

Diálogo Intercultural

Intercultural Dialogue

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

RESUMEN

En la Introducción se rechazan dos modelos de diálogo de gran influencia en la cultura occidental (el diálogo platónico y el diálogo hermenéutico de Gadamer) debido a que pretenden alcanzar una plenitud de Verdad que hace inútil toda apertura hacia algo distinto al mundo de las ideas o a la tradición propia. Para poder construir un auténtico diálogo, son necesarios tres requisitos previos: 1) multiplicidad presencial de personas, al menos dos; 2) conciencia de finitud y carencia de las personas dialogantes; 3) las personas dialogantes están esencialmente abiertas al otro. Se analizan los dos momentos del diálogo: el momento del habla y, especialmente, el momento de la escucha entre los sujetos dialogantes. El objetivo del diálogo consiste en la realización de los sujetos mismos que dialogan. En la conclusión se destaca la dificultad que siempre ha tenido la cultura occidental para abrirse a la alteridad y cuyas raíces se esconden en su característica de cultura de visión objetivante.

Palabras clave: Diálogo, Alteridad, Verdad.

ABSTRACT

Two models of dialogue (platonian dialogue and hermeneutic dialogue of Gadamer) of great influence in Western culture are canceled because they try to achieve a full and absolute Truth that makes useless any opening to something different either from Ideas or from the own tradition. Three essential previous requisites must be complied to build up a true dialogue: 1) actual presence of many persons, at least two, 2) conscience of finitude and lack in the dialoguing persons, 3) the dialoguing persons are essentially opened to the Other. The two moments of dialogue (talking and listening) are analyzed with special emphasis on the listening moment. The end or purpose of dialogue is the fulfillment of the dialoguing persons. The conclusion stresses the difficulty of Western culture to open itself to otherness rooted in the fact that Western culture has become an objectifying culture of vision.

Key words: Dialogue, Otherness, Truth.

I. INTRODUCCIÓN

Había ya comenzado a escribir sobre la dificultad de la Cultura Occidental para construir un verdadero diálogo¹, cuando en el verano de 1994 fui invitado por el Prof. Dr. Heinrich Beck de la Universidad de Bamberg, Alemania, a participar en un proyecto de investigación cuyo título, de sopetón, no me decía mucho: *Paz Creativa a partir del Encuentro de Culturas del Mundo*, (*Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*). Ese Seminario me puso en contacto con profesores venidos de países Centrafricanos y de la India con los que entablé cordiales y permanentes relaciones. El hecho de haber vivido por muchos años en una zona caribeña pluricultural de Latinoamérica, me había predispuesto para una apertura amplia y una disposición abierta a estos nuevos encuentros con culturas que son, sin duda, la expresión de la alteridad. En Marzo de 1997 tuve la suerte de viajar a la India –Udaipur en el Rajastán– y vivir de lleno la experiencia de la otredad cultural. Participé en un Congreso o *Encuentro Intercultural*, en el que tuve la oportunidad de presentar un pequeño texto titulado «The Other through Dialogue: A Latinamerican Contribution to Intercultural Peace», publicado en 1995². Las discusiones en torno a ese texto y los frecuentes diálogos mantenidos con el Prof. Heinrich Beck me permitieron esclarecer muchas de mis ideas originarias y, a veces, modificarlas sustancialmente. En Julio de 1997 fui invitado a presentar una ponencia en el Simposio Internacional que sobre *Los Derechos Humanos en el Diálogo Intercultural* (*Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog*), se celebró en Bamberg, Alemania. Lo hice, leyendo «Human Rights through Intercultural Dialogue: A latinamerican Reading of John Rawl's *The Law of the Peoples*» que salió publicado más tarde en versión alemana³. El texto que ahora ofrezco es, por tanto, el resultado de años de repensar en torno a un tema tan actual como *El Diálogo* y de modificar muchos aspectos de los anteriores textos ya publicados. Lentas lecturas de algunos autores alemanes han influido también en la redacción de este artículo⁴.

Este trabajo intenta ser un acercamiento al concepto de *diálogo* con el propósito de captarlo y expresarlo de la manera más sencilla. El título de *Diálogo Intercultural* remite al más difícil y modélico de los diálogos: el diálogo entre dos personas pertenecientes a dos culturas distintas, en el que el Otro en su alteridad, incluso en su máxima alteridad, debe ocupar lugar preferente.

- 1 Había publicado “Hermenéutica, Diálogo y Alteridad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, XIX, 1992, pp. 241-253. Ese mismo año saldría publicado: “Diálogo y Alteridad (Del diálogo lógico al diálogo existencial)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XXI, 1994, pp. 147-180. También: Pérez-Estévez, A: “Diálogo Platónico y Alteridad”, *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, UNAM, México, Noviembre-Diciembre, 1998. vol.6. n° 54, pp. 92-99.
- 2 En *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995, pp. 335-345.
- 3 «Interkultureller Dialog als Weg zu den Menschenrechten. Eine Auseinandersetzung mit John Rawls aus lateinamerikanischer Perspektive», en Uwe Voigt (Hrsg.): *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998, pp.341-352.
- 4 Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen, 1962 ; Gadamer, Hans G: *Wahrheit und Methode*, 2 volúmenes, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990; Gadamer, Hans G: *Dialogue and Dialectic*, Yale Univ. Press, 1980; Habermas, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 volúmenes, Taurus, Madrid, 1989; Kögler, Hans Herbert: *The Power of Dialogue*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992; Bohm, David: *On Dialogue*, Routledge, London-New York, 1996 . Algunos artículos recientes sobre « diálogo » de Raimon Panikkar y de Raúl Fornet-Bethancourt.

En esta *Introducción* haré un resumen crítico de dos modelos de diálogo que han tenido fundamental influencia en la cultura occidental, el platónico y el hermenéutico, y paso, después, en los *Presupuestos* y *Momentos del diálogo*, a exponer mi propia teoría del diálogo a partir de la experiencia repetida de diálogos entre personas de la misma y de distintas culturas.

1.1. DIÁLOGO PLATÓNICO

El condicionamiento o prejuicio fundamental que aqueja al diálogo platónico es la misma teoría de las Ideas. El mundo de realidades absolutas, eternas e inmutables hacia el que el diálogo ha de tender y en el que necesariamente ha de terminar. El diálogo platónico está pensado sólo como instrumento o, mejor, como método o camino –de análisis y síntesis, de subida y de bajada– que avanza, por medio de un proceso racional discursivo, hasta alcanzar y contemplar la “realidad absoluta de las ideas” en las que se encuentra la Verdad. El diálogo platónico es, antes que nada, un proceso discursivo, un método lógico-racional hacia la Verdad. Los sujetos dialogantes, las preguntas y respuestas que los sujetos utilizan, son solo medios o caminos para develar y contemplar la verdad absoluta, eterna e inmutable de las ideas inteligibles. Por eso, no importa mucho que, en realidad, no haya más que un sujeto, Platón, con una sola voz pretende construir un diálogo cuando, en definitiva, no es más que un monólogo. Tampoco importa mucho el hecho de que las preguntas y las respuestas sean un simulacro o un recurso literario de Platón pensador y escritor. No existe en Platón la necesidad del Otro interpeándome: el diálogo puede entenderse como la reflexión silenciosa en la que uno mismo se pregunta y se responde, tal como lo afirma en el *Sofista* y en el *Teeteto*⁵. Tanto la alteridad de los interlocutores con sus ideas como sus preguntas y respuestas, no son más que juegos o artificios literarios y discursivos que iluminan y facilitan el camino hacia la Verdad absoluta de las Ideas. El diálogo, o mejor monólogo platónico, no pretende crear un mundo nuevo de verdades sino simplemente develar y contemplar la Verdad eterna e inmutable que encierra el mundo inteligible y trascendente de las Ideas. Platón, instalado en el mundo inmutable y necesario de las Ideas, no precisa salir al encuentro de nadie ni conversar con nadie para alcanzar toda la verdad y solo la verdad; la contempla con una visión interior inteligible.

Esa ha sido la actitud predominante que han mantenido los sujetos pertenecientes a la cultura occidental: instalados en la Verdad y, por tanto, en posesión de toda la verdad –divinizada al identificarla con el Dios cristiano– no tienen conciencia de carencia alguna y, en consecuencia, no precisan dialogar o conversar con las demás culturas. Simplemente las personas de Occidente han venido imponiendo su Verdad absoluta a las personas de las demás culturas, sin que estas personas tengan derecho alguno a preguntar o a interpelar a los occidentales.

5 En el *Sofista* (263E), reflexionar y hablar son lo mismo y el reflexionar es el diálogo sin palabras del alma consigo misma, διανοία μὲν καὶ λόγος ταυτὸν... τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διαλογὸς ἀνευ φωνῆς... En el texto del *Teeteto* (189E-190A) reflexionar no es otra cosa que dialogar, el alma misma se pregunta y se responde, afirma y niega, τοῦτο γὰρ μοι ἰνδᾶλλεται διανοοῦμενῃ οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλεγεσθαι, αὐτὴ εαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινόμενῃ, καὶ φασδούσα καὶ οὐ φασκούσα...

