

EL TRILEMA DE ARISTÓFANES Y LOS PRESUPUESTOS NORMATIVOS DEL DIÁLOGO CRÍTICO

RICARDO MALIANDI
Universidad de Buenos Aires
CONICET

I

El pensamiento crítico, caracterizado por la conciencia de problematicidad (y de conflictividad), la exigencia de libre examen y la permanente exploración de límites (por ejemplo en el sentido kantiano de límites de la *razón*), no es un concepto coextensivo al de “pensamiento racional”. No es patrimonio de todos los seres racionales, y hubo largas épocas del desarrollo humano en que no existió en absoluto. Posiblemente —aunque es difícil determinarlo con precisión— surgió por primera vez en la antigua Escuela Jónica, a comienzos del siglo VI a. C.; pero no adquirió su plenitud sino hasta Sócrates, en la segunda mitad del siglo VI. Sócrates descubre que el pensamiento crítico requiere la confrontación argumentativa, que sólo puede darse en el *diálogo*. El discurso argumentativo socrático se opone claramente al discurso sofístico, de carácter retórico y estratégico. El diálogo permite para Sócrates el examen crítico de las pretensiones de validez, tanto de las afirmaciones específicas como de los argumentos con que se trata de defenderlas. Cuando en un diálogo los interlocutores participantes son conscientes de que la argumentación es, en sí misma, dialógica, y aceptan expresamente ciertas reglas que están necesariamente presupuestas en el uso de argumentaciones (como por ejemplo la simetría o igualdad de derechos en

todos los participantes en cuanto a la forma de intervención, tiempo de locución disponible, etc.) entonces nos encontramos ante un tipo de diálogo que propongo llamar “diálogo crítico”. Para que dicho diálogo tenga lugar efectivamente tienen que cumplirse una serie de condiciones, algunas de las cuales trataré de discriminar aquí. Quiero acotar, por lo pronto, que el diálogo crítico es el único que tiene en cuenta la dimensión social de la razón.

El mundo moderno después de siglos de pensamiento dogmático recuperó y exacerbó la crítica; pero lo hizo a costas de incurrir en lo que se ha llamado “solipsismo metodológico”, derivado a su vez de una concepción monológica del pensamiento. El paradigma del sujeto instituido por Descartes, es adoptado en general por toda la filosofía moderna, y está presente aun en diversas manifestaciones de la filosofía del siglo XX. Pero ya en el siglo pasado hubo planteamientos que cuestionaron esa manera de ver y prepararon los actuales y diversos intentos de “desublimación del sujeto”. Hoy es al menos posible (sobre todo a través del desplazamiento del paradigma del sujeto en favor del paradigma del lenguaje) comprender la estructura dialógica del pensamiento y, particularmente, del pensamiento crítico. Nadie es una isla: no hay verdadero pensamiento incomunicado pues sólo es posible pensar en el marco de la comunicación. Todo lo que se piensa racionalmente (y, en particular, *críticamente*) tiene que poder decirse, y el decir es posible y tiene sentido sólo frente a un interlocutor real o potencial. Además, todo lo que se dice *en serio* supone ya muy concretas pretensiones de validez: supone que lo que se dice es verdadero, supone que tiene sentido (y que, por tanto, puede ser comprendido); supone también la veracidad del que habla (ya que, quien miente, distorsiona la comunicación: no podría explicitar su propia mendacidad sin destruir, a la vez, su propia mentira), y, finalmente, supone la rectitud del que habla (no hay verdadero diálogo, y sobre todo, no hay diálogo crítico allí donde así como un “guiño de ojos” confirma o

pretende confirmar una complicidad acerca de algo que ambos interlocutores han presupuesto ya como ilícito).

