

menos recto, en otras está más o menos pervertido; y, en un plano teológico los dos tipos puros de ciudad aparecen realizados por sus dos famosas «ciudades místicas»: la «ciudad de Dios», de la que son ciudadanos todos aquellos cuyo amor converge hacia Dios, y la «ciudad del diablo», en la que se integran todos aquellos cuyo amor se polariza hacia las cosas temporales. Ambas ciudades aparecen físicamente mezcladas, pero moralmente (*in voluntate*) separadas hasta el día del juicio, entonces la separación moral será, también y además, separación física.

Si contratamos, para concluir, ambos planteamientos, el aristotélico-tomista y el agustiniano, comprobaremos que la complementariedad de ambas perspectivas resulta evidente: «logos» y «ordo amoris», son en el hombre fuente de consecuencias sociales; la naturalidad del hecho social queda así confirmada por las dos facultades del hombre: razón y voluntad.

4. LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO: J. P. SARTRE Y J. ORTEGA Y GASSET

Como vimos, tras la Revolución industrial la consideración de la sociabilidad humana experimenta un cambio profundo de perspectiva que se acentúa a lo largo del siglo XX. Ahora, si se quiere analizar el estado general del hombre y su sitio en la sociedad hay que investigar no sólo los factores que conforman su equilibrio o desequilibrio —tarea en la que se afanan psiquiatras como FREUD, ADLER, FROMM, FRANK—, sino también las influencias de las condiciones específicas de nuestros modos de producción y de nuestra organización sociopolítica y cultural sobre la naturaleza humana. Es más, ya a principios de siglo se cae en la cuenta de que el proceso social sólo puede ser entendido partiendo del conocimiento de la realidad del hombre, de sus propiedades fisiológicas, psíquicas y éticas, estudiando la interacción entre su naturaleza humana y la naturaleza de las condiciones externas en que vive aquélla.

Roto el equilibrio social del mundo cerrado de la Edad Media donde no se discutía el lugar que el hombre ocupaba en la sociedad, se impone ahora el principio de que cada uno busca su provecho en la lucha cotidiana por alcanzar el éxito en cualquiera de los sectores de la existencia, lo cual conlleva la ruptura de las más elementales reglas sociales y morales. El hombre ve al otro hombre como su antagonista, se constituye como «otro» distinto del hombre y la sociedad no es otra cosa que el reflejo de ese nuevo hombre, potenciando y originando un estilo de hombres que autoconvencidos de su libertad absoluta, igualdad absoluta e independencia absoluta, no sometidos aparentemente a ninguna autoridad ni principio, están paradójicamente dispuestos a ser manipulados por la maquinaria social y el resultado no puede ser otro que la enajenación consigo mismo y con sus semejantes.

Su valor, su esencia, su «logos», su «amor», lejos de proyectarse hacia el desarrollo de su dignidad y la de sus semejantes, reside ahora en el precio o la ventaja que puede obtener por su persona y su actividad. La dependencia de los de-

más y la dependencia de las cosas va convirtiéndole en un ser enajenado, alienado, autómatas, estandarizado, siendo una tierra fértil en donde terminan germinando todo tipo de depresiones y neurosis (K. HORNEY, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, 1981).

Así las cosas, ante la complejidad y problematicidad que plantea el hecho de vivir juntos no es extraño que, desde distintos campos del saber, se cuestione la naturaleza humana y su dimensión social. Como indicamos, los planteamientos y las conclusiones son multiformes: el miedo a la libertad (E. FROMM), la angustia (Sartre), la esperanza (E. MOUNIER), la insistencia en un cambio del sistema social y económico (E. F. SCHUMACHER), el sentimiento de soledad y aislamiento y la agresividad innata (K. LORENZ); en fin, a pesar del interés por el tema y las llamadas de atención que aconsejan que la comunicación personal se realice desde el centro mismo de cada existencia individual, la situación del hombre en nuestros días no parece haber cumplido las esperanzas y expectativas puestas en los siglos anteriores. Los múltiples planteamientos no parecen responder plenamente a las necesidades profundas de la persona y, sin embargo, tienen el enorme mérito de mostrar con toda su crudeza y dramatismo la realidad del hombre contemporáneo en sí mismo considerado y en su dimensión social.

Más, como los planteamientos y las respuestas son tan variadas, por su índole filosófica, nos detendremos en analizar, a modo de ejemplos, algunas de las respuestas más significativas del pensamiento contemporáneo, no sin antes distinguir dos líneas en la reflexión sobre la sociabilidad humana: a) la primera, de corte pesimista, proviene del campo de la fenomenología husserliana y está representada por M. HEIDEGGER y J. P. SARTRE. el primero se plantea como meta de sus investigaciones la pregunta por el Ser, ya que, según afirma en la que pasa por ser su obra principal (*El ser y el tiempo*, 1927), toda ontología permanecerá ciega en su fundamento mientras no haya esclarecido previamente el sentido del Ser (den Sinn von Sein) y no haya captado que este esclarecimiento es su tarea fundamental (Fundamentalaufgabe). Por su parte, J.P. SARTRE, en un intento de completar a HUSSERL y bajo el influjo de HEIDEGGER, en su obra *El ser y la nada* (1943) mostrará cómo la realidad humana «existe» y existiendo «se hace» poco a poco: «Arrojándose al mundo, sufriendo y luchando en él, el hombre se va definiendo poco a poco». En *Huis clos* (1944), su obra teatral más fuerte y ambiciosa, muestra ese mundo cerrado, angustioso, existencial, de personajes al acecho, en el que aglutina la psicología, la moral y la pasión en una nueva estética, abstracta y dramática que se constituye en germen del teatro del absurdo tan magistralmente diseñado después por BECKETT.

La segunda, más optimista, está representada por el personalismo cristiano y encuentra su más clara expresión, entre otros, en la obra de E. MOUNIER (*Manifiesto al servicio del personalismo*, 1972), MARITAIN y E. STEIN. La insistencia de todos ellos en la apertura de la persona como fundamento de la sociabilidad es todo un ejemplo de llamada de atención para el hombre contemporáneo, significando el contrapunto de las posiciones existencialistas ateas.

Veamos el sesgo de sus planteamientos deteniéndonos, en particular, en los realizados por SARTRE y ORTEGA Y GASSET, cuyas posiciones marcan el polo pesimista y vitalista de la sociabilidad humana.

a) De entrada, en HEIDEGGER y en SARTRE resulta curioso advertir que el término «naturaleza humana» ha dejado de ser utilizado en sus reflexiones. Más aún, en Sartre se produce una negación rotunda de la misma: no existe naturaleza humana porque no existe ningún Dios que la haya podido concebir («puisque il n'y a pas Dieu pour la concevoir») afirma en su obra *El existencialismo es un humanismo* (1946). De igual forma, ambos optan por la utilización del término «ser», «sein», «être» respectivamente, proyectando y diseñando una ontología fenomenológica y existencial, con repercusiones sociales diferentes pero en ambos casos pesimistas: de mayor calado metafísico en HEIDEGGER a través de su consideración de la categoría del «Mit-Sein» (Ser-con-otro) y de mayor finura antropológica y psicológica en SARTRE en su construcción de las categorías del «ser-para-sí» y del «ser-para-otro» o «ser-bajo-la mirada-del otro». Y, en fin, en ambos el Ser es «arrojado al mundo» y en él lucha por desarrollarse y alcanzar su libertad plena, sin explicar en ningún caso quién le ha arrojado y con qué fin.

A pesar de las coincidencias existentes entre uno y otro autor, en relación con el tema de la sociabilidad humana, es curioso advertir la diferencia entre las dos categorías utilizadas por uno y otro para referirse a la comunicación con el «otro». Frente a HEIDEGGER, que habla de «Mit-Sein» o Ser-con-otro, SARTRE prefiere la categoría «ser-para-otro» que, de entrada, indica claramente que estamos ante una comprensión diferente del problema. ¿En qué consiste?, ¿cómo entiende SARTRE la relación o comunicación con el otro? La respuesta nos obliga a examinar brevemente la construcción ontológica sartriana.

La tesis fundamental de SARTRE (1905-1980) es que en el hombre la existencia precede a la esencia. Hay, pues, un ser en el que la existencia precede a la esencia y ese ser es el hombre. Esto significa que el hombre, en primer término, existe o se encuentra a sí mismo y sólo en un segundo momento se determina. En él no hay una esencia previa, de forma que ningún concepto puede definirle en su originalidad. No es nada en un principio y sólo llega a ser algo determinado en la medida en que actúe con vistas a serlo y dándose a sí mismo una determinación. De donde se infiere que el hombre no es más que lo que llega a ser o lo que hace de sí mismo.