1.2. DIÁLOGO HERMENÉUTICO

También la verdad sobre un asunto, se mantiene en el diálogo hermenéutico Gadameriano. Una verdad sobre un asunto, *die Sache*, que se va realizando en los encuentros renovados de los múltiples intérpretes y el texto por el que habla el pasado. El diálogo de Gadamer posee también la curiosa característica de que se reduce a una lectura. Lectura en la que toma parte, de un lado, una persona que lee, comprende e interpreta y, del otro, un texto que es la voz objetivada del pasado. La finalidad de este encuentro dialógico, es decir, de esta conversación que puede resolverse en preguntar y responder es el descubrimiento de la verdad de la cosa que se produce por medio de la fusión de los dos horizontes: el horizonte presente del lector intérprete y el horizonte pasado del texto. Fusión que se produce debido a que ambos horizontes están subsumidos en el ámbito común de la tradición a la que ambos pertenecen. La tradición aparece, en el diálogo hermenéutico de Gadamer, como el enorme caudal circular del que se nutren y al que coadyuvan tanto el texto del pasado como el lector intérprete del presente y que hace posible la comprensión de la verdad del asunto. El lector intérprete entra en el diálogo hermenéutico a partir de un horizonte concreto al que se abre por medio de sus prejuicios heredados de una tradición cultural. A esa misma tradición, pero a un horizonte concreto distinto, pertenece la voz del pasado objetivada en un texto que interpela al lector intérprete sobre un asunto. El texto como expresión de todo suceso histórico no se cierra o concluye en el momento mismo que sucede. Todo suceso o acontecimiento histórico exuda un poder que influye de manera distinta en el futuro del que forma parte el intérprete. Todo acontecimiento histórico es efectual, es decir, produce efectos en el futuro que van modificando la visión de ese acontecimiento. El texto, por tanto, interpela a cada intérprete de distinta manera y, a su vez, cada intérprete intenta encontrar la pregunta, que suele ser distinta, a la que el texto responde, debido a que el lector intérprete lee e interpreta un texto a partir de un horizonte concreto que es también efecto de ese texto o acontecimiento histórico. Ambos sucesos, el texto y la comprensión del mismo, pertenecen al caudal circular de la misma tradición. El círculo de la tradición encierra ese encuentro entre el presente y el pasado. Círculo porque de la tradición –entregada en los prejuicios– parte el lector intérprete, para volver a ella cuando escucha la voz del pasado hecha texto. La verdad del asunto sigue siendo no tanto un producto del lector-intérprete sino más bien algo exterior, *die Sache*, oculto en la tradición que el lector no hace sino develar o descubrir. También, en esta concepción hermenéutica del diálogo –igual que el platónico–, las personas dialogantes con sus preguntas y respuestas están en función de la verdad –ahora no estática e inmutable– que se va realizando en el múltiple reencuentro con la tradición. No importa mucho que en realidad sea una sola persona, el lector-intérprete, la que entra en ese diálogo, es decir, la que pueda hablar y escuchar; el otro interlocutor es un texto o una voz fijada y endurecida por los siglos que ni puede escuchar al lector ni, en consecuencia, modificar su discurso en función de la vivencia fluida de toda conversación. Lo importante para Gadamer continúa siendo, igual que en Platón y Plotino, el develamiento de la verdad de la cosa; verdad que ahora ciertamente no es estática e inmutable sino que se va realizando en el reencuentro múltiple y continuado de cada lector-intérprete con su tradición, que habla por la voz fijada en los textos del pasado. No hay posibilidad de crear la verdad, ni siquiera de develarla fuera del círculo cerrado de la tradición propia. La alteridad, en este diálogo, que se manifiesta en la diferencia epocal de los horizontes es sólo relativa y limitada a que ambos horizontes formen parte del círculo cerrado de la tradición común. Incluso la alteridad del texto queda siempre mediada por la acción interpretativa del lector. La alteridad del pasado entra, en el diálogo de Gadamer, sólo a través del horizonte presente del lector intérprete.

En el diálogo de Platón, el otro no tiene nada que decir o aportar, porque el yo platónico es poseedor de toda la Verdad absoluta a la que contempla ensimismado. En el diálogo hermenéutico de Gadamer, el otro, reducido a pasado lingüístico, entra en el diálogo pero sólo a través de la comprensión del lector intérprete, condicionada por su horizonte cultural concreto. Es decir, el otro entra en el diálogo hermenéutico mediado por la comprensión del yo que comprende e interpreta a partir de su particular horizonte; mediación que se hace posible porque tanto el texto como el lector pertenecen a la misma tradición. Ambos diálogos encierran, en las ideas el platónico y en la tradición el gadameriano, una plenitud o perfección de verdad que hace inútil todo intento de acudir a algo distinto. La alteridad no tiene en absoluto cabida en el diálogo platónico; y la tiene, muy recortada y condicionada por la tradición, el diálogo hermenéutico gadameriano.

II. PRESUPUESTOS DEL DIALOGO INTERCULTURAL

2.1 MULTIPLICIDAD DE PERSONAS Y DE MUNDOS

Si en el diálogo lógico, iniciado por Platón, se despliega el “logos”, dejando en la sombra el “día”, es decir, se desarrolla el discurso lógico-discursivo y se sacrifica la multiplicidad de personas y la multiplicidad de voces, en el diálogo intercultural, por el contrario, se va a valorar fundamentalmente el “día”, pasando el “logos” a un segundo plano. La presencia de varias personas, al menos dos, con sus voces y sus mundos es esencialmente indispensable para que el diálogo tenga lugar. Sin personas dialogantes, no existe diálogo.

Las múltiples personas que conversan entran en el diálogo como seres humanos concretos, insertados en su mundo, es decir, en un entorno cultural organizado de acuerdo a unos valores que le dan sentido. En todo diálogo entran en juego también una multiplicidad de mundos, al menos dos. El mundo de cada persona es, a la vez, una realidad individual y común, en la que participamos con otras personas: es individual porque, como ser humano, cuento con un acervo de valores propios que me permiten funcionar en el mundo al que pertenezco; pero, a la vez, ese mundo individual es común, porque esos valores personales han sido apropiados de una cultura tradicional y comunitaria, que ha venido constituyendo un mundo al que esa persona también pertenece. En este diálogo existencial entran, o al menos deben entrar, el yo y el tú, el yo y el otro, la identidad y la alteridad, la mismidad y la diferencia. Y para que esto pueda darse, para que el otro entre verdaderamente en el diálogo, es preciso que el otro participe en su construcción juntamente con el yo, y en igualdad de condiciones.

Cada uno de los dialogantes entran en el diálogo con sus mundos distintos, organizados de acuerdo a valores distintos. El mundo con el que uno entra en diálogo y los valores que lo organizan o lo hacen mundo, van a ser los condicionamientos o prejuicios a partir de los que cada persona dialogante se abre al diálogo. Condicionamientos que pueden ya sea facilitar ya sea obstaculizar la apertura de las personas hacia el otro y su mundo. El ser humano es *este ser humano* por la capacidad de pertenecer a un mundo determinado y, para pertenecer a ese mundo, ha sido necesario abrirse a él, conocer sus valores y asimilarlos. Los valores, asimilados la mayor parte de las veces de una manera inconsciente a través de la familia y de la pequeña sociedad en la que hacemos nuestra vida, estructuran nuestro mundo en el que aprendemos a instalarnos desde niños. Este mundo propio condiciona toda nuestra capacidad de abrirnos a los demás, lo que significa toda nuestra capacidad de conocerlos, de aceptarlos o de rechazarlos, de amarlos e, incluso, de odiarlos. Nuestro mundo

propio es la posición en la que nos encontramos y de la que partimos cuando intentamos entrar en diálogo.

Intentar entrar en diálogo significa siempre disposición para comprender al Otro en su mundo. Solo en su mundo y a partir de su mundo, nosotros podemos comprender al Otro en su alteridad. La comprensión es una de las primordiales maneras que el ser humano tiene de abrirse al mundo. De hecho, desde niños nos vamos abriendo a un mundo organizado en el que nos instalamos, funcionamos, vivimos y simultáneamente lo comprendemos a través de todo nuestro complicado proceso cognoscitivo. En el diálogo intentamos abrirnos al Otro y a su mundo. Pero a ese Otro y a su mundo ya no nos abrimos, como sucedió en la niñez, desde un puro abrirse, no todavía definido y determinado. En el diálogo nos abrimos al otro en su mundo desde la posición de nuestro mundo en el que ya nos hallamos instalados; somos en el diálogo seres ubicados, *Daseins*. Nuestra apertura al Otro y a su mundo se encuentra ya condicionada por la determinada posición propia de pertenecer a un mundo, lo que significa que me abro al Otro y a su mundo dentro de unas concretas posibilidades para comprenderlo⁶. No es la misma disposición ante el diálogo la de quien proviene de la cultura europea occidental o la de quien proviene de una cultura tribal africana. Incluso, de varias personas provenientes de una misma cultura, cada persona posee una distinta disposición a abrirse y comprender al Otro y a su mundo, originada en la distinta manera que cada persona tiene de instalarse en su mundo.

