamer insiste en que ése era un grave error de irrealidad por parte del iluminismo. En este sentido, plantea un esquema de comprensión muy distinto, pero sin abjurar de la posibilidad de la comprensión, sin desistir de la racionalidad para entender el mundo.

La primera idea de Gadamer -muy incorporada, además, a todo el meditar posterior de la Filosofía- es la noción de “horizonte”. La única manera de aprehender un texto es proyectando una interpretación posible; interpretación que será muy desviada al principio y que se irá depurando progresivamente. Por eso es tan importante que el lector descubra desde qué sentido propio puede proyectar, abrir un horizonte a partir del cual, por sucesivas interpretaciones y depuraciones, le sea posible comprender un sentido e ir más allá, incluso, del texto.

Dice Gadamer en *Verdad y método*: “Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un proyecto del todo”. Es que no somos una hoja en blanco, no somos espejos, somos ese remolino de proyecciones e interpretaciones que se van depurando. Yo entiendo sólo a partir de mis propias limitaciones, de mis prejuicios, de mis tradiciones; por eso no se trata de desentenderse de ellas sino de refinarlas.

La comprensión del texto consiste, precisamente, en la elaboración de este proyecto previo, que debe ser constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Ésta es toda la historia de esfuerzo y paciencia que implica la lectura de un texto: proyectar sentidos y revisarlos hasta llegar a la “fusión de horizontes”.

Es decir, solapar, sobreponer, en parte, siempre en parte, el horizonte del autor con nuestro propio horizonte.

Cuando Gadamer habla de “texto” o de “autor” está diciendo, en el fondo, lo real, la realidad, el otro; ya que además implican la misma actitud. Cito otra vez *Verdad y método*: “Quien quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él”.

Sin embargo, esta receptividad hacia la alteridad no presupone neutralidad ni autocancelación. La pretensión de dejar de lado nuestros esquemas previos, nuestra manera de ver, no se sostiene, no sólo por imposible sino por innecesaria y aun perjudicial. Al contrario, incluye una matizada incorporación de lo propio; lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que lo otro pueda presentarse en su alteridad y obtenga, así, la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

Y no se trata de comparar o de relacionar dos opiniones; el proceso real de la comprensión supone hacerme cargo del otro, dialogar directamente con él pensando la cosa misma.

¿De qué está hecha esa trama de prejuicios y tradiciones? Aquí, Gadamer introduce un concepto que proviene de Husserl, pasa por Heidegger y fue muy trabajado por Habermas: “mundo de la vida”. Es decir, todo eso que afortunadamente nos impregna y desde lo cual ya pensamos y realizamos una autorreflexión que nos permite someterlo, en parciales avances, a consideración.

A partir de aquí comenzaré a analizar textos de Habermas, pues creo que fue quien mejor aprovechó el concepto de “mundo de la vida”, dado que se preguntó insistentemente por las certezas de fondo que definen ese mundo, por las certezas que caracterizan las formas y proyectos de vida en que fácticamente hemos crecido.

Pero, además, Habermas aplica este concepto al plano de la moral. Es interesante porque él mismo -desde su posición de la crítica de la ideología, propia de la Escuela de Frankfurt- había criticado duramente el pensamiento de Gadamer, quien, en su opinión, no había llegado a la instancia “emancipatoria”. Pero Habermas se apartaría, más tarde, de la crítica de la ideología y comenzaría a reconocer los aportes de Gadamer; a partir de entonces, otra idea empieza a surgir en su pensamiento.

Como afirmé antes, Habermas hace una aplicación moral del concepto de “mundo de la vida”. En sus *Escritos sobre moralidad y eticidad*, retoma la distinción hegeliana entre ambos conceptos. La eticidad es, así, sinónimo del “mundo de la vida”, ese conjunto de instituciones, de valores, de normas, de tradiciones consustanciales a la cultura en la que estamos inmersos, todo lo

transmitido. La moralidad, en cambio, es la instancia de cuestionamiento de esas normas y valores de la eticidad, cuando se los somete a la prueba de la legitimidad.

Los psicólogos -Piaget, por ejemplo- se refieren al desarrollo de la vida moral en sus estadios, y del pasaje de una moral convencional a una moral post-convencional. Hegel sostenía que esto tenía lugar en el plano de la historia de la humanidad: con la modernidad, irrumpe la moralidad que cuestiona y somete a legitimación los valores espontáneos de las distintas culturas. Para Hegel, esto tiene un gran valor.

