



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

C O N C O R D I A
Reihe Monographien - Band 57
Serie Monografías - Tomo 57

Raúl Fornet-Betancourt

interculturalidad, Crítica y Liberación

Digitale Version – Digital Edition - Edición digital – Edition digitale

C O N C O R D I A
Reihe Monographien - Band 57
Serie Monografías - Tomo 57

Raúl Fornet-Betancourt

interculturalidad, Crítica y Liberación

ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL



Für die Druckversion: Wissenschaftsverlag Mainz

Aachen 2012

CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie
Reihe Monographien / Serie Monografías
Band / tomo 57
Herausgeber / Editor: Raúl Fornet-Betancourt

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über [http:// dnb.ddb.de](http://dnb.ddb.de) abrufbar

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung ist ohne die Zustimmung des Herausgebers außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung in elektronischen Systemen.

Bibliographical information from the German Library

A catalogue record for this book is available from the German National Bibliography. For more information see: <http://dnb.ddb.de> .

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by an information storage and retrieval system, without permission from the editor.

Digitale Edition:

© 2020 beim Herausgeber

Druckversion:

ISBN 978-3-86130-542-6

Verlagsgruppe Mainz in Aachen

Süsterfeldstr. 83, 52070 Aachen, Deutschland

www.verlag-mainz.de

Raúl Fonet-Betancourt

INTERCULTURALIDAD,
CRÍTICA
y
LIBERACIÓN

Wissenschaftsverlag Mainz 2012

Indice

Prólogo	7
Primera parte	
Filosofía intercultural y mundo actual	
Capítulo 1	11
La filosofía intercultural: Algunas tareas prioritarias en el conflictivo mundo de hoy	
Capítulo 2	23
Tradición, cultura, interculturalidad. Apuntes para una comprensión intercultural de la cultura	
Capítulo 3	39
Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo	
Capítulo 4	53
Tesis para una transformación intercultural de la razón	

Segunda Parte
Crítica social, interculturalidad y liberación

Capítulo 1	71
Del significado de las fronteras en un mundo que supuestamente suprime las fronteras	
Capítulo 2	83
El mal común, o de un posible nombre para nuestra época	
Capítulo 3	99
¿Crisis antropológica?	
Capítulo 4	103
Reflexionando sobre la liberación	
Capítulo 5	115
De la convivencia a la convivialidad	
Apéndice	121
Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante	
Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt	

Prólogo

Los trabajos reunidos en el presente volumen, aunque responden a motivos diversos, comparten todos ellos una misma preocupación fundamental que constituye el verdadero trasfondo común a cuya luz deben ser leídos. Me refiero al esfuerzo por aclarar la tarea crítica que debe asumir y cumplir la filosofía intercultural en los contextos de nuestro mundo actual. Representan, en este sentido, secuencias de un único esfuerzo; y, en cuanto tal, son trabajos que se suponen y complementan entre sí.

Sin embargo hemos preferido seleccionarlos y presentarlos en este libro no en una línea continuada sino dividiéndolos en dos grupos, para simbolizar con ello los dos momentos (complementarios) que se han tenido en cuenta en ese esfuerzo común por precisar el perfil de la filosofía intercultural ante los desafíos actuales y que representan, lógicamente, una cierta diferencia de acentuación para los trabajos aquí reunidos.

Así, bajo el título “Filosofía intercultural y mundo actual”, reunimos en la primera parte aquellos trabajos en los que el acento recae más bien en el intento de mostrar cómo el cumplimiento de su papel crítico repercute en la filosofía intercultural misma, de manera que ésta se ve incitada a reconsiderar su propio ejercicio y sus formas de articulación teórica, ya sea, como son los casos concretos que mostramos, mediante el examen de las relaciones actuales entre las culturas y sus tradiciones fundantes u originales, por la búsqueda de una propuesta dialógica en el contexto actual de diferencias en conflicto, mediante la precisión de sus tareas prioritarias o por la cuestión de la posibilidad de transformar la razón filosófica.

En la segunda parte, titulada “Crítica social, interculturalidad y liberación”, recogemos los trabajos cuyo acento está en la ejemplificación de la tarea de crítica social que asume hoy la filosofía intercultural al analizar problemas concretos de nuestra actualidad, como son, por ejemplo, la política de supresión de fronteras que se pregona hoy en el mundo globalizado,

la difusión del “mal común” en las sociedades regidas por la lógica de la riqueza y del capital, la crisis de nuestros referentes tradicionales de humanidad, la liberación o la convivencia humana en el contexto de sociedades multiculturales.

Como apéndice recogemos en este volumen también una entrevista en la que se resumen diversos planteamientos y temas de la filosofía intercultural y que puede servir, por ello, para comprender mejor el horizonte general en que se inscribe el tratamiento puntual de los problemas estudiados en los distintos capítulos de este libro. Por eso lo cerramos con esta entrevista.

Raúl Fornet-Betancourt

Primer parte

Filosofía intercultural y mundo actual

Capítulo 1

La filosofía intercultural: Algunas tareas prioritarias en el conflictivo mundo de hoy

1. Anotaciones previas sobre la filosofía intercultural

Las anotaciones introductorias con que comienzo esta ponencia¹ no tienen la intención de ofrecer un resumen del desarrollo histórico de la filosofía intercultural, analizando por ejemplo sus orígenes, las corrientes en que se ha diferenciado o sus figuras más representativas en los diferentes continentes²; pues este intento, aunque fuese llevado a cabo con rigurosa brevedad, sobrepasaría con mucho los límites debidos de espacio y tiempo que debe observar toda ponencia de duración razonable.

El propósito de estas anotaciones iniciales sobre la filosofía intercultural es mucho más modesto y por eso lo preciso aclarando que se trata simplemente de presentar en términos generales algunos de los rasgos fundamentales que, a mi modo de ver, caracterizan el perfil de la filosofía intercultural como nueva configuración histórica del filosofar. Y debe tenerse en cuenta además que esta descripción general se hace en función de la ilustración del trasfondo teórico a cuya luz tienen que ser vistas las tareas que presentaremos luego, en la segunda parte de la ponencia, como tareas prioritarias de la filosofía intercultural en nuestro mundo contemporáneo.

¹ El texto reproduce la ponencia presentada en el marco del XIII. Congreso Nacional de Filosofía del Perú, celebrado en Iquitos, los días del 4 al 7 de octubre del 2011.

² Para una visión general de este desarrollo pueden consultarse, por ejemplo, los trabajos de Ram A. Mall, Hamid R. Yousefi, Heinz Kimmerle, Franz M. Wimmer, Josef Estermann, Neusa Vaz Lima, Antonio Sidekum o Dina Picotti.

Acabo de decir que se trata de dibujar en grandes rasgos el perfil de la filosofía intercultural como “nueva configuración histórica del filosofar”. Pues bien, mi primera anotación se refiere precisamente a esa consideración de la filosofía intercultural como “nueva configuración histórica del filosofar”. Y es que con ello se indica que la filosofía intercultural esboza su perfil desde la conciencia de promover un giro innovador programático en la filosofía que se ha de articular y de concretizar en el proyecto de una transformación radical de esa forma de pensar, de conocer, de interpretar, de nombrar lo que conocemos, de fundamentar normas de comportamiento individual o social, de fronterizar las relaciones, etc.; que solemos llamar con un concepto de origen griego “filosofía”. Para promover esta transformación de la filosofía se apuesta por un diálogo abierto entre las tradiciones culturales de la humanidad que, suponiendo el reconocimiento mutuo y sobre la base de condiciones de igualdad, haga patente las consecuencias epistemológicas y metodológicas que ha tenido el colonialismo político y científico de Occidente para la definición de la misión y la articulación de la transmisión de la filosofía.

Hablar con claridad sobre estas consecuencias, que – como he mostrado en otro lugar³ – son consecuencias reductoras que estrechan en extremo el horizonte del filosofar, es, pues, el punto de partida para la nueva configuración histórica de la filosofía que propone el planteamiento intercultural. Mas es de observar que ese punto de partida tiene, por decirlo así, una cara doble. Por un lado presenta la cara de la crítica del eurocentrismo en filosofía, pero al mismo tiempo presenta la cara constructiva, positiva, de la convocación del pluralismo cultural para escuchar la memoria de tradiciones heridas en su dignidad cognitiva y rehacer la topografía de la filosofía siguiendo el hilo conductor de los saberes heridos y desplazados.

Para evitar algún malentendido posible sobre el sentido de esta primera anotación me permito intercalar la observación de que lo que mueve este programa de transformación intercultural de la filosofía no es ningún sentimiento o resentimiento antieuropeo, ninguna expresión de inmadurez de una conciencia dolida o desventurada, como diría Hegel, Es claro para mí, y lo ratifico, que la filosofía puede y debe estar orgullosa de su tradición, y concretamente de su tradición europea que se ha ido tejiendo como una

³ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée, 2001

compleja y tensa historia de argumentaciones.⁴ Igualmente evidente, y por tanto algo que hay que conceder también, me parece la idea de que en ninguna época histórica debe interrumpir la filosofía el diálogo con su tradición, incluida la tradición dominante o hegemónica. ¿De qué se trata entonces? Se trata de no *tradicionalizar* el lazo de la filosofía con su tradición, y ello no sólo porque lo que llamamos su tradición es fruto de un proceso hegemónico que todos conocemos, sino también, y acaso en primer lugar, porque a la filosofía nunca le bastó la tradición para cumplir su oficio de filosofía en una época, como muestra su historia cuando se sabe leer con inteligencia.

Por consiguiente, cuando hablo de que la nueva configuración histórica de la filosofía que quiere promover la filosofía intercultural busca rehacer la filosofía mediante el diálogo con y entre las diversas tradiciones culturales, eso no significa que se corte la comunicación con la tradición hegemónica sino que lo que se reclama es reubicarla en el concierto de la diversidad; una reclamación que se hace además porque se quiere pensar mejor el oficio de la filosofía en el mundo de hoy. O sea que, en el fondo, la convocación de la pluralidad de las tradiciones filosóficas obedece a la preocupación por mejorar las reservas de *inteligencia* o, si se prefiere, las condiciones teórico-prácticas de la filosofía en vistas a que pueda cumplir su oficio en el mundo actual de una manera más competente y pertinente. Dicho todavía de otra forma: Diálogo con la tradición hegemónica, sí; pero también diálogo con todas las otras tradiciones silenciadas, para constelar de nuevo el filosofar desde las nuevas relaciones intertradicionales que broten de este diálogo. Esta tarea debe llevarse a cabo, sin embargo, en la plena conciencia de que su realización es un paso previo, una condición, para que la filosofía, superando la tentación de confundir su oficio con un viaje de estudio por el museo de su historia, se abra al presente histórico que hoy la desafía con mejores elementos de interpretación e intervención y se reorganice en consecuencia como filosofía de ese presente histórico. En breve: La nueva reconfiguración histórica de la filosofía que quiere promover el planteamiento intercultural al reclamar una transformación intercultural de la filosofía, implica, por tanto, el diálogo con la tradición, entendido como diálogo con toda la tradición, y al mismo tiempo la confrontación con los problemas del mundo actual. Pues de lo que se trata es, en definitiva, de que la

⁴ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Hondarrabia, Hiru, 2008.

filosofía logre una *presencia participativa* en los procesos históricos de nuestra actualidad.

La segunda anotación es para destacar que, como consecuencia de la exigencia *de presencia participativa* en el mundo histórico, la filosofía intercultural contorna su perfil subrayando la contextualidad y la historicidad del filosofar. Si hablamos de pluralidad y de diversidad como uno de los signos más densos de nuestra época, ello implica que tenemos que hacernos cargo de que la contextualidad y la historicidad del mundo y de la humanidad no son notas generales sino propiedades de singularización, ya que no hay pluralidad ni diversidad sin contextos ni tiempos propios. Es en lo contextual donde se hacen visible la pluralidad y la diversidad de una época. Y para la filosofía se sigue de ahí que la contextualidad y la historicidad indican la inserción de su tarea de inteligibilidad en contextos e historias con ritmos singulares y variados, de manera que su discurso se desarrolla justo en la medida en que se articula como resonancia de la polifonía contextual en que se refleja la pluralidad de caminos de inteligencia que recorre la humanidad con sus culturas.

Por eso – pasando ya a mi tercera anotación previa – la filosofía intercultural caracteriza su perfil con un rasgo también fundamental que se puede resumir en la idea de recuperar el derecho a nombrar lo que acontece en el mundo así como el derecho a significar o marcar el ritmo del tiempo que vivimos. Tanto por el diálogo con la tradición como por el confrontamiento con el mundo histórico la filosofía aprende que toda situación o época histórica es una realidad *nombrada*; una realidad con *nombres* que pretenden resumir el carácter general o indicar el factor central de una época, como por ejemplo el nombre de época de la información y de la virtualidad, y que en cuanto tal remiten no solamente a un ejercicio determinado de interpretación del mundo sino también a un intento de nivelación de la contextualidad y la historicidad de la humanidad. Si los “nombres” son, pues, indicadores de las formas en que se piensa una época y del rumbo que se le impone, el reclamo de la interculturalidad es una invitación a repensar los nombres, tanto los que hemos heredado como los que hoy se proponen, para discernir su capacidad de propiedad, sus límites o también los intereses y litigios que forman parte de su genealogía.

El reclamo de la filosofía intercultural en este nivel la perfila como una filosofía que busca ser portavoz de la *pluralidad denominativa* de las culturas así como de su soberanía temporal.

La cuarta anotación previa quiere señalar la vocación universalista de la filosofía intercultural como otro de los rasgos fundamentales de su carácter. La afirmación de la contextualidad y de la historicidad no conducen, en la perspectiva del planteamiento intercultural, ni al etnocentrismo ni al relativismo, porque el arraigo contextual e histórico de todo ejercicio de inteligencia en los seres humanos y en sus respectivas expresiones culturales y/o tradiciones no se comprende como razón de fragmentación ni como argumento a favor de la autosuficiencia. Todo lo contrario, contextualidad e historicidad son aquí expresión de contingencia; encarnan la finitud del estar humano en un espacio y un tiempo determinados y son de esta manera – como se verá luego en uno de los puntos de la segunda parte – dimensiones fronterizas en cuyos “confines” resuena el llamado a la comunicación como una necesidad imperiosa. Contextualidad e historicidad no representan, en consecuencia, un impedimento sino que son condición para la comunicación y la universalidad. Y es en este sentido que la filosofía intercultural explica desde ella su vocación universalista o, más exactamente dicho, su propuesta de que la filosofía no renuncie al ideal de la universalidad, pero que asuma la tarea de “regenerar” el horizonte de la universalidad mediante el fomento de prácticas de equilibrio cognitivo y de lentos procesos de aprendizaje e intercambio.

En quinto lugar me permito anotar que la nueva configuración histórica que perfila la filosofía intercultural para la práctica del filosofar en nuestros días se distingue también por la comprensión normativa que tiene de la interculturalidad. La filosofía intercultural comprende, en efecto, que, tomada en su sentido fuerte, la interculturalidad no significa un paradigma que posibilita una mejor descripción de lo que hay en el mundo, sino que plantea una propuesta de mejoramiento de lo que hay, al hacer valer mediante la activación y la movilización de las memorias históricas que en nuestro presente late también la dimensión de las realidades *esperadas* como realidades buenas y logradas. Así la interculturalidad confronta las realidades *dadas* con las esperanzas de un *deber ser* que impulsa al éxodo de las realidades establecidas para buscar el “más” de realidad que todavía es posible. Dicho con otras palabras: la comprensión normativa de la interculturalidad quiere decir que ésta no es un medio para *colorear* el mundo sino una disposición a la intensificación de la relación del ser humano con lo real. Interculturalidad es entrar en una *relación de intensidad* con lo real en cada contexto y cultura buscando el “más” o lo “otro” que guardan y tratando de

relacionar las relaciones en que estamos desde las intensidades que descubrimos.

Por último una sexta anotación para resaltar que la orientación universalista y normativa que caracteriza el perfil de la filosofía intercultural se concretiza en otro rasgo que, aunque es más puntual, también es importante para entender el alcance de su programa. Me refiero a su posicionamiento ético-político frente a las estrategias neoliberales por globalizar el modelo de desarrollo y de vida de la civilización capitalista del consumo y de la riqueza, a riesgo de las consecuencias catastróficas de las que ya somos testigos. Frente a ese huracán de la globalización neoliberal, como lo ha llamado Franz J. Hinkelammert⁵, la filosofía intercultural denuncia la falacia de confundir globalidad con universalidad y contrapone a la estrategia de ese “mundo global” el proyecto de un mundo equilibrado sobre la base del respecto a la diversidad y de su derecho a un desarrollo libre, propio.

Sobre el telón de fondo de esta breve caracterización del perfil de la filosofía intercultural presentaré a continuación algunas de sus tareas prioritarias hoy.

2. Algunas tareas prioritarias de la filosofía intercultural en el conflictivo mundo actual

Como se puede ver por lo dicho en las anotaciones introductorias, sobre todo en la primera y segunda, la transformación intercultural de la filosofía es un proyecto que se hace cargo de una doble tensión en el quehacer filosófico. Por una parte está la tensión que brota del interior mismo de la filosofía y de su historia específica; una tensión que brota y se explica por los propios intereses cognitivos que quiere cultivar la filosofía en nuestra época o por su voluntad de mantener hoy una determinada herencia teórica. Y por otra parte tenemos la tensión que nace de las expectativas o desafíos con que la filosofía se siente confrontada en las sociedades actuales.

Teniendo esa doble tensión en cuenta quiero observar, como breve apunte introductorio a esta segunda parte de la ponencia, que las tareas prioritarias de la filosofía intercultural hoy en día se podrían clasificar en dos clases. Primero, aquellas que tienen que ser más estrictamente con la reconfiguración teórica de la filosofía misma; y segundo, aquellas que se

⁵ Cf. Franz J. Hinkelammert (compilador), *El huracán de la globalización*, San José, DEI, 1999.

refieren más bien a la respuesta o contribución que puede ofrecer la filosofía ante los problemas actuales de la humanidad.

Esta posible clasificación de las tareas prioritarias actuales de la filosofía tiene, evidentemente, ventajas considerables, sobre todo en un plano pedagógico y didáctico. No obstante considero que, desde un punto de vista sistemático, puede resultar problemática en razón de que abre la posibilidad de pensar que son dos clases de tareas separadas que corresponden a diferentes campos del quehacer filosófico y que, por tanto, se pueden llevar a cabo sin incidencia o influencia directa de unas en otras. De modo que la clasificación propuesta por motivos pedagógicos y didácticos no debería conducir a una separación sistemática, porque se trata de tareas correlativas que precisamente en la articulación efectiva de su correlación dan respuesta a la pregunta por el qué y cómo debe ser el filosofar en una época determinada. Por eso dejo simplemente anotada esta posible manera de clasificar las tareas de la filosofía hoy y, para evitar una comprensión equivocada de la misma, presentaré a continuación algunas de esas tareas que me parecen hoy prioritarias sin dividir las explícitamente en dos grupos.⁶

Entendiendo que lo decisivo es el remodelamiento de la filosofía en el sentido aludido de una filosofía que escriba su presente filosófico desde la presencia en el presente histórico de nuestra época (que, como dijo Sartre, no será la más bella, pero es en la que tenemos que actuar porque es la nuestra⁷), la primera tarea prioritaria de la filosofía hoy es, para mí, la tarea de revisar, cuestionar y, dado el caso, reordenar la relación que mantiene con su tiempo. Esto significa en concreto preguntar por la relación de contemporaneidad que mantiene la filosofía que hacemos con el mundo de hoy. ¿De qué mundo es contemporánea realmente la filosofía que hacemos? ¿Define nuestra filosofía su pertenencia al presente histórico desde el tiempo global nivelado de la civilización hegemónica? ¿O intenta por el contrario apartarse de la centralidad del calendario del tiempo sometido al imperio del progreso y del dinero para entrar en contemporaneidad con la pluralidad temporal que atestiguan los ritmos propios de las culturas y pueblos de la humanidad en resistencia?