El otro es otro, es una persona distinta del yo por su cuerpo distinto y por su mundo distinto. Su corporeidad, viva e informada, hace que el otro sea distinto y pertenezca a otro mundo. El cuerpo significa la posibilidad de nuestra realización y de nuestra limitación como personas pertenecientes a un mundo concreto. De ahí que en todo verdadero diálogo participan no sólo una multiplicidad de personas distintas, sino que con ellas participan también una multiplicidad de mundos distintos. El diálogo intercultural está constituido por el encuentro de varias personas y de varios mundos con la finalidad de comunicarse mutuamente y de conversar. De conversar, sí, de volverse al otro *-cum vertere-* para que juntos construyamos un mundo nuevo común, que nos comprenda y nos abarque a ambos, y en el que nos podamos comprender el uno al otro.

Yo y tú, yo y el otro, construimos el diálogo, que implica un proceso de intercomunicación, de comprensión y de realización mutua entre todos los dialogantes, por medio de los momentos esenciales del habla y de la escucha. Yo y tú significan no sólo multiplicidad de personas dialogantes sino también dualidad de papeles que cada persona ha de desempeñar en el diálogo. El Yo que habla ha de saber trocarse en el tú que escucha. Cada persona que dialoga ha de duplicarse tanto en el papel del yo que habla y que ofrece su mundo al otro como en el papel del que escucha y permite que el mundo del otro le invada para comprenderlo. No es fácil saber entrar alternativamente en el yo y el tú. Tendemos, en nuestra cultura objetivante de Occidente, a no apearnos del yo que habla, porque consideramos al otro no como tú sino simplemente como una cosa o un objeto que nos enfren-

6 Heidegger afirma que la posibilidad existencial no es un puro o etéreo libre poder ser en el sentido de que toda arbitrariedad es igualmente válida o en el sentido de la libertad de indiferencia. El Ser-ahí está en cuanto esencialmente ubicado arrojado en unas determinadas posibilidades: die Möglichkeit al Existenzial bedeutet nicht das frischwebende Seinkönnen im Sinne der "Gleichgültigkeit der Willkür" (libertas indifferentiae). Das Dasein is als wesenhalt befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten (Heidegger, Martín: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 144) .

ta⁷. Tendemos a convertir al Tú en algo ello, en objeto y, de esa manera, perdemos la oportunidad de realizar nuestra completa e íntima esencia como seres humanos para entrar en el reino del ello, de los algos, de las cosas objeto que se extienden enfrente a nosotros.

Sin multiplicidad de voces, sin el habla de, al menos, dos personas que los interrelacione, no existe diálogo. Pero tampoco existe diálogo sin que esas mismas personas que hablan, sean capaces de escuchar y hagan posible la comprensión y la realización mutua. Hablar y escuchar, en una simetría múltiple y equilibrada, son los momentos que construyen el proceso dialogante de intercomunicación, de intercomprensión y de mutua realización. Sin multiplicidad de personas capaces de vivir estos dos momentos, capaces de ser alternativamente yo y tú, no existe posibilidad de diálogo⁸.

2.2. CONCIENCIA DE FINITUD Y DE CARENCIA DE LAS PERSONAS DIALOGANTES

El mayor obstáculo objetivo-subjetivo para poder entrar en un diálogo, es la conciencia de plenitud y de superioridad que una persona pueda tener con respecto a las demás con las que va a entablar un diálogo. Conciencia de plenitud y superioridad que presenta una doble faceta, de acuerdo a que esa conciencia de plenitud provenga ya sea de su personal carácter o manera de ser ya sea de un prejuicio cultural por el que considere su mundo cultural perfecto y superior a los demás. Esta conciencia de plenitud imposibilita la necesaria disposición para intercambiar, en el diálogo, los papeles del yo y del tú. Mi conciencia de plenitud y de superioridad me incapacita para poder desempeñar el papel del otro, de tú, debido a que lo considero, incluso inconscientemente, inferior e imperfecto. Lo considero como un algo, un objeto al que miro a distancia y que se extiende enfrentándome. Por eso, pretendo, en el diálogo, afirmar mi yo y mi identidad, lo que conlleva la negación del otro y de su alteridad; pretendo enseñar hablando, pero no estoy dispuesto a aprender del otro escuchándole.

Esta conciencia de plenitud y superioridad que se produce en numerosas personas es objetivamente falsa tanto si su origen se enraíza en el carácter individual como si proviene de un prejuicio cultural. La finitud personal del ser humano, su esencial carencia de espíritu incorporado, arrojado a la existencia en un tiempo y espacio determinados, que lo hace circunscribirse a las limitadas posibilidades de su cuerpo, parece tan evidente que resulta ridícula la actitud de prepotencia con que frecuentemente nos relacionamos con los demás seres humanos⁹. La finitud de nuestra existencia que corroe cada momento de nuestra vida y que está subordinada al deterioro continuo de nuestro propio cuerpo. La finitud y carencia

7 Martin Buber analiza magistralmente la doble actitud (Haltung) que todo ser humano puede establecer con los demás: la actitud expresada en las fundamentales palabras *yo-tú* y que dice toda la esencia (humana) y la actitud expresada en la pareja *yo-ello* y que remite al mundo de las cosas, de los algos, de los objetos y no a la vida de los seres humanos. "Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann...Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden...das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden"... (*Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen, 1962, pp. 7-8.

8 Insistimos constantemente en el hecho de que la lingüísticidad o capacidad lingüística del ser humano incluye tanto la posibilidad de hablar como la posibilidad de escuchar. Creemos, incluso, que la apertura al otro en su mundo se manifiesta sobre todo por la capacidad que cada persona tenga de escuchar. Ver más abajo.

9 Sobre la finitud del ser humano, ver: Foucault, Michel, « Analítica de la Finitud », en *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1968, pp. 303-309.

de mi ser, expresada en el deseo continuo y continuamente insatisfecho; deseo que conduce al trabajo y al esfuerzo con el fin de satisfacer ese deseo sin jamás conseguirlo del todo. La finitud empobrecida de la más esencial de mis acciones, el habla, que me hace creador de mundos todos ellos atravesados por la carencia limitada de mi cuerpo, de mi vida y de mi horizonte cultural.

Tampoco tiene fundamento objetivo alguno la conciencia de plenitud proveniente de un prejuicio que considera a mi cultura superior a cualquier otra, capaz de alcanzar la Verdad, toda la Verdad y de reducir las otras culturas a total falsedad.

Todo mundo humano y cultural, estructurado en base a algunos valores básicos, es siempre una expresión del ser humano, una manera de ser hombre, pero jamás la única manera de ser hombre. Toda cultura entraña una visión parcial y limitada de la humanidad, sin que en ninguna cultura pueda estar encerrada la humanidad, toda la humanidad. Toda cultura, como una manifestación concreta y parcial del ser humano, posee, al lado de valores positivos y algunas verdades parciales, valores negativos y carencias. Como visión parcial que es de la humanidad, ninguna cultura puede arrogarse el derecho de poseer la Verdad o toda la Verdad y, en consecuencia, pretender disfrutar de la plenitud del ser humano; toda cultura es la expresión de una manera o forma de ser hombre y, en consecuencia, *la expresión siempre finita* de una forma humana de vivir y de relacionarse con su entorno físico y humano. Toda cultura, en cuanto es una forma de ser hombre y en cuanto es una *visión parcial y limitada de la humanidad*, no puede pretender alcanzar la verdad humana o toda la verdad humana, que es la única verdad que existe. Toda cultura está en posesión de verdades –muchas o pocas–, todas ellas parciales, pero jamás está en posesión de la Verdad o de toda la Verdad. Toda cultura, por ser la expresión finita del ser humano, es una realización parcial de la humanidad lo que implica que está penetrada por virtudes y carencias, verdades parciales y parciales falsedades.

La conciencia de carencia es un requisito indispensable para toda persona que intente entrar en diálogo. El diálogo significa, en ese caso, una posibilidad de perfeccionar su humanidad, de llenar su propia carencia y de aprender del mundo que el otro nos ofrece. El diálogo es la mejor ocasión para crecer como personas y para auto-realizarnos. El ofrecimiento que yo hago de mi mundo limitado y de sus verdades, añadido a los mundos de los otros con sus verdades, abren la posibilidad de crear, en el diálogo, un mundo nuevo con verdades más universales, compartidas por mí y por todos los demás dialogantes.

La plenitud en el ser o la perfección imposibilitan todo diálogo. Hablar del diálogo del Dios cristiano, tiene sentido sólo de una manera metafórica o impropia. Dios no necesita abrirse y salir al encuentro de nada ni de nadie. El es absolutamente autosuficiente y no aprende jamás nada de nadie. Si se abre es para crear el mundo, es decir, es sólo para dar y ofrecer su sabiduría y su bondad. El diálogo pertenece sólo al ámbito finito e imperfecto de los humanos; es el encuentro de dos o más seres humanos esencialmente limitados y con conciencia de su propia y radical carencia.