Así como hay una crítica “a medias”, por ser aún monológica, también hay *diálogo a medias*, cuando en la interlocución falta la actitud crítica. El diálogo crítico es, desde luego, una forma de discusión, de confrontación de opiniones; pero lo que en él importa no es la mera confrontación, sino el avance de la argumentación dialógica que así se posibilita. En él no se busca ganar una discusión, sino resolver o esclarecer un problema. Me atrevería a decir que el diálogo crítico constituye una idea regulativa irrenunciable en toda interlocución en la que se usen argumentaciones. Y si realmente es irrenunciable, quedará clara la contradicción pragmática que cometen los sofistas al privilegiar el discurso meramente retórico. La colisión de argumentaciones no es una contienda entre argumentantes, sino la necesaria ampliación de perspectivas tendiente a la obtención de un acuerdo racional cuya posibilidad ya ha sido siempre presupuesta por los argumentantes. Los acuerdos fácticos, como veremos, son a su vez parciales; pero marcan hitos a través de los cuales se puede y se debe seguir dialogando. Esto es advertido ya por Sócrates, por ejemplo cuando le dice a Calicles que, si en la discusión, se ponen de acuerdo sobre un determinado punto, podrán considerar ese punto como suficientemente probado (*Gorgias*, 487 d-e). En el diálogo crítico se avanza efectivamente a través de acuerdos, que no son, sin embargo, meras “negociaciones”,¹ sino progresivos esclarecimientos recíprocos. Tampoco importa ya cuál de los interlocutores “ve primero” la verdad, porque, de todos modos, la habrá

¹ La negociación es también un procedimiento racional; pero como dice Bollnow, “no es todavía un verdadero diálogo”. Las negociaciones conducen a “transacciones”, siempre problemáticas y que, en cualquier momento, pueden volver a romperse. El diálogo es una relación en la que respetamos al interlocutor como ser humano y en la que “estamos dispuestos en el fondo a escuchar sus razones y a permitir que se discutan las nuestras”. (O. F. Bollnow, “La educación para el diálogo”, *Humboldt*, Hamburgo, Año 10 (1969), Núm. 38, p. 2 ss.; citas en p. 7-9.)

visto también gracias al otro, y, además —y fundamentalmente— porque el acuerdo logrado será, ante todo, testimonio de que se ha superado una dificultad. La oposición entre los interlocutores pasa a segundo plano conforme se destaca la oposición entre el problema a resolver y el juego argumentativo que los interlocutores despliegan conjunta y ordenadamente. Con este desplazamiento, la instancia argumentativa tiende a unificarse, más allá de la pluralidad de participantes y de las inevitables discrepancias. Estas últimas dan carácter dinámico a la discusión, siempre y cuando se reconozca que ellas pueden y deben ser superadas, precisamente mediante argumentaciones. Sólo así, en realidad, progresa el pensamiento. Para decirlo en términos escolásticos: no es que la *meditatio* encuentre un suplemento más o menos contingente (una especie de apéndice) en la *disputatio* (o *quaestio disputata*), sino que se entreteje, se amalgama con ésta.

Un individuo racional puede, desde luego, reflexionar en soledad; pero lo hará siempre en virtud de la competencia comunicativa lograda a través de un proceso de socialización; y, si su reflexión es *crítica*, lo hará *dialógicamente*, no sólo porque probará todas las autoobjecciones posibles, sino también porque necesitará, en definitiva, someter sus resultados a las objeciones que emanen de un interlocutor real. Bollnow ha sostenido que “el lenguaje y el pensamiento monológicos como tales son sólo formas de comportamiento sublingüísticas e infrahumanas”.² Si esto pareciera excesivo, podrá admitirse al menos

² *Ibid.*, p. 3. Añade que estos comportamientos “están justificados y son necesarios como funciones parciales (como muchas funciones infrahumanas integradas al conjunto de la naturaleza humana). Pero cuando se imponen con carácter absoluto se convierten en la expresión de lo inhumano. El lenguaje y el pensamiento monológicos, como forma de vida dominante, constituyen un comportamiento inhumano. Y casi me atrevería a decir que son sobre todo la quintaesencia de lo inhumano” (*ibid.*, p. 6). También lo ve Popper cuando dice que el verdadero racionalista “sabe siempre cuán poco sabe y es consciente del hecho simple de que toda facultad crítica o razón que pueda poseer la debe al intercambio cultural con otros” (K. R. Popper,

que la reflexión crítica es necesariamente dialógica, o, como lo expresa Apel, ella es “diálogo internalizado”.³ Creo que el diálogo crítico, por su parte, tiene carácter reflexivo, y en varios sentidos. Ante todo, por la ya mencionada convergencia de las instancias argumentativas, en razón de la cual el diálogo se articula como una especie de *reflexión entre interlocutores, contra la dificultad del tema*. En tal sentido, el carácter “reflexivo” exige que los interlocutores se esfuercen más en entenderse que en refutarse mutuamente.⁴ El diálogo crítico es “reflexivo” también en el sentido de que al menos una parte de lo tematizado en él tiene que estar referida a la metodología dialógica. Requiere auto-regulación, y esto indica: reflexión sobre sí mismo.