La segunda tarea que me parece prioritaria por su importancia para promover el diálogo y la comunicación (aspectos a los que me referiré más

⁶ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlag Mainz, 2009.

⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, "Présentation des Temps Modernes", en *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, pág. 13.

abajo) en un mundo masacrado por las guerras y la violencia de fundamentalismos de muy distinto signo, es la tarea de *destradicionalizar* la relación de las culturas con sus tradiciones, y especialmente con aquellas que se reconocen como tradiciones fundantes. Permitan unas breves frases aclaratorias sobre este punto. Me luce que es competencia del quehacer filosófico en el interior del horizonte cultural que lo perspectiviza, el esforzarse por mostrar que si bien es correcto suponer que la emergencia de una cultura implica la constitución de tradiciones, puesto que la cultura emerge sobre la base de la memoria de experiencias compartidas, este hecho no debe dar pie a suponer que cultura y tradición se identifican o que una cultura encuentra sus límites en la tradición que reconoce y establece como propia. Pues la tradición o las tradiciones son resultado de complejos procesos de vida cotidiana, de lucha por la interpretación, la documentación, la transmisión de lo que se considera “memorable”, etc. Las tradiciones, en una palabra, son acontecimientos históricos y como tales orientan la vida cultural de una comunidad, pero sin significar el punto final de una cultura.

A la luz de esta breve aclaración se comprende que la tarea de destradicionalizar la relación de las culturas con sus tradiciones no apunta a la negación o superación de las tradiciones en su función orientadora en las culturas sino más bien a la crítica de la reducción dogmática de las culturas a sus tradiciones. Es decir que la labor de la destradicionalización busca mostrar que las culturas pueden y deben mantener una *relación histórica*, abierta y creativa, con sus tradiciones.

Obviamente la otra cara de esta tarea de destradicionalizar la relación de las culturas con sus tradiciones es la de repensar el mismo concepto de cultura. Sobre este aspecto baste aquí señalar que, desde la perspectiva de la filosofía intercultural, el hilo conductor para reformular una comprensión de la cultura que responda a los procesos reales, es el criterio de la contextualidad y de la historicidad, ya que ofrece el fundamento para evitar todo intento de esencialización y/o de estetización de las culturas o, dicho positivamente, para devolver las culturas a los complejos procesos de la vida del diario y sus condiciones materiales.⁸

En conexión con esta labor está la tercera tarea prioritaria de una filosofía intercultural en nuestros días. Me refiero a la reconsideración de la significación y función que tienen las fronteras, y concretamente las fronteras culturales en el llamado mundo globalizado que hoy se propaga como la

⁸ Ver sobre esta tarea el capítulo 2 de esta primera parte.

verdadera realidad del presente y del futuro. Como una de las consecuencias de su postura crítica frente al globalismo que precisa el neoliberalismo, la filosofía intercultural recupera el concepto de frontera (cultural) y entiende que una de sus tareas hoy es justo la de mostrar la legitimidad de la defensa de las fronteras (culturales).

A primera vista pudiera parecer que esta tarea contradice la vocación de universalidad que apunté antes como una de las notas características del perfil de la filosofía intercultural. Pero si nos fijamos bien, podemos ver que no es así y que se explica por la misma argumentación que mostraba cómo la contextualidad y la historicidad no son impedimentos sino más bien condición de la posibilidad del movimiento hacia una universalidad intercultural. Y he de precisar ahora que esa argumentación se inspira en la lógica desarrollada por José Martí para fundar una América que es “nuestra”, pero que se inserta en el movimiento hacia lo universal. Recordemos su recomendación: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.”⁹

Tomando como guía la lógica de esta idea martiana, la filosofía intercultural asume la tarea de repensar las fronteras (culturales) en el mundo actual desde la tensión dialéctica que trasmite la realidad de la frontera (cultural) en tanto que lugar de “confines” en los que, por una parte, se intensifican las propiedades de la cultura en que vivimos y se activa su memoria; mientras que, por otra parte, dejan resonar el llamado a la comunicación, al ser lugares en los que se siente la posibilidad de ir al encuentro del otro, ya que éste está “al frente” como vecindad interpelante. Las fronteras (culturales) generan así un movimiento dialéctico entre la resistencia y la apertura que se puede considerar como la base experiencial para proyectar un nuevo tipo de universalidad; un tipo de universalidad que llamo intercultural para señalar su novedad porque renuncia a la búsqueda de lo universal mediante imposiciones o expansiones de órdenes particulares, es decir, mediante la consolidación de hegemonía en el mundo, para ensayar el logro de lo universal por la vía del crecimiento lento e intenso que implica compartir mundo e historia con los otros sin dejar de ser la memoria que marca nuestra primera salida y orientación en el mundo.¹⁰

⁹ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pág. 18.

¹⁰ Cf. Jorge Mañach, *Teoría de la frontera*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1961; y Leopoldo Zea, *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá, Ed. de la Universidad Central, 1998. Ver además el capítulo 1 de la segunda parte.

La cuarta tarea que veo como prioritaria en el quehacer filosófico intercultural actual es la de desarrollar la característica interdiscursiva y participativa de la filosofía intercultural en el sentido explícito de una filosofía del diálogo y de la convivencia humanos. Y en tanto que filosofía que busca estar realmente presente en su presente histórico, esta tarea implica para la filosofía intercultural analizar las condiciones materiales, sociales y políticas en cuyo marco se dibuja el horizonte del diálogo y la convivencia como la verdadera salida humana ante el atascadero de la violencia y de la guerra. Este análisis le ayudará a no caer en posiciones ingenuas, olvidando que la alternativa del diálogo y la convivencia contradice la lógica imperante de la guerra y de la agresión sistemáticas contra el otro; y que tiene que contar, por tanto, con el rechazo de los intereses hegemónicos en el mundo global de hoy.

Pero precisamente porque se formula desde la toma de conciencia de esta situación crítica en la historia de la humanidad, deberá complementar la filosofía intercultural su análisis con una consideración sobre la “capacidad de hablar”, de “conversar”, como dimensión constitutiva del ser humano y proponerla como hilo conductor para reconstruir la esperanza en nuevas relaciones *habladas*.¹¹

Una quinta tarea, que entiendo vinculada a la anterior, es la de la crítica al concepto hegemónico de desarrollo que no solamente ha sometido los procesos de memoria, construcción y transmisión del saber a la necesidad de la *industrialización* (saber que vale o quiere valer, debe ser saber que sabe *industrializar* el mundo), sino que se presenta además como la ley desde la que se legitima la ocupación del espacio y del tiempo de todas las culturas. Es decir, criticar que el concepto hegemónico de desarrollo es una categoría colonialista que sigue la lógica monetaria del capitalismo y proponer, desde el diálogo con culturas de memoria cosmológica holística, un nuevo “trato” con las necesidades que llamamos humanas.¹²

Por último me permito destacar como prioritaria para la filosofía intercultural hoy una sexta tarea que es, ciertamente, más puntual, pero no por ello menos importante para que la filosofía pueda cumplir mejor su función de mediadora de la paz en el mundo conflictivo del presente. Me refiero a la tarea de la transformación intercultural de la razón filosófica. Esta tarea,

¹¹ Ver sobre este punto el capítulo 3 de la primera parte.

¹² Al respecto ver mi obra ya citada: *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, ed. cit., especialmente págs. 81 y sgs.

como acabo de indicar, es puntual, pero de suma importancia; ya que la definición monocultural de la razón desde paradigmas occidentales está a la base de una violencia epistemológica que ha anulado la razón del otro y que ha servido además para justificar muchas otras formas de violencia.¹³

Apuntada en forma sumamente sintética esta tarea se proyecta a partir del reconocimiento de la contextualidad, culturalidad e historicidad de la razón en tanto que actividad humana contingente que se capacita por su trato o relación con la realidad histórica.¹⁴ Y, como consecuencia de ese punto de partida, contempla en concreto los siguientes pasos: crítica de la razón filosófica como un principio autosuficiente para dar razón en su actividad, crítica de la totalización racionalizadora de la razón, ratificación del vínculo “vida – razón humana”, redimensionamiento de la razón filosófica desde el diálogo entre los procesos de razonabilidad contextual que se dan en los diferentes mundos de vida cultural hoy y, por último, proyección de la razón filosófica como una “obra comunitaria” en la que la participación real de todas las tradiciones del pensar humano es condición indispensable para que pueda ser reconocida como “razón humana”.¹⁵

Mas detengo aquí esta presentación de algunas tareas prioritarias de la filosofía intercultural en nuestro presente para pasar a la breve observación final con la que quiero terminar esta ponencia.

3. Observación final

En el contexto de los problemas específicos urgentes con que se veían confrontadas las jóvenes repúblicas americanas después de su independencia formal del colonialismo español, reclamó Juan Bautista Alberdi la constitución de una “filosofía americana” cuyo espíritu debía estar caracterizado por estas cualidades: social, política, profética, positiva y republicana.¹⁶

Este llamado del filósofo argentino a cambiar el carácter y el rumbo de la filosofía en aquella especial coyuntura histórica puede ser, me parece,

¹³ Sobre este tema se pueden consultar las conocidas obras de Enrique Dussel y otros autores latinoamericanos.

¹⁴ Como se muestra en los análisis desarrollados en las obras de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri o Ignacio Ellacuría, dentro de la tradición hispana.

¹⁵ Ver sobre esta tarea el capítulo 4 de esta primera parte.

¹⁶ Cf. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, en Leopoldo Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Tierra Firme, 1993, págs. 143 y sgs.

inspirador también para nuestro trabajo actual. Pues, al recordarnos que hay que atreverse a ajustar la filosofía a las necesidades de la época, nos puede alentar a continuar la reconfiguración de la filosofía en América Latina de acuerdo con las nuevas exigencias que trae el protagonismo de los pueblos y culturas en el marco del segundo centenario de la independencia. Y entendiendo que este protagonismo es fundamentalmente el protagonismo de la diversidad, ello significa que sus exigencias son exigencias de pluralidad y respeto a las diferencias, y a éstas responde a mi modo de ver una filosofía en plural, diversa, justamente de espíritu intercultural.

Capítulo 2

Tradición, cultura, interculturalidad. Apuntes para una comprensión intercultural de la cultura

1. Enmarque introductorio

Como consecuencia de la globalización del mundo y de lo que desde el diagnóstico de Jean-François Lyotard¹ se ha llamado la “condición post-moderna” de las sociedades actuales, se viene proclamando con reiterada insistencia el final de todas aquellas culturas que, justamente a la luz del cambio en las relaciones entre culturas y sociedades que lleva consigo esta nueva constelación histórica, serán calificadas a partir de entonces como “culturas tradicionales”.

Estas culturas corresponderían a otros tiempos; a tiempos ya pasados en los que supuestamente las culturas ocupaban por completo un territorio definido y determinaban con la autoridad indiscutible de sus tradiciones fundantes el carácter de la sociedad afincada en dicho territorio. Por eso las “culturas tradicionales” serían, además, culturas cerradas en sus fronteras y que monopolizarían, por consiguiente, el trazado del horizonte de actividad de sus miembros. Lo que a su vez quiere decir que las “culturas tradicionales” deben ser consideradas también como culturas fuertemente normativas, es más, como culturas que tienden a esencializar su registro de valores y a tradicionalizar su tradición como si fuese una totalidad intocable, estable y fija en el tiempo, y que, como tal, debe ser transmitida de generación en generación.

¹ Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, éditions Minuit, 1979.

Estas “culturas tradicionales” habrían, pues, quedado atrás y estaríamos hoy siendo testigos y protagonistas de una reconfiguración a escala planetaria de la topografía cultural de la humanidad cuyos perfiles serían dibujados por culturas híbridas, abiertas a continuos intercambios y sometidas a incessantes procesos de transformación mutua.²

Cabe preguntarse, sin embargo, si este, en apariencia tan evidente diagnóstico, es realmente cierto; o preguntarse al menos si su validez es tan universal como pretenden sus defensores.

Creo que es importante hacerse cargo de este cuestionamiento para no caer en la trampa de las supuestas evidencias que hoy se propagan como parte integrante del horizonte de realidad en el que nos movemos y que – y en ello está la trampa – inducen a la repetición cómoda de interpretaciones que nos impiden ver y sentir el curso real de lo histórico en toda su complejidad.

Sin poder detenerme en este trabajo en una explicitación de las razones que despiertan y sostienen mi sospecha crítica ante este diagnóstico del final de las llamadas “culturas tradicionales”, me limitaré a indicar un punto que me parece ser verdaderamente fundamental.

Me refiero a la distinción entre cultura y teoría o teorías de las cultura. Es decir que debemos tomar conciencia de que una cultura no es necesariamente la teoría por la que se la pretende explicar o interpretar. Dicho de otra forma: La teoría de una cultura no es el espejo en que se refleja como una imagen exacta la realidad de esa cultura.

La condición humana es constitutivamente una condición cultural. La condición humana, para ser tal condición, tiene que estar en una cultura. De manera que la cultura no es una dimensión que se añade sino que es más bien la dimensión en la que la condición humana se encuentra con su constitución o, si se prefiere, la dimensión que *instituye* la condición humana. Esta experiencia de *institución* cultural, de *investidura* cultural es, de hecho, una vivencia primaria, elemental y prereflexiva.³

Si la condición humana es, como dije, constitutivamente condición cultural, ello significa que, de entrada, su actividad vital *testifica* la cultura en que está. Y es este momento primario-vital, pasivo, si se quiere, de estar participando ya en la cultura, la condición de la posibilidad para desarrollar

² Cf. Rainer Tetzlaff (ed.), *Kulturen unter Globalisierungsdruck*, Bonn, Dietz, 2000.

³ Como aclaración indico que empleo este término en el sentido en que Sartre lo desarrolló. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1973.

una relación consciente de pertenencia cultural y comenzar, eventualmente, un proceso de comprensión conceptual e interpretación de la cultura que nos actualiza la entrada a la condición humana. Este proceso es un movimiento emotivo e intelectual de carácter reflexivo que encuentra su primera expresión explícita justamente en el momento en que una persona o comunidad traza las fronteras del universo cultural que desde entonces reconoce, identifica y nombra como cultura propia.

La emergencia de esta conciencia explícita de estar viviendo la condición humana como condición cultural en una cultura que ya se puede reconocer como propia, es, por su parte, la que hace posible que busquemos en las culturas la respuesta a la pregunta por la identidad (cultural), que es, a mi modo de ver, una pregunta que se plantea siempre en el nivel reflexivo de las experiencias de crisis o inseguridades de pertenencia, o de tiempos de cambios y transformaciones de las referencias habituales.

Pero lo que más interesa en el marco de este paso de mi argumentación es tener en cuenta que la afirmación “esta es nuestra cultura propia” implica un cierto distanciamiento de lo propio como “don vital” espontáneamente compartido; distanciamiento que quiebra la inmediatez del estar viviendo la cultura, que rompe la unidad del continuo “condición humana – cultura”, y que abre la posibilidad de considerar la cultura como una herencia que, aunque nos sostiene y orienta en lo que somos y hacemos, podemos sin embargo juzgar e interpretar.

Pues bien, la teoría o las teorías de la cultura suelen tomar como punto de partida de sus reflexiones y análisis sobre todo ese momento de la conciencia cultural articulada ya como relación reflexiva con lo propio, que, como he tratado de explicar, es un segundo momento. Por eso lo que propiamente encontramos en la teoría o teorías de la cultura no es una fenomenología del continuo “condición humana – cultura” en su curso real, muchas veces opaco y resistente al trabajo de clarificación y clasificación conceptuales, sino más bien una *analítica* de las interpretaciones y representaciones que de sí misma ofrecen las culturas. Los mundos de la vida concretos con la específica movilidad de sus relaciones quedan fuera del foco de atención, y en su lugar se considera principalmente el perfil simbólico-cognitivo que una cultura ha ido dibujando en sus procesos de interpretación de sí misma y por el cual ha ido también trazando fronteras entorno a lo que ha hecho familiar, motivando así al mismo tiempo un deslinde frente a otros universos culturales.

De esta suerte, según mi punto de vista, la teoría o teorías de la cultura – y aquí está su mérito, pero también su limitación fundamental, que es lo que ahora destaco – nos ofrecen ante todo interpretaciones de interpretaciones culturales. Su centro y foco de atención son, en suma, las culturas, pero como universos *interpretados*.

¿Mas por qué es esta distinción entre cultura y teoría de la cultura importante para la sospecha crítica que expresé sobre la pretensión de validez universal del diagnóstico de que estamos en la época del final de las llamadas “culturas tradicionales”?

La importancia de esta distinción radica en que a su luz se puede ver que el diagnóstico en cuestión supone un enjuiciamiento de las culturas que se hace sobre la base de las representaciones, imágenes o ideas que éstas van construyendo de sí mismas mediante el desarrollo de mediaciones reflexivas en sus universos de vida concreta. La base del diagnóstico sobre el final de las “culturas tradicionales” no es, por tanto, una fenomenología de las experiencias y/o vivencias culturales originales, sino el rostro o los perfiles reflexivo-cognitivos que ofrecen las culturas. Por eso este diagnóstico es justamente un diagnóstico de teoría cultural, y no de vida cultural. Y se puede decir, por tanto, que hay en él una cierta confusión entre cultura y visión de una cultura.

De donde se sigue que, aunque dicho diagnóstico sea cierto en este nivel, ello no fundamenta que también lo sea en ese otro plano que he llamado el nivel inmediato del continuo “condición humana-cultura”. ¿Por qué? Pues, en primer lugar, porque todo perfil reflexivo o toda interpretación fija el proceso de vida cultural en un momento determinado de su desarrollo, mientras que éste sigue su curso en los mundos de vida cotidianos. La teoría de una cultura, por muy coherente que sea en sus análisis, siempre está atrasada en referencia con la vida cultural concreta de una comunidad. Dicho en otros términos: El continuo “condición humana – cultura” nunca está exactamente allí donde dice la teoría que está, ni nunca coincide con la interpretación que lo representa.

Pero, en segundo lugar, está también el hecho – para mí, personalmente, tan decisivo o más que el primero – que el diagnóstico del final de las “culturas tradicionales” toma como paradigma una teoría cultural que refleja casi exclusivamente el proceso de racionalización que se pone en marcha y se cumple en las sociedades centro-europeas; un proceso que cambia el rumbo de la vida cultural, es más, que la refunda sobre los pilares de valores nuevos tales como la industrialización del saber, la secularización o el

progreso sin límites. Se trata, en resumen, del paradigma de la modernidad centro-europea y de la extrapolación de su teórica cultural. Aquí está ahora la medida para medir el desarrollo de otras culturas y otras sociedades.

Como decía, este aspecto es decisivo para el cuestionamiento de la validez del diagnóstico sobre el final de las “culturas tradicionales” porque es precisamente este intento de imponer el patrón moderno de cultura, lo que conduce a crear un espejo cultural en el que las culturas y sociedades que no adopten dicho patrón de desarrollo y no evolucionen en el sentido de su dinámica de progreso lineal, se reflejarán como premodernas, subdesarrolladas o, justamente, como “culturas tradicionales”, ancladas en el pasado y, por tanto, incapaces de sobrevivir en el mundo global moderno.

Sin intención de negar las indudables transformaciones culturales y los cambios que se dan en las relaciones entre cultura y sociedad en el mundo contemporáneo, ni tampoco la transformación de las teorías de la cultura⁴, y sin negar incluso la emergencia de una cierta “cultura global”, transterritorial y transcultural, que son datos de realidad que hablan a favor del diagnóstico sobre el final de las “culturas tradicionales”, rechazo sin embargo este diagnóstico porque, en consecuencia de lo dicho hasta ahora, me parece que extralimita el alcance de una teórica cultural, sin atender suficientemente a los mundos concretos del continuo “condición humana – cultura” en los que, hoy como ayer, la memoria vital de muchas comunidades y pueblos sigue su curso en la confrontación ciertamente con los nuevos desafíos, pero sin preocuparse mucho por teorías que deciden si con modernos, postmodernos o premodernos.

Pero, bien, dejemos este debate en este punto.

Mi intención al comenzar este trabajo aludiendo al diagnóstico sobre el final de las llamadas “culturas tradicionales” es simplemente la de esbozar los rasgos principales del marco de discusión en que quiero situar mis reflexiones sobre la cuestión que nos ocupa. Es decir que tomaré esa afirmación de que la dinámica cultural de las sociedades del mundo actual ha superado el horizonte de las “culturas tradicionales” y, con ello, también las concepciones tradicionales que ven en las culturas universos de perfiles determinados, arraigados todavía en tradiciones propias, como trasfondo histórico y teórico para arriesgar, primero, una aproximación intercultural a la experiencia originaria del continuo “condición humana – cultura”, e intentar

⁴ Cf. Andreas Reckwitz, *Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist, Vellbrück, 2000.

luego sacar las consecuencias que de ahí se derivan para otra visión de las relaciones entre tradición y cultura, y que mostraría los límites del diagnóstico aquí cuestionado sobre la muerte de las “culturas tradicionales”.

Por razones obvias de tiempo y espacio esta aproximación se concentrará en la presentación de algunos rasgos fundamentales de la experiencia cultural en ese primer momento de arraigo vital, esperando que por esta vía apuntemos una perspectiva para la liberación de las culturas de los conceptos o las teorías que suelen condicionar (e incluso a veces determinar) nuestro acceso a ellas.

En realidad la verdadera intención de mis consideraciones en este estudio es la de llamar la atención sobre esta necesidad de liberar las culturas de las teorías desde las que las comprendemos. Y es que, a mi juicio, éste es un paso fundamental para la práctica de la interculturalidad, ya que es bien posible que lo que muchas veces impide el diálogo y la convivencia no sean tanto las experiencias culturales originales en los diferentes mundos de la vida como más bien las teorías que se elaboran sobre las mismas. En este sentido la aproximación que propongo a continuación busca la posibilidad del intercambio y del recíproco enriquecimiento en el nivel originario de las experiencias culturales en los mundos de la vida, y no en el nivel de las teorías. Pues, además de lo dicho de que sean posiblemente las teorías las que más nos separan, está la preocupación por subrayar la idea de que no se trata de transformar las teorías de la cultura sino las culturas mismas.

Digamos de pasada, para concluir esta parte introductoria, que a lo mejor las teorías forman parte de aquellas cosas que crea el hombre después de que aprendió a contar, como dice Martín Fierro en este pasaje que me permito citar:

“Uno es el sol, uno el mundo,
sola y única la luna,
ansí, han de saber que Dios
no crió cantidá ninguna.
El ser de todos los seres
Sólo formó la unidá;
Lo demás lo ha criado el hombre
Después que aprendió a contar.”⁵

⁵ José Hernández, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Losada, 1984, pág. 206

2. Elementos para una comprensión (fenomenológica) de la experiencia cultural

En el continuo “condición humana – cultura” el primer rasgo o elemento fundamental que presenta, desde mi perspectiva, la experiencia cultural es la de su arraigo completo en el proyecto diario de “ganarse la vida”, de sostener la vida resolviendo los problemas que esta empresa implica y afrontando las “contrariedades” de la vida misma, que pueden ir desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de algún ser querido, pasando por un pleito con un vecino. Pero, justo en tanto que confrontación con la realidad en la que nos encontramos, la experiencia cultural no es nunca una experiencia de solitarios; no es la experiencia de un sujeto o una persona aislada que se siente ser centro de lo que acontece. Es más bien una experiencia que trasmite de modo directo la co-presencia con la que estamos en nuestros mundos de vida. La experiencia cultural es experiencia de presencia en el mundo, pero en el modo de la co-presencia, esto es, en el modo del estar “entre” las cosas y las personas, en el intercambio intenso que significa la vida cotidiana y que testimonia el fondo *participativo* de la experiencia cultural originaria. En la experiencia cultural a este nivel encontramos, pues, que la condición cultural de la condición humana significa que ésta despierta a lo humano en el modo de la presencia compartida. La confrontación con la vida, con la realidad, es así testimonio de que estamos y somos en la cultura participando en ...⁶

El segundo elemento fundamental que quiero apuntar es que la co-presencia o participación que nos trasmite la experiencia cultural originaria, precisamente porque está inserta en la preocupación por y en la ocupación con la vida, es además indicadora de que para la condición humana su condición cultural implica compartir espacio y tiempo. Dicho con otras palabras: La experiencia cultural es experiencia situada en el espacio y en el tiempo y, como tal, es una experiencia en la que compartimos contextualidad e historicidad. La co-presencialidad que señalaba en el momento anterior se precisa así en este segundo elemento en el sentido de vecindad y contemporaneidad. En la experiencia de la actividad cultural enraizada en el mundo de la vida reconoce la condición humana, por tanto, que su con-

⁶ Cf. Oswald Schwemmer, „Was ist Kultur?“, in: Wolfram Högrefe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, XIX. Deutscher Philosophie Kongress, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pág. 549.

dición cultural es manifestación de la vivencia de que ser humano es encontrarse siendo y estando en contextos y tiempos compartidos.

A esta luz se ve, por lo demás, que el famoso axioma del “ser-en-el-mundo”, tan subrayado por los fenomenólogos como rasgo constitutivo de la condición humana⁷, es certero; pero insistiendo en que implica justamente esa consecuencia de la vecindad y de la contemporaneidad, ya que “ser-en-el-mundo”, en razón de la insuperable contingencia de la condición humana, quiere decir siempre estar en algún lugar y en algún tiempo determinados.

Este compartir contextualidad e historicidad en el sentido concreto de vecindad y de contemporaneidad en un mundo de la vida determinado es, por cierto, la condición que posibilita la gestación de tradiciones culturales en la actividad cultural originaria de los seres humanos. Pero esta cuestión de la tradición pertenece, de hecho, al nivel reflexivo, y por eso la dejamos aquí apuntada sólo para volver sobre ella más adelante. Continuemos, pues, con el tercer elemento.

Que la experiencia cultural haga que la condición humana se encuentre en el mundo compartiendo un espacio y un tiempo y, con ello, también participando en procesos de convivencia, esto no excluye sin embargo que ella sea al mismo tiempo el lugar donde se hace sentir el peso de la lucha por la demarcación de esferas privadas y por la consiguiente apropiación de lo comúnmente compartido. Dejemos ahora abierta la cuestión de si el origen de esta lucha por lo mío y lo tuyo – que es anterior a la delimitación entre lo propio y ajeno en sentido intercultural – se explica mejor, por ejemplo, mediante la idea del pecado original de la teología cristiana, por la teoría marxista de la propiedad privada y de la lucha de clases o por la teoría de la escasez de Jean-Paul Sartre.⁸ Pues lo decisivo aquí es el hecho que evidencia que la experiencia cultural es una experiencia que se afina en la materialidad de la vida y que se articula en una determinada socialidad.

No hay experiencia cultural sin condiciones materiales de vida ni tampoco sin relaciones sociales. Por esta razón la vida cultural está marcada desde sus primeras actividades por un proceso de diferenciación social que se refleja luego en diferencias culturales al interior de una cultura ya

⁷ Recordemos sobre esto los análisis de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.

⁸ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1961.

reconocida como tal. En la cultura llamada propia se participa según el lugar social que se tenga.

En relación con este aspecto está el cuarto elemento que me permito destacar en esta breve enumeración de algunos elementos fundamentales de la experiencia cultural. Me refiero a lo siguiente: En la socialidad que articula la experiencia cultural opera una tensión compleja que se hace manifiesta en conflictos de diversa índole, como son, por ejemplo, conflictos de propiedad, conflictos de y por la autoridad, conflictos políticos o conflictos por la igualdad entre hombres y mujeres. En este sentido la experiencia cultural concreta en los mundos de la vida es portadora también de una dialéctica de agresión y resistencia, de dominación y liberación, que ayuda a explicar la génesis de los mecanismos de diferenciación y de exclusión en un determinado universo cultural.

Y, por último, quisiera señalar todavía un quinto elemento. Es éste: La conflictividad señalada como componente esencial de la experiencia cultural debe ser considerada, por otra parte, como condición de la posibilidad de que la experiencia cultural represente también un proceso de participación abierto, cuyo desemboque final no es previsible con toda seguridad. La conflictividad es la cara de la inseguridad de la experiencia cultural en referencia a la dirección en que se inclinen sus contenidos o las posibilidades que abre. Pero, ya que en los conflictos se suele buscar decisiones de una u otra forma, la conflictividad es sobre todo aquella componente de la experiencia cultural que confronta a la condición humana con las posibles heridas y humillaciones que dejarán huella, cicatrices, en la memoria de sus mundos de vida. Pues, para citar de nuevo la sabiduría del Martín Fierro:

“Viene el hombre ciego al mundo,
curtiéndolo la esperanza,
y a poco andar ya lo alcanzan
las desgracias a empujones.
¡la pucha, que trae liciones
el tiempo con sus mudanzas”.⁹

Me parece que una consideración de los elementos que he presentado brevemente puede constituir el núcleo de una aproximación fenomenológica concreta a la experiencia cultural que facilite la comprensión del hecho de que en el continuo “condición humana – cultura” hay vida cultural con anterioridad a cualquier teoría de la cultura e incluso con anterioridad a

⁹ José Hernández, *op. cit.*, pág. 28.

cualquier cultura establecida y regida por un determinado orden simbólico o axiológico. Esta idea es a su vez básica para poder desarrollar una perspectiva crítica que haga posible no solamente comenzar con la “desculturización” de las teorías de las culturas sino también, y acaso ante todo, con la “desculturización” de la vida o actividad cultural de los seres humanos, en el sentido de liberarlas de los patrones interpretativos establecidos. Hay que devolver las culturas y las prácticas culturales de las personas y las comunidades a los mundos de la vida y a sus historias locales, que es donde late la diversidad y donde al mismo tiempo se proyecta la convivencia, porque son lugares en los que a las preguntas del otro no se responde con una teoría o interpretación sino contando una “historia”.

Para ilustrar esta perspectiva de trabajo que resumo con la fórmula de la “desculturización” de las culturas (y de sus respectivas teorías), se me permitirá volver a la cuestión de la tradición que apunte anteriormente. A mi juicio la cuestión de la tradición representa un punto verdaderamente fundamental en el nivel reflexivo de la vida cultural en general; y en este sentido ofrece una buena base para ejemplificar la perspectiva de trabajo que propongo. Éste será, por tanto, el tercer apartado de mis reflexiones en este trabajo. Las consideraciones que presentaré en dicho apartado se entienden también como indicaciones de las consecuencias que se derivan de ellas para una argumentación contra la pretendida validez universal del diagnóstico sobre el final de las “culturas tradicionales”.

3. Tradiciones y culturas desde el punto de vista de la filosofía intercultural

Comienzo este tercer apartado con una observación previa. Como se sigue de lo expuesto en los dos apartados precedentes, en la aproximación que he intentado hacer a la experiencia cultural se pueden reconocer elementos característicos de la comprensión de la cultura en la filosofía intercultural. Y aunque es obvio que no es ésta la ocasión para adentrarse en una exposición detenida de la comprensión de la cultura en la filosofía intercultural, para la precisión del trasfondo filosófico de las consideraciones que siguen, es sin embargo conveniente retener que los elementos característicos aludidos indican que la filosofía intercultural, al menos tal como yo la entiendo, trabaja con una comprensión contextual e histórica de las culturas, es decir, con una comprensión de los procesos culturales que rechaza todo intento de esencializar u ontologizar los contenidos y/o tradiciones de una

cultura. Del mismo modo, y por la misma razón de comprender que las culturas no se pueden separar en su desarrollo de la materialidad dinámica de la vida, se opone la filosofía intercultural a todo intento de reduccionismo cognitivo y de esteticismo elitista de las culturas.¹⁰

Pero paso ya a las consideraciones sobre la cuestión de la tradición o, más exactamente dicho – como indica el título de este apartado – sobre la cuestión de la relación entre tradición y cultura.

Así como, según dije, el reconocimiento de lo propio como tal y su demarcación frente a lo ajeno suponen un cierto distanciamiento reflexivo de la inmediatez de la experiencia cultural, así también el reconocimiento de una tradición como referencia identitaria en y para una cultura supone un proceso de apropiación que se cumple en términos de un movimiento dialéctico de discernimiento, selección y de exclusión. En este nivel de un horizonte de sentido reconocido más o menos reflexivamente como propio, no hay cultura, ciertamente, sin tradición. Pero las tradiciones culturales no caen del cielo sino que crecen con el desarrollo de la memoria de experiencias compartidas y con la transmisión de esa memoria. De suerte que las tradiciones, que en un momento determinado pueden configurar el perfil de una cultura, son el resultado de un proceso de gestación y de transmisión de memoria que es complejo y ambivalente porque en él se refleja la conflictividad social antes mencionada y que aquí concretamente se manifiesta como lucha por la interpretación y la documentación de lo que la “tradición” debe transmitir. (En adelante usaré el singular “tradición”, pero pensando siempre en la pluralidad).

Ello significa que la “tradición” transmitida y reconocida como tal en y para una cultura pudo haber silenciado o excluido otras posibilidades igualmente *memorables*. Detrás de toda “tradición” reconocida e instalada en una cultura hay, de hecho, un conflicto por la hegemonía de la interpretación y por el poder de la transmisión de sus contenidos. Sin olvidar, lógicamente, la lucha por la *representación* y la *protección* de la “tradición”. (De aquí que “tradición” signifique también la lucha por recuperar la *memorabilidad* perdida. Es lo memorable lo que nos hace memorables, y sólo siendo memorables podemos ser nombrables con los muchos nombres que todavía faltan en nuestros nombres propios ya establecidos como tales).

¹⁰ Cf. Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer y otros (eds.), *Wege zur Kultur*, Nordhausen, Bautz Verlag, 2008; y Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2004.

En este sentido debo precisar lo siguiente: No hay cultura sin “tradicción” reconocida; pero la cultura no se agota en la “tradicción” reconocida que le permite trazar sus contornos, porque en su fondo vital guarda experiencias reprimidas que pueden irrumpir en su historia y porque la socialidad en que se enmarca su práctica obliga a sus miembros a reajustar su memoria.

A mi modo de ver, pues, la relación entre “tradicción” y cultura es una relación inestable porque la relación que se da entre ellas es inseparable de la contextualidad e historicidad que caracterizan la actividad cultural. Hasta aquí mi primer consideración sobre esta cuestión.

La segunda consideración continúa esta línea argumentativa haciendo observar que, aún en el caso hipotético o ideal de que una cultura se identifique plenamente con la “tradicción” reconocida en ella como propia, la relación entre “tradicción” y cultura no es una relación de simple repetición afirmativa ni tampoco una relación de equilibrada correspondencia, ya que entre la “tradicción” y la cultura está siempre el mundo de vida concreto de los miembros de una cultura, la socialidad de la vida cotidiana con sus exigencias específicas y las interferencias de las alteridades co-presentes en ella. Es verdad que los mundos de la vida son mundos que llevan el sello de la “tradicción” que mayoritariamente los ha perfilado en su estructura, pero es innegable que en ellos el curso real (social, político, económico, religioso, etc.) de la vida confronta a los miembros de una cultura con la experiencia de que “hay que inventar”, que hay que “ingeniárselas”, para salir adelante. Dicho de otro modo: La contextualidad y la historicidad que son propias de la vida cultural, confrontan en toda cultura a la “tradicción” reconocida con una tensión de reubicación y de reajuste cuyo polo extremo es la innovación rebelde contra la “tradicción”. Pero importante en este punto es notar que la relación entre “tradicción” y cultura no solamente es inestable, como se observó antes, sino que es también una relación tensa, en el sentido de que es una relación configurada por la tensión de prácticas culturales que se mueven entre la fidelidad y la ruptura, al tener que decidir si y cómo hay que innovar o si y cómo se ha de conservar la herencia hasta entonces transmitida.

Por consiguiente, y con esto paso a la tercera consideración, la “tradicción” no significa nunca el punto final de una cultura. La “tradicción” es, indudablemente, orientación; pero no es ni la prescripción de un itinerario fijado de antemano ni una suerte de estación de avituallamiento en la que está guardado y disponible todo lo que se necesita para las prácticas cultu-

rales en un determinado mundo de la vida. Por eso si el olvido o la pérdida total de la “tradicición” es un exceso que lleva al suicidio cultural, la tradicionalización de una cultura representa por su parte un exceso de signo contrario, con la no menos trágica consecuencia de la parálisis cultural. Falla, por tanto, una cultura o, más exactamente dicho, fallan los miembros de una cultura cuando, bajo la presión de la actualidad de la contextualidad e historicidad que comparten, se despiden sin más de la “tradicición”. Pero igualmente falla a su vez la “tradicición” en su función de orientación, cuando se presenta o impone como una memoria colectiva que se apodera de la vida de la cultura y la convierte en un instrumento para su celebración sacralizante.

Mi cuarta consideración apunta al esclarecimiento del trasfondo de la observación anterior, indicando que la contextualidad y la historicidad que caracterizan a la actividad cultural, implican que la relación entre “tradicición” y cultura se da y se despliega en un marco social y temporal que ni la una ni la otra determinan en su integridad. Precisamente en el contexto de nuestro llamado mundo global, con su incesante flujo de informaciones, pero sobre todo con sus estrategias de globalizar ciertas “necesidades” y hábitos de consumo así como de ocupación del tiempo de la humanidad, se ve claro que muchas tradiciones y culturas se viven hoy en un espacio y en un tiempo que en gran parte les son ajenos y que, en cuanto tal, ejercen una fuerte presión sobre ellas. Sobre el trasfondo de esta configuración del mundo y de la historia, cuyo dominio actual refleja el impacto planetario que ha tenido y tiene la modernidad capitalista, se comprende entonces que hoy en día la contextualidad y la historicidad de las culturas confronten a éstas en sus mismos mundos de la vida con el imperativo de la modernización y del desarrollo en su sentido occidental capitalista, y no con un llamado a la universalidad. De modo que la “fuerza de las cosas” o lo que Hegel llamó el “espíritu de la época” no parece dejar más que la alternativa del sometimiento, que es renuncia a tener mundo y tiempo propios, o del repliegue defensivo sobre la “tradicición”, que hace esclavos del pasado.

En el contexto de este supuesto dilema la idea de que la “tradicición” puede y debe cumplir una función de orientación en la cultura – y esta es mi quinta consideración – quiere decir que las culturas no deben buscar en sus tradiciones lo que éstas, por lo que decía antes en la primera consideración, no son, a saber, esencias que encierran todo lo que una cultura puede ser. Al contrario, las culturas deben relacionarse con su “tradicición” como si ésta fuera un punto de apoyo o, si se prefiere, una ventana para salir al

mundo y a la historia. Que la función de la “tradición” es orientar, significa, por tanto, que la “tradición” no detiene sino que *encamina*, indicando una posición y una dirección. Y en este sentido es condición para la comunicación y el diálogo con los que nos encontramos por el camino.

Por último una sexta consideración para señalar que la otra cara de la idea de que la “tradición” cumple una función de orientación en la cultura, es que la puesta en camino de la cultura por la emergencia de la “tradición”, justo en tanto que ventana al mundo y a la historia, representa la posibilidad para que la cultura se convierta en el lugar en el que la “tradición” de origen puede ser *capacitada* con nuevas experiencias y/o redimensionada en sus perspectivas. La función de orientación es así también una función de comunicación.

Siguiendo el hilo conductor de la contextualidad y la historicidad de las culturas como nota característica de una comprensión intercultural de la vida cultural, he tratado de presentar en las consideraciones anteriores una visión de la “tradición” y de la relación entre “tradición” y cultura que muestra que no es correcto certificar la muerte de las llamadas “culturas tradicionales”, justo por suponer (erróneamente) que son culturas atadas a tradiciones inmóviles. Hemos visto que la “tradición” nace de procesos contextuales e históricos y que queda expuesta a la interpretación y a nuevos desafíos en el curso abierto de la contextualidad y la historicidad de los mundos de la vida. Puede haber, por tanto, un trato libre entre “tradición” y cultura. Y debe reconocerse que sin él poco sentido tiene hablar de diálogo intercultural.

Debería, pues, quedar claro que el rechazo de la pretendida validez universal de la tesis sobre el final de las “culturas tradicionales” no se articula en razón de la defensa de un tradicionalismo ciego ante la historia ni de la afirmación provinciana de un particularismo insensible frente a lo que acontece en sus confines (fronteras).¹¹ Es más bien el peligro cierto de la nivelación de la diversidad en una globalidad abstracta, desencarnada, o, dicho positivamente, la alternativa de una verdadera universalidad acogedora de todas las singularidades la que nos lleva a contradecir la tesis de la muerte de las “culturas tradicionales”.

¹¹ Las reflexiones en estos últimos puntos se inspiran en parte en el libro de Jorge Mañach, *Teoría de la frontera*, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad, 1961.

Sin tradiciones no hay diversidad y sin diversidad no hay diálogo ni universalidad.¹²

4. Observación final

Desde la perspectiva de la filosofía intercultural que ha orientado las reflexiones presentadas, la universalidad no se conquista por asalto ni se establece por el decreto de una ley. La universalidad se busca, y se busca precisamente mediante la “tradicción”. Pero esta idea regulativa significa que las culturas deben mantener una relación libre y creadora con la “tradicción”, esforzándose por convertir los desafíos contextuales e históricos en ocasiones para la *capacitación* de la “tradicción”. De este modo se puede articular una relación dinámica entre “tradicción” y cultura en la que ambas, sin confundirse, encarnan un movimiento de *capacitación* mutua para la universalidad.

Y se sobreentiende que este movimiento, que se desarrolla al interior de cada cultura y en el que se siente el llamado a ir más allá del borde de las fronteras trazadas, tiene sentido si presuponemos que la universalidad no es ni un privilegio ni un oficio que se puede alcanzar únicamente en determinadas culturas sino una *vocación* que interpela la calidad de toda práctica cultural al confrontarla con la posibilidad de una mayor participación en el proyecto de humanización del ser humano. De este presupuesto parte la filosofía intercultural y desde él trata de revolucionar o, mejor dicho, intenta constelar de nuevo el concepto de cultura y de “tradicción”, buscando un cielo abierto con más estrellas de luz orientadora.

¹² Cf. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956.

Capítulo 3

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

1. Reflexiones introductorias sobre el diálogo como interpelación al ser humano

“El diálogo como idea. El diálogo como experiencia. ¿En qué consiste la posibilidad o la imposibilidad del diálogo?”

Así reza la formulación con que se plantean el tema y la cuestión que deben ser discutidos en este congreso.*

Comienzo mi ponencia recordando este planteamiento del tema porque – si lo interpreto correctamente – nos pone en la pista de un aspecto importante para la discusión de la cuestión a estudiar. Dicho más en concreto: la formulación del tema nos confronta a los participantes, justamente en cuanto implicados en esta situación de diálogo que significa todo congreso, con una expectativa determinada.

Y es que, en mi opinión, las expresiones de “el diálogo como idea” y “el diálogo como experiencia” nos quieren hacer notar de entrada la tensión entre “ideal” y “realidad” en que se mueve toda experiencia de diálogo. Y hablo conscientemente de tensión porque supongo que la formulación elegida del tema del congreso – siguiendo mi interpretación – no solamente se refiere a dos dimensiones distintas de la cuestión que nos ocupa, la ideal y la real, que son válidas por sí mismas y que, como tales, pueden ser tratadas

* El texto es la traducción de la ponencia en alemán con la que se inauguró el congreso “Dialog jako Idea. Dialog jako Dóswiakczime” (El diálogo como idea. El diálogo como experiencia), celebrado en la Universidad de Danzig, Polonia, del 16 al 17 de octubre de 2009.

por separado; sino que con ello se quiere también resaltar que, al menos como posibilidad, en el ámbito complejo de eso que llamamos diálogo o momentos de diálogo, hay que contar con que se dé una relación problemática entre la teoría y la práctica.

Desde este punto de vista, pues, el tema del congreso nos remite a la teoría y la práctica del diálogo, es decir, a la manera de comprender y practicar el diálogo en los procesos de comunicación que iniciamos o en los que participamos o estamos involucrados de alguna forma. Vista así, la formulación del tema conlleva igualmente, como también decía, una cierta exigencia a los participantes. Pues parece esperarse de nosotros mismos que, como participantes del diálogo, nos hagamos la pregunta de cómo nos definimos nosotros mismos ante esa relación problemática entre la teoría y la práctica que puede darse en cualquier proceso de diálogo.

La pista y la expectativa que, para mí, se contienen en la formulación del tema de nuestro congreso, se unen así en una *pregunta a nosotros mismos*. Y su consideración, me parece, no la podemos dejar de lado porque es una pregunta decisiva. Cualquier otra pregunta referente a la problemática del diálogo, ya sea teórica o práctica, presupone esta *pregunta a nosotros mismos*. Lo que equivale a decir que, en última instancia, toda pregunta que hacemos en relación con el diálogo, es una pregunta que vuelve sobre nosotros.

Si nos fijamos bien, para nosotros los seres humanos el diálogo no es un simple “objeto” de investigación ni es una dimensión externa instrumental, sino una parte constitutiva de nuestra propia y más íntima realidad humana. El diálogo forma parte de la situación del ser humano. Pero el diálogo es aún más para nosotros: El diálogo es la sustancia primordial a partir de la cual el ser humano – con toda la ambivalencia que hay que conceder – desarrolla su humanidad y discierne su situación en el mundo. Dicho en pocas palabras: el diálogo es lo que sostiene al ser humano, y muy especialmente su humanidad.

En este sentido podemos sostener con el poeta alemán Hölderlin que los seres humanos somos una conversación¹; una conversación gracias a la cual nos es dado a los seres humanos conocer nuestro verdadero ser y destino en el mundo o, si se prefiere, nuestra vocación en la historia.

¹ Cf. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tomo IV, Berlin 1923, pág. 343; y el análisis de Heidegger en: Martin Heidegger, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, tomo 4, Frankfurt/M., Klostermann, 1981, págs. 33 y siguientes.

Esta perspectiva ha sido recogida y profundizada por muchas corrientes de la filosofía del pasado siglo XX desde posiciones muy diferentes²; y, si es cierta, creo que podemos insistir con algún derecho en la idea de que toda reflexión sobre el diálogo tiene que hacerse cargo de que la constitutiva fundamentalidad del diálogo *para nosotros* es, en verdad, anterior a toda instrumentalización, a todo manejo instrumental del diálogo o a toda programación de estrategias discursivas. Y subrayo que hablo de su fundamentalidad precisamente en la perspectiva indicada que destaca la idea de que en nosotros los seres humanos se cumple esa experiencia de que, antes de comenzar cualquier comunicación, ya estamos en diálogo. O dicho de otro modo, la condición de la posibilidad para que los seres humanos podamos entrar en diálogo no es otra que la dialogicidad de la historia que nos sostiene y de la que surgimos.

Para una mejor comprensión de esta idea, me permito intercalar aquí dos observaciones breves sobre una aclaración de conceptos que creo necesaria hacer antes de continuar.

La primera observación tiene que ver con una distinción que puede ser útil para esclarecer el concepto de diálogo que presuponemos en estas reflexiones. Me refiero a la distinción entre diálogo y discurso.

Considero que esta distinción es, en efecto, iluminadora en el contexto de nuestro planteamiento, porque no son pocos los que actualmente piensan que “discurso” es el concepto más amplio, hablando sólo de diálogo – si es que lo hacen – en el sentido de una “forma especial de discurso”.³ Sin embargo, esta interpretación se inscribe, en mi opinión, en el horizonte de un diagnóstico de nuestro tiempo que se puede considerar problemático, ya que se fundamenta en la idea de que vivimos en una época “postmeta-

² Como se puede suponer, pensamos aquí evidentemente en la diversidad de planteamientos que se da en el así llamado paradigma del lenguaje en el siglo XX, desde Ludwig Wittgenstein hasta Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Pero también pensamos en las decisivas contribuciones de otros filósofos de muy distinta proveniencia, como por ejemplo Martín Buber, Ferdinand Ebner, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y Paul Ricoeur. Cf. entre otros: Karl-Otto Apel; *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976; Edmund Braun (ed.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; Joseph Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona, PPU, 1990; Martín F. Meyer (ed.), *Zur Geschichte des Dialogs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; y Vittorio Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München, Fink, 2006.

³ Helmut Heit, „Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas“ en Martín F. Meyer (ed.), *op. cit.*, pág. 227.

física”. Con lo cual se quiere afirmar, en lo que ahora nos interesa, que es una época cuya forma de comunicación normal la componen justamente los discursos que buscan como máximo un “acuerdo” en el marco de las estructuras de la opinión pública democrática, puesto que se supone que la evidente diversidad de criterios reinante hace sospechosa e imposible en realidad cualquier afirmación fuerte de una pretensión de verdad.

Es por esta tendencia a la subordinación del diálogo a 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, si se prefiere, 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 donde se posibilitan la distinción y el encuentro de las diferencias y se siente *a la vez* un llamado a la “recolección” de la diversidad manifiesta.⁴ Ello explica que en el diálogo esté presente siempre una dimensión existencial, interpersonal y enraizada en el mundo de la vida que se suele encubrir en los discursos con la dinámica de estructuras e instituciones despersonalizadas.

La segunda observación la hago con el propósito de ilustrar la afirmación de que los seres humanos surgimos de los diálogos y nos realizamos por la mediación de los diálogos. Con la brevedad necesaria señalemos ahora, por tanto, sólo lo siguiente: Esta afirmación debe ser entendida sobre el trasfondo del supuesto de que la tradición y la comunidad son constitutivas para el ser humano. Su capacidad de dialogar se *transmite* y la *transmisión* se realiza a través de la tradición y de la comunidad. De aquí además la necesidad de la memoria. Pues sin memoria el ser humano 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 en el presente.

Es verdad que esta historia es ambivalente, más aún, que se trata de una historia que es en gran parte la historia de la negación de la humanidad del ser humano; pero, con todo, hay que reconocer que es también 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 significa así mucho más que la afirmación exclusiva de la actualidad, porque es

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo 5, Frankfurt/M, Klostermann, 1977, especialmente las págs.168 y sgs; y Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990, especialmente las págs. 43 y sgs.

⁵ Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, pág. 84.

una fractura del vínculo con la historia, es decir, el desentendimiento del ser humano de la tradición y la comunidad. De este modo el ser humano se condena a la mudez, al aislamiento suicida.

Y me permito añadir aún que con el énfasis en la necesidad de la relación con la tradición y la comunidad se resalta igualmente 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 llevamos dicho hasta ahora se desprende que la consideración de la temática del diálogo como una *pregunta a nosotros mismos* significa, en primer lugar, la tarea de examinar nuestra genealogía y biografía. Una tarea que en su sentido preciso representa la revisión de la calidad de las conversaciones del pasado que han contribuido a ser lo que hoy somos, así como la revisión 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 una labor de crítica cultural como un “examen de conciencia” en el nivel singular de las biografías. La importancia de esta tarea es, a mi juicio, central, pues la calidad de la teoría y práctica del diálogo en nuestra época dependen en gran parte de nuestra disposición para examinar críticamente tanto la herencia que nos transmite nuestra cultura como la identidad personal que se cristaliza en la biografía de cada uno como punto de orientación para pensar y actuar.

Esta revisión crítica de las condiciones histórico-culturales y existenciales en que pensamos y practicamos hoy el diálogo me parece ser además necesaria debido a que – como ya indicamos – se trata del discernimiento de las consecuencias de una historia marcada por la ambivalencia y la contingencia. O sea que tenemos que considerar igualmente la otra parte; 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 dialogicidad del ser humano y que nosotros interiorizamos, haciendo posible con ello la continuación de su presencia e influencia en la historia hasta el día de hoy, como muestran muchos de los conflictos actuales. Sólo a la luz de esta contradicción histórica entre el diálogo y la dominación podemos entender cuán frágil y cuántos peligros corre el diálogo o, mejor dicho, el hombre mismo como ser dialógico. Teniendo en cuenta este

⁶ Cf. Friedrich Hölderlin, *op. cit.*

⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

trasfondo se comprende asimismo que el discernimiento apuntado significa, en realidad, justo en el marco de las condiciones dadas en el presente, la tarea de trabajar en una ética que sea políticamente relevante y contribuya a la protección de la humanidad amenazada del ser humano y de la vida en general.

A esta tarea quiere contribuir la segunda parte de mi ponencia, a la que paso a continuación. Debo aclarar, sin embargo, que entiendo mi contribución como una aportación puntual y limitada que se refiere únicamente a algunos aspectos de la fundamentación filosófica de la necesidad del diálogo (intercultural) en nuestra época.

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

En las consideraciones introductorias hemos destacado, por un lado, la sustancia, la vocación dialógica del ser humano. Pero, por otra parte, hemos resaltado también la ambivalencia en que históricamente se mueve la realización de la dialogicidad humana, indicando que debe considerarse como una ambivalencia que es en el fondo doble, porque no solamente se explica por una contradicción estructural en la historia, sino que responde también a las contradicciones existenciales de la *conditio humana* en cada ser humano concreto.

Pues bien, una filosofía del diálogo (intercultural) que quiera tener en cuenta esta ambivalencia deberá entonces, a mi parecer, comenzar por discutir la cuestión de las condiciones en las que hoy en día se piensa y practica el diálogo, entendiéndose que se trata tanto de condiciones históricas mundiales como de condiciones existenciales.

Una filosofía del diálogo (intercultural) debe, por tanto, hacerse cargo de ambas dimensiones, si es que no quiere proceder de manera unilateral y caer así en un estructuralismo que se olvida del sujeto, o bien en un subjetivismo que se olvida del mundo.⁸

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

Destaco expresamente la necesidad de considerar esas dos dimensiones porque – y como se puede ver por el título de mi ponencia – por mi parte pondré aquí el acento en las condiciones del mundo histórico, ya que entiendo que son ellas las que conforman el contexto mayor y con ello el marco en el que se debe inscribir también la otra dimensión, la personal, que, lamentablemente, en esta ponencia sólo podrá ser mencionada de pasada.

Pero este énfasis se explica también por otra razón, a saber, la importancia que tiene para mí en este contexto subrayar el significado social y político de una filosofía del diálogo (intercultural) en nuestro presente histórico. Subrayar este papel es aquí, pues, prioritario o más importante que destacar la contribución de la reflexión intercultural a la comprensión teórica de la experiencia existencial de diálogo. Pues, en este nivel, existen además puntos notables de convergencia con los planteamientos de conocidos representantes de la filosofía dialógica y personalista, como, por ejemplo, Martín Buber, Emmanuel Mounier o Józef Tischner.

Comencemos, por tanto, preguntando por las condiciones históricas en las que hoy en día nos corresponde pensar y practicar el diálogo. Corriendo el riesgo de que se me reproche la actitud de los “terribles simplificateurs”⁹, ya criticada por Jacob Burckhardt, me limito a indicar lo siguiente en relación con esta cuestión:

La conflictividad del mundo que conforma actualmente el contexto de las teorías y prácticas del diálogo, no se explica por del controvertido diagnóstico sobre la situación política mundial en el siglo XXI en el sentido de un “choque de civilizaciones”.¹⁰ Esta conflictividad parece resultar más bien de un largo proceso que comienza, visto 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 proceso como historia de la “reducción” del otro es, según mi opinión, la clave para comprender el carácter conflictivo de nuestro presente. Pues la instrumentalización objetivante del mundo a la que nos ha llevado la razón calculadora, así como esa negación total a la comunicación que representa el colonialismo al erigirse en único poder de interpretación del mundo, son las bases que

⁹ Jakob Burckhardt, *Briefe*, en *Werke*, tomo 9, Basilea/Stuttgart, Manesse, 1980, pág. 203.

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

posibilitan el silenciamiento forzado del otro; un silenciamiento obligado que es, a su vez, necesario para conducir la historia por los caminos de la destrucción y la auto-destrucción que se extienden hasta nuestros días y que definen nuestro presente justamente como un mundo conflictivo, beligerante.

La lista de ejemplos que se puede aducir como prueba de esta situación es lamentablemente muy larga: guerras (¡incluidas aquellas de las que apenas se informa!) que dejan de manifiesto la autodestrucción del ser humano; el sistema de explotación de la naturaleza sobre el que “crece” la civilización planetaria occidental; la crisis ecológica que es la otra cara de la decisión unilateral de nuestra época por un “progreso” insostenible; la exclusión social que hace patente 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 de tradiciones proveedoras de sentido que se ha impuesto como una consecuencia normal de la supuesta necesidad de modernización de la humanidad.

Estos ejemplos, representan en mi opinión, una ilustración clara de la signatura conflictiva de nuestro mundo contemporáneo. Pero, si nos fijamos bien, nos daremos cuenta de que lo que realmente ilustran es que se trata de una conflictividad que mucho tiene que ver con el silenciamiento o la pérdida de la palabra. Nos hacen ver, por ejemplo, que, como época, no estamos en diálogo con la naturaleza. La naturaleza aparece solamente como un “recurso”; y por eso puede y debe ser dominada y explotada.¹¹ Y nos hacen ver igualmente que tampoco mantenemos relaciones dialógicas con nuestros semejantes. Como resultado de la “revolución antropológica” que se ha llevado a cabo con el despliegue del principio de organización del “hombre moderno”, que se orienta por la lógica del dinero y la propiedad privada¹², los principios de la comunidad y la solidaridad son desplazados

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

¹² Para el análisis de este proceso ver, entre otros, Eske Boeckelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springer, zu Klampen, 2004; Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009; y también mi artículo: “Zur philosophischen Kritik der Globalisierung” en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt/M, IKO-Verlag, 2000, págs. 55-80.

de la dinámica social por el egoísmo, la competencia y la desconsideración. De suerte que surge la así llamada “sociedad de los codos”, es decir, la sociedad en cuya dinámica justamente el diálogo es reemplazado por la rivalidad, el conflicto y la desconfianza.

Y en este contexto cabe agregar aún que esta imperante “mudez” o pérdida de la palabra que abruma nuestras relaciones sociales, se agudiza acaso todavía más en el ámbito 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 Pero, sea éste el caso o no, lo importante es indicar ese mutismo que prevalece en las relaciones sociales de nuestro presente y que es el origen de muchos conflictos, debido a que representa – como ya he indicado – el resultado forzado, sistemático, de la destrucción de la diversidad y del silenciamiento de la palabra del otro.

¿En qué puede contribuir la filosofía al diálogo (intercultural) en el marco de tales condiciones históricas?

Ésta es la segunda pregunta con la que deseo continuar mis reflexiones. Y empiezo indicando que en esta pregunta está latente otra cuestión inquietante, que es la de saber si la filosofía no es impotente ante los poderes y maquinaciones del mundo histórico. Pregunta que, por su parte, nos confronta con otra cuestión todavía más amplia: la pregunta por el papel que juegan las ideas en la historia; cuestión que aquí podemos traducir en el sentido de la pregunta por la comprensión que la filosofía tiene de sus propias ideas o de las dudas que puede tener sobre su función en el mundo en un período histórico determinado. Es evidente que tales preguntas nos llevan por senderos en los que aquí no podemos adentrarnos. Pero para el propósito de mis reflexiones hay dos aspectos que son los importantes. Me limitaré a ellos.

¹³ Georg Simmel, „Exkurs über den Fremden“, en *Soziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, pág. 549. Ver además mi artículo „Hermeneutik und Politik des Fremden“ en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (ed.), *Verstehen und Verständigung*, Würzburg, Königshausen/Neumann, 2002, págs. 49-59.

El primer aspecto es que la filosofía – suponiendo evidentemente la convicción de la efectividad histórica de las ideas – tome en serio su papel como ciencia (¡y sabiduría!) de la razón y exponga públicamente no sólo la plausibilidad sino también los méritos de las soluciones razonables. Más aún, la filosofía debería esforzarse por 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 razonable para la verdadera humanización de la historia.

El segundo aspecto tiene que ver con la observación de la necesidad de cultivar una postura que supere las dudas e inseguridades propias de los filósofos en lo referido a la utilidad de su propio quehacer. Tal vez se podría objetar que con esta propuesta se personaliza el problema. Pero pienso que ante tal objeción se puede responder diciendo que son los filósofos los que articulan la filosofía. Y que la filosofía, en consecuencia, sólo puede rendir lo que los filósofos rinden con su trabajo, concediendo, lógicamente, que es un trabajo que se hace siempre en diálogo con la tradición o con la historia.

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 precisar – 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, al cumplimiento de la misión histórica que le compete a la filosofía.

Resumiendo, 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.

¹⁴ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, tomo III/1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1968, pág. 33.

Pero, ¿cómo puede la filosofía hacer hoy en día esta contribución que, por su misma pretensión, le debe ser familiar? Ésta es la tercera pregunta con la que quisiera continuar mi exposición.

Sobre esta pregunta ya se ha dicho algo, sobre todo en lo que toca a la responsabilidad de los filósofos y las filósofas. Mucho depende, en efecto, de si nosotros, los que practicamos la filosofía, estamos dispuestos a tener en cuenta los problemas de nuestra época y a trabajar con métodos que no solamente otorguen presencia a la filosofía en la esfera pública sino que sean capaces también de articular su acción en el mundo social y político actual.

Para complementar esta idea, que quiere resaltar en realidad la importancia de la contextualización e historización del pensamiento filosófico, conviene apuntar además la reorientación intercultural de la filosofía que es, a mi modo de ver, otro de los factores indispensables en la tarea que proponemos.

Dicho de entrada y en forma de tesis: Solamente mediante su propia transformación intercultural podrá la filosofía hacer una contribución pertinente al diálogo (intercultural) de la humanidad en el marco de las condiciones históricas actuales. Mas debe estar claro que esto 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 partiendo de ello:
- la reestructuración de la “cultura de la razón” a la luz del diálogo de la diversidad; de donde se seguiría:
- la transformación de la “cultura de la razón” en un lugar abierto de relaciones en el que se lleva a cabo el “polylog”¹⁵ de la diversidad multilingüe. Con ello se estarían creando las condiciones para la posibilidad de que:
- la “cultura de la razón” sea la programática del equilibrio en la diversidad.

Éstos no son los únicos momentos¹⁶, pero me parecen ser los fundamentales para una transformación intercultural que capacite a la filosofía

¹⁵ Sobre el concepto del „polylog“ ver: Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Viena, UTB; 2004, sobre todo pág. 66 y sgs.

¹⁶ Para un análisis más profundo del problema de la transformación intercultural de la filosofía ver, entre otros, Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Viena, Passagen, 1990; y mis trabajos:

para contribuir a que el mundo y el ser humano recuperen hoy en día el habla como experiencia del multilingüismo dialógico. Sólo una filosofía que ha aprendido a desarrollarse como ciencia y sabiduría de la razón, en y mediante el proceso abierto de su “pasaje” oyente por la diversidad cultural, es la que puede contribuir a romper el mutismo de las relaciones imperantes y apuntar la salida del diálogo como un camino en el que cada participante realmente experimente que su hablar tiene sentido porque el otro está presente con toda su densidad.

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 en la que cada uno puede vivir y presenciar cómo el otro le es menester, pero a la vez, 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 al diálogo (intercultural) en la actualidad.

3. Observación final

En las reflexiones anteriormente presentadas he tratado de exponer, sobre todo, la base teórica de la contribución que la filosofía, a mi juicio, puede hacer al diálogo (intercultural) en el contexto de las condiciones de nuestro presente. Y aunque intenté tener en cuenta las condiciones históricas, debo admitir sin embargo que el aspecto práctico, social o político no ha sido el foco de mi argumentación, sino precisamente la dimensión mencionada de la fundamentación teórica.

Pienso, empero, que sería un malentendido 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 en este punto el carácter contextual de las reflexiones presentadas. Y esto quiere decir que se

Transformación intercultural de la filosofía, Bilbao, Desclee, 2001; *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2007; y *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlag Mainz, 2009.

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

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 fuertemente sacudido por conflictos de muy diversa índole.

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 postmoderna¹⁸, la filosofía intercultural no se desdice ni de la universalidad ni de la verdad. Ambas son para la filosofía intercultural, por lo menos, dimensiones reguladoras que nos ayudan a evitar que la consecuencia del reconocimiento de la diversidad cultural sea un relativismo arbitrario y que el diálogo resulte una palabrería indiferente.¹⁹

¹⁸ Ver este respecto, por ejemplo, el libro de Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Turín, Melterni, 2009.

¹⁹ Ver, entre otros, Hamid R. Yousefi / Ram A. Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, Bautz Verlag, 2005; Franz M. Wimmer, *Globalität und Philosophie*, Viena, Turia, 2003; el número monográfico sobre „Universalismus“ de *Polylog* 20 (2009); y mi libro: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1997.

Capítulo 4

Tesis para una transformación intercultural de la razón

I. Reflexiones introductorias

Las tesis que se presentan en este estudio¹ son el intento de esbozar una perspectiva de trabajo cuyo “programa opuesto”, por decirlo así, se puede ver en la visión de la razón filosófica que con tan admirable coherencia formulara y fundamentara ya Hegel en su sistema. Recordemos e ilustremos, por esto, ese “programa opuesto”, que tan fuertemente ha influenciado la filosofía, citando dos pasajes conocidos que sintetizan la posición hegeliana con toda claridad.

El primero de los pasajes dice: “Que la filosofía es sólo *una* y que puede ser solamente *una* se debe a que la razón es sólo *una*; y así como no puede haber razones distintas, tampoco puede haber un muro entre la razón y su auto-conocimiento a través del cual éste podría resultar una diferencia esencial de la apariencia; pues la razón, considerada en términos absolutos y en la medida en que se transforma en objeto de sí misma en el auto-conocimiento, es decir, se vuelve filosofía, es de nuevo sólo una y la misma y, por lo tanto, igual ...”²

Y el segundo pasaje afirma: “El único pensamiento que aporta la filosofía es el simple pensamiento de la *razón*, que la razón impere en el mundo; que, por lo tanto, también en la historia del mundo las cosas suceden de

¹ El texto es la versión traducida de una conferencia dada en el Institut Catholique de Paris el 10 de mayo de 2011.

² G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pág. 172.

manera racional. Esta convicción e idea es, en general, un presupuesto, si consideramos la historia como tal; pero en la filosofía misma no es un presupuesto. Mediante el conocimiento especulativo en ella se demuestra que la razón ... como el *poder infinito* es la *sustancia* que es por si misma la *materia infinita* de toda vida natural e espiritual; y, como la *forma infinita*, la activación de ese su contenido. La *sustancia* es ella, es decir, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y su existir ...³

Cabe señalar además que no es exagerado ver en Hegel la culminación de una larga tradición metafísica que nos ha acostumbrado a pensar la razón como un principio trascendental de la realidad; un principio que es necesario para la inteligibilidad de la realidad en su despliegue histórico y, por tanto, también para comprender su sentido como un todo o la totalidad de su sentido.

Pero que podamos resumir el “programa opuesto” a las tesis que presentamos en este trabajo con afirmaciones tan contundentes sobre el sentido absoluto de la razón, ello no significa que el objetivo de estas tesis sea la negación incondicional de la razón como principio o bien el rechazo del horizonte de sentido asociado a esta comprensión de la razón como condición de posibilidad para la búsqueda (¡tal vez incluso universalmente compartible!) de la racionalidad de la realidad humana, de nuestro actuar y de la historia en general.

En todo caso debe quedar claro que no es ésa la intención de las tesis que esbozaremos más adelante. Es cierto que estas tesis apuntan a un cuestionamiento crítico, radical, de la definición de la razón sistematizada en la tradición de la filosofía a la que nos hemos referido. Mas la intención que propiamente nos mueve en dichas tesis es la de invitar a una transformación intercultural de la razón, tal como se indica con el título de este trabajo.

Por consiguiente no buscamos, como se suele decir, “tirar al niño con el agua del baño”, sino “educar” al “niño”, la razón, de manera intercultural. Sin embargo, para lograr este objetivo, se requiere una transformación, porque en su “educación” o en su historia de formación y constitución el “niño”, la razón, ha adquirido hábitos de pensamiento que han formado su carácter al menos *unilateralmente*, como lo evidencia la tradición que hemos recordado para ilustrar el “programa opuesto”, al considerar la razón

³ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, ed. cit., págs. 20-21. Cursivas en el original alemán.

en “términos absolutos”. Pues, considerándose la razón desde un punto de vista absoluto, se privilegia en el proceso de formación de su carácter el momento del auto-conocimiento de su propia necesidad lógica.

Y si destacamos aquí justamente este rasgo característico es porque constituye, a nuestro juicio, el hecho que explica que en la tradición mencionada se configure y se articule la razón como una instancia de orden y de reglamentación que es, dicho en breve, inmune a la pluralidad y la contingencia. Y esto es precisamente lo que aparece como un “defecto de carácter”, al menos cuando se considera la razón desde un punto de vista intercultural, y no de manera absoluta.

Las tesis que exponemos a continuación quieren ser entendidas, en consecuencia, como apuntes para un debate sobre la transformación de la razón. Dicho de manera algo metafórica : Esta transformación de la razón se presenta como un programa de “reeducación” de la razón filosófica, cuyo propósito rector es contribuir a corregir los posibles “defectos de carácter” que la razón humana haya podido adquirir en su “educación” y “formación” en las “escuelas” de la tradición dominante de la historia europea de la filosofía, Y el método para ensayar la realización de dicha transformación es, como también se desprende del título de este trabajo, el enfoque de la consulta intercultural .

Con esta observación deseamos esclarecer igualmente que el interés de estas tesis no es el de promover una simple reinterpretación de la razón filosófica. Tampoco se busca la formulación de otra crítica más de la razón desde el punto de vista de su evolución europea. De hecho sabemos que la historia de la filosofía europea es, en gran parte, el resultado de un debate casi permanente sobre la comprensión o interpretación de la definición y del uso de la razón. Y se sabe también que en la filosofía europea la crítica de la razón es casi tan antigua como el surgimiento de la razón misma. De ello dan fe, entre otras muchas, tradiciones tan diferentes como el cinismo, la mística, el romanticismo, el marxismo, la fenomenología o la filosofía del lenguaje.

Las tesis que exponemos quieren proponer y promover una transformación que supere tanto el horizonte de las reinterpretaciones teóricas como el ámbito de las críticas al uso de la razón. O sea que apuntan a una verdadera transformación.

Parafraseando la famosa tesis 11 sobre Feuerbach en la que Marx dice programáticamente: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo

de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”⁴, podemos subrayar de nuevo la intención de estas tesis de la siguiente manera: “Los filósofos han *interpretado* la razón de modos distintos, pero de lo que se trata es de *transformarla*”.

Y para llevar a buen término esta compleja tarea, tal es en síntesis la propuesta que hacemos, hay que partir de los mundos y las culturas reales en los que las personas – por muy ambivalente y contradictorio que sea el modo en que lo hagan – hacen manifiesta la pluralidad de la razón desde su origen. Pues creemos que es sobre la base de la experiencia real de la razón en los muchos mundos de vida y culturas de la humanidad como se puede hacer y lograr el intento de superar el unilateralismo mencionado. Y esto constituye, a mi modo de ver, la condición para la transformación intercultural de la razón. Pero interrumpamos aquí estas reflexiones introductorias para no adelantarnos a ningún aspecto de las tesis.

II. Las tesis

1ª tesis: En contra de la definición de la razón en el sentido de un principio absoluto

Una transformación intercultural de la razón tiene que comenzar, siguiendo el hilo conductor de lo avanzado antes, con la crítica de la concepción de la razón que hizo posible en la filosofía occidental el predominio de esa larga y eficaz historia argumentativa que pasa, entre otros, por Platón, Leibniz, Kant, Hegel; y que – a pesar de las diferencias de acentuación que se pueden constatar en esta línea de la tradición – conduce precisamente a la definición de la razón como un principio que es fundamento de su propia actividad (sea ésta por ejemplo la aplicación del rigor *lógico* o el desarrollo de la necesidad *dialéctica*). Es decir que lleva a la definición de la razón como un principio que debe ser entendido en sentido absoluto.

Pero, como ha mostrado el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) de manera convincente, esta tradición parte de un presupuesto inaceptable,

⁴ Carlos Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx / Federico Engels, *La ideología alemana*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, pág. 635. Cursivas en el original.

ya que se asume que la razón es el *logos* y que el *logos*, por su parte, se puede reducir a *lógica*.⁵

Este proceso de “logificación” de la razón será decisivo para la formación del carácter de la filosofía occidental en su tradición dominante; y es justamente por eso que se le debe someter a la crítica de la reflexión intercultural desde el inicio mismo del diálogo filosófico entre miembros de diferentes culturas.

Hay que hacerse consciente de que la “logificación” de la razón significa nada menos que el proceso de invisibilización de la realidad y la vida en la historia de la formación de la razón. Lo que equivale a decir que la contingencia y la diversidad no aparecen en su horizonte. En otras palabras: La “logificación” de la razón significa que ésta se vuelve monóloga, pues el *logos* es el espejo en el que la razón se mira a sí misma (¡y a todo lo demás!).

Se trata, pues, de liberar a la razón del cautiverio de esta monologización. Para ello hay que hacer valer, sin embargo, justamente en contra de esta tendencia a la absolutización de la razón, que la razón – si quiere ser y seguir siendo humana – no es un principio autosuficiente que descansa sobre sí mismo, sino que representa, más bien, una actividad que hay que “activar” o “principiar”, precisamente a través de lo que da qué pensar: la realidad histórica.⁶

Desde su comienzo, por tanto, la razón tiene que llevar la “carga” de la contingencia y de la diversidad de las formas de la realidad histórica. Esta “carga” o, mejor dicho, este “estar afectado” por la realidad, en cuanto “origen” de la razón, es lo que descentra “originalmente” a la razón de cualquier logocentrismo y hace de ella un proceso abierto. Precisamente aquí radica, a nuestro modo de ver, la condición de la posibilidad de una comprensión que reoriente a la razón intercultural y contextualmente, pues es desde un punto de partida semejante que se hace posible entender la actividad racional como una actividad que se forma y articula de manera plural. Si la razón es – como ha mostrado Xavier Zubiri – una actividad activada por la realidad histórica⁷, podemos pensar pues que la razón se

⁵ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid 1982; e *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

⁶ Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990; y las obras citadas de Xavier Zubiri.

⁷ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, ed. cit., págs. 81 y sgs. Cabe mencionar aquí naturalmente los aportes hechos en esta misma línea por filósofos como Maurice

expresa precisamente según la realidad que la *impresiona*. No es, por lo tanto, absoluta, sino contingente y diversa, como lo son los mundos reales que ponen en marcha su labor intelectual.

2ª tesis: En contra de la desfronterización abstracta y racionalizadora de la razón

Si la razón es una razón que “nace” (que es “concebida”), si, lejos de ser una entidad abstracta y espontánea, es más bien – como se indicaba anteriormente – una actividad que “hay que traer al mundo” a través de la “impresión” del mundo real, la razón aparece entonces ligada en y por su “emergencia” misma a su “lugar de nacimiento” y al horizonte de comprensión de éste. Esta vinculación con la realidad le es “dada” a la razón; o sea que no es una referencia que la razón tenga que establecer posteriormente. Hablamos, en fin, de la relación interna con el mundo que posibilita la activación de la actividad de la razón, y que es por eso expresión de la forma en la que “surge”. Esta vinculación primordial de la razón con la realidad es precisamente el fundamento de la configuración contextual de la razón humana y es lo que, en consecuencia, explica que la razón pueda y deba articular sus expresiones igualmente de manera contextual.

Pero quien habla de la contextualidad habla también, ciertamente, de las fronteras de los mundos contextuales, y específicamente de las experiencias en y con las fronteras de las realidades pasadas y presentes de esos mundos históricos.

Por eso el intento de una transformación intercultural de la razón tiene que hacer suya además la crítica radical de esa tendencia a la desfronterización a priori y abstracta de la razón que se desprende de la concepción de la razón como un principio absoluto. Y puesto que la interculturalidad – como se ha subrayado en repetidas ocasiones⁸ – no promueve la negación a la

Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre. Y recordemos en concreto aquella afirmación de Merleau-Ponty contra la filosofía “pura” que es perfectamente aplicable a la razón “pura”, y en la que nos dice: “La philosophie est partout, même dans les «faites» – et elle n’a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie.” Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 178.

⁸ Cf. Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002; Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, Facultas Universitätsverlag, 2004; Hamid Reza Yousefi / Ram A. Mall, *Grundpositionen der*

comunicación, sino que busca una nueva forma de comunicación que merezca realmente este nombre, la crítica de la que hablamos, no pretende defender la reclusión de la actividad racional del ser humano dentro de las fronteras de sus respectivos horizontes contextuales de sentido. Es decir que la finalidad de la crítica aquí propuesta no es ni la negación de la posibilidad de que los seres humanos puedan superar las fronteras propias de sus respectivos horizontes de pensamiento y acción, ni la defensa de la fragmentación de la actividad racional humana en fragmentos innumerables e incapaces de entrar en comunicación entre sí.

El punto central de la crítica intercultural en este nivel es, como decimos, única y exclusivamente la supresión abstracta de las fronteras de la razón. Por lo que entendemos – dicho en fórmula apretada – una dispensa a priori de la razón de su contextualidad histórica. En consecuencia, la verdadera intención de la crítica propuesta es la de mostrar que la desfronterización abstracta es el camino equivocado tanto para una comunicación auténtica como para alcanzar la universalidad. De hecho, lo que se logra por el camino de la desfronterización no es otra cosa que el enmascarar las ilusiones o el autoengaño de una forma monológica de la razón. La desfronterización significa aquí la expansión de la razón reducida a la forma de la *lógica*. Y este movimiento de expansión es el movimiento de la sub-sunción, que es muy diferente del camino de la comunicación que lleva a la universalidad por procesos lentos y densos, porque no puede “superar” las fronteras si no en la medida en que se hace cargo de las particularidades de sus territorios y las reconoce como momentos determinantes de su curso posterior.

Siguiendo a Ernst Bloch podríamos afirmar en la perspectiva de lo dicho que: “Pensar significa traspasar. De tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto, ni en su indigencia, ni menos aún en el movimiento que surge de éste. Ni en las causas de la indigencia, ni menos aún en los brotes de cambio que maduran de ella. El verdadero traspaso no termina nunca en el mero vacío que tenemos por delante, un mero fantasear, mero imaginar abstracto. Sino que concibe lo nuevo como algo que está en mediación con lo existente, si bien para poder ser puesto al

interkulturellen Philosophie, Nordhausen, Verlag Bautz, 2005; y mis obras: *la interculturalidad a prueba*, Aachen, Verlag Mainz, 2006; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlag Mainz, 2010 y *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, L’Atelier, 2011.

descubierto, exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a éste algo”.⁹

Retengamos, pues, que los límites de los mundos de expresión en los que la razón humana “nace” y se desarrolla pueden ser traspasados. Más aún: Este movimiento de traspaso es probablemente constitutivo para la práctica de la actividad racional del ser humano. Y, sin embargo, pensamos que sería un malentendido grave el querer interpretar este movimiento de traspaso como un movimiento de desfronterización abstracta de la razón por antonomasia. Porque – como se desprende de la cita de Ernst Bloch – el traspaso representa aquí un movimiento histórico que es y que se mantiene siendo contextual. Dicho con otras palabras: La razón traspasa las fronteras, pero esto no quiere decir que supera la historicidad y la contextualidad. Ese movimiento en que se encarna el quehacer racional, devuelve siempre a la razón a la realidad histórica, ya que es reflejo justamente de la dinámica de los mundos reales. Lo que se traspasa es, en realidad, la fijación reductiva de las fronteras a la parte interior de sus mundos existentes.

En el marco de esta segunda tesis conviene indicar este otro punto: Las fronteras, aunque se las deba ver a la luz del horizonte de ese movimiento de traspaso y superación, representan algo así como los “perfiles” que necesita la razón humana para no correr el riesgo real de querer disimular su contingencia de manera racionalista. Es en los “relieves” que hacen visibles las muchas fronteras, donde la razón toma conciencia de que el movimiento general de la “ratio” depende de las “raciones”¹⁰ que le brindan las fronteras, incluso en los momentos en que la razón establece nuevas relaciones entre dichas fronteras.

⁹ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, tomo 1, Madrid, Aguilar, 1977. El original alemán dice: “Denken heißt Überschreiten. So jedoch, daß Vorhandenes nicht unterschlagen, nicht überschlagen wird. Weder in seiner Not, noch gar in der Bewegung aus ihr heraus. Weder in den Ursachen der Not noch gar im Ansatz der Wende, der darin heranreift. Deshalb geht wirkliches Überschreiten auch nie ins bloß Luftleere eines Vor-uns, bloß schwärmend, bloß abstrakt ausmalend. Sondern es begreift das Neue als eines, das im bewegt Vorhandenen vermittelt ist, ob es gleich, um freigelegt zu werden, aufs Äußerste den Willen zu ihm verlangt.” Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tomo 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976, pág. 2.

¹⁰ En este contexto cabe mencionar que la palabra latina “ratio” también puede significar “proporción”, “ración”, “medida”.

3ª tesis: Por una prioridad de la vida humana

Hay un conocido proverbio latino que expresa de manera lapidaria y a primera vista algo simple una sabiduría popular que nos puede servir de orientación para resumir la idea de esta tercera tesis, pues apunta certeramente la intuición esencial. El proverbio dice así: “Primum est vivere, deinde philosophari” (Primero hay que vivir, luego/después filosofar).

Ahora bien, si interpretamos – siguiendo a Ortega y Gasset – el “luego” o “después” no solamente en su sentido cronológico sino también de manera causal¹¹, el proverbio pierde su supuesta simplicidad. Pues nos quiere decir entonces que el ser humano filosofa o piensa *porque* vive. El principio y la raíz del pensamiento es la vida. Vivir, para el ser humano, significa encontrarse en una situación primaria en la que (por el mismo hecho de la vida) se ve “obligado” a tener en cuenta las circunstancias que conforman su vida de tal manera que pueda llevar y “sustentar” la vida bajo esas “circunstancias”. A partir de esta estructura vital se explica el pensar o la actividad racional de los seres humanos.¹²

Y es casi superfluo hacer observar que con este reclamo del reconocimiento de la prioridad de la vida humana frente a la razón no se pretende simplemente la inversión del conocido e influyente principio cartesiano del “cogito ergo sum”. Porque en el fondo se trata de comprender la razón a partir del hecho de la vida humana, pero de tal manera que para la razón este hecho no se identifique con un *sustantivo*, sino que represente más bien un *gerundio*; un *gerundio* de cuya génesis histórica la razón forma parte en el sentido de una dimensión flexible y en desarrollo.¹³

A modo de resumen de las consecuencias a que lleva esta tercera tesis cabe, pues, retener la idea de que la participación de la razón en el “faciendum” de la vida implica que para la razón humana la relación con la vida, además de serle constitutivamente propia, representa el ámbito originario en el que debe alcanzar lo que tiene que ser y hacer, afrontando simultáneamente las tareas de vivir la vida y de gestar su figura propia como razón encarnada.

¹¹ Cf. José Ortega y Gasset, *La razón histórica*, en *Obras completas*, tomo 12, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 191 y sgs.

¹² Cf. José Ortega y Gasset, *Ibid.*, pág. 192.

¹³ Cf. José Ortega y Gasset, *Ibid.*, pág. 217.

4ª tesis: Por una razón histórica

Si entendemos la razón como una actividad que acompaña necesariamente a la vida humana (¡pero sabiendo al mismo tiempo que es una compañera a la que, sin duda alguna, la vida también acompaña!), no podemos menos entonces que dudar de toda concepción de la razón que pretenda definirla como una entidad fija y abstracta, situada más allá de la vida y del mundo. Por eso tendríamos que buscar una alternativa. Y, siguiendo en parte a Ortega y Gasset, podríamos abogar en ese sentido por una razón histórica.¹⁴

Con el planteamiento de esta alternativa alimentamos la idea de desarrollar una comprensión de la razón que siga en su dinámica el hilo conductor de la tarea antes mencionada de acompañar la vida humana en sus vicisitudes. A nuestro modo de ver el desarrollo de esta concepción alternativa supone dar tres pasos críticos previos que podemos resumir en los puntos siguientes:

1. El reclamo de la desteorización de los accesos a la razón.
Complementando lo anteriormente dicho, este primer paso insiste en la necesidad de liberar la actividad racional humana de las teorías filosóficas occidentales sobre la razón. Creemos que hay “razones” suficientes para admitir que hay razón en el mundo antes que cualquier teoría sobre la razón. La razón se da o aparece primordialmente allí donde los seres humanos lidian con su vida. Hablamos, si se prefiere, de ensayar el desplazamiento del lugar de la realización original de la razón, es decir, de sacar la razón de las teorías que deciden sobre su naturaleza, método y función en la historia en general, para encontrarla colocada en el proceso abierto de la vida como “faciendum” que corresponde a todos y en el que todos, por tanto, participan.

2. La crítica a la supuesta necesidad de establecer un nexo entre razón y programa.

La importancia de plantear el paso previo de la crítica a dicha vinculación se explica por el hecho de que, por lo general, muchas teorías sobre la razón conllevan la elaboración de una programática o una arquitectónica de la razón, aduciendo que resulta precisamente necesaria para la justificación de la definición de la

¹⁴ Cf. José Ortega y Gasset, *La razón histórica*, ed. cit.

razón en términos de una instancia unificadora y ordenadora de lo real. Frente a esta idea, la concepción de la razón que se desarrolla siguiendo el hilo conductor de su tarea vital, debería mostrar que ese supuesto nexo entre la razón y el programa o sistema de ordenamiento se ve, en realidad, interrumpido continuamente por la contingencia de la vida. Sin olvidar el argumento de que la misma diversidad de la vida hace imposible una uniformidad programática de la razón.

3. La crítica a la figura científicista y / o tecnicista de la razón. En este paso se debería mostrar cómo dicha configuración ha llevado a la necesidad racionalista del método y del sistema. Lo cual, por su parte, ha conducido a que se decida que la razón es un asunto privativo de la competencia de los “expertos”, es decir, el quehacer de una élite académica, dándose por supuesto además que es una élite occidental y occidentalizante. Para comprender el talante de esta crítica es, sin embargo, importante tener en cuenta que en su trasfondo no está tanto Paul Feyerabend¹⁵, como más bien el pensador cubano José Martí. Y la explicación de ello radica en el mismo carácter de esta crítica, pues su verdadero propósito no es la defensa de un “anarquismo teórico” sino la apertura intercultural de la razón a la sabiduría que se expresa en los muchos mundos y culturas de la humanidad y que, según José Martí, son mundos que la razón necesita para poder superar justamente su centrismo reductor.¹⁶

Sobre la base de este triple trabajo crítico el planteamiento de la razón histórica apunta al desarrollo de una concepción de la razón que considera la idea del acompañamiento de la vida humana como el camino que debe seguir la razón a través de la historia. Pero debe observarse que, en la perspectiva de nuestras tesis, el “camino de la razón a través de la historia” no significa la “marcha” triunfal de una razón abstracta por los asuntos humanos. Hacemos referencia, más bien, a un “estar en camino” de manera com-

¹⁵ Cf. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976; y *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1980.

¹⁶ Cf. José Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, tomo 6, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, págs. 15-27; “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en *Obras completas*, tomo 8, ed. cit., 1975, págs. 332-335; “Filosofía”, en *Obras completas*, tomo 19, ed. cit., págs. 357-370; “Cuaderno de apuntes”, en *Obras completas*, tomo 21, ed. cit., págs. 45-163; y para un análisis detallado véase también mi libro *Aproximaciones a José Martí*, Aachen, Mainz Verlag, 1998.

prometida, es decir, haciéndose cargo de los muchos caminos que los seres humanos recorren cuando se ocupan de sus asuntos. La razón histórica es, por lo tanto, la razón que aprende las posibilidades y los límites de su perfectibilidad precisamente en y por medio de ese caminar comprometido por la historia humana que la hace partícipe de la contingencia.

5ª tesis: Por un arraigo de la razón histórica en el mundo de la vida

Como figura de una razón que se entiende desde el cumplimiento de su tarea del acompañamiento de la vida humana, la razón histórica es una razón que se configura a partir de esas muchas historias “pequeñas” que escriben los seres humanos en sus respectivos mundos de vida o “circunstancias”. No es, por consiguiente, la “gran” razón de la “gran” historia. No es la “Razón” que se atreve a dictarle a “la” historia una filosofía de la historia, segura de que formula con ello un compendio racional del desarrollo humano en general. Por el contrario: La razón histórica es razón que *aprende* y que sabe que sus lugares de aprendizaje son – como ya hemos dicho – las muchas historias “pequeñas” que se escriben en mundos de la vida muy distintos que, justo por ser cultural y contextualmente diferentes, llevan su marca distintiva y marcan también de diferente manera.

Precisemos, pues, que el “faciendum” de la vida humana tiene lugar siempre en mundos de la vida concretos, ya que se lleva a cabo como una lucha diaria con las “circunstancias”. Y esto significa que la razón histórica humana, en tanto que actividad activada en y de ese “faciendum”, se realiza condicionada por el mundo de la vida.

Recurriendo a una expresión de Bernhard Waldenfels se podría afirmar que es una razón que efectúa su actividad “en las redes del mundo de la vida”.¹⁷ Sin embargo, en esta afirmación es necesario considerar el matiz siguiente. Desde nuestro punto de vista el arraigo de la razón histórica en el mundo de la vida significa no solamente el reconocimiento del mundo de la vida como trasfondo de la razón¹⁸, sino también su valorización en el sentido del ámbito contextual en el que la razón se diferencia y aprende a conocer su diversidad.

¹⁷ Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985.

¹⁸ Cf. Bernhard Waldenfels, op. cit., pág. 107.

6ª tesis: Por una nueva configuración de la razón humana en la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales

Con esta tesis recurrimos al proyecto de José Martí de una filosofía de las relaciones.¹⁹ Pero nos referimos también, evidentemente, a lo que hemos dicho en la segunda tesis acerca de las fronteras y el sentido del traspaso de las mismas. Con lo cual queremos contribuir a implementar el reclamo de la tesis anterior desde una perspectiva intercultural explícita.

Por lo tanto, en el contexto argumentativo presente, la reivindicación del arraigo de la razón en el mundo de la vida no aboga por ninguna limitación que bloquee la actividad racional del ser humano, ya que con ello lo que se acentúa es la vinculación contextual como constitutiva de la tarea del acompañamiento. Y que esta vinculación contextual no es una fragmentación que aísla, se explica por el hecho de que los contextos y las “circunstancias” humanas – es decir los mundos de la vida – no son islas sino lugares de intercambio y, por ende, lugares abiertos a procesos de transformación. Los mundos de la vida demuestran que la vida humana es siempre un convivir, *vida con...*, *convivencia*.²⁰ La razón que se entiende como acompañante (acompañado) de la vida humana es, entonces, una razón que está “originalmente” *involucrada* en los procesos de lucha con la alteridad.

Sería, en consecuencia, cuestión de aprovechar esta *implicación* o este estar involucrado en la *vida con...*, en la *convivencia*, ese estar viviendo con lo otro en el “propio” mundo de la vida, como condición para hacer explícita la idea de que, en virtud de su función vital, la razón histórica surge en lugares de “comercio” que, como tal, dan origen a la actividad de la razón a partir de las relaciones fácticas que tienen lugar en ellos.

Una razón histórica originada de esa manera tiene además que entender su tarea como el desafío de dar forma a su desarrollo en la historia en el sentido de una relación que *proporciona* las relaciones de las cuales surge. De esta manera podría actuar en la vida humana o en los muchos mundos de la vida como una fuerza que urge por relaciones simétricas en una diversidad que renueva permanentemente su constelación en el mundo y en la historia.

¹⁹ Cf. José Martí, “Juicios” en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., págs. 357-370.

²⁰ Cf. José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras Completas*, tomo 12, ed. cit., págs. 34 y sgs. Ver además: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung*, Aachen, Verlag Mainz, 2011.

Este sería a la vez el camino por el que la razón histórica se va configurando de nuevo desde la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales.

7ª tesis: Por una razón histórica que se reconozca como la “obra en común” de toda la humanidad y todas sus culturas

Entendida desde la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales que se regula a través de la búsqueda de la proporcionalidad y la simetría en la diversidad, la razón histórica debería representar, tal es el reclamo de esta última tesis, una amplia “elaboración” de inteligencia en la que todos los seres humanos y todas las culturas puedan participar con igualdad de derechos.

Esta participación tiene que ser, sin embargo, más que una simple alianza o una cooperación por intereses estratégicos. Pues lo que se plantea es una participación verdaderamente *comunitaria* que refleje que la colaboración en el desarrollo configurador de la razón histórica es el fruto de una relación de copertenencia y que, por lo tanto, su finalidad es fundar comunidad. En esta nueva configuración la razón histórica no es, por consiguiente, el movimiento de pactos instrumentales, ni representa tampoco una dialéctica de la integración. Es más bien un proceso que entiende la razonabilidad como la expresión realizante de la comunión y la comunidad, y ello sobre la base de relaciones de solidaridad. Precisamente por esta reivindicación de fondo se explica que, como decíamos, la puesta en marcha de su nueva constelación en la historia no solamente exige que nadie sea excluido, sino también que la participación de todos resulte del espíritu de relaciones de copertenencia. Tal es la clave para que la aportación de todos pueda ser reconocida como un enriquecimiento necesario.

III. Observaciones finales

Esperamos que las tesis propuestas, aunque han sido presentadas en forma esquemática por estar pensadas como una contribución inicial al debate intercultural sobre este tema, hayan podido esclarecer la idea de que la transformación intercultural de la razón no debe ser entendida ni como una

crítica total (postmoderna) de la razón²¹, ni tampoco como un rechazo total de toda búsqueda de universalidad. Pues la transformación propuesta en estas tesis quiere, en realidad, contribuir a la búsqueda de caminos que lleven a una razón verdaderamente universal, entendiendo que son caminos de un ejercicio compartido de una inteligencia que encarne la solidaridad y la comunidad en todos los tiempos y espacios que genera la humanidad con su diversidad.

Mas esta búsqueda de la razón como “obra común” o proyecto comunitario no nace espontáneamente sino que, como se desprende de lo que hemos expuesto, requiere una conversión de la “mentalidad racional” en todos los participantes de dicho proyecto, tanto en sus hábitos individuales como en su conciencia cultural colectiva. He aquí algunos momentos importantes de este giro:

- Toma de conciencia de la finitud de lo que podemos saber y nombrar, es decir, asumir los límites de los procesos de razón que iniciamos.
- Renunciar en consecuencia a todo intento de privilegiar o declarar superior nuestra propia forma de conocer y practicar la razón y sus razones.
- Superar, tanto a nivel individual como colectivo, la tentación del solipsismo que hace del pensar la tarea de un sujeto encerrado en sí mismo o de una tradición cierta de sus dogmas y autocomplaciente.
- Reubicar nuestra memoria cognitiva, como personas y como miembros de colectivos culturales, en horizontes más amplios que testimonian la textura comunitaria-histórica que en realidad nos sostiene, incluso allí donde hablamos de “singularidades”.

Unido a lo expuesto en las tesis, creemos que con el cultivo de esta disposición se abre realmente la posibilidad de realizar en nuestras realidades la razón como un camino común hacia la humanidad compartida y digna de todos.

²¹ Cf. Karl-Otto Apel, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalität”, en *Concordia. Interkulturelle Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 2-23; y su entrevista “Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 10 (1986) 2-25.

Segunda parte

Crítica social, interculturalidad y liberación

Capítulo 1

Del significado de las fronteras en un mundo que supuestamente suprime las fronteras

1. Observación preliminar

El tema que nos convoca y que debemos tratar en este congreso internacional¹ es la cuestión de las fronteras, sobre todo atendiendo a su significado cultural y analizando al mismo tiempo las posibilidades de reinterpretación que se ofrecen hoy en el horizonte de ese nuevo mapa cultural que se esboza con la emergencia del fenómeno que algunos nombran con el término de “transcultura”.

En este marco se me ha pedido que hable de la relación entre Cuba y los Estados Unidos de América (EE.UU.), como experiencia concreta de vida en frontera, y de la significación que pueda tener esta experiencia para la discusión del tema que nos ocupa.

Para ello parto de esta observación obvia: La relación entre Cuba y los EE.UU. es una relación conflictiva en la que la realidad de la frontera se experimenta cotidianamente en muy distintas formas y en muy diversas funciones y significaciones. Sería erróneo, sin embargo, suponer que esta vivencia de la frontera comienza con la victoria de la Revolución Cubana en el año 1959. Pues el hecho de que la relación entre Cuba y los EE.UU. se caracterice justamente por la formación y permanencia de muchas fronteras se remonta a los tiempos de la lucha por la independencia en el siglo XIX, es decir, a la época en que Cuba tiene que oponerse también a las

¹ Me refiero al congreso “Trans-culture and New Understanding of Boundaries”, celebrado en la Universidad de Pusan, Corea, del 11 al 12 de junio de 2010, en el que expuse en alemán la ponencia a la que se remonta el presente texto.

estrategias de anexión por parte de los EE.UU. A partir de ese entonces surge entre ambos países una frontera compleja que se extiende en muchas dimensiones como una frontera lingüística, cultural, política, religiosa, económica e ideológica, y que persiste hasta hoy en día.

Es posible que con la Revolución Cubana y su opción por el socialismo esta “frontera de fronteras” se haya agudizado. Pero lo que es indudable, a mi modo de ver, es el hecho de que es más antigua que el proceso que inicia la Revolución Cubana. Este aspecto es importante porque hace ver los momentos de la historia y de la conciencia histórica, que son factores que no se pueden olvidar cuando se quiere comprender cabalmente el sentido especial que tiene la experiencia de la frontera entre Cuba y los EE.UU.

Pero antes de abordar la cuestión sobre la importancia y la función de las fronteras en el mundo actual a partir de la experiencia concreta de la situación cubano-estadounidense, me parece oportuno hacer alusión al trasfondo teórico general de la posición que quisiera sostener en relación con la cuestión que es objeto de discusión en este congreso. Y lo haré adelantando, en forma muy breve, tres presupuestos que están en el trasfondo de las consideraciones que expondré más adelante.

El primer presupuesto, que podríamos llamar un presupuesto antropológico, tiene que ver con la idea de que para el ser humano la contingencia de su existencia significa la necesidad de una existencia *en y con* fronteras. Es cierto que, como se suele decir a veces, el ser humano puede ser caracterizado como un “trabajador fronterizo”; pues la experiencia muestra que en su vida traspasa e incluso transgrede muchas fronteras. Al mismo tiempo no podemos pasar por alto, sin embargo, que ese ser humano que entendemos como un pertinaz “trabajador fronterizo” es un ser que vive su ser propio como una frontera y que es, si se permite la expresión, una “frontera viviente”. El ser humano, por muchas fronteras que pueda franquear, es, en sí mismo, una frontera; una frontera que puede desplazar o ensanchar, pero que nunca puede superar o dejar atrás totalmente, a no ser que se niegue a sí mismo.

Hablamos, dicho en otras palabras, de la frontera que se manifiesta en el perfil de la personalidad corporeizada del ser humano, que es la frontera que marca la configuración personal en la cual y por la cual justamente *este* ser humano determinado que traspasa fronteras encarna en última instancia *su dignidad*.

El segundo presupuesto, que podemos llamar un presupuesto de filosofía de la cultura, se puede resumir en la siguiente idea: Toda cultura que

quiera contribuir al desarrollo de la humanidad de *todos* los seres humanos, o sea, al desarrollo de la participación activa de todas las personas en el proceso de humanización de las condiciones de vida, no puede entenderse únicamente como un medio para la realización de la universalidad, sino que tiene que tratar de ser también lugar y refugio protector de lo particular. Pues la humanidad necesita también lo particular y lo singular para que la universalidad no se transforme en la trampa de una abstracción que a la postre resulta destructiva.

Mas debe notarse que la particularidad y la singularidad crecen de hecho y de derecho dentro de determinadas fronteras y que, por este motivo, las culturas que tienen en cuenta esta función de su dinámica, necesitan las fronteras que contornan lo particular y lo singular.

El tercer presupuesto, que se puede considerar como un presupuesto de filosofía de la historia, tiene que ver con la idea de que la historia de la humanidad es, en su dimensión más constante, una historia de fronteras, es decir, la historia de la gestación y el desplazamiento, de la anulación y de la reconstrucción, de la transgresión y del respeto de las fronteras, con las consecuencias que de ellas resultan, como la guerra y la comunicación, la discriminación y el reconocimiento, la colaboración o el bloqueo, etc. Pero las fronteras no son sólo necesarias para que el ser humano pueda interpretar la historia que hace. El ser humano necesita igualmente las fronteras para poder intervenir en el proceso de la historia. Las fronteras son la condición para que la historia conozca fines y límites en su curso. Lo cual es a su vez necesario para que el ser humano pueda orientarla o darle sentido. Una historia sin medida ni sentido de límites, esto es, proyectada como un proceso continuamente abierto y sin finalidades concretas que disuelve toda memoria en un incesante esfuerzo de búsqueda de nuevos progresos, no puede ser significada por el ser humano.

Pero pasemos ahora a la presentación de algunas consideraciones sobre la cuestión del significado y la función de las fronteras en el mundo actual; partiendo, como anunciaba, de la experiencia de la frontera entre Cuba y los EE.UU. y a la luz de los presupuestos apuntados anteriormente.

2. Para una justificación del significado de las fronteras en el mundo actual

Se me permitirá insistir en que mis consideraciones parten de la experiencia concreta de la situación en la frontera entre Cuba y EE.UU. Esta

frontera, que por cierto no es una frontera terrestre², es, como decía, multi-dimensional y se levanta entre ambos países como una “frontera de fronteras” porque son muchos los “frentes” que la configuran. Con todo, tanto si consideramos la frontera económica como si analizamos la frontera cultural o nos fijamos solamente en la frontera política, podremos ver que la frontera entre Cuba y EE.UU., a pesar de su complejidad, es un “lugar” que transmite una experiencia común fundamental.

Me refiero a la experiencia de la frontera como “confín” o “comarca”; la frontera como “región” dentro de la cual una comunidad desarrolla sus peculiaridades y que, por ello, “delimita” para el cuidado de las mismas.³

La frontera “marca” así el ámbito de una instalación originaria en el tiempo y el espacio que constituye, a la vez, el “frente” de la comunidad en ella establecida, teniendo en cuenta que “frente” en este contexto quiere decir tanto la “frente” (cara de la dignidad) como también “zona de combate”. Esta experiencia explica que, al menos desde la perspectiva cubana que es la que acentuamos en estas consideraciones, la frontera se entienda como un “lugar” en el que se siente ante todo la necesidad de defender la propia “dignidad” (la “frente”). Se levanta así la frontera como tarea de proteger el “frente”, para que no sea objeto de una “afrenta”. Pero por esto mismo la frontera se transforma también en una “zona de combate”.

Vemos, pues, que en esta experiencia la situación en la frontera se presenta en términos de una situación en la que esa relación que la frontera crea por sí misma, pasa a ser caracterizada primariamente por la confrontación y la resistencia.

¿Se puede generalizar esta experiencia? O, formulando la pregunta con más exactitud: ¿Podemos aprender algo a partir de esta experiencia para el análisis del significado de las fronteras en el mundo actual? Creo que sí y trataré de explicarlo a continuación.

Es evidente que tenemos que admitir que estamos ante una experiencia específica que refleja la situación peculiar de las fronteras entre dos países que encarnan culturas, sistemas de valores, órdenes sociales, programas políticos, etc. distintos. Y que además tiene lugar en el contexto de una fuerte asimetría de poder que hace patente que se trata de una frontera

² Es conocido que con excepción de la base militar de Guantánamo, que Cuba considera como ilegal, se trata de una frontera marítima.

³ Cf. Jorge Mañach, *Teoría de la frontera*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1970, sobre todo págs. 138 y sgs.

“desigual”⁴, es decir, de una frontera donde se enfrentan “frentes” en extremo desiguales. De aquí que la peculiaridad de esta experiencia implique justamente el hecho de que la “frontera” más débil, sintiendo miedo por la integridad de su “comarca”, declare la resistencia como un valor central y desarrolle así en su “interior” un sistema de relaciones especiales cuya finalidad expresa no es otra que la defensa de la identidad (nacional, cultural, política, etc.) de su “territorio”.

Admitiendo, pues, que esta experiencia de la frontera es contextual y que, por esta razón, no se puede generalizar sin más, pienso que conlleva sin embargo momentos de los que podemos aprender de cara al estudio del tema que nos ocupa. Por ejemplo, pensando precisamente en el contexto de la globalización actual del capitalismo neoliberal, la experiencia de la frontera como “lugar” de resistencia puede ser muy instructiva, sobre todo si tenemos en cuenta que la globalización imperante impone su dominio precisamente mediante estrategias para la anulación de las fronteras en el mundo; pero que crean con su dinámica fuertes relaciones claramente asimétricas en entre los pueblos de la humanidad.

La consideración de esta función de resistencia que toda frontera puede cumplir, nos parece una pista importante en la búsqueda de posibilidades para la supervivencia de las culturas en el nuevo contexto de la “desfronterización” del mundo. Pues en la función de la resistencia se muestra que las fronteras responden a una conciencia histórica que representa el “rostro” de una comunidad o de un ámbito cultural determinado y que, por consiguiente – como ya he señalado –, son a la vez una muestra de la dignidad y de la presencia vital en la “comarca” correspondiente.

Y es a partir de esta conciencia histórica que se articula en la resistencia, por ejemplo, la voluntad de una frontera cultural de no perder su “cara” en el contexto de las “desfronterizaciones”.

La resistencia activa la memoria histórica, más aún, hace de ella un presente vivo, convirtiéndola así en un “frente” que no puede entregarse o ser abandonado sin renunciar al derecho a la realidad de un presente propio o, dicho en otras palabras, sin correr el riesgo de no poder reconocerse más en el presente histórico del mundo.

Mas este tomar conciencia de la función de la resistencia puede ayudar también en la tarea de discernir de manera crítica los procesos de “desfronterización” que se llevan a cabo hoy en el contexto de la globalización

⁴ Cf. Jorge Mañach, *Ibid.*, pág. 43.

dominante. Pues a su luz se tiene un criterio para enjuiciar la cuestión de si se trata de procesos que promueven la “desfronterización” en el sentido de una condición para la interacción simétrica o si se trata, por el contrario, de estrategias de neocolonización del mundo. Fronteras que se resisten, que dan la “cara”, pueden ser de hecho la “piedra de toque” en el enjuiciamiento de esta cuestión. Pues si con las “desfronterizaciones” se busca la comunicación en igualdad de condiciones, la resistencia de las culturas se considerará entonces como un valor positivo, pues habla a favor de la vitalidad de las peculiaridades que conforman la diversidad de la humanidad. Y precisamente como expresión de esta diversidad viva de la humanidad constituye la resistencia el espacio en el que se revela que el intercambio y la interacción son posibles en el sentido más estricto, es decir, como procesos materiales de la contrastación de fronteras.

Si con las “desfronterizaciones”, sin embargo, se persigue la segunda alternativa, la resistencia se verá entonces como un delito. Las “desfronterizaciones” serían aquí estrategias para reducir el mundo a un “mercado mundial”, es decir, a una superficie sin profundidad, destinada a facilitar la franca e ilimitada circulación de las “mercancías”. En este contexto no debe olvidarse que son también estrategias que persiguen la colonización del tiempo y el espacio de las distintas culturas de la humanidad. Por lo tanto la resistencia significa para este proceso de “desfronterización” globalizadora un acto regresivo que perturba el “funcionamiento” y, como tal, se le criminaliza. En esta constelación la frontera designa y marca una zona de lucha y de disputa.

Sólo que en esto hay que tener en cuenta que la confrontación que tiene lugar en este contexto de la política de la “desfronterización” resulta, en realidad, de que la frontera, justo en su función de resistencia o como encarnación de la exigencia de una conciencia histórica determinada a tener presente, marca la línea ante la que debe detenerse o interrumpirse el “negocio” globalizador del mercado y su correspondiente “cultura mundial”.

Aquí se puede ver de nuevo no solo la actualidad sino también la legitimidad de las fronteras en un mundo que se “desfronteriza”. Es evidente que justamente en el contexto de un proceso de “desfronterizaciones” que a menudo no es más que una colonización sutilmente enmascarada, la conciencia histórica de las diferencias culturales que exigen su derecho a un desarrollo propio y que por tanto se articulan como “frente”, representan el contrapeso de una diversidad segura de sí misma; un contrapeso que es a su

vez necesario para que se haga realidad la visión alternativa de un mundo plural, entendido como tejido de relaciones entre las fronteras.

A fin de evitar algún posible malentendido de la tesis que sostengo, me permito intercalar la aclaración siguiente.

Partiendo de la visión cubana de la experiencia fundamental que transmite la frontera entre Cuba y los EE.UU., he hecho hincapié en la importancia y en la justificación de la frontera como “resistencia”. De esta forma es evidente que se ha destacado la función de la “línea divisoria”, de “defensa” o de “autoafirmación” de lo propio. Y sólo muy brevemente se ha hecho mención de la otra dimensión que está también presente en la visión de la frontera como “resistencia”, a saber, la dimensión de la comunicación. A ella nos referíamos cuando señalábamos que la resistencia es la condición para un intercambio realmente abierto. Abundemos ahora, pues, en este otro aspecto con alguna consideración complementaria.

Resaltemos que la comprensión de la frontera como un lugar de resistencia no excluye la comunicación. Por el contrario: La resistencia, especialmente cuando se expresa en términos de resistencia cultural, se “ofrece” básicamente en razón de la comunicación. Resistencia no significa de suyo la dogmatización de la frontera, sino más bien, y primariamente, la manifestación de la práctica de la autoestima que se le debe a la dignidad de la propia “comarca”. Esta autoestima sirve sin duda para la “delimitación” de la propia “comarca”; pero “delimitar” no es aislar sino que es la condición necesaria para que surja un mapa con perfiles o deslindes, siendo a su vez este mapa la condición para que se puedan dar “encuentros”.

Dicho con otras palabras: Los “encuentros” no son posibles sin la resistencia, pues es la resistencia la que crea los espacios o ámbitos en los que los seres humanos y las culturas se pueden encontrar. Y todo depende, lógicamente, de lo que se haga en y con esta situación. Es decir, todo depende de si la situación fáctica de encuentro que manifiesta la resistencia, se toma como ocasión para interactuar y acercarse, o para distanciarse y pelear entre sí.

En este sentido la frontera es un “campo de experimentación”⁵; un ámbito en el que se entra en debate crítico con otras visiones del mundo, con otras formas de vida, con otros sistemas de valor, con otras concepciones del ser humano, con otros sistemas religiosos, con otras ideologías u otros modelos políticos. En esto radica también la función de una frontera.

⁵ Jorge Mañach, *Ibid.*, pág. 138

En este sentido la frontera no es una “línea divisoria” sino que sirve más bien, por expresarlo así, como el “*hinterland*” (territorio o área de influencia) con cuyo apoyo sale un ser humano o una cultura al encuentro del otro. De esta suerte la frontera posibilita la emergencia de un ámbito intermedio en el que los seres humanos y las culturas pueden conocer en forma concreta sus diferencias y hablar de ellas.

Este doble significado de la frontera lo resumió el filósofo cubano Jorge Mañach (1898-1969) muy certeramente en un párrafo que cito completo a manera de conclusión de la argumentación presentada: “La misión de una frontera es doble: por una parte, actuar como «confín»; es decir, contener en el ámbito que ella perfila, las esencias peculiares que constituyen lo diferencial de su personalidad, los legítimos objetos de su amor propio. Es su oficio de dignidad, en defensa del cual ha de afrontar todos los riesgos, sin que necesite para ello asumir actitudes de ofensiva arrogancia. De otra parte, es tarea de la frontera franquearle al pueblo o pueblos que la respaldan, la oportunidad de contemplar, no en abstracto sino a través de una experiencia de compenetración, el valor relativo de dos repertorios distintos de valores, y el provecho que se sigue de adoptar del vecino los valores universales que a la propia cultura faltan. Este es su oficio de comunicación. Falla, pues, la frontera lo mismo cuando se cierra con dogmática y provinciana hostilidad, que cuando por exceso contrario, se abandona a esa suerte de enajenación sistemática que llamamos entreguismo.”⁶

Sobre el telón de fondo de este doble sentido de la frontera queda claro, en mi opinión, que la función de la resistencia subrayada aquí en un primer momento se entendería mal, si ignoramos la dimensión comunicativa que implica, reduciendo la resistencia al rechazo. Me permito insistir en esta idea: Una cultura resiste porque está consciente de que tiene algo que decir (su peculiaridad) y que eso que tiene que decir es digno de ser escuchado y compartido. Por lo tanto una cultura resiste porque lucha por su derecho a tener voz y parte en ese mundo que emerge de las constantes “desfronterizaciones” y de la así llamada transcultura; y porque, en esa lucha, trata justamente de restituir condiciones de igualdad. Para mí es obvio que el hecho de los encuentros reales en las muchas y variadas fronteras de este mundo no obtendrá la calidad positiva de un proceso de mutuo aprendizaje, si no promovemos antes un cambio radical de las asimetrías de poder existentes en las relaciones vigentes.

⁶ Jorge Mañach, *Ibid.*, pág. 136.

A partir de la experiencia cubana de la frontera con los EE.UU. cabe destacar otro aspecto que me parece instructivo porque su significación trasciende el marco de dicha experiencia concreta, siendo así relevante para la justificación de la importancia de las fronteras en el mundo actual.

Hablo de un aspecto que, vinculado a la dimensión comunicativa ya aludida, nos hace ver la frontera además como la región donde nace y se escucha el “llamado a la universalidad”. Sin embargo, esto ocurre como parte del proceso por el cual se toma plena conciencia de la dialéctica difícil que debe ser desarrollada cuando queremos comprometernos con este “llamado a la universalidad”. Pues la frontera llama a una universalidad que no se construye por movimientos de expansión, ni tampoco de invasión ni de fuga, sino a través del paciente trabajo en favor de relaciones de cooperación equilibrante. Por el fomento de relaciones semejantes deberíamos, por un lado, aprender en cada frontera que una particularización excesiva de lo más específico de cada uno dificulta la humanización real del ser humano, debido a que obstaculiza la comunicación. Mas, por otro lado, deberíamos aprender también que se trata de mantener en lo universal un perfil *identifiable*, ya que de lo contrario la universalidad buscada no pasaría de ser una hibridez anónima.

El “llamado a la universalidad”, como función de una frontera que está consciente igualmente del valor de su propio perfil, tiene que entenderse como una tarea difícil que implica el desafío de que cada “comarca” constituida revise su orden de relaciones, tanto hacia “fuera” como hacia “adentro”. Hablamos, por tanto, de una universalidad que implica la búsqueda del equilibrio difícil y siempre inseguro entre la homogeneidad y la distinción, entre la unidad y la diversidad. Con palabras de Sartre podríamos, en consecuencia, afirmar que se trata de esa difícil y paciente dialéctica que se despliega mediante el esfuerzo mantenido de la singularización de lo universal y de la universalización de lo singular.⁷

En relación con este punto está, por último, otro aspecto en la experiencia de la frontera entre Cuba y los EE.UU. que resulta también importante para una justificación de la función de las fronteras en el mundo actual. Me refiero a la experiencia de que las fronteras representan también aquellas regiones que nos confrontan con una responsabilidad que nos incumbe directamente, y que sentimos como un deber que no podemos delegar, a

⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, „L’universel singulier“, en *Situations*, IX, Paris, Gallimard, 1972; y *L’Idiot de la famille*, tomo 1, Paris, Gallimard, 1971.

saber, la responsabilidad por la formación de “puntos de tránsito” o momentos de transición. Éstos son siempre, dicho sea de paso, un camino difícil entre la memoria y el olvido.

Esta responsabilidad es vivida en forma especialmente dramática – como es el caso de Cuba y los EE.UU. –, cuando se trata de fronteras que representan dos órdenes sociales y políticos opuestos, apoyados además en visiones antropológicas divergentes.

Pero haciendo abstracción ahora de la cuestión de si el drama de esta situación puede ser aplicado o no a otros contextos, la función de la frontera como región en la que se manifiesta la necesidad de hacerse cargo de la decisión entre la memoria y el olvido – como ya hemos dicho – hace evidente la importancia que juegan las fronteras hoy en día. En un mundo en el que las estrategias de “desfronterización” están principalmente al servicio de una política del olvido de la humanidad del ser humano, es claro, a mi parecer, reconocer la legitimidad de las fronteras; de fronteras que nos recuerden que son límites de responsabilidad, de responsabilidad frente a la dignidad (¡concreta!) del ser humano y a las contingencias de la creación. Me refiero, en fin, a fronteras que no nos impulsan a la negación o al rechazo, sino al discernimiento crítico del proceso de “desfronterización” y de la transcultura propagada en su marco.

3. Observación final

Con el propósito de facilitar la comprensión de las tesis que hemos presentado en estas consideraciones sobre la frontera, señalé en la observación preliminar los tres presupuestos que me parecían más fundamentales para explicar el trasfondo teórico de mi posición. Pero, como en el curso de mi argumentación me referí también al concepto de cultura y de frontera cultural, conceptos que no expliqué de manera explícita, me gustaría complementar ahora los presupuestos mencionados, añadiendo en esta breve observación final al menos una palabra explicativa sobre el concepto de cultura que aquí se presupone.

Si he tratado de describir los límites y las fronteras culturales como procesos de relaciones que forman “frentes”, pero que siguen siendo dinámicos, este intento se debe a que partía del supuesto de una comprensión de cultura en la que ésta se comprende como un proceso histórico; y que entiende, por tanto, el desarrollo de cada cultura a partir de acontecimientos contextuales y político-sociales.

Las culturas son, pues, formaciones contextuales e históricas que tienen conocimiento de la contingencia de las respectivas tradiciones que las perfilan y que, en consecuencia, están en una relación histórico-relativa con lo que son.

La cultura – como ya he dicho – tiene que ver con la gestación y el cultivo de las peculiaridades (formas de vida, sistemas de valor, etc.) en que se reconoce una determinada comunidad histórica. Pero esto quiere decir también que las culturas confrontan a los seres humanos, individual o colectivamente, con fronteras. O sea que: Como miembro de una cultura específica cada persona “hereda” fronteras; pero éstas son fronteras – como se desprende de la concepción presupuesta – que remiten al sistema de relaciones del que ha surgido la peculiaridad correspondiente y que, por lo tanto, pueden ser el perfil que contornan sólo en el modo de una relación.⁸

En este sentido, dicho sea a modo de resumen de mi argumentación, la realización de una auténtica universalidad no necesita suprimir las identidades culturales y sus “comarcas” de desarrollo⁹, sino que lo que necesita es más bien el desarrollo de una política de diálogo entre ellas; pues es la convivencia con el otro y sus “confines” lo que va creando una universalidad verídica. Pero observemos que si esta idea es cierta, ello implica que quien sienta en la frontera el llamado a la universalidad, o se sienta convocado por ella, deberá cultivar el arte de la limitación.

⁸ Ver sobre esto el capítulo 2 de la primera parte.

⁹ Ver en esta línea el reciente ensayo de Régis Debray, *Éloge des Frontières*, Paris, Gallimard, 2010.

Capítulo 2

“El mal común”, o de un posible nombre para nuestra época

1. Nota introductoria

Creo que con echar una rápida mirada a la abundante bibliografía que se dedica al análisis de nuestras sociedades actuales en general, es suficiente para darse cuenta de que son realmente muchos los nombres con que se ha intentado e intenta todavía definir el carácter fundamental de nuestro tiempo.

Lo que Hegel llamaba el espíritu de la época, el “Zeitgeist”, tiene hoy, en efecto, muchos nombres; nombres que por su misma variedad reflejan en sí diagnósticos diversos, pero que pretenden presentar un rasgo central o el punto neurálgico del desarrollo global de nuestra época y ofrecer con ello un horizonte de interpretación de su curso.

Así podemos constatar que, desde algunos análisis de tipo más bien sociológico, se ha intentado presentar el perfil dominante de nuestro presente histórico recurriendo a nombres tales como “era atómica”, “sociedad científico-técnica”, “sociedad de consumo”, “sociedad del riesgo”, “sociedad del ocio”, “sociedad de la información”, “sociedad de la virtualidad” o “sociedad de las imágenes”, “sociedad de la sensación”, “sociedad del fetichismo”, etc., mientras que estudios filosófico-teológicos, por citar otros nombres, prefieren hablar por su parte de “sociedad de la secularización”, “sociedad post-cristiana”, “sociedad del pluralismo”, “sociedad de la contingencia”, “sociedad del relativismo”, etc.

En estos muchos nombres que lleva nuestra época se refleja ciertamente la complejidad de su curso histórico que se resiste a ser diagnosticado con

una fórmula única. Lo que quiere decir también que está más que justificado el debate sobre cuál de esos nombres es el más apropiado, el más certero o el que sirve de mejor descriptor de la situación espiritual de nuestra época.

Pero no es el interés por entrar en este debate sobre la propiedad o impropiedad de los nombres con que intentamos caracterizar nuestro presente, lo que nos mueve a comenzar esta nota introductoria llamando la atención precisamente sobre este aspecto de los posibles nombres del “espíritu de una época”. Lo traemos a colación más bien porque pensamos que si vemos la situación del mundo actual desde la perspectiva crítico-profética y desde el posicionamiento ético que sostienen la filosofía y la teología de la liberación en América Latina¹ bien se puede proponer otro concepto para nombrar una situación definitoria del “estado de cosas” de nuestra época.

Y esto es justo lo que queremos hacer aquí proponiendo un nombre que, sin pretensiones de exclusividad, creemos que puede ayudar a “redondear” al menos los diagnósticos sugeridos por los otros nombres, sobre todo porque éstos, según alcanzamos a ver en los análisis que respaldan los nombres arriba citados, tienden a caracterizar la situación actual de la humanidad privilegiando la percepción que de la misma se tiene en las sociedades llamadas altamente desarrolladas, en tanto que el nombre que nosotros proponemos pretende en cambio acentuar la percepción que se tiene del presente estado del mundo a partir de aquellas sociedades con mayorías empobrecidas que reivindican la justicia debida para llevar una vida digna, es decir, a partir de la situación de aquellos cuyo “malestar en el mundo” representa la negación de la utopía de un mundo justo y de una humanidad conviviente o, si se prefiere un lenguaje teológico cristiano, la negación de la promesa del Reinado de Dios.

¹ Recordemos a título de ejemplo: Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1978; Alejandro Cussianovich, *Desde los pobres de la tierra*, Salamanca, Sígueme, 1977; Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Nicol, 1977; y *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica”, en Ignacio Ellacuría y otros, *Cruz y resurrección: anuncio de una iglesia nueva*, México, CRT, 1978; y *Conversión de la iglesia al Reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander, Sal Terrae, 1984; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971; Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, San José, DEI, 2003; y Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, CRT, 1977.

Nos referimos al nombre de “el mal común”; un concepto que, como luego se verá, tomamos de Ignacio Ellacuría (1930-1989) y que proponemos como nombre que tiene el respaldo de la situación real en que se hallan las mayorías empobrecidas y que en ese sentido tiene autoridad para presentar el tiempo que vivimos hoy bajo el título (escandaloso, ciertamente) de “época del mal común”.

2. La necesaria delimitación

Como el presente artículo se escribe para el número que la revista *Diálogo Filosófico*² dedica al problema del mal, queremos y debemos aclarar de manera explícita que nuestra contribución, y esto se desprende ya de la intención que adelantamos en la nota introductoria, se limita a tratar un aspecto concreto de la problemática del mal.

Es sabido que tanto por su profundidad – que para muchos nos adentra en el misterio – como por su larga historia en las más diversas culturas y religiones de la humanidad, el problema del mal nos confronta con realidades y evidencias cuya explicación desborda los límites de todo estudio puntual. Además hay buenas razones para suponer que la existencia del mal no solamente desborda los límites analíticos de investigaciones particulares sino que desborda incluso la misma capacidad analítica y explicativa de la razón humana. Pues, como supo mostrar Leibniz (quien, por cierto, siguiendo una larga tradición de pensamiento, nos enseñó precisamente a distinguir entre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral³), la cuestión del mal y su origen es el laberinto donde se pierde la razón humana.⁴

Cuando explicamos que nos limitamos a tratar un aspecto concreto del problema del mal, tenemos, pues, conciencia de que se trata del aspecto concreto de un problema que pertenece a aquella clase de problemas existenciales y filosóficos que llevan en su problematicidad preguntas que exceden nuestra posibilidad de respuestas claras.

² Cf. *Diálogo Filosófico* 81 (2011) 405-420.

³ Cf. G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en *Werke*, tomo II/1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, especialmente págs. 240 y sgs.

⁴ Cf. G.W. Leibniz, *op. cit.*, pág. 12. Para una visión actual del problema de la teodicea en sus distintas dimensiones ver: Bernd Claret (ed.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Y esto significa que, como es el caso en este breve artículo, aún cuando uno se limite a reflexionar sobre un aspecto concreto y lo haga además desde una perspectiva puntual, esa necesaria delimitación no debiera entenderse en un sentido fragmentario, reductor o simplificador. Entendemos que esta delimitación es más bien expresión de honestidad; honestidad intelectual frente a las capacidades y posibilidades de los recursos que vamos a emplear y honestidad humana ante la envergadura del problema general, justo para no perder de vista el horizonte integral del aspecto tratado y para que de ese modo la concentración puntual al mismo no deje márgenes a percepciones reductoras. Pues, aunque se trate de un aspecto en cuyo campo a lo mejor se pueden dar ciertas respuestas, ello no debería hacer olvidar la totalidad del problema que late en el fondo de dicho aspecto.

Así, pues, ante la complejidad e intensidad del problema del mal nos centramos en un aspecto que, como se ha aludido ya, nos confronta con la realidad del mal moral social que se suele explicar como resultado de las acciones libres del hombre. Y más concretamente todavía nos ocupamos con la condensación de esta manifestación del mal en su realidad histórica del mal común. Pero insistimos en que esta delimitación no significa aislar este aspecto ni mucho menos pretender presentarlo como la única forma del mal de que hoy podemos o debemos hablar.

Hemos dicho que se trata de una cuestión de honestidad intelectual y humana. Mas hemos de añadir que nuestra insistencia en aclarar este punto se debe también a una razón contextual, de situación histórica. Nos referimos a lo siguiente.

En las sociedades de ese mundo que se llama “mundo secularizado” el concepto de mal en su sentido tradicional integral se ha convertido en una noción altamente problemática, intentándose por eso sustituirla por conceptos libres de toda carga metafísica o al menos más neutrales o más comprensibles a la mentalidad ilustrada, como serían los conceptos de injusticia, de daño o de lo falso.⁵ Esta tendencia es resultado de un largo y complejo proceso de destranscendentalización del mundo, de la historia y del mismo ser humano cuya valorización crítica no cabe hacer en estas páginas, pero al que tenemos que hacer referencia para comprender el trasfondo

⁵ Cf. Urs Marti, “Das Böse”, en Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch y Beate Rössler (eds.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, tomo 1, Berlín, De Gruyter, 2008, págs. 153-158. Para un replanteamiento de la perspectiva metafísica hoy ver también: Ignasi Fuster, “Sofriment humà. Una perspectiva metafísica”, en *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 1 (2009) 17-30.

histórico-cultural de nuestra preocupación por mantener abierto el horizonte del problema del mal en toda su radicalidad, es decir, en su dimensión de misterio.

Si aceptamos, pues, que el proceso de la llamada “secularización” ha significado y significa un proceso de pérdida del sentido de la trascendencia de lo que es y de lo que hacemos y que estamos, por tanto, en la situación histórica de sociedades que, asumiendo como ley de desarrollo la tan celebrada necesidad de la flexibilidad, “aligeran” su carga de referentes, cabe suponer entonces que la aludida búsqueda de sustitutos para lo que las tradiciones llamaron y llaman el problema del mal sea un indicador de la depotenciación de la realidad que se sigue de la destrascendentalización de la misma.

O sea que nos preocupa que la tendencia de nombrar el mal con conceptos que lo desconecten de todo referente metafísico, teológico o religioso, esconda la voluntad de “despotenciarlo” o reducirlo al ámbito de estructuras sociales o al nivel de relaciones interpersonales, para ajustar o adaptar el problema al “buen tono” de la época. Lo cual significaría, a nuestro modo de ver, el rebajamiento de este problema al nivel de una sensibilidad social que ha dejado de sentir, por transformación de la interioridad de la vida, necesidades metafísicas; o que busca acallarlas con múltiples sustitutos.

Por esta tendencia que marca la dinámica de nuestra época insistimos, como ya decíamos, en que nos limitamos a reflexionar sobre el mal social, pero que lo hacemos con plena conciencia de que representa *un* aspecto del problema y que, como tal, no solamente no debe ser fragmentado del horizonte integral sino que, por el contrario, debe ser situado en él. Pues pensamos que es la conciencia de que el mal social también remite en su raíz al misterio de iniquidad y a su insondable realidad como principio operativo en la vida y en la historia de la humanidad⁶, lo que puede evitar que en la lucha por erradicar el mal social se caiga en activismos vanidosos o en heroísmos y voluntarismos traumatizantes. Pero dejemos que sea la exposición misma del concepto ellacuriano que estudiamos aquí, la que aclare esta vinculación.

⁶ Cf. Luis Cencillo, *El misterio de iniquidad en la historia de la iglesia*, Madrid, Gredos, 1960.

3. El mal común

Es verdad que Ignacio Ellacuría acuñó de manera explícita este término “el mal común” en unos apuntes tardíos que quedaron inéditos⁷, pero creemos que se trata de un concepto fundamental para entender su obra en todas sus dimensiones (teológica, filosófica, política, religiosa) y muy especialmente el espíritu de su legado. Pues es un concepto que, como veremos, brota de una experiencia-vivencia primaria de realidad que marca todo el quehacer de Ellacuría y que vincula en éste como momentos inseparables el esfuerzo por el diagnóstico analítico de la realidad que realmente hay y la voluntad del anuncio crítico-profético de la realidad que puede y debe darse.

Bien mirado, “el mal común” no es, por tanto, un concepto marginal. Es un concepto central o, mejor dicho todavía, es el término que expresa el contraste histórico decisivo para Ignacio Ellacuría, a saber, el contraste entre la realidad que el curso dominante de la historia hace que haya en el mundo y la realidad “prevista-preferida” por la voluntad de Dios.

Pero antes de seguir me parece oportuno intercalar la siguiente observación: Ante mi afirmación se podrá preguntar si en el concepto del “mal común” no se mezclan indebidamente filosofía y teología. Pues bien, aclaro por eso que mi afirmación quiere hacer valer que en Ellacuría, y de manera particular en el ámbito experiencial de este concepto del “mal común”, tenemos que contar con una dimensión previa a esa diferenciación disciplinar entre filosofía y teología. Nos referimos a la dimensión de la espiritualidad; de la espiritualidad ignaciana y de su específica forma de discernimiento en concreto. Con mucha razón señala Jon Sobrino a este respecto que: “No se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los Ejercicios de San Ignacio, las homilías de Monseñor Romero y, por supuesto, la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de Nazaret”.⁸ Por ello, como decíamos, pensamos que en el concepto del “mal común” de Ignacio Ellacuría, al igual que en su vida y obra toda, late una espiritualidad del discernimiento a la luz del Reino prometido a los empobrecidos que es la

⁷ Debe notarse que el término como tal aparece ya en su estudio: “Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo de soteriología histórica”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 141-184.

⁸ Jon Sobrino, “El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar”, en Instituto Andaluz de Administración Pública (ed.), *Ignacio Ellacuría 20 años más tarde. Actas del congreso internacional*, Sevilla, IAAP, 2010, pág. 320.

que da “carácter” al quehacer teórico en sus diversas manifestaciones, sean éstas políticas, filosóficas o teológicas. Pero volvamos al punto y vayamos por partes.

En primer lugar debemos observar que en los apuntes aludidos Ignacio Ellacuría introduce el concepto del “mal común” contraponiéndolo al concepto clásico del bien común. Así anota al comienzo de los apuntes: “Los clásicos hablaban del bien común. Pero la definición directa del bien común no puede lograrse adecuadamente si se la busca formal y abstractamente. Esta formalidad y abstracción pueden servir de marco y aun de horizonte, pero no son suficientes. Apuntan eso sí al bien de una comunidad, que no es sin más la suma de los individuos. No se consigue, por tanto, el bien común buscando el bien de cada uno, de modo que aquel sea la suma de todos estos. El bien de todos, cada uno por separado, no es el bien general, no es el bien común. Apuntan también la idea, tan fuertemente expresada por Santo Tomás, que hay una cierta prioridad del bien común sobre el bien particular ... Todo esto es ya muy importante, pero no nos dice lo que pasa en la realidad con el bien común. Porque el bien común es de hecho un ideal, no obstante ser también una necesidad para que pueda darse un comportamiento realmente humano. Lo que en realidad se da es el mal común.”⁹

Pero lo decisivo para comprender la verdadera intención de Ignacio Ellacuría con esta contraposición así como el alcance crítico-profético de su concepto del “mal común” es, a nuestro modo de ver, que en ella la tensión entre ideal (bien común) y realidad (“mal común”) se presenta en la clave de una contradicción que no manifiesta simplemente el contraste entre lo ideal y lo real en el sentido de proponer lo ideal como la dimensión del deber-ser al que debe aproximarse ética o teleológicamente la realidad, sino que manifiesta dicho contraste con la peculiaridad de presentar la realidad que hay, “el mal común”, como la dimensión cuya negatividad hace necesaria la actualización del bien como realidad operativa históricamente, y por cierto con las mismas “cualidades” o propiedades que han hecho y hacen del mal un “mal *común*”.

Esta idea la ilustra el segundo momento que queremos hacer observar en el planteamiento de Ignacio Ellacuría. En efecto, pues, a la luz de esa contraposición se precisa entonces qué es y cómo se da en realidad ese

⁹ Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA Editores, 2001, pág. 447.

“mal común”. Y se nos dice que “el mal común” no es simple y llanamente un mal que afecta a muchos; o sea que no es “el mal de muchos” sin más, sino que debe además serlo en razón de su propia dinámica de realidad que se propaga y comunica como fuerza configuradora y organizadora de procesos reales, sociales, públicos. En este sentido precisa Ignacio Ellacuría que “... mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social”.¹⁰

“El mal común” es, por tanto, un estado real del mundo en el que la mayoría de la gente está estructuralmente mal por el mismo ordenamiento de las condiciones de vida de ese mundo. Por eso, “el mal común” se da como un orden o forma de organización que estabiliza funcional e institucionalmente lo real de manera que éste desarrolle desde sí una dinámica de deshumanización que condena a la mayoría de los que viven en dicha situación (de lo real) al *estar* o vivir mal. Sin olvidar, sin embargo, que “el mal común” para Ignacio Ellacuría conlleva también una significación más profunda todavía; pues, como se desprende de la última cita aducida, se trata de una situación estructural que puede afectar el *ser* mismo de las personas afectadas, haciéndolas malas. Sobre esto se volverá más adelante.

Pero veamos el pasaje en que Ignacio Ellacuría resume su explicación del “mal común” como espejo para contextualizar el ideal del bien común: “Vistas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural – estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas – y de injusticia institucionalizada – institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc. –, surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. Consiguientemente el bien común, surgido como negación superadora del mal común, debe ser contrapuesto como bien al mal, pero debe tener las mismas características que hacían del mal común algo realmente común”.¹¹

Y lo tercero a observar es la consecuencia que Ignacio Ellacuría extrae para el replanteamiento de los derechos humanos. Su manera de determinar qué es y cómo se da “el mal común” le lleva a considerar que las elementales exigencias contenidas en el programa de los derechos humanos son, en

¹⁰ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 448.

¹¹ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 449.

verdad, una necesidad para posibilitar la actualización de la (otra) realidad del bien común. En la situación determinada por “el mal común” y en la tensión que ella provoca con el bien común (ideal) se asienta, pues, para Ignacio Ellacuría la necesidad de reclamar los derechos humanos, pero eso sí como reclamo concreto de la necesidad de hacer realidad el bien o de alcanzar históricamente el bien común. En este sentido escribe: “Una consideración de los derechos humanos desde esta perspectiva del mal común dominante los mostraría como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en la que son violados permanente y masivamente los derechos humanos.”¹²

Pero, sin que con ello naturalmente se intente rebajar la importancia de esta contraposición entre “mal común” y bien común para ver la centralidad del primero en la obra de Ignacio Ellacuría, hay que reconocer que donde se manifiesta con toