

Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo

Raúl Fornet-Betancourt
Universidad de Aachen
Alemania

Resumen

El diálogo es la parte constitutiva de la realidad humana que sostiene nuestra humanidad. Una filosofía del diálogo parte de la distinción del diálogo como idea o como experiencia. Dicha distinción permite plantear la tensión entre lo ideal y lo real, que en el fondo manifiestan el problema de la relación entre la teoría práctica en el diálogo. En este escrito se pretenderá plantear una fundamentación teórica que facilite el pensamiento y el actuar dialógicos en un mundo afectado por conflictos.

Abstract

The dialogue is part of human reality that holds our humanity. A philosophy of dialogue distinguishes a dialogue as an idea or an experience. This distinction allows us to suggest the tension between the ideal and the real, which basically express the problem of the relationship between practice and theory of the dialogue. In this paper we will try to analyze a theoretical basis that facilitates the dialogic thinking and acting in a world affected by conflict.

1. Consideraciones preliminares sobre el tema o del diálogo como interpelación al ser humano

Una filosofía del diálogo o, más modestamente dicho, el intento de hacer una reflexión filosófica sobre el diálogo en el contexto del mundo actual, tan sacudido por la violencia, debe partir, a nuestro modo de ver, de la consideración de que, para nosotros los seres humanos, el diálogo es tanto una idea como una experiencia.

Recuerdo la posible consideración de este aspecto al inicio de este breve trabajo debido a que remite a una perspectiva importante para la discusión del tema que queremos tratar. La consideración del diálogo como “idea” y del diálogo como “experiencia” nos puede ayudar a observar de entrada la tensión entre “ideal” y “realidad” en que se mueve nuestro tema.

Hablo conscientemente de tensión debido a que supongo que con ello no solamente se hace referencia a dos dimensiones distintas de la cuestión que nos ocupa, válidas por sí mismas y que, por ese mismo motivo, pueden ser tratadas por separado. Pienso más bien que con ello se trata de hacer notar la relación problemática entre la teoría y la práctica que se puede constatar en el ámbito complejo de eso que denominamos diálogo o bien diálogos. Desde este punto de vista, pues, el tema escogido para este artículo nos remite a la teoría y la práctica del diálogo, es decir, a la manera de ver y practicar el diálogo en los diálogos que, de manera muy distinta, llevamos a cabo o en los que estamos involucrados.

Por este motivo, puede deducirse también de esta consideración preliminar del tema una cierta expectativa a todos aquellos y aquellas que de algún modo toman parte en un proceso de diálogo. Pues, parece esperarse que toda persona que participe en un diálogo, tenga la honestidad de hacerse la pregunta de cómo maneja ella misma esa relación

problemática entre la teoría y la práctica en los procesos de diálogo.

La consideración y la expectativa en el aspecto que he propuesto para entrar en la cuestión que aquí nos ocupa, se unen así en una pregunta a nosotros mismos que no podemos evitar. Se trata de una pregunta decisiva. Cualquier otra pregunta del complejo temático del diálogo, ya sea teórica o práctica, presupone esta pregunta a nosotros mismos. También podría decirse que, en última instancia, cada pregunta que tenemos en relación con el diálogo es una pregunta que vuelve a nosotros. Si pensamos a conciencia, para nosotros los seres humanos el diálogo no es un “objeto” de investigación ni es una dimensión externa instrumental, sino una parte constitutiva de nuestra realidad humana.

El diálogo no solo es parte de la situación del hombre. El diálogo es aún más para el hombre, ya que es la sustancia primordial por la que el hombre —con la ambivalencia correspondiente— desarrolla su humanidad y discierne su situación en el mundo. Dicho en pocas palabras: Al hombre y especialmente a su humanidad lo sostiene el diálogo.

En este sentido, puede dársele la razón al poeta alemán Hölderlin cuando habla de nosotros los hombres como una conversación;¹ una conversación por la que el hombre puede llegar a tener conocimiento de su legítimo ser y su verdadero destino.

Si esta visión, que muchas posiciones de la filosofía del pasado siglo XX han defendido desde perspectivas muy diferentes² es cierta, entonces debemos insistir en la idea de

¹ Cfr. Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, T.4, Berlin, 1923, p. 343, como también el análisis de Heidegger en: Heidegger, Martin, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, T. 4, Frankfurt/M., 1981, p. 33 y ss.

² No solamente pensamos aquí en la diversidad de planteamientos del así llamado paradigma del lenguaje en el siglo XX desde Ludwig Wittgenstein hasta

que toda reflexión sobre el diálogo tiene que tomar en cuenta lo siguiente: Antes de cada instrumentalización, es decir, antes de cada “uso” instrumental del diálogo o bien antes de cada desarrollo de estrategias para el diálogo, está, desde luego, la fundamentalidad del diálogo para con nosotros.

Y me refero a su fundamentalidad precisamente en la perspectiva indicada que subraya la idea de que para nosotros los hombres es válido decir que antes de iniciar el diálogo ya estamos en diálogo. O dicho de otro modo, la condición de posibilidad de entrar en diálogo es la dialogicidad de la historia que nos sostiene y de la que surgimos.

Para un mejor entendimiento de esta idea me permito intercalar aquí dos observaciones breves relacionadas con una aclaración de conceptos que me parece necesaria antes de continuar.

La primera observación se refiere a una diferenciación que puede poner algo en claro el concepto de diálogo que aquí se presupone. Se trata de la distinción entre diálogo y discurso que resulta tanto más importante en el contexto de nuestro planteamiento cuanto que muchos hoy en día piensan que discurso es el concepto más amplio y solo hablan del diálogo —cuando lo hacen— en el sentido de una forma especial de discurso.³ Sin embargo, esta interpretación está relacionada, en mi opinión, con un diagnóstico

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. También son decisivas las contribuciones de filósofos de la más distinta proveniencia, como, por ejemplo, Martín Buber, Ferdinand Ebner, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y Paul Ricœur. Cfr. entre otros: Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1976; Braun, Edmund ed., *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1996; Coll, Joseph, *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona, 1990; y Meyer, Martín F. ed., *Zur Geschichte des Dialogs*, Darmstadt, 2006; pero también Höhle, Vittorio, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München, 2006.

³ Helmut Heit „Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas”, en Meyer, Martín F. ed., *ibid.*, p. 227.

problemático acerca de nuestro tiempo que parte de la base de que vivimos en una época “posmetafísica”, cuya forma de comunicación actual son precisamente los discursos que buscan como máximo un “acuerdo” en el marco de las estructuras de la opinión pública democrática, justo porque son conscientes de que la afirmación de una pretensión de verdad ya no es posible hoy en día dada la evidente diversidad de criterios.

Es por esta tendencia a la subordinación del diálogo ante la dinámica de los discursos que abogo por una diferenciación que reconozca la línea de demarcación exactamente en la pregunta por su relación con la verdad, o bien, en la pregunta por la posibilidad de comprensión universal en la diversidad. El diálogo se entiende aquí, por consiguiente, como aquella “conversación” que desde Platón caracteriza ese ámbito intermedio en el que se trata de una diferenciación y un encuentro de las diferencias, pero a la vez de un “recogimiento” de la diversidad reconocida.⁴ Eso también significa que en el diálogo siempre está presente una dimensión existencial, interpersonal y enraizada en el mundo de la vida que se encubre en los discursos con la dinámica de estructuras e instituciones despersonalizadas.

La segunda observación quiere dejar en claro la afirmación que nosotros los hombres surgimos de los diálogos y nos realizamos a través de ellos. Con la brevedad necesaria señalemos ahora, por tanto, solo lo siguiente: Esta afirmación debe ser entendida sobre el trasfondo de la presuposición de que la tradición y la comunidad son constitutivas para el hombre. Su capacidad de dialogar se transmite y la transmisión se realiza a través de la tradición y de la co-

⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Holzwege, Gesamtausgabe*, T. 5, Frankfurt/M., 1977, especialmente las págs. 168 y ss; y Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., 1990, especialmente la p. 43 y ss.

munidad. Esto también puede llamarse la necesidad de la memoria. Pues, sin memoria el hombre pierde la posibilidad de relacionarse o, dicho con más exactitud, de mantener una relación agradecida con la historia que lo une con las conversaciones a las que le debe su conversación hoy en día. Si bien esta historia es ambivalente, más aún, aunque es en gran parte una historia de la negación de la humanidad del hombre, hay que reconocer que es aún así el lugar donde se forma y se transmite la *memoire d'humanité*⁵ que nos compromete con la humanidad, es decir, con la dialogicidad. La falta de memoria es más que una afirmación de la actualidad, es una fractura del vínculo con la historia, o bien, la desvinculación del hombre de la tradición y la comunidad. De este modo, el hombre se condena a quedarse sin habla, al aislamiento suicida.

Y me permito añadir aún que con el énfasis en la necesidad de la relación con la tradición y la comunidad está también ligada la idea de que la esencia del diálogo es escuchar. Podemos hablar unos con otros, porque podemos escucharnos unos a otros.⁶ Pero volvamos a nuestro punto.

De lo que hemos dicho hasta ahora resulta que el tratar la temática del diálogo como una pregunta a nosotros mismos significa, en primer lugar, enfrentarnos por así decir a nuestra genealogía y biografía; y hacerlo en el sentido preciso de una revisión de la calidad de las conversaciones del pasado por las que nosotros somos hoy, así como de la forma en la que nuestra vida y nuestra convivencia constituyen el diálogo hoy en día. Dicho de otro modo: Ocuparse del diálogo como una pregunta a nosotros mismos es una tarea sumamente crítica. Implica, tanto la dimensión de la crítica de la cultura, como también el momento de la crítica biográfica. Pues

⁵ Ricœur, Paul, *Histoire et Vérité*, París, 1955, p. 84.

⁶ Cfr. Hölderlin, Friedrich, *ibid.*

—como creemos que podemos suponer— la calidad de la teoría y práctica del diálogo hoy en día dependen principalmente de que nosotros sometamos a un examen tanto a la herencia que nos transmite nuestra cultura, como también a la identidad personal que se cristaliza en la biografía de cada uno como punto de orientación para el pensar y el actuar.

Este examen o bien autoexamen de las condiciones histórico-culturales y existenciales bajo las que hoy en día pensamos y practicamos el diálogo me parece ser especialmente necesario debido a que —como ya indicamos— se trata del discernimiento de las consecuencias de una historia marcada por la ambivalencia y la contingencia.

Hay que preguntar también, por tanto, por la otra parte; por aquella parte oscura de nuestra historia que, mediante formas de poder y de dominio, ha introducido en el desarrollo histórico una “contra finalidad”⁷ que contradice a la dialogidad del hombre y que nosotros interiorizamos, permitiendo que influya hasta el día de hoy, como lo demuestran muchos de los conflictos actuales. Solo a la luz de esta contradicción histórica entre el diálogo y el dominio podemos entender cuán frágil y cuántos peligros corre el diálogo o bien el hombre mismo como ser dialógico. Éste es a la vez el trasfondo que aclara que el discernimiento apuntado significa, en realidad, y bajo las circunstancias dadas, una tarea de trabajar por una ética que sea políticamente relevante y contribuya así a la protección de la humanidad amenazada del hombre.

A continuación, en la segunda parte de mi trabajo, intentaremos contribuir con esta tarea. Mi intento lo entiendo, sin embargo, como una contribución puntual debido a que me limito a exponer algunas ideas sobre los motivos filosóficos de la necesidad del diálogo (intercultural) en nuestro presente.

⁷ Cfr. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

2. Apuntes para una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo

En las consideraciones introductorias hemos destacado, por un lado, la sustancia o bien la vocación dialógica del hombre. Pero, del mismo modo, hemos resaltado la ambivalencia que es propia a la realización de la dialogicidad humana y que considero como una ambivalencia básicamente doble, debido a que no solamente se explica por una contradicción estructural en la historia, sino que también por las contradicciones existenciales de la *conditio humana* en cada hombre.

Si tenemos en cuenta esta ambivalencia, la filosofía del diálogo (intercultural) debe entonces, a mi parecer, comenzar por discutir la cuestión de las condiciones bajo las que hoy en día se piensa y practica el diálogo, entendiéndose que se trata tanto de condiciones históricas mundiales como también de condiciones existenciales.

Una filosofía del diálogo (intercultural) debe tener en cuenta que ambas dimensiones, para no proceder de manera unilateral y así impedir caer ya sea en un estructuralismo que se olvida del sujeto o bien en un subjetivismo que se olvida del mundo.⁸

Destaco expresamente esta preocupación característica porque —y como puede verse por el título— quisiera poner el acento en las condiciones del mundo histórico, es decir, enfatizarlas como el contexto más amplio en cuyo marco debe ser vista también la dimensión personal, y a la que, solo me referiré de pasada.

⁸ A modo de ejemplo, señalaremos aquí las objeciones de Jürgen Habermas en contra de la filosofía dialógica de proveniencia judeo-cristiana. Cfr., por ejemplo, Habermas, Jürgen, “Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophie”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M., 1981, pp. 39-64; y “Kommunikative Freiheit und negative Theologie”, en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M., 1997, pp. 112-135.

Este énfasis se explica lógicamente también por el hecho de que en este contexto es para mí más importante subrayar el significado social-político de una filosofía del diálogo (intercultural) en nuestro presente que destacar su contribución a la comprensión teórica de la experiencia existencial de diálogo. En este nivel existen además coincidencias con los planteamientos de conocidos representantes de la filosofía dialógica y personalista, como, por ejemplo, Martín Buber, Emmanuel Mounier o Józef Tischner.

En primer lugar, debemos preguntarnos por las condiciones históricas bajo las que hoy en día queremos pensar y practicar el diálogo.

Aunque corro el riesgo de que se me reproche la actitud de los “terribles simplificateurs”,⁹ ya criticada por Jacob Burchardt, me gustaría decir lo siguiente acerca del complejo temático en cuestión: La conflictividad del mundo que hoy en día conforma el contexto de toda teoría y práctica del diálogo, no proviene del controvertido diagnóstico acerca de la política mundial en el siglo XXI en el sentido de un “choque de civilizaciones”.¹⁰ Más bien, es el resultado de un desarrollo largo que comienza filosóficamente con el predominio de la razón calculadora en la modernidad de Europa central, y políticamente con la expansión desenfrenada del colonialismo europeo a partir del siglo XV.

La violencia epistemológica y política que subyace a este desarrollo como historia de la “reducción” del otro es, según mi opinión, la clave para comprender el carácter conflictivo de nuestro presente. Pues la instrumentalización del mundo hacia la que nos conduce la razón calculadora, como también la negación total a la comunicación que representa el

⁹ Burckhardt, Jakob, *Briefe, en Werke*, T. 9, Basilea/Stuttgart, 1980, p. 203.

¹⁰ Cfr. Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

colonialismo como único poder de interpretación del mundo, son las bases que posibilitan el silenciamiento forzado del otro; silenciamiento obligado que es, a su vez, necesario para conducir la historia por los caminos de la destrucción y la autodestrucción que se extienden hasta nuestros días y que definen nuestro presente como un mundo conflictivo.

La lista de ejemplos que puede aducirse como comprobante es lamentablemente muy larga: guerras (también aquellas de las que no se informa) que dejan de manifiesto la autodestrucción del hombre; el sistema de explotación de la naturaleza sobre el que se basa la civilización planetaria occidental; la crisis ecológica que es la otra cara de la decisión unilateral de nuestra época por un “progreso” mal interpretado; la exclusión social que deja de manifiesto la división cada vez más profunda de la humanidad en ricos y pobres y que tiene que ver, sobre todo, con la difusión de diferentes tipos de estrategias para la globalización del neoliberalismo; o, por mencionar un último ejemplo, el desprecio por tradiciones proveedoras de sentido, que se ha vuelto normal como consecuencia de un proceso de modernización del presente considerado como necesario.

Estos ejemplos —como me parece que puede afirmarse— ilustran de manera ejemplar el seño conflictivo de nuestro mundo presente. Pero, por encima de todo, muestran que se trata de una conflictividad que tiene que ver con el silenciamiento o la pérdida de la palabra. Como época no estamos en diálogo con la naturaleza. La naturaleza es solamente un “recurso”. Se trata, entonces, de dominarla y explotarla.¹¹ Pero tampoco con nuestros semejantes mantenemos

¹¹ La crisis cosmológica que se expresa en esta tendencia civilizatoria fue tema del XIII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur. Cfr. La documentación en Raúl Fornet-Betancourt ed., *El lugar de la tierra en las culturas. Un diálogo de cosmologías ante el desafío ecológico*, Aachen, 2009.

relaciones dialógicas. Como resultado de la “revolución antropológica” que se ha llevado a cabo con el despliegue del principio de organización del hombre “moderno” orientado a la lógica del dinero y la propiedad privada,¹² los principios de la comunidad y la solidaridad son desplazados de la dinámica social por el egoísmo, la competencia y la desconsideración, de tal modo que surge la así llamada “sociedad de los codos”. Dentro de la misma sociedad el diálogo es reemplazado por la rivalidad y el conflicto.

Y en este contexto cabe agregar aún que esta perplejidad o pérdida imperante de la palabra que abruma nuestras relaciones sociales tal vez es más grave justo allí, donde se trata de las relaciones con aquellos semejantes a los que llamamos “extranjeros” o “forasteros”. Pues ellos, nos confrontan con una alteridad que es distinta a la diversidad de aquellos que son distintos, pero que, debido, por ejemplo, al idioma en común, son clasificados como “pertenecientes” a nuestro mundo. En otras palabras: La alteridad de los extranjeros no es parte de nuestro sistema y por eso resulta “molesta”. Su encuentro a menudo suscita solamente extrañeza. Y esta experiencia lleva a que incluso cuando entramos en relación con el extranjero, la relación esté marcada “por una distancia dentro de la relación”.¹³ Cualquiera sea el caso, lo importante es el mutismo que prevalece en las relaciones sociales de nuestro presente y que es el origen de muchos conflictos, debido a que es —como ya he indicado— el resultado for-

¹² Como referencia a este desarrollo cfr. entre otros Boeckelmann, Eske, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe, 2004; Brodbeck, Karl-Heinz, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt, 2009; y también mi artículo: “Zur philosophischen Kritik der Globalisierung” en Raúl Fornet-Betancourt ed., *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt/M., 2000, pp. 55-80.

¹³ Simmel, Georg „Exkurs über den Fremden“, en *Soziologie*, Berlin, 1968, p. 549. Cfr. mi artículo „Hermeneutik und Politik des Fremden“ en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ed., *Verstehen und Verständigung*, Würzburg, 2002, pp. 49-59.

zoso de la destrucción de la diversidad y del silenciamiento de la palabra del otro.

¿En qué puede contribuir la filosofía al diálogo (intercultural) bajo tales condiciones históricas? Ésta es la segunda pregunta con la que deseo continuar mis reflexiones. Y empiezo con la indicación de que en esta pregunta está latente otra pregunta inquietante, a saber, la pregunta de si acaso la filosofía no es impotente ante las potencias y maquinaciones del mundo histórico. Desde este punto de vista, esta pregunta nos lleva, por una parte, hacia otra acerca del papel que juegan las ideas en la historia y, por otra parte, hacia la auto-comprensión de la filosofía o bien hacia las dudas que puede tener la filosofía en un período determinado acerca de su función en el mundo. Con este tema nos encontramos ante un amplio campo. Pero, para el propósito de mis reflexiones, hay dos aspectos que son los importantes. Me limitaré a ellos.

Se trata, en primer lugar, de que la filosofía —suponiendo evidentemente la convicción de la eficiencia de las ideas— tome en serio su papel como ciencia (y sabiduría) de la razón y exponga públicamente no solo la plausibilidad, sino también los méritos de las soluciones razonables. Más aún, debería incorporar la “cultura de la razón”¹⁴ en la opinión pública. Y un momento de especial relevancia en esta tarea es, a nuestro modo de ver, hacer patente la irracionalidad inmanente en las relaciones históricas de nuestro mundo. Esto significa, precisamente, que la filosofía debería mostrar que el mutismo imperante es un verdadero “callejón sin salida” o, dicho de manera positiva, mostrar el camino del diálogo como única alternativa para la humanización de la historia.

En segundo lugar, se trata de superar las dudas propias de los filósofos en cuanto a la eficiencia de su propio que-

¹⁴ Cfr. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, T. 3/1, Frankfurt/M., 1968, p. 33.

hacer. Tal vez, podría objetarse que con esta observación se personaliza el problema. Pero, a este respecto, me gustaría responder que son los filósofos los que articulan la filosofía. La filosofía, en realidad, solo puede producir lo que los filósofos producen con su trabajo —en diálogo con la tradición ciertamente.

La respuesta a la pregunta por la posible contribución de la filosofía al diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo dependerá, pues, fundamentalmente de la actitud de los filósofos; una actitud que —conviene precisarlo— encuentra su expresión concreta en los temas con que se ocupa el filósofo, así como en el método con el que trabaja. Si los filósofos y las filósofas parten de un concepto de filosofía que deja las dudas sobre el sentido de la filosofía a aquellos que confunden la filosofía con un estéril pensar que se ocupa de sí mismo, y diseñan por el contrario una filosofía activa en el mundo, tratarán de contribuir, a pesar de todas las dificultades, a la realización de la función histórica que le compete a la filosofía.

En resumen, por lo tanto, podemos constatar que la contribución de la filosofía al diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo consiste justamente en defender y rehabilitar la “cultura de la razón” como respuesta a la afasia que condena al mundo y al hombre a los conflictos.

La tercera pregunta con la que quisiera continuar mis reflexiones en este trabajo es la siguiente: ¿Cómo puede la filosofía hacer hoy en día esta contribución que, por su misma pretensión, le es familiar? Respecto de esta pregunta ya se ha dicho algo, sobre todo de la responsabilidad de los filósofos y las filósofas. Mucho depende de si nosotros, los que practicamos la filosofía, estamos dispuestos a tener en cuenta los problemas de la actualidad y a trabajar con métodos que no solamente otorgan presencia a la filosofía en público, sino que pueden articular su acción en el mundo de los hombres.

Para complementar esta idea, con la que me gustaría resaltar en realidad el significado de la contextualización y de la historización del pensamiento filosófico, habría que señalar además otra condición. Me refiero a la reorientación intercultural de la filosofía.

Para decirlo desde un principio en forma de tesis: En las condiciones actuales la filosofía solamente podrá cumplir con su contribución al diálogo (intercultural) si ella misma se vuelve intercultural.

En el contexto actual esta condición representa un reto de auto-transformación que implica los siguientes momentos:

- la crítica del estrechamiento y determinación eurocentrista de la “cultura de la razón”, y basado en esto:
- la reestructuración de la “cultura de la razón”, a partir del diálogo de la diversidad, con la consecuencia de que:
- la “cultura de la razón” se transforme en un lugar abierto de relaciones en el que se lleva a cabo el “polylog”¹⁵ de la diversidad multilingüe. Con ello se lograría la condición para la posibilidad de que:
- la “cultura de la razón” sea la programática del equilibrio en la diversidad.

Estos no son los únicos momentos,¹⁶ pero me parecen fundamentales para la transformación intercultural a través de la que la filosofía se capacita para contribuir a que el mundo y el hombre recuperen hoy en día el lenguaje como experiencia del multilingüismo dialógico. Pues solo una

¹⁵ Con respecto del concepto del *polylog*, cfr. Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie*, Viena, 2004, sobre todo, p. 66 y ss.

¹⁶ Para un análisis más profundo del problema de la transformación intercultural de la filosofía cfr., entre otros, a Mall, Ram A., *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, 1995; Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Viena, 1990, como también mis trabajos: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001 e *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, Frankfurt/M., 2007; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, 2009.

filosofía que ha aprendido a desarrollarse como ciencia y sabiduría de la razón a través del proceso abierto de su “pase” oyente por la diversidad cultural puede romper con el mutismo de las relaciones imperantes y señalar la salida del diálogo como un camino en el que cada participante realmente experimente que su hablar tiene sentido porque el otro está presente.

En otras palabras, la alternativa que puede indicar la filosofía interculturalmente transformada es la de un diálogo en el que el multilingüismo significa la experiencia de que la necesidad y la menesterosidad son características complementarias en todos los participantes de una conversación. Pues en este diálogo (intercultural) cada interlocutor debe poder hacer la experiencia del necesitarse mutuamente; una experiencia que hace posible que cada uno tenga la vivencia real de cómo el otro le es menester, pero a la vez, de cuán “necesario” es él para el otro.

En este diálogo se evidencia la regla de que el “asesinato es suicidio”.¹⁷ Y es precisamente este aspecto lo que, para mí, constituye una contribución relevante de la filosofía hoy en día al diálogo (intercultural).

3. Observación final

En las reflexiones anteriormente presentadas he tratado de exponer, sobre todo, la base teórica de la contribución que a mi modo de ver la filosofía puede hacer al diálogo (intercultural) en el contexto de las condiciones de nuestro presente. No obstante que traté de tener en cuenta las condiciones históricas, debo admitir que no es el aspecto práctico

¹⁷ Cfr. Hinkelammert, Franz J., “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia”. (Manuscrito)

o social político el foco de mi argumentación, sino más bien la fundamentación teórica.

Sin embargo, sería un error llegar a la conclusión de que se trata solamente de una “contribución teórica”. Pues —independiente del argumento del poder de las ideas— hay que destacar aquí el carácter contextual de las reflexiones presentadas. Y esto quiere decir que se trata de una base teórica que se piensa desde el mundo y para el mundo, o dicho de manera más concreta, para facilitar el pensamiento y el actuar dialógicos en un mundo afectado por conflictos.

La continuación “lógica” de esta “contribución teórica” de la filosofía intercultural es, por lo tanto, la crítica de las asimetrías del poder, de las pretensiones hegemónicas, de la periferización de las así llamadas culturas “tradicionales”, de la exclusión social de gran parte de la población mundial, etc. La política del equilibrio y de la justicia mundial son la “traducción” de la contribución apuntada.

Por último, quisiera retomar la pregunta del primer apartado de mi ponencia acerca de la relación entre diálogo y verdad. Pues también en este punto me gustaría evitar un posible malentendido. A diferencia de la filosofía posmoderna,¹⁸ la filosofía intercultural no se despidе ni de la universalidad ni de la verdad. Ambas son, al menos, dimensiones reguladoras para evitar que la consecuencia del reconocimiento de la diversidad cultural sea un relativismo arbitrario y que del diálogo resulte una palabrería indiferente.¹⁹

¹⁸ Cfr. Vattimo, Gianni, *Addio alla verità*, Turín, 2009.

¹⁹ Cfr., entre otros, a Yousefi, Hamid R. y Mall, Ram A., *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, 2005; Wimmer, Franz M., *Globalität und Philosophie*, Viena, 2003; la edición especial sobre „Universalismus“ de Polylog 20, 2009; como también mi libro: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., 1997.