2.3. LOS MUNDOS Y LAS PERSONAS SON ESENCIALMENTE ABIERTOS

Esta característica se deriva de la anterior. La propia y esencial finitud del ser humano lo hace abierto al mundo y, sobre todo, a los demás seres humanos. El ser humano es esencialmente un ser social que con-vive con otros seres humanos; se realiza conviviendo con los demás. Su radical carencia lo abre a los demás por medio de las acciones de su cuerpo: por medio del habla que lo comunica con los demás y lo hace perteneciente y creador de

un mundo común y por medio del trabajo con el que colabora a construir la estructura física de ese mundo común. La persona que se cierra sobre sí misma, el monje o solitario absoluto, es hoy o bien un enfermo autista incapaz de realizarse plenamente o bien un superhombre monstruoso que pretende realizarse fuera y por encima de la sociedad de los humanos. Todo ser humano se realiza en su comercio vivencial, en su relación humana con los demás seres humanos o, como afirma Martin Buber, “toda auténtica vida es encuentro (*Alles wirkliche Leben ist Begegnung*)”¹⁰.

Tampoco las culturas con sus tradiciones son algo totalmente cerrado. La historia nos enseña que las distintas culturas se han influido permanentemente a lo largo de los siglos. Las culturas, como los seres humanos, nacen, cambian, crecen y mueren mostrando su esencial finitud. Son más ricas aquéllas culturas capaces de abrirse a otras culturas y aprender de ellas, ampliando su horizonte comprensivo.

La libertad racional del ser humano fue capaz de deshacer el mundo perfecto, eterno e inmutable platónico, heredado más tarde por el mundo modélico de las ideas o esencias divinas. En efecto, la afirmación Ockamista, en función de la libertad y del poder de Dios, de lo individual contingente como la única realidad creada existente, va a abrir el camino a la posibilidad permanente del cambio en el mundo elegido y creado por Dios. Nada creado es necesario y, en consecuencia, siempre existe la posibilidad de cambiar el orden establecido, por ser este esencialmente contingente. Esta capacidad de cambiar va a ser atribuida al ser humano en la Modernidad. La historia, tanto la individual como la historia de los pueblos o naciones, es siempre una historia abierta, no absolutamente abierta, a lo impredecible y a lo indeterminado por ser realizada por seres finitos humanos racionalmente libres. La *humana libertad* nos da la capacidad de cambiar continuamente nuestra propia vida e historia; la *humana finitud*, expresada en su corporeidad, limita esa capacidad de cambio a unas posibilidades, determinadas por el propio ámbito en que se realizan y por el propio pasado.

Las culturas, igual que los individuos y los pueblos, están siempre abiertas a cambios y a influencias de otras culturas. Pero no todas las culturas están igualmente abiertas a influencias extrañas. El desarrollo, el pasado o la tradición de cada cultura posibilitará y condicionará la apertura a las demás culturas. La cultura occidental, en cuyo seno se ha incubado por siglos la convicción de encarnar la auténtica forma de ser hombre y de poseer la Verdad absoluta o toda la Verdad, difícilmente estará en capacidad de abrirse a otras culturas, consideradas como encarnaciones imperfectas e inauténticas de la humanidad y poseedoras sólo de error y falsedad. El Cristianismo, como expresión religiosa de Occidente, se ha sentido siempre poseedor de la Verdad absoluta a la que ha identificado con Dios, *Deus veritas est*, y que no puede ser compartida por ninguna otra religión; en consecuencia, difícilmente está en disposición de abrirse a las demás religiones. La falsa concepción de la plenitud o perfección propia, tan enraizada en la mentalidad de la cultura occidental, torna difícil la apertura a otras culturas consideradas como imperfectas e inferiores. Si la apertura exigida a toda persona dialogante entraña la disposición de entrar al diálogo para aprender de las verdades que los otros nos puedan ofrecer, al dialogante proveniente de la cultura occidental le será muy difícil tener tal disposición. El ser humano occidental tiende a acercarse a las personas de otras culturas con el fin de enseñarles y adoctrinarles, no con el fin de asimilar y aprender.

10 Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*. Op. cit., p. 15.

Sin embargo, aún en el contexto de la cultura occidental, todo ser humano, en función de su racionalidad libre, puede criticar su propia cultura y adoptar la posición humilde y veraz de abrirse a los demás hombres de otras culturas con el fin de aprender. De hecho, en la historia de la cultura de Occidente, la razón crítica, como expresión de la más profunda libertad racional del ser humano, ha supuesto siempre un esfuerzo continuo por cambiar el pasado y abrir nuevos caminos en todos los ámbitos de la cultura. En la filosofía, en el arte, en la literatura, la actitud crítica ha sido el motor que ha conducido permanentemente a enfrentarse al pasado con su tradición y descubrir nuevos caminos al pensamiento y nuevas tendencias o escuelas al arte y la literatura que han enriquecido esa misma tradición. Aristóteles elimina con su razón crítica el mundo de las Ideas de su maestro Platón y da un giro fundamental en el desarrollo filosófico de Occidente. También Descartes estaba consciente de enfrentar la tradición filosófica medieval y de abrir un nuevo camino al pensamiento occidental que partiría de un sujeto pensante. Nietzsche, Heidegger, Derrida tratan de deshacer y deconstruir la tradición de una razón universal y de mostrar su carácter alienante y opresivo. Hegel, Feuerbach y Marx elaboran la categoría histórico-política de la «revolución», para significar ruptura con el pasado con el fin de darle vuelta (revolver) ya sea el orden establecido del pensamiento ya sea el orden político establecido e imponer uno nuevo contrario al anterior. La revolución es la más radical de las aperturas; es la apertura y la búsqueda precisamente de lo totalmente otro, de lo contrario que, por lo demás, está encerrado en la realidad presente. Toda cultura con su tradición múltiple y variopinta es, por humana, esencialmente abierta a continuos cambios y a nuevos caminos. Toda tradición cultural, por humana, está siempre abierta a entrar en contacto y a encontrarse con otras tradiciones culturales.

Todo ser humano –unos con mayor facilidad que otros–, en función de su libertad racional y a pesar de sus condicionamientos y prejuicios culturales, puede salir al encuentro de otros seres humanos y construir, con ellos, un verdadero diálogo, lo que entraña construir un nuevo mundo común a todos los dialogantes.

III. MOMENTOS DEL DIÁLOGO: HABLAR Y ESCUCHAR. FINALIDAD

3.1. MOMENTO DEL HABLA

El habla es sólo un momento dentro del proceso dialógico que se completa con el momento de la escucha. Cada persona dialogante ha de cumplir simétricamente con los dos momentos: con el momento del habla y con el momento de la escucha. Todo yo ha de saber desdoblarse en tú con el fin de que el Otro pueda participar en el diálogo.

Occidente, dentro de su tradición objetivante de visión que conduce a descomponer y analizar, separando los componentes de toda realidad, ha aislado frecuentemente estos dos momentos esenciales del diálogo y los ha congelado, manteniéndolos apartados e, incluso, ha llegado a olvidar el momento raramente visible de la escucha. El diálogo platónico, por ejemplo, es descrito con frecuencia como la alternabilidad de hacer preguntas y de responderlas,

(*Protágoras*, 336^a); de igual manera Gadamer describe «*el presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder*». Se insiste en la alternabilidad de hablar, preguntando y respondiendo; pero se deja en el olvido la alternabilidad de escuchar al otro.

Reducido el diálogo a la alternabilidad de hacer preguntas y responderlas, lo que queda es entonces más bien una *discusión o disputa* en la que se trata de golpear al otro deshaciendo sus argumentos para imponerle mi verdad que es la única. En efecto, discusión viene del verbo latino *discutio, discutire, discussum*, que es un compuesto de la partícula inseparable *dis* y *quatio-quassi-quassum* que significa golpear (*quatio*) deshaciendo en pedazos (*dis*). De igual manera *disputa* viene del latín *dis-puto* que significa juzgar (*puto-putavi-putatum*) haciendo pedazos (*dis*). Tanto en la discusión como en la disputa se trata de afirmar mi opinión, mi verdad, haciendo pedazos la opinión ajena con el fin de rechazarla. Se argumenta o se analiza con el fin de esclarecer términos, en la discusión o en la disputa, con el único objetivo de hacer pedazos la opinión o verdad del otro y rechazarla. No entra uno en disputa o en discusión con la disposición de que el otro está en posesión de una opinión verdadera a la que me abro para aprehenderla y consolidar mi propia opinión que también puede ser verdadera; no. Uno entra en discusión o disputa sólo con la finalidad de imponer la propia verdad y rechazar, haciéndola pedazos, la opinión siempre falsa del otro. No va uno dispuesto a participar en un mundo nuevo y común, resultado de las verdades parciales que ambos ofrecen sino que ambos contrincantes, en la discusión o disputa, se enfrenta al otro con el fin de destruir su mundo y su verdad, hacerla pedazos. No es el lenguaje de la disputa el que construye un universo común con una nueva significación, como quiere Merleau-Ponty, sino que *la palabra o parábola* – del griego ἡ ἀπολογία, lanzar o arrojar– la utilizamos para arrojarla contra el otro y deshacer su opinión y la verdad de su mundo¹¹.

Al olvidar, en el diálogo, el momento raramente visible de la escucha, la palabra tiende a recuperar el poder que encierra su significado original y se torna un arma arrojada contra el otro. Sin el momento de la escucha, el habla es el momento de la afirmación del yo, de mi punto de vista y del mundo al que pertenezco. Es el intento y el esfuerzo del yo por invadir y dominar, penetrando el mundo de los demás, del otro. La tentación de dominar, de imponer mis ideas al otro se enraíza en el mismo origen de la Cultura de Occidente. El habla, el lenguaje, la palabra aparece desde la más primitiva tradición bíblica como la manifestación del poder, del dominio sobre las cosas y los hombres. De hecho, la omnipotencia divina se manifiesta a través de la palabra. Para crear el universo, para separar las tierras de las aguas, para crear la noche y el día, para crear los animales y las plantas, para crear al hombre, Dios habla. El poder de Dios, su omnipotencia se hace palabra y a su vez la palabra, el logos, el verbum se hace Dios. En una simbiosis misteriosa, expresada magistralmente en el inicio del Evangelio de Juan, la Palabra existía desde el principio, existía junto a Dios y Dios era la Palabra, “*in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*”¹². Esta divinización de la palabra, como poder absoluto de la divinidad, va a atravesar toda la tradición judeocristiana que es la occidental. El hombre participa de ese poder infinito de la Palabra, cuando habla: con la palabra el hombre organiza su entorno y crea su mundo. Adán, cuando pone nombres a los animales y a las cosas que le rodean, cuando les habla, está creando su propio mundo. La palabra, el lenguaje, el habla es, desde el inicio mismo de la cultura judeocristiana, la expresión del poder y del dominio. El Cristianismo recoge esa tradición del poder inmerso en la palabra, para hacer que hablen sólo

11 Merleau Ponty: *Signes*. Gallimard, Paris, 1960, p. 94 : «Les mots, même dans l'art de la prose, transportent celui qui parle et celui qui les entend *dans un univers commun en les entraînant vers une signification nouvelle* par une puissance de désignation qui excède leur définition recue».

12 Recordemos el texto griego: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

quienes tienen autoridad y poder. De hecho Dios, en el Antiguo Testamento, hablaba y los hombres, como esclavos, lo escuchaban. En la Iglesia, dirá Pablo de Tarso, han de hablar y enseñar sólo los presbíteros y los varones con capacidad de hacerlo; pero a las mujeres, siempre sometidas al poder del varón, no se les permite enseñar, ni dominar al varón, sino que deben callar y escuchar con la cabeza cubierta y en silencio, “*Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum*” (1 ad *Timotheum*, 2:11-12). En la Iglesia católica institucional predicán y enseñan los varones con jerarquía: los sacerdotes en sus parroquias y los Obispos en sus diócesis. Pero quien habla *Urbi et Orbi*, para la ciudad de Roma y el Universo entero, en cuestiones de Moral y de dogma, es el Papa o autoridad suprema; en este caso, habla sólo la verdad y toda la verdad. A esta estructura eclesiástica, en la que está depositada la autoridad y, por tanto, la facultad de enseñar y de hablar, le llamaron algunos teólogos alemanes de la primera mitad de este siglo “la Iglesia que habla” (*die sprechende Kirche*). Los demás, que no tienen autoridad ni poder en la Iglesia, deben callar y escuchar en silencio. Constituyen la Iglesia silenciosa que sólo escucha, “la Iglesia que escucha” (*die hörende Kirche*). La palabra y la verdad les están vedados.

Para evitar toda esta carga de poder y dominio que la palabra encierra en la cultura occidental, es preciso que en el diálogo el momento del habla incluya el momento de la escucha, que el yo que habla no olvide jamás que tiene que desdoblarse en el tú que escucha, que la persona entra en diálogo cuando tiene la disposición de aprehender la verdad del otro y no de imponerle la suya. En el momento del habla, yo no intento deshacer el mundo del otro para imponerle el mío, sino simplemente ofrezco mi mundo con su verdad parcial con el fin de que el otro pueda participar en él.

3.2. MOMENTO DE LA ESCUCHA

Escuchar es la manifestación de la subordinación y de la obediencia al poder. Los patriarcas bíblicos escuchaban con reverencia y humildad la Palabra de Yahvé. Yahvé creó el mundo y fue creando el pueblo y las instituciones de la nación judía con la palabra; los patriarcas y el pueblo a su vez escuchaban la Palabra de Dios y la obedecían. Escuchar entraña, desde el principio mismo de la tradición judeocristiana, el sometimiento y la obediencia, incluso la esclavitud, con respecto al Otro, a la Alteridad absoluta de la Divinidad que habla. “Habla, Señor, que tu siervo escucha”, exclamaban los patriarcas, rostro en tierra, en señal de total sometimiento a la voluntad de Yahvé.

Este sentido profundo de humildad y sometimiento que encierra el acto de escuchar a otro, atraviesa la cultura occidental en alas del significado de la misma palabra *escuchar*. En efecto, escuchar proviene del latín *auscultare* y más remotamente del griego *αὐσκέω*, que a su vez proviene de *αἰσθάνομαι* y *κλέω*, significó oír con justeza y precisión, pero también someterse y obedecer las cosas oídas. En latín *auscultare* aparece tardíamente, pero siempre con un significado muy distinto de *audire*. Mientras *audire* (*aus-dare*) del griego *αἰσθάνομαι*, que significa soplar, expresa la pasividad de quien oye o deja que el viento le sople en los oídos sin prestar mayor atención, *auscultare* expresa la actitud activa de quien “cultiva el oído”, *aus colere*, y escucha atentamente a quien habla. Varrón en su *De Lingua Latina* (6#81), describía a quienes escuchan como sometándose a las palabras oídas, “*Hi auscultare dicuntur, qui auditis parent*”. Y Nonio Marcelo, ya en el siglo III de nuestra era, definía *auscultare* como *obsequi*, es decir como someterse y obedecer, cuando afirmaba: “*auscultare est obsequi; audire ignoti quod imperant soleo, non auscultare*”, escuchar es someterse y obedecer; acostumbro a oír lo que los ignorantes ordenan, pero no lo escucho.

En castellano clásico también escuchar connotaba la acción de entregarse del todo al que habla o a descubrir sonidos extraños, amenazantes. Diego de Mendoza, en su *Guerra de Granada* (Libro I, No.7), comentaba en el siglo XVI que “*lo que ahora llamamos centinela amigos de vocablos extranjeros, llamaban nuestros españoles en la noche escucha y en el día atalaya, nombres harto más propios para su oficio*”. Más tarde *auscultar* significa la operación que el médico suele hacer de concentrarse y afinar el oído para entregar su atención y descubrir algún sonido arrítmico o desafinado del enfermo. Escuchar, igual que auscultar, supone la disposición activa de cultivar el oído y prestar toda la atención a las palabras del otro, e incluso someterse de alguna manera al otro y a sus palabras. Escuchar, prestar atención, significa subordinarme y estar presto para recibir al otro, que viene con su mundo envuelto en palabras.

También en la tradición anglosajona se oculta la disposición humilde de sometimiento en la acción de escuchar. Del alemán *hören* proviene el adjetivo *hörig* que expresa la disposición del que escucha y significa “sujeto a” o “esclavo de”. Escuchar a otro supone la disposición de estar sujeto o subordinado a quien habla, incluso hacerse su esclavo. De manera semejante el inglés *listen* conlleva el sometimiento del que atiende al que habla.

Ahora bien, para escuchar es preciso primero que yo calle y deje que el otro hable e incluso le estimule a que lo haga. Es significativo percibir cómo el más poderoso busca cualquier pretexto o razón para no dejar que el más débil hable. Es un recurso muy frecuente en la pedagogía autoritaria no permitir que los alumnos hagan preguntas al profesor, por la supuesta razón de que interrumpen su discurso. En realidad bajo esa pseudorazón se oculta la incompreensión, el menosprecio hacia los alumnos e incluso el temor de verse amenazado; por eso, se recurre a que “no tienen nada que decir” y, por tanto, “ni deben hablar ni deben ser escuchados”.

Cristóbal Colón en sus primeras impresiones, después del descubrimiento de la nueva tierra y de haber visto a los primeros indígenas, anota en su diario “*que a su regreso llevará a España seis personas de aquí, para que ellas aprendan a hablar*”¹³. Es decir, la falta de comprensión del otro, de su lenguaje diferente y de su mundo nos llevan frecuentemente a pensar que el otro no sabe hablar y, en consecuencia, ni él debe hablar, ni yo debo escucharlo. Comenzará a hablar, sólo cuando hable como yo, en mi mismo idioma y, por tanto, sólo en ese momento podrá tomar la palabra para que yo lo escuche. La expresión de Colón vamos a encontrarla, matizada, innumerables veces en las crónicas y escritos de la Colonia. La idea de que las lenguas indígenas son lenguas imperfectas y pobres, incapaces de expresar misterios de la fe cristiana, se repite en numerosos escritos de los misioneros y los conquistadores. El arzobispo de México Francisco Antonio Lorenzana en pleno siglo XVIII escribía: “*es difícil y casi imposible explicarles en otra lengua los dogmas de nuestra fe católica de los que han tratado los Santos Padres y los teólogos para afinar y purificar las expresiones, particularmente en lo que concierne a los misterios de la Encarnación y la Eucaristía*”¹⁴. Félix de Azara por la misma época afirmaba en Paraguay que “*es imposible escribir un catecismo en lenguas tan pobres que no tienen palabras para expresar ideas abstractas, ni tienen siquiera para contar más allá de tres o cuatro*”. Esa misma razón mueve

13 Colón, Cristóbal: *Los cuatro Viajes, Testamento*. Edición de Consuelo Varela, Alianza, Madrid, 1986, p.63.

14 Estos textos están tomados del artículo “Cultures indigènes et Evangélisation en Amérique Latine” de Bartolomeu Meliá, publicado en *Etudes*, Paris, Septembre, 1993, pp.225-236.

ya en 1550 a Carlos V a ordenar que “*se haga de manera que esas gentes sean educadas en español y aprendan nuestras costumbres y nuestras maneras de hacer, porque ellos podrán comprender mejor de esa manera las cosas de la religión cristiana y ser catequizados*”. Es decir, la falta de comprensión del otro en su diferencia cultural, hace que no le dejemos hablar en su idioma y nos comunique su mundo, y, en consecuencia, no le escuchemos¹⁵.

Si los dos momentos son esenciales, si es necesaria la disposición de intercambiar el yo por el tú y el tú por el yo, es preciso destacar que el momento del tú, de la escucha, de la humildad, de la subordinación, del otro es el más difícil de alcanzar en nuestra cultura visual de dominación. La cultura occidental es fundamentalmente una cultura de visión. Pero la visión como elemento fundamental de toda comprensión, no es una pura visión hacia fuera. Si toda comprensión está condicionada por una precomprensión del mundo, también la visión va precedida y condicionada por una visión previa del mundo, por una **Vorsicht**, por el prejuicio occidental de que **ver entraña objetivar**, es decir, colocar enfrente y en contra nuestra los entes de nuestro mundo con el fin de controlarlos y dominarlos. Por eso, el momento de la escucha que significa precisamente la actitud de sumisión al otro se obvia y se olvida. Los diálogos platónicos son el modelo de unos diálogos con sólo la palabra del yo, sin escucha; por tanto son la exclusiva afirmación del yo, sin el momento del tú o del otro. También en los diálogos socráticos, aunque se produjesen entre dos o más sujetos, se advierte el predominio del momento del yo, del dominio, sobre el momento del otro, de la escucha. No existe en el diálogo socráticoplatónico la disposición en los sujetos de intercambiar los papeles del yo y del tu, para alcanzar la simetría y el equilibrio necesario de los dos momentos del habla y de la escucha, y, de esa manera, el auténtico diálogo pueda producirse. Sócrates habla más e impone la dirección de la conversación hacia el logro de una definición universal; el otro apenas responde con monosílabos y se deja conducir por el camino de las definiciones hacia la verdad. El otro, el tú es un pretexto o una ocasión para la afirmación y el dominio del yo y de mi verdad.

Para que un diálogo sea auténtico diálogo es preciso que todos los dialogantes igualmente hablen y escuchen, que existan multiplicidad de voces y de escuchas, y que se alcance una interrelación y comprensión mutua de sujetos o personas. Con facilidad y frecuencia se dan multiplicidad de voces, es decir, de varios sujetos que hablan, que intentan afirmar su yo, su mundo y sus valores; pero difícilmente se da la multiplicidad de escuchas, la subordinación y la conciencia de carencia, el momento del otro. Con facilidad y frecuencia nos encontramos con monólogos paralelos sin que nadie sea capaz de aceptar su propia limitación o carencia y se disponga a darle cabida y a escuchar al otro. La dificultad de interrelacionarse y de comprenderse los individuos de generaciones distintas –los padres con los hijos, los maestros con los alumnos– nace del hecho que difícilmente se escuchan, y que cada uno pretende imponer al otro su mundo con sus valores.

Escuchar es la más profunda manera de abrirse ontológicamente a la alteridad que nos invade con sus palabras. Esta especial manera de abrirse entraña la actitud femenina de

15 Esta actitud de no dejar hablar al otro más débil y no escucharlo, se repite en la relación común entre hombres y mujeres, tal como lo demuestra Deborah Tannen en su libro *You just don't Understand*, William Morrow and Company, New York, 1990. Especialmente el capítulo V: “I'll explain it to you: lecturing and listening” (pp.123-148).

sentir la concavidad limitante y la necesidad de abrazar la llegada del otro. Lo abierto se nos presenta como una superficie irregular, imperfecta, con entrantes y concavidades, con fisuras, puertas o ventanas que lo hacen conectarse con el mundo exterior extraño, otro; lo cerrado, por el contrario, se nos aparece como lo regularmente circular, sin entrantes o concavidades, sin fisuras, sin necesidades de comunicación con el mundo exterior, extraño, con el otro. Abrirse, escuchando, es tener la conciencia de la propia limitación y carencia, y sentir la necesidad de acudir al otro. Cerrarse supone darse cuenta de la propia suficiencia, sentirse realizado o redondo y no precisar del mundo ajeno. Abrirse al otro, por tanto, entraña la actitud humilde de estar consciente de la propia finitud y carencia, y de la necesidad del otro como complemento que la llene. Cuando escucho al otro en el diálogo, asumo la actitud humilde por la que reconozco mi propia limitación y carencia, y muestro la disposición de recibir con sus palabras un mundo extraño y ajeno en el que viene envuelta la alteridad.

Abrirse al otro, escuchándolo, conlleva el miedo ancestral y el riesgo ontológico de verse invadido y penetrado por el otro con su mundo. Es el terror que envuelve siempre lo totalmente desconocido. El mundo nuestro conocido en el que vivimos nos produce seguridad existencial; el mundo extraño, desconocido nos produce terror, inseguridad y angustia. Escuchamos al Otro y a su mundo lo que supone siempre que nos dejamos invadir y penetrar por lo desconocido. Penetración que puede conducir a que la semilla del otro germine en mí para constituir un nuevo ser, un nuevo mundo, una prole nueva en la que ambos nos veamos igualmente realizados y superados. Pero se corre también el riesgo de que el otro nos invada, nos avasalle, es decir nos haga sus vasallos o esclavos, y niegue totalmente nuestro mundo, ya sea despreciándolo ya sea destruyéndolo, para imponer la verdad y la bondad absoluta del suyo, logrando así la negación radical del que escucha y de su mundo, su total alienación.

El diálogo exige presencia activa de varias personas, al menos dos, las cuales entran en diálogo tanto con sus palabras como con los difíciles silencios expectantes de la escucha. Sin personas que hablen, que dejen hablar y se escuchen mutuamente, no puede darse diálogo. Para que el otro entre en el diálogo, es necesario, primero, dejarle hablar y, luego, escucharlo.

3.3. DIÁLOGO PARA LOS DIALOGANTES

El diálogo lógico socrático-platónico se fundamentaba en el poder racional discursivo predominante de un sujeto y tenía como finalidad u objetivo alcanzar o bien la naturaleza de las cosas por medio de la definición o bien la verdad absoluta encerrada en el mundo inteligible de las ideas. El auténtico diálogo, por el contrario, se fundamenta en el diálogo real y efectivo de dos o más personas, y tiene como finalidad la interrelación, la comprensión y la realización de los seres humanos que dialogan.

Del diálogo lógico no participa el otro, el tú y ni siquiera el yo como persona. Al diálogo lógico lo construye sólo la razón discursiva del yo y tiene como fin lograr la verdad absoluta de las ideas. En el verdadero diálogo participan, como hemos insistido, las personas en cuanto seres humanos concretos, es decir, con su mundo de valores, con su razón y con su voluntad, con su inteligencia y con sus sensibilidad, y tiene como fin la interrelación, la comprensión y la realización de las personas que dialogan. El otro, el tú, la diferencia o alteridad múltiple es parte esencial del verdadero diálogo. El yo tiene que acercarse al diálogo con la disposición inicial de su propia carencia que implica la actitud humilde de entrar al diálogo con el propósito de aprehender la verdad parcial que el mundo del otro también

puede poseer ; y esa verdad parcial encerrada en su mundo, no puedo aprehenderla y compartirla si el Otro no me la ofrece con sus palabras en el diálogo.

Para que exista auténtico diálogo, es decir, para que se produzcan los momentos simétricos del habla y de la escucha, es preciso que las personas –el yo y el otro– en su totalidad dialoguen. De hecho, el momento de la escucha, que lleva consigo subordinarme libremente al otro e, incluso, ser libremente esclavo del otro que habla, difícilmente se produce dentro de esta cultura visual objetivante de dominación racional. El mundo occidental ha producido filosofías del lenguaje, pero jamás ha producido filosofías de la escucha o del silencio; ha producido filosofías del yo y de la dominación, pero ha sido incapaz de producir filosofías de la alteridad y de la humildad. Y es que escuchar al otro, subordinarme a él, supone aceptar humildemente la propia deficiencia y estar dispuesto a correr el riesgo de que el otro me invada con su mundo con la finalidad de aprehenderlo; y esta actitud humilde de sometimiento hacia el otro, no puede darse en la relación racional de dominación. El idioma alemán nos insinúa una relación profunda entre el participio pasado de *hören*, *gehört*, del que proviene el nombre *Gehör* oído o acción de escuchar, y el verbo *gehören* o el adjetivo *gehörig* que significan “pertenecer a” y “perteneciente o miembro de”. Pienso que no es casual esta relación radical entre escuchar y pertenecer o ser miembro de un grupo. Pienso que en este mundo de visión objetivante, de dominación, escuchamos libremente sólo a quienes de alguna manera nos pertenecen o integran con nosotros un mismo grupo social; es decir, escuchamos sólo a quienes nos son cercanos y afines, a quienes son nuestros prójimos y, por tanto, nos unen con ellos lazos de solidaridad y afecto. Al otro distinto que no nos pertenece, no lo escuchamos, porque no sentimos con él solidaridad y afecto alguno. Escuchar a otro, es decir, dejarle hablar y prestarle atención, someténdome a él y a sus palabras, implica preocuparme por él, ocuparme primordialmente de él, lo que encierra solidaridad y afecto.

Entran en diálogo y lo construyen –hablan, dejan hablar y escuchan– las personas, yo y tú, con su cuerpo y su espíritu, con su razón y su voluntad, con su sensibilidad y su capacidad afectiva. Los seres humanos concretos, existentes, todos enteros, individuales y distintos, con su mundo, entran y construyen el verdadero diálogo. Pero, además, este diálogo no tiene finalidad alguna distinta de los que dialogan. No existe verdad alguna, absoluta o histórica, ni realidad trascendente a la que tenga que conducir necesariamente el diálogo y a la que hayan de subordinarse los dialogantes. El auténtico diálogo se origina en los seres humanos concretos, individuos y distintos, que dialogan y debe terminar en esos mismos seres humanos por medio de una mejor interrelación, comprensión mutua y mutua realización. En el verdadero diálogo pueden compartirse afectos y sentimientos, pueden también alcanzarse acuerdos en torno a acciones, valores, y verdades. Pero dichos valores y verdades no han de hipostasiarse y constituirse en realidades supremas y autónomas, no han de convertirse en dioses o ídolos a los que los dialogantes han de someterse necesariamente, como sus esclavos, y adorarlos, es decir, alienarse. Por el contrario, esos valores y verdades compartidos han de ayudar y servir a una mejor comprensión entre los dialogantes y a su más completa realización.

En el auténtico diálogo ni los hombres, ni las acciones de hablar y escuchar en el proceso dialógico, deben existir para los valores y en función de las verdades, sino que las verdades y los valores deben estar en función de los hombres, en función de una mejor interrelación, comprensión y realización de los seres humanos que dialogan. Los valores y las verdades, como todo objeto cultural, no han de tornarse inhumanos y alienantes sino que han de ayudar a la mejor realización del ser humano. El diálogo lógico era para la Verdad del

mundo inteligible; el diálogo hermenéutico es para lograr un acuerdo en torno a una verdad histórica que se va haciendo dentro de la tradición común. El verdadero diálogo es para las personas que son capaces de entrar en diálogo y construirlo.

El centro y el fin del diálogo lógico era la consecución de la Verdad absoluta dominadora, que alienaba a los dialogantes; el centro y el fin del diálogo hermenéutico es alcanzar un acuerdo en torno a una verdad histórica que se hace dentro de la tradición común. El centro y el fin del verdadero diálogo son las personas concretas que dialogan, su mutua comprensión y su mejor realización, a los que han de subordinarse tanto el proceso dialógico como el nuevo mundo que surja de él con sus valores y sus verdades. No son los hombres para las verdades y los valores, sino los valores y las verdades para los hombres.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La cultura occidental ha sido incapaz para comprender la diferencia, la alteridad, al otro en cuanto diferente. Bárbaro () en griego significaba no sólo extranjero sino también lo ininteligible y lo inhumano. Es decir, lo otro distinto resultaba ser ininteligible o incomprensible para el entendimiento griego universalizante y borrador de diferencias, y, en consecuencia, lo otro devenía irracional e inhumano.

Desde Platón el mundo inteligible o de las ideas era el que poseía el verdadero ser. El mundo sensible o de las cosas singulares, era o tenía ser en la medida que participaba del ser de las ideas o de lo inteligible; lo singular en su singularidad, es decir, en su carácter de único y diferente de los demás singulares de la misma especie, era incomprensible para el entendimiento. Y esta incapacidad de comprender lo singular, en cuanto único y diferente de los demás de la misma especie, atraviesa casi toda la Edad Media de manos de la influencia platónicoaristotélica. En efecto, la lectura medieval de Aristóteles va a religar la singularidad de una sustancia individual a la materia, lo cual conlleva reducirla a lo ininteligible, a lo inefable y casi al no-ser o la nada. La materia en la Metafísica aristotélica es el elemento que con la forma constituye la sustancia primera o individual y su realidad ontológica queda reducida a la pura potencialidad para recibir formas. Será por la forma, o elemento inteligible y, por tanto, con auténtico ser, que la materia existirá en la sustancia. Habrá que esperar al siglo XII con Pedro Abelardo y Gilberto de Porrée y al siglo XIII con la Escuela Franciscana, para encontrar en el horizonte del pensamiento occidental un intento serio y continuado de comprensión de la individualidad en cuanto única y diferente de las demás individualidades de la misma especie. Con Guillermo de Ockham triunfará definitivamente el valor de lo singular; lo universal queda reducido a solo un signo lingüístico. Pero con la reducción del universo a un conjunto de individuos, el centro de ese universo va a ubicarse en el yo que piensa (cogito) y percibe, y la humanidad va a reducirse al Yo. Un Yo trascendental (*Ich*), que se torna omnipresente y que explica el origen de todos los demás seres. Un Yo que termina siendo en términos nietzscheanos voluntad de poder y que sólo acepta, como señor, entablar relaciones de esclavitud con el otro.

Esta total incapacidad de comprender al otro es correlativa de otra incapacidad radical que afecta a la cultura occidental: la incapacidad de conversar con el otro, de volverse a él para crear con él un nuevo mundo con la palabra. En otro trabajo he tratado de develar la manera cómo el diálogo, desde los inicios mismos de la cultura occidental, desde la concepción socrático-platónica, va a entenderse como una relación asimétrica, en la que el yo, a través de un proceso argumentativo, utiliza al otro, como pretexto e instrumento, para al-

canzar la verdad¹⁶. Es decir, el diálogo que va a establecerse como modelo en la cultura occidental va a servir para que el yo imponga al otro sus verdades, las cuales, por otra parte, son siempre verdades absolutas lo que significa que el otro no posee sino la falsedad total sin un ápice de verdad. La Lógica dual, aceptada tradicionalmente en Occidente, no da pie a verdades o falsedades parciales: yo poseo siempre toda la verdad y tú, el otro, es poseedor siempre de la total falsedad.

En nuestra cultura cartesiana de visión, el otro es reducido a un objeto más de nuestro mundo. Objeto –*ob jacere, arrojar enfrente*– que, por tanto, lo ubicamos o mejor lo arrojamus con la mirada enfrente a nosotros como algo extenso y medible. El objeto es lo contrapuesto al sujeto. El sujeto, sub-jectum, el que yace debajo, pasa a ser la auténtica sustancia de la modernidad. El objeto es un derivado que ha sido alejado o arrojado enfrente por la mirada del sujeto, reduciéndolo, de esta manera, a su extensión con el fin de medirlo y de controlarlo. Al otro, desde el mismo momento que nos topamos con él, tratamos de convertirlo también en objeto, lo arrojamos enfrente de nosotros, lo reducimos a extensión con el fin de medirlo y controlarlo. Es la relación cosificante –*Ich es*– de que nos habla Martin Buber. Es cierto que nos abrimos al otro también por medio de la palabra, pero siempre esa palabra está condicionada por el prejuicio visual objetivante que intenta medirlo y controlarlo. Es, por tanto, una palabra dominante y dominadora y no una palabra englobante y acogedora.

El predominio de la visión en la cultura occidental viene de lejos. Viene de los mismos albores de la cultura griega en la que la Verdad, la (= no ocultarse) posee una esencial vinculación con la visión. La aletheia es lo que no se oculta, lo que se muestra a la vista, lo apofántico, lo evidente. La Verdad va a ser contemplada siempre por medio de la visión. Una visión que será predominantemente inteligible e interior a lo largo de toda la antigüedad y de la Edad Media y que se convertirá en predominantemente sensible y exterior en la Modernidad empirista.

De hecho, en la tradición platónica, las verdades no se transmiten por las palabras, ni se escuchan, sino que sólo se ven y se contemplan de una manera inteligible. Así lo afirma expresamente Agustín de Hipona, cuando en el *De Magistro* (XI,36) dice: “*Verba admovent ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus*”, es decir, las palabras nos incitan a buscar la cosa pero no la muestran para que la conozcamos. Las palabras como instrumento fundamental del proceso de enseñanza aprendizaje no transmiten verdades. Agustín repite que, por las palabras, nada aprendemos, “*verbis nihil discitur*”, y, por tanto, la verdad no nos llega de afuera por el soplo de la voz, ni la escuchamos, sino sólo la alcanzamos por medio de la visión inteligible y la contemplación. La palabra y el oído no son los medios apropiados para develar la verdad, la aletheia, debido a que la verdad, en la tradición platónica, no se halla fuera de nosotros, en el mundo sensible sino que se esconde en lo más interior de nuestro ser. Por eso, no hemos de perder el tiempo, yendo afuera –*nolli foras ire*– vagando en estúpida charlatanería, sino que uno ha de volverse al interior de sí mismo –*ad te ipsum reddi*– y allí dentro encontrará la verdad a través de la visión, *intuitus*, palabra que significa –*in/tueor*– mirar hacia dentro o mirar a lo profundo de uno mismo. Las palabras pueden, a lo sumo, ser estímulos que nos inciten a entrar dentro de nosotros –*nihil aliud verbis quam*

16 Ver al respecto: Pérez-Estévez, A. «Diálogo y Alteridad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI, 1994, pp.147-180. También “Diálogo Platónico y Alteridad”, *Cuadernos Americanos*. Vol.6. n° 54, pp. 92-99.

admoneri hominem ut discat— y es en nuestro interior, y sólo ahí, donde aprenderemos y veremos la verdad que es Cristo—*eum docere solum qui se intus habitare...* *admonuit* (*De Magistro*, XIV, 46).

Si las palabras no transportan la verdad en sus alas y si es imposible escuchar la verdad, de nada sirven los diálogos o conversaciones con los demás. Es en el monólogo interior, en la conversación consigo mismo, en el discurso íntimo en donde fructificará la verdad. De ahí que los diálogos platónicos y agustinianos son en realidad sólo apariencias de diálogo; en el fondo son monólogos, que, a través de vericuetos discursivos, conducen a la verdad interior, que alcanzamos siempre por medio de una visión, *intuitus*. Platón consideraba diálogo el pensamiento reflexivo que se produce en el interior del alma y en silencio. Agustín de Hipona, sincerándose consigo mismo, escribió soliloquios y meditaciones como el medio más directo y eficaz para alcanzar la verdad. La Alta Edad Media va a llevar a la práctica esta concepción de que la verdad ni se puede hablar ni se puede escuchar del otro. El hombre ideal del alto medievo va a ser, por tanto, el solitario, el monje, quien hace profesión de silencio; se niega a hablar y escuchar al otro humano y se concentra en la soledad monástica para monologar, soliloquiar o hablar consigo mismo y, a través de su interioridad profunda, divisar la verdad absoluta de la Divinidad. Cuando Anselmo de Canterbury, siguiendo este camino platónico-agustiniano, escribe su *Monologium* y descubre a Dios encerrado en el concepto o idea que tenemos de El, está demostrando la validez del camino de silencio y de soledad para alcanzar a Dios o la Verdad. No es preciso abrirnos al mundo de la naturaleza y de la cultura, a la belleza de las noches estrelladas, de los paisajes multicolores y de las obras de arte, ni al mundo de los otros humanos por el diálogo para descubrir a Dios. El se encuentra dentro de nosotros, en nuestro pensamiento, en nuestras ideas y conceptos. No tenemos más que desplegar la semilla de nuestras ideas, desdoblarlas con la lógica para encontrar en su interior a Dios y con El toda la Verdad. El Yo trascendental del Idealismo alemán está encerrado en el argumento ontológico de San Anselmo.

El poder de la visión inteligible como poseedora de la Verdad extenderá su influencia en la Modernidad en manos de autores como Descartes, Leibniz, Kant y más recientemente Husserl, Heidegger y Gadamer. La palabra, en esta tradición platónica, será sólo un instrumento o un medio para conducirnos a la visión de la Verdad.

El arte del diálogo, la dialéctica dentro de esta concepción interiorista del conocer, dejará de ser el arte del buen decir, para significar el arte del bien pensar, o del buen razonar a partir de la aparición de la escuela medieval con Carlo Magno y su maestro Alcuino. La silogística será la parte fundamental de esta dialéctica reducida a puro razonamiento. Aparecerán en el siglo XIII residuos del viejo diálogo socrático platónico en la manera en que serán presentadas las *quaestiones* y las *quaestiones disputatae* en las Facultades universitarias de Artes y Teología: en los *videtur quod* con que se inician y en los *respondeo* con que terminan encontramos el eco de la supuesta multiplicidad de voces que simulaban escucharse en Sócrates y Platón. Pero, más todavía que en su origen, el otro, reducido a una opinión sintética, se le utiliza sólo para negarlo, para rechazar sus opiniones que son siempre falsas y para imponer mi opinión, que es siempre verdadera.

En nuestros días ha vuelto a echarse mano de esta concepción asimétrica del diálogo, cuyas raíces se remontan a Sócrates y Platón. Gadamer con su hermenéutica dialógica, compara la comprensión (*verstehen*) del pasado a la lectura de un texto, la cual, a su vez, se entiende como un diálogo, un preguntar y responder entre dos horizontes distintos —el del texto y el del lector— que se funden dentro de la común tradición. Ese diálogo ha de ser la base también de la comprensión del mundo y de la historia a través de las ciencias tanto ex-

perimentales como humanas. Las ciencias humanas en concreto vienen a ser, para Gadamer, un diálogo con el pasado. En efecto, la Historia —toda ciencia humana es histórica— es la lectura del pasado, que se manifiesta en signos de la índole más diversa, y toda lectura concebida por Gadamer como un diálogo entre el lector y el texto. Pero igual que en el diálogo platónico, en el diálogo de Gadamer no se da multiplicidad de sujetos dialogantes, ya que el otro concreto —que desea, tiene pasiones y piensa— queda reducido a un texto y en consecuencia ni conversa verdaderamente ni escucha; además, los dialogantes —el lector y el texto— están en función de un acuerdo con respecto a la verdad del asunto o cosa de la que se trata. Verdad histórica que se va haciendo en el tiempo por obra de los distintos lectores, pero siempre dentro del seno fecundante de la tradición, común al texto y al lector. Igual que en el diálogo platónico el que dialoga, el lector, está supeditado a la verdad, que se va develando en el hipotético diálogo¹⁷.

También Habermas y Apel echan mano del diálogo como acción comunicativa intersubjetiva para intentar crear la base para una ética universal. Pero igual que en toda la tradición occidental esta acción comunicativa conduce a un acuerdo en torno a verdades éticas, que se logra a través de una argumentación, explícita e implícita, producto de la razón comunicativa como fundamento último de la ética universal. Es cierto que esta acción comunicativa se nos presenta como una actividad distinta de la actividad instrumental objetivadora que se desarrolla en el ámbito del trabajo, y distinta de la actividad estratégica que en sí misma entraña una interacción entre varios sujetos que intentan llevar a cabo una acción coordinada; en ambas se da siempre una relación asimétrica, es decir, un sujeto se impone o predomina sobre los demás. En la acción comunicativa, por el contrario, ni se da un proceso de objetivación ni un proceso de manipulación sino sólo un proceso de intercomprensión. Pero en esa acción comunicativa entre *sujetos igualmente libres y racionales* ¿no se reduce a los seres humanos, igual que en el diálogo platónico, a la racionalidad pura discursiva que argumenta y contraargumenta para alcanzar verdades éticas universales? ¿Tiene la misma libertad y la misma capacidad de argumentar y de llegar a un acuerdo sobre valores éticos un ser humano del mundo desarrollado, con sus necesidades cubiertas y con una excelente educación formal, y el ser humano del tercer mundo, que vive con la angustia diaria de no tener qué llevarse a la boca? Los sujetos y la razón comunicativa, de que hablan Habermas y Apel, son sujetos trascendentales y abstractos dotados de razón pura, totalmente desligados del sujeto humano histórico y concreto, de carne y hueso, que se abre a un mundo cultural específico en una época determinada y en el que verdaderamente se encuentra la alteridad, casi la total alteridad¹⁸. Y si la auténtica alteridad, el otro concreto e histórico, encarnado en un ser humano que expresa en palabras su mundo particular, no entra en el diálogo y comparte su construcción, no existe posibilidad alguna de diálogo.

Para terminar, recordemos que para que el Otro comparta la construcción del diálogo, es preciso que el Yo, consciente de su personal y esencial carencia, se acerque al diálogo con la disposición de construir un mundo nuevo y común en el que compartan los espacios, las visiones y verdades parciales tanto del Yo como del Tú, tanto mi mundo de identi-

17 Véase en torno a la noción de diálogo en Gadamer a Pérez-Estévez, Antonio: "Hermenéutica, Diálogo y Alteridad", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (XIX), Salamanca, 1992, pp.241-254.

18 Ver a este respecto el artículo de Candelaria, Michael: "The Dialectics of Transcendental and Universal Pragmatics. A Marxian and Ethnic-Existential Critique", en *Diskurs ethik oder Befreiungsethik*, Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp.83-95.

dad como la alteridad del mundo de los demás. Y para que esto suceda, cada persona dialogante debe estar consciente de que su papel en todo diálogo es siempre doble: doble papel del Yo y del Tú, del que habla y escucha, del que ofrece su mundo limitado e imperfecto y recibe el mundo también limitado e imperfecto del otro. Toda persona dialogante entra verdaderamente en diálogo sólo cuando se acerca a él con disposición de abrirse al mundo del otro y aprehender de él las verdades parciales que encierra.

Mientras el hombre occidental no esté consciente de su esencial carencia y de su visión parcial e imperfecta del mundo, difícilmente podrá entrar y construir un auténtico diálogo. Si no supera la dificultad de poder desdoblarse y salir de su Yo para convertirse en el Tú, la alteridad, la diferencia, el otro, continuarán siendo extranjeros y extraños en nuestro mundo, en el que no puede construirse el auténtico diálogo. Sólo el Yo, la identidad y el monólogo caben en él.