Si miramos la posible naturaleza humana debemos decir que el hombre «no es absolutamente nada», tan sólo es aquello que hace de sí mismo en el transcurso de su historia personal. Existe, pero su existencia carece de naturaleza o estructura, de forma que en cuanto esa existencia no se supedita a algo anterior, fijo o permanente que sea su esencia, el hombre es nada, es conciencia, o por utilizar la terminología sartriana, es un «ser-para-sí».

En su obra literaria *La náusea* (1938) SARTRE ya había esbozado la trascendental oposición entre la realidad bruta y su negación por la conciencia. Al con-

junto de aquella realidad, al ser de hecho, al ser de las cosas le denomina «ser-en-sí» y, a la conciencia en cuanto huida constante del «ser-en-sí», presente en ella y separada de ella por una «nada» le denominará «ser-para-sí». El hombre se mueve en esta trascendental y dramática oposición de la conciencia que, por una parte es conciencia de algo, teniendo a un ser que no es ella misma y, por otra parte, al huir del «ser-en-sí» con el fin de ser ella misma «ser-para-sí», se neantiza, de forma que en última instancia la conciencia neantizada no puede ser otra cosa que una libertad absoluta a la que el hombre está condenado. Una libertad que se va realizando en el proyecto constante que el hombre va haciendo de su vida, proyecto que está movido por el deseo de ser total y absolutamente, esto es, el deseo del hombre de ser a la vez «en-sí» y «para sí», pero como esto significa ser Dios y eso es imposible, el proyecto del hombre, dirá SARTRE, se torna en una «pasión inútil».

El hombre al no ser «desde la esencia» se encuentra lanzado «ahí». Su estado es el de derelicción —ya que sólo reposa en sí mismo— y de finitud —porque sólo puede contar consigo mismo—. De esta forma es comprensible por qué SARTRE define a la libertad como «ser autofundamentado y autosuficiente»; la libertad no depende de nada, sino de sí misma, es contingencia absoluta.

Desde esta perspectiva el hombre como existente va construyendo libremente su esencia, es pura facticidad. Existe sin que podamos decir en ningún momento por qué y para qué existe; está solo ya que no se presenta ninguna posibilidad de apoyarse en algo de su interior ni en algo fuera de sí mismo; no posee ni fundamento, ni causa, ni necesidad; se constituye como lo radicalmente contingente, que no tiene en sí fundamento ni exige tenerlo en ningún otro. Y de aquí la situación dramática en que se encuentra: en el abandono más radical («délaissement»). «El abandono —dirá SARTRE— significa que nosotros mismos escogemos lo que somos» y en esta situación se origina «la angustia» del «estar ahí» arrojado en el mundo sin posibilidad de asirme a valor alguno que no sea fruto de mi propia libertad. En definitiva, remitidos del en-sí al para-sí somos como el asno que marcha, indefinidamente, detrás de la zanahoria colgada delante de sí, sin alcanzarla nunca. Corremos hacia nosotros mismos y somos, por eso mismo, el ser que no puede alcanzarse: fracaso, pasión inútil, angustia.

Ahora bien, dado que el hombre no puede vivir sin su sentido y sin su valor, diríamos que tiene que inventárselos él mismo, de aquí que diga SARTRE que el valor no es más que el sentido que el hombre elige. Pero, dado que lo que permite al hombre vivir es su propio tender hacia algo, SARTRE afirmará que su existencialismo no es quietismo descorazonador, sino que conduce al compromiso total («engagement total»). El destino del hombre se funda así en el hombre mismo.

Así las cosas ¿qué sentido puede tener la presencia de otros yo arrojados al mundo y que como yo mismo están existiendo como absoluta libertad? ¿Es compatible la libertad absoluta de los otros con mi libertad también absoluta? ¿Cómo y de qué forma reconocemos la existencia de los otros?

Ante todo, para SARTRE, el conocimiento de mi yo remite al conocimiento de mi «cuerpo», éste aparece como algo conocido y que además tiene como carácter particular ser esencialmente lo conocido por el prójimo, pues, para SARTRE, lo que conozco es el cuerpo de los otros y lo esencial de lo que sé de mi cuerpo proviene de la manera en que los otros lo vean; de tal modo esto es así que la naturaleza de mi cuerpo remite a la existencia del prójimo y a mi «ser-para-otro». Necesitamos del otro para captar todas las estructuras de nuestro propio ser. El «para sí» remite inexorablemente al «para-otro»; pero, ya aquí la diferencia con el realismo, el idealismo y con el propio HEIDEGGER, ese otro, que para HEIDEGGER es un ser-con, un ser capado desde mi propio ser, para SARTRE ese otro siempre es «uno que me mira» y que para mí es «otro objeto», puesto que ve lo que yo veo y, a la par, es «otro-sujeto» que es mi posibilidad permanente de «ser-visto-por-él». Él y yo somos, en definitiva, dos libertades que se enfrentan y tratan de paralizarse mutuamente con la mirada, de forma que nuestras respectivas reciprocidades se realizan bajo la forma de rivalidad y hostilidad: oscilan del objeto yo (yo-cosa) al sujeto (yo-libertad).

Si la mirada del otro, que me observa, me penetra hasta el fondo, me invade, me enjuicia, me valora, llegando a anular mi libertad ¿cómo reacciono yo ante la mirada del otro? Según SARTRE en mí puedo observar muy claramente una triple reacción: la primera reacción que experimento es la de «miedo», ya que mi libertad está en peligro: como el centinela que oye ruido en la noche y está alerta; la segunda es la de «vergüenza» y «orgullo». Vergüenza porque tengo la sensación de ser un objeto del que pretende apoderarse, un en-sí caído en el mundo y que necesita la mediación del otro para ser lo que soy. Pero también orgullo porque al fin soy consciente de lo que soy: «me ven, luego soy»; y, finalmente, lo más dramático y angustioso, la mirada del otro hace que reconozca mi esclavitud; su mirada significa la muerte de mi subjetividad con respecto a lo que puedo ser. Y lo peor es que no puedo librarme de esa mirada del otro porque aunque quiera esconderme de su mirada, el otro me trasciende, domina y anula esa posibilidad. El otro es, pues, mi caída original si bien lo que se me revela ante el otro es un nuevo tipo de ser necesario para poder captar en plenitud todas mis estructuras.

En estas circunstancias ¿qué puedo hacer?, ¿qué me puede esperar? SARTRE dirá que no me queda otra solución que intentar recuperar el ser que el otro me ha robado. ¿Cómo? Adelantándome a él, no dejando que se apodere de mí y para ello es preciso que yo constituya al otro en objeto porque como sujeto se encuentra fuera de mi alcance; sin embargo, en cuanto que lo constituyo en objeto ya no puedo reconocerme en él y de nuevo caigo en la ipsidad. No me queda otro remedio que permanecer en una constante situación de conflicto. Lucho por ser-para-mí y necesaria y dramáticamente he de ser también ser-para-otro. En fin, con cualquier clase de relaciones concretas con el otro estamos condenados a fluctuar indefinidamente.

La concepción sartriana de mi relación con el otro se presenta, en conclusión, como algo distante y que en última instancia me niega como yo y como li-

bertad, de forma que mi potencia mis posibilidades no me plenifican como ser en el mundo. No soy yo el infierno, sino que el infierno son los otros, dirá después la compañera de SARTRE, SIMONE DE BOUVOIR, en una afirmación cargada de odio, de donde se sigue que no es, desde luego, el amor lo que hace que el otro sea un sujeto para mí. no es el amor lo que hace que el otro sea para mi proyecto, trascendencia y libertad, sino que su mirada me aniquila como ser libre (SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, 1989).