La conciencia desdichada surge, según Hegel, cuando el ser humano se desgarrar de esa eticidad concreta que da sentido a su vida, y el hombre queda reducido a su individualidad. Este desgarrar de las normas y valores predominantes genera un dolor que es, por cierto, muy verificable desde el punto de vista psicológico.

Eticidad y moralidad son, respectivamente, lo bueno y lo justo, según el paralelo que establece Habermas. Las cuestiones de la eticidad son las cuestiones de la “vida buena”, las de la biografía individual, las de la realización de sí mismo. Lo justo es lo que está sometido a una racionalidad intersubjetiva, lo que, kantianamente, puede ser llevado a máxima o ley universal.

Habermas señala, por tanto, un proceso constante entre lo bueno y lo justo; constante, sí, pero limitado, ya que no toda la eticidad puede ser sometida al control de legitimidad y, aun más, no es bueno que lo sea, ya que eso produce un vaciamiento.

El problema que Habermas reconoce en esto es el mismo que Hegel le había reprochado a Kant con respecto a su racionalidad intersubjetiva, que postulaba actuar de tal manera que la máxima de una acción pueda convertirse en ley universal.

Pero el anclaje motivacional de tal postulado es muy difícil de lograr, y por eso le preocupa enormemente a Habermas. En enero de 2004, la Academia Católica de Baviera, en Munich, organizó una discusión entre Habermas y quien entonces era el Cardenal Ratzinger. El tema de la discusión fue: “Las bases morales del estado liberal”. Naturalmente, las posiciones no coincidían, pero aun así, ¡qué bien se entendieron y qué bien hablaron el uno del otro!

Este Habermas (de quien podríamos decir que es el quinto Habermas, si contamos las distintas etapas o líneas por las que ha discurrido su pensamiento), enojó mucho a algunos de sus seguidores. Tanto es así que el traductor al español de este encuentro, Jiménez Redondo, afirma que se entendieron “porque ambos se dedican a la censura”. Alude así, irónicamente, a Habermas, quien censuró cinco líneas del prólogo que Jiménez Redondo

había escrito para su libro *Facticidad y validez*. Lo cierto es que en aquella charla, el entonces Cardenal y el pensador, a pesar de los distintos orígenes de sus pensamientos respectivos, mostraron que también tenían mucho en común.

Habermas sostiene su idea de que el estado liberal, las prácticas democráticas, se manejan muy bien en el plano de los procedimientos formales de decisión atenedos a la justicia, pero que están vacíos en lo que refiere a la vida buena, a la realización de sí. Y este vacío no se puede rellenar por ley, por lo cual concluye que debe reconocer a aquellas instituciones donde esos conceptos florecen y están “hermenéuticamente vivos”:

*En las Sagradas Escrituras y en las tradiciones filosóficas, han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación; intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso, en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados<sup>3</sup>.*

Como siempre, el “búho de Minerva” levanta vuelo al anochecer, porque esto ya la gente lo sabe, esta gente que busca religiones por doquier. La gente busca desesperadamente esas comunidades donde quedan articuladas intuiciones acerca de todo lo que enumera Habermas. Con respecto a la importancia de la relación entre la eticidad y la moralidad, hay un tema que está actualmente en debate y es primordial: si hay, o no, que educar en valores... Preguntémosle a Habermas.

Es muy importante el paso a dar desde la íntima estructura de la comunicación al tema de la verdad. Hay aquí una pregunta clave: cuando yo trato de captar el sentido de un texto, cuando me acerco a las distintas

<sup>3</sup> Tardes de discusión en la Academia Católica de Baviera. Cardenal Joseph RATZINGER y filósofo Jürgen HABERMAS, “Las bases morales del Estado liberal”, Munich, enero de 2004. (Versión localizable en Internet bajo la rúbrica “Habermas”).



concepciones, a todo ese pluralismo del que hablábamos, ¿qué es comprenderlo realmente y a fondo?

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se pregunta: ¿Pueden, en última instancia, separarse las cuestiones relativas a la explicación del significado, de las cuestiones relativas de la cuestión acerca de la validez? La hermenéutica de Gadamer y la teoría de la acción comunicativa de Habermas sostienen que no, que no pueden separarse, que en toda comprensión hay una interrogación por la verdad de lo que interpretamos. Es decir, la verdad viene a ser “el convidado de piedra” de la comprensión; la pregunta por la verdad de lo que se interpreta, de lo que se oye, de lo que se experimenta, de lo que se advierte, es connatural al saber humano.