En la medida en que el diálogo crítico unifica las mutuas objeciones de sus participantes en un solo proceso argumentativo, queda claro que en él no se trata de *persuadir*, sino de *convencer*, en el sentido que da Kant a estos términos.⁵ Mientras que la persuasión (*Überredung*) tiene meros fundamentos subjetivos, la convicción (*Überzeugung*) ostenta fundamento objetivamente suficiente, válido para todo ser racional. Frente a la retórica persuasiva de los sofistas, es también esa exigencia de objetividad la que otorga carácter crítico al discurso socrático.

En la medida en que el diálogo crítico tiene que regular su propio procedimiento, permite también la concreción de un aspecto culminante de la crítica misma: su *auto-restricción*. La crítica tiene que anticipar su propia metacrítica. Si ella obliga a la provisionalidad, por ejemplo, tiene que reconocer, a la

El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones, Paidós, Buenos Aires, 2a. ed., 1979, pp. 418-419).

³ Cf. K. O. Apel, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 161. Ver también, del mismo autor, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Francfort, 1976, tomo II, p. 399.

⁴ Podría decirse, incluso, que el grado de ese esfuerzo da también la medida del carácter crítico de un diálogo.

⁵ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 820, B 848.

vez, que tal obligación no puede ser meramente provisional. La crítica, exploradora de límites, explora también los propios, entre los que cabe destacar dos: 1) el de las *certezas* que no pueden someterse a crítica porque son condiciones de posibilidad de la crítica, y 2) el del margen acrítico que es preciso dejar a la *creatividad*. El primero de estos límites es absoluto: la crítica perdería sentido si no fuese complementaria de la exigencia de fundamentación (aun cuando se presente, a menudo, como un ataque a la fundamentación) y si no pudiera considerarse ella misma como suficientemente fundamentada. El segundo límite es, en cambio, relativo: alude a suspensiones provisionales de la crítica, según el grado de libertad que se quiera conceder a la imaginación.⁶ Estas autolimitaciones, en todo caso, tienen que ser conscientes y no incidir negativamente en la intención conjunta de alcanzar una verdad.

II

La crítica está *extrínsecamente* limitada, precisamente en las interlocuciones donde no se busca la verdad. En ellas, los interlocutores, como dice La Bruyère, “preocupados por el deseo de contestar a lo que no escuchan, exponen y explican las propias ideas, sin el menor miramiento para con las razones ajenas; están lejos de encontrar juntos la verdad, y ni

⁶ Esto se aprecia por ejemplo en las modernas técnicas de “*brainstorming*”, en las que, frente a un problema dado, se trata ante todo de destrabar el cerebro y dejarlo pensar todas las soluciones que se le ocurran, por más absurdas o inverosímiles que parezcan. Mientras dura la “tormenta cerebral”, es necesario suspender totalmente la crítica. Esta suspensión puede, por cierto, favorecer la creatividad. Pero la crítica es necesaria luego, para seleccionar en el cúmulo de propuestas, cuál o cuáles podrán adoptarse efectivamente. Tampoco hay que pensar que la creación es pura imaginación desenfrenada. La crítica siempre mantiene una función de control, no sólo porque retorna tras las “suspensiones”, sino también porque incluso la creatividad espontánea, mientras se ejerce, requiere una forma especial de crítica, una especie de “guante vuelto al revés”, consistente en la *desconfianza* (asimismo provisoria) a toda acotación crítica.

siquiera se han puesto de acuerdo acerca de cuál es la que buscan".⁷ Se podría agregar que hay por lo menos dos maneras de conversar sin buscar la verdad: o bien creyendo que ya se la tiene (y viendo de antemano toda discrepancia como un error), o bien desinteresándose de ella (ya sea porque predominan otros intereses, o porque no se cree en la posibilidad de hallar verdad alguna). El diálogo crítico excluye tanto las posiciones dogmáticas como las escépticas. Éstas perturban no sólo la crítica, sino también el diálogo como tal. El dogmático, en realidad, no dialoga, porque su posición pretendidamente "sacrosanta" excluye objeciones del interlocutor. Cuando hay una búsqueda común de la verdad, en cambio, esas objeciones se consideran como si fueran propias. El escéptico comete algo semejante a lo del dogmático, ya que no puede impedir la interrupción del diálogo. Como dice Apel, el diálogo entre argumentantes se torna imposible si alguno de ellos miente, pero también si se niega a alcanzar un acuerdo crítico, o a explicar y justificar sus propios argumentos.⁸

Así como Hans Albert acusa a todo intento de "fundamentación última" de incurrir en un particular trilema (el "trilema de Münchhausen"),⁹ se podría también (y, a mi juicio, mucho más justificadamente) dirigir una acusación semejante al escepticismo. Quien adopta la posición escéptica, en efecto, enfrenta este otro trilema: tiene que 1) abstenerse del juicio (versión clásica de la *epojé*, o bien 2) defender su posición con argumentos (cometiendo contradicción pragmática o performativa), o bien 3) ridiculizar al oponente (parodiando sus argumentos). En los tres casos el diálogo se interrumpe. Ob-

⁷ La Bruyère, *Les Caractères*, "De la Société et de la Conversation", Corbeil, Audin, 1949, p. 79.

⁸ Cf. K. O. Apel, *Transf. der Phil.*, ed. cit., II, p. 400.

⁹ Cf. H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 4a. ed. 1980, p. 13 ss. Hay una larga polémica con Apel, que parte de ahí y que se ha proseguido desde entonces a través de una serie de obras de ambos pensadores.

viamente, es imposible dialogar con quien se abstiene del juicio. Si el escéptico se digna dialogar, optando por el segundo cuerno, tiene que defender su posición con argumentos; pero esa posición niega precisamente lo que está presupuesto en el aspecto performativo de toda argumentación: que es posible alcanzar un acuerdo crítico. La autocontradicción impide el intercambio de objeciones, y por lo tanto, corta el diálogo. Si el escéptico percibe que su posición se derrumba tanto con el mero silencio como con el acto de argumentar, quizás busque una salida en la caricatura, o, más exactamente, en una desleal desfiguración de los argumentos del oponente, convirtiéndolos en grotescos. No ocultará que se trata de una broma; pero difícilmente revelará que el móvil de ese hablar en broma es la necesidad de no callar *ni* argumentar. Aclaremos: no es que el recurso al humor esté proscrito en una argumentación auténtica. Como indica Perelman, también el ridículo juega un papel en la argumentación, consistente en un modo de rechazar lo absurdo: “decir de un autor que sus opiniones son inadmisibles, porque tendrían consecuencias ridículas, es una de las objeciones más fuertes que se pueden presentar en la argumentación”.¹⁰ Además una argumentación no necesita ser solemne o engolada; no excluye la ironía, ni las agudezas chistosas (naturalmente si se las administra razonablemente). Lo que sí excluye es que se use la parodia para deslegitimar la argumentación del oponente, porque en tal caso la argumentación conjunta queda rota y, con ello, nuevamente se interrumpe el diálogo. El recurso se vale del indudable hecho de que la razón no puede estar del lado de lo ridículo, sino del de quien afirme lo contrario; pero esto mismo hace que resulte tanto más ilícito adjudicar argumentos ridículos a quien no los haya formulado. Como algo así es lo que hiciera Aristófanes con Sócrates en las *Nubes*, se me ocurre que el trilema podría

¹⁰ Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de la argumentation. La nouvelle rhétorique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 5a. ed., 1988, p. 278.

denominarse “trilema de Aristófanes”. Es cierto que el gran comediógrafo ateniense no fue un escéptico *stricto sensu*, sino un conservador que, como decía Zeller, “combatió las innovaciones en la moral, la política, la religión y el arte”;¹¹ es cierto también que, probablemente, en la figura de Sócrates que pone sobre el escenario no alude sólo al Sócrates real, sino también a “sofistas, retóricos y filósofos de la naturaleza”, según apunta Jaeger;¹² pero de hecho, frente a la ilustración de la Atenas del siglo V, y particularmente frente al discurso crítico de Sócrates, Aristófanes se comporta, con esa comedia, como alguien que no está dispuesto a callar, pero tampoco a argumentar, y opta entonces por parodiar los argumentos de aquel a quien dirige su crítica.¹³

Lo que Sócrates había descubierto es que de la confrontación puede salir la luz: quien se presta al interrogatorio socrático “da a luz” un conocimiento del que estaba ya “grávido” (*mayéutica* o, para Platón, *anámnesis*). Al márgen de metáforas o de alegorías, lo que la confrontación dialógica revela son los principios, los presupuestos básicos que suelen no estar expresos. Una de las condiciones para esto es la ya mencionada simetría entre los participantes. En un aspecto, al menos, esto parece faltar en Sócrates, quien al no considerarse “sabio”, e incluso declarándose incapaz de “engendrar” en sí la sabiduría, res-

¹¹ E. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, Nueva York, 1962, p. 210.

¹² W. Jaeger, *Paideia*. “Los ideales de la cultura griega”, México, FCE, 1957, p. 336. El mismo Jaeger señala también que el modelo de que se valió Aristófanes para caracterizar a Sócrates fue en realidad Diógenes de Apolonia (*cf. ibid.*, p. 309).

¹³ Creo que la denominación “trilema de Aristófanes” es adecuada cuando se quiere destacar el recurso consistente en parodiar los argumentos del oponente. Hay otras formas de convertir el diálogo en ridículo (por ejemplo, simular que se está argumentando en serio cuando en realidad sólo se está bromeando). Ahí se podría hablar de “trilema del bufón”, como propongo en mi artículo “El discreto encanto del escepticismo ético” (*Cuadernos de Ética*, Núm. 6, Buenos Aires, Diciembre 1988).

tringe su acción a la de “partero” del saber de los demás.¹⁴ A pesar de la indudable modestia que denota esa actitud, ella perturba por otro lado la exigencia de reciprocidad simétrica. La “iluminación” (o el “alumbramiento”) debería ser algo compartido por todos los participantes en el diálogo crítico. En éste, cada interlocutor tendría que ser, por así decir, “partero” y “parturiento” a la vez. Sin embargo, creo que lo esencial del planteamiento socrático mantiene su validez, porque no todos pueden simultáneamente preguntar y responder; no todos pueden ejercer al mismo tiempo la actitud del obstetra. Hay que tener en cuenta, entonces, que la simetría exigida es sucesiva y no simultánea. Lo importante es esto: el elemento “iluminador” de la crítica no se enciende tanto en el momento activo como en el pasivo; no tanto en el preguntar como en el esfuerzo por hallar una respuesta adecuada.

III

Cuando se advierte que el pensamiento es esencialmente dialógico, se advierte también que el discurso crítico implica una racionalidad no meramente estratégica, sino consensual-comunicativa. En el mero uso de la argumentación, si ésta es usada seriamente, se ha presupuesto ya lo que Apel llama “norma básica” de la ética comunicativa: la exigencia de búsqueda de consenso como único medio moralmente lícito para la solución de cualquier conflicto de intereses. Esta proyección a la praxis sugiere la necesidad de distinguir entre el discurso teórico y el práctico. Es relativamente fácil admitir que en el primero los interlocutores se lleguen a poner de acuerdo, porque allí se juega un interés común (la búsqueda de la verdad, la solución de un problema teórico, la aclaración o el “parto” de un conocimiento). Pero parecería que cuando el diálogo alude a

¹⁴ Cf. *Teetetos*, 150 b-c. También en esto se compara con las comadronas, que sólo ejercen su arte —aclara— cuando ya no son capaces de engendrar: *ibid.*, 149 b.

cuestiones prácticas, como ocurre, por ejemplo, cuando dos o más participantes en el diálogo aspiran a la propiedad de un mismo bien, o cuando se trata de decidir un determinado curso de acción, etc., los participantes representan intereses distintos y a menudo incompatibles. El consenso puede ser entonces mucho más difícil de alcanzar; pero la exigencia de buscarlo también está presupuesta desde el momento en que se accede a argumentar al respecto. En ética comunicativa se habla a veces también de “consenso práctico”.¹⁵ En cuanto argumentantes nos hemos ya reconocido como obligados a cooperar y a reconocernos y a tratarnos recíprocamente como interlocutores con iguales derechos.¹⁶ En el discurso práctico, diría yo, el diálogo crítico es ya la estrategia para la regulación de un determinado conflicto. Si el diálogo realmente se entabla, y si no es interrumpido, algún acuerdo tiene que encontrarse. Claro está que en muchos casos de conflicto, lo más difícil es precisamente llegar a entablar el diálogo. La consideración de este problema nos llevaría, por lo pronto, a tratar la cuestión general de la conflictividad, en la que, obviamente, no podemos entrar ahora. Pero lo que, al parecer puede dejarse sentado, es que la exigencia de búsqueda de consenso es un presupuesto normativo del diálogo crítico.

Ahora bien, el consenso fácticamente alcanzable es siempre un acuerdo sobre un punto determinado. Se puede pensar, como vimos en Sócrates, que ese acuerdo específico ya no necesitará someterse a nuevas revisiones o discusiones; pero en torno de ese mismo acuerdo siempre quedarán cuestiones pendientes, nuevos —o viejos— puntos, también específicos, sobre los que *aún* no se ha logrado el acuerdo. La mayéutica socrática marcaba una dirección; pero —pese a todo lo que en ella pudiese “darse a luz”— nunca una conclusión definitiva.

¹⁵ Cf. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, K. Alber, 1985, p. 195 ss.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 198.

Los diálogos socráticos nunca quedan concluidos, terminados, cerrados, sino siempre *suspendidos, postergados*. Con ello se sugiere no sólo que la tarea de indagación es infinita, sino también que, cuando se entra en el diálogo crítico, se asume tácitamente el compromiso de permanecer en él, porque el consenso al que se apunta sólo va siendo logrado gradualmente, a través de consensos parciales sobre aspectos relativamente diminutos. El diálogo puede, desde luego, interrumpirse por razones de tiempo, o por circunstancias especiales en las que se torna prácticamente imposible su continuación inmediata. Pero, si tenía carácter *crítico*, esa interrupción será en realidad sólo una postergación, una interrupción conscientemente provisoria y no por “cierre” o por que se considere agotado. Ocurre que, además de restringirse a aspectos específicos, cada consenso fáctico, en la misma medida en la que produce una certidumbre, inaugura incertidumbres nuevas, vinculadas con aquélla, y, por tanto, motivos inéditos para la prosecución del diálogo. Por otro lado, los consensos fácticos siempre están restringidos a un número concreto de interlocutores reales, miembros de la “comunidad *real* de comunicación”. Y en esto no puede detenerse la exigencia de consenso, que apunta a la “comunidad *ideal e ilimitada* de comunicación”. La norma básica de la ética normativa remite así necesariamente a una segunda norma básica, que también está ya necesariamente reconocida como válida conforme se entra en el diálogo crítico: la norma según la cual ese diálogo *siempre debe continuar*.

Recibido: 21 diciembre 1989.

SUMMARY

It is proposed to call “critical dialogue” to a sort of discussion, whose description must be made in terms of the opposition between the speakers subjected to the opposition between the argument, which is developed in the dialogue, and to the difficulty, which is attempted to be solved by means of that argument. So the critical dialogue is characterized by a tendency to unify the argumentative instance; this gives it a reflexive mark. This mark is also showed by another peculiarity of the dialogue, it contains the necessary explanation of its own methodology and logic: the critical dialogue is, partially, a reflection about itself.

The critical dialogue excludes both the dogmatical positions and the skeptical ones, for the first ones remain submerged in monological proceedings, and the second ones have to face the trilemma: they must 1) avoid judging, or 2) commit performative self contradiction, or 3) try to make fun of the other speaker (as it is made by Aristophanes with Socrates in *The Clouds*). In all these cases the dialogue is interrupted.

The critical dialogue takes for granted not only the validity of the norm which claims that a consensus ought to be reached through the dialogue, but (as every factual consensus is only about some sides of a question in discussion) the validity of the norm, which claims that, in principle *the dialogue must always go on*.

[R. M.]