Si como vemos el hombre sólo puede querer la libertad por la libertad y realizarla en todas las circunstancias, habremos de decir que con la libertad se da también la voluntad de libertad, lo cual implica que yo, al querer mi libertad, quiero asimismo la libertad de los demás. Al querer mi libertad descubro que ésta depende absolutamente de los demás, al igual que la de los demás depende de la nuestra; por eso no puedo considerar como fin mi libertad si no considero también como fin la libertad de los demás. Teniendo en cuenta el compromiso o «engagement» con los demás, estoy obligado a querer su libertad junto con la mía. Frente a SARTRE el hombre es totalmente responsable de lo que personalmente es, sobre él pesa la responsabilidad total de su existencia, y no sólo de la suya, sino también de la existencia de los demás hombres. Nada es bueno para el hombre si al mismo tiempo no lo es para todos. Si hay alguna actitud ética fundamental ésta se manifiesta, sobre todo, en el grupo cuyos miembros están ligados de igual forma que yo con el compromiso o «engagement».

Así las cosas y en su más cruda realidad, SARTRE, cayendo en un solipsismo nihilista, nos alerta y nos abre a la posibilidad dialéctica yoidad-alteridad que muestra no sólo el carácter intersubjetivo del mundo, sino también el origen ontológico de la comunicación: lo originario en el hombre es la comunicación, el «para-sí» remite, exige y postula la existencia del «otro».

b) La concepción de pesimismo existencial de SARTRE es sustituida en ORTEGA Y GASSET (1883-1955) por una visión vitalista que gira en torno a dos premisas básicas interrelacionadas: la vida humana y el mundo. Mi vida —y no las cosas solas, independientes (realismo), ni el yo solo (idealismo)— constituye la realidad fundamental, el punto de partida de toda filosofía, la realidad radical, afirma ORTEGA en su libro póstumo *¿Qué es filosofía?* (1958). Cualquier otra realidad, para ser tal, debe hacerse presente en el ámbito de nuestra vida, que de esta forma se convierte en el área de aparición de toda realidad. Luego, el dato fundamental e indubitable no es sólo el pensamiento, la realidad del yo, la conciencia, sino el yo y el mundo. «No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno. Yo no pienso sino pienso cosas; por tanto, al hallarme a mí hallo siempre a mi mundo».

Así concebida la realidad —yo y mundo en mutua ordenación dinámica—, la categoría de sustancia, de naturaleza, queda suplida, como en HEIDEGGER y SARTRE, por algo con lo que me encuentro que es «acontecimiento», «circunstancia» y frente a ella la primera actitud del hombre es «vivirla» y luego contemplarla para teorizar sobre ella. Razón humana vital que inexorablemente es también ra-

zón histórica. El hombre así entendido no es naturaleza sino historia, aún más, el hombre no tiene historia sino que es su historia. «La historia es el modo de ser propio de una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! («Pasado y porvenir para el hombre actual»).

Sobre estas premisas, para ORTEGA, «ser» significa «vivir» y vivir no es otra cosa que «intimidad con nosotros mismos y con las cosas». Más expresivamente, como muestra en el curso extrauniversitario impartido entre los meses de abril y mayo de 1929, en la Conferencia nona, nos dice ORTEGA que vivir es encontrarnos en un mundo de cosas que nos sirven, nos interesan, que amamos u odiamos; es, en fin, tratar con un contorno, vivir con otras vidas, «convivir». La vida del hombre consiste en que el hombre se encuentra, sin saber cómo, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable. Vivimos aquí y ahora sin remedio y esta circunstancia es no sólo nuestro entorno exterior, el mundo, las cosas, sino también nuestro contorno social y ambos, al vivirlos, conforman mi vida interior. Pero el hombre —sigue diciéndonos ORTEGA— en ese contorno no puede permanecer pasivo, quieto, pues ese entorno es constitutivamente *problema*, cuestión, dificultad, asunto a resolver y por eso, precisamente, me encuentro en una circunstancia determinada y concreta; no cabe hablar de vida en abstracto porque vivir —dice en otro momento— es haber caído prisionero de un contorno inexorable; tampoco cabe hablar de vida futura, pues se vive aquí y ahora: la vida en sentido absoluto es pura actualidad. «Cada cual existe náufrago en su circunstancia y en ella, quiera o no, tiene que bracear para sostenerse a flote», porque ni siquiera podemos elegir el mundo en el que vivimos; las circunstancias nos van atrapando impidiendo que seamos nosotros mismos. La vida, en fin, es para ORTEGA un auténtico drama, siempre es la lucha imparable, frenética por conseguir de hecho lo que tan sólo somos en proyecto. De pronto nos encontramos arrojados en un mundo incanjeable sin saber cómo ni por qué, es como si de pronto nos sintiéramos en medio de la escena de una obra de teatro, sin saber cómo ni por qué estamos ahí, no conocemos ni hemos ensayado nuestro papel y, sin embargo, debemos actuar, pues el resto de actores y el público precisan que continúe la representación, porque «vivir es convivir», de forma que en mi vida individual se da el hecho radical de la convivencia. ORTEGA habla de dos tipos de convivencia: la *interindividual*, que se da como relación entre individuos como tales, como personal, y la *social*, que es impersonal, no espontánea, no responsable, en la que el hombre es un mero ejecutor de una acción, sin que la quiera y la entienda. Y de aquí nace la peculiar contraposición orteguiana de «hombre» y «gente»; lo estrictamente humano es lo personal, lo que el individuo hace, lo que tiene sentido para él y de lo cual es responsable; en cambio, lo social es lo que se hace mecánicamente, porque está determinado, condicionado, impuesto en la colectividad, sin que el individuo lo quiera. Y de aquí también el sentido que ORTEGA concede al «uso social», que es aquello que pensamos o hacemos porque se piensa, se dice o se hace y que sale no de las personas, sino de la gente; son impersonales pero nos sirven no sólo para conocer la conducta de quien no conoce-

mos y además tienen la ventaja de que ofrecen al individuo una vida resuelta al estar basada en reglas.

En fin, para ORTEGA la vida del hombre es una tarea problemática; no es el sujeto que vive, sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo para salir a flote. Y decimos bien «salir a flote» porque para ORTEGA naufragar no es ahogarse; el hombre encuentra un peculiar salvavidas en la cultura, creada día a día por «otros hombres» y a ella nos asimos diariamente para intentar salir a flote.

El pensamiento de ORTEGA, su vitalismo existencialista, pronto calaría en autores que tanto en España como en Hispanoamérica siguieron su estela. Entre otros JULIÁN MARÍAS, GARCÍA MORENTE, MARÍA ZAMBRANO, FERRATER MORA y LAÍN ENTRALGO entre los españoles; y también españoles aunque exiliados a Hispanoamérica: JOAQUÍN XIRAU, JOSÉ GAOS, GARCÍA BACCA, GRANELL y RECASENS SICHES.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LAS DOS CARAS DE LA SOCIABILIDAD

Si como en temas anteriores vimos es innegable que el hombre tiene una «naturaleza racional», lo que ahora en la filosofía contemporánea se cuestiona es que el hombre sea esa naturaleza que tiene. Especialmente para el historicismo y el existencialismo no personalista, también llamado existencialismo ateo el hombre, mas bien, no es naturaleza alguna, aunque tenga o esté unido a cierta naturaleza corporal. Y llegan a esta conclusión —tras haber distinguido entre «ser» y «tener»— por un proceso de depuración en virtud del cual es transferido al tener del hombre lo que no quede incluido en la esfera de la conciencia lúcida y de la libertad incondicionada o absoluta. Por eso mismo terminan reduciendo el ser del hombre a puro conciencia y pura libertad. Todo lo que hay en nosotros de oscuro e inadecuado a la conciencia, todo lo que haya de incontrolado y que escape a la libertad, todo eso entra en el haber del hombre, pero no constituye su ser. El hombre, así concebido, es movilidad pura, algo por hacer: no es esencia, sino pura existencia desnuda, mero proyecto, mero afán de ser, mera historia, incondicionada libertad.

En última instancia, con tales planteamientos, el proceso de desontologización de la naturaleza que se iniciara con G. de OCKAM y el nominalismo ha llegado a su afirmación extrema. Y de aquí que en la filosofía actual aquellas cuestiones que afectan al ser del hombre hayan quedado arrumbadas y ubicadas en el ámbito de lo subjetivo, de lo opinable, descartando su pertenencia al ámbito de lo objetivo y verdadero. Pero, claro está, si es el mundo de la subjetividad y de lo opinable, el diálogo humano se torna imposible y su efecto inmediato es la pérdida de la densidad y riqueza de la comunicación y el debilitamiento de las relaciones alteritarias, quedando sólo, a la postre, la defensa de los intereses individuales y, en última instancia, el predominio del derecho del más fuerte: el imponer-