Gadamer quería tanto a Habermas (y lo reconocía y admiraba por su talento), porque había llevado la teoría hermenéutica a la sociología, es decir, había aplicado la teoría hermenéutica a las ciencias sociales, disciplinas que Gadamer no había considerado, ya que él se movía en la teología, en la experiencia estética y en la hermenéutica jurídica. Los sociólogos hablan del “carácter realizativo” de la interpretación; la interpretación no es meramente descriptiva sino que compromete al propio intérprete. Cito a Habermas con respecto a esto:

*Si el intérprete dilatará su toma de postura, aunque sea implícita, frente a las razones que el autor podría hacer valer a favor de su texto, sin que considerara tal cosa como algo incompatible con el carácter descriptivo de su empresa, entonces no podría captar las razones en el genuino sentido que éstas tienen<sup>4</sup>.*

Es decir, el intérprete, para entender a fondo, *tiene que acompañar la propuesta de validez del otro*. Ése es el esfuerzo connatural que tiene que existir, al margen de que finalmente la confirme o no.

Gadamer, en *Verdad y método*, dice con respecto a esto: “Comprender significa, primariamente, entenderse con la cosa, y sólo secundariamente destacar y entender la opinión del otro como tal opinión”.

En definitiva, cuando yo interpreto, lo que tengo en vista es la cosa; el otro habla de ella también, pero el centro es la cosa y después las opiniones. El que opina lo hace sobre la cosa, y cuando quiero interpretar al que opina, lo que hago es acompañar al otro en un movimiento hacia la cosa, yo mismo

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999, tomo I, pág. 195.

me comprometo en el movimiento hacia la cosa. Esto es comprender para Gadamer.

¿Qué encontramos, entonces, en ambos filósofos? Encontramos que asumen toda la diversidad de las visiones, de las concepciones del mundo, de las normas, de los valores, realizándose a través de la historia. Pero también que ambos remiten toda esta diversidad a la pregunta por la verdad; se enfrentan a la diversidad y hacen el esfuerzo de la referencia a la racionalidad intersubjetiva.

Aquí entra el tema de la finitud. Si hemos de considerar toda esa diversidad como acaecimientos, eventos en el tiempo, cada uno produciéndose en su momento, caemos en el relativismo, gran contracara de estos dos pensadores que, a pesar de sus discrepancias, cuentan con un hilo que los une, que es aquello de lo cual ambos están lejanos: la tentación del relativismo. Tentación de la cual la mentalidad postmoderna es la máxima expresión. Si la diversidad está en el regazo de la historia, si están extendidas, en toda su riqueza, a lo largo de la historia cada una de esas visiones diferentes, encerradas en sí mismas y agotadas allí, en su limitación, nos encontramos en la asunción más plena de la finitud humana. Y esto está presente en las visiones más acentuadamente postmodernas, de la cual me parece la expresión más fina la de Vattimo, quien estuvo en Montevideo y nos conmovió con la profundidad de sus interpretaciones, sobre todo, de Heidegger.

He seleccionado un texto de Vattimo, de su obra *Ética de la interpretación*, para contraponerlo con las visiones de Habermas y de Gadamer. Dice Vattimo cuando presenta el concepto de “piedad”:

*Se trata de una actitud que podemos llamar también “pietas”, aunque no tanto en la acepción latina, según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo un valor limitado, merece ser atendido precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos. Piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado<sup>5</sup>.*

Este texto conmovedor manifiesta toda la odisea humana, la tragedia humana y la alegría humana derramada allí, esparcida en la historia, y un

<sup>5</sup> VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1991, pág. 26.

intérprete conmovido sintiéndola, acompañándola, sufriendola, simpatizando con ella.

Esto, desde el punto de vista estético, es una tentación, pero las cosas cambian cuando el plano es el ético. Frente a esta visión, tanto Gadamer como Habermas retienen la diversidad, la pluralidad y la finitud como limitación, y retienen también el amor a lo viviente y a sus huellas, pero no lo desprenden de la racionalidad intersubjetiva, de la pregunta por su verdad. Esto se revela magníficamente en el tema del Derecho. Es decir, ¿qué es del Derecho si lo que queda es resonar infinitamente en imágenes de vida?

Como decía Ratzinger en aquella tarde de discusión con Habermas:

*Hay dos factores a los que conviene atender: por un lado, la formación de una sociedad mundial en la que los poderes particulares políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. Por otro, el desarrollo de las posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder, y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder de la que puedan responsabilizarse en común<sup>6</sup>.*

Esto era cuanto yo quería postular esta noche. 🍷

<sup>6</sup> RATZINGER, Joseph; y HABERMAS, Jürgen, “Las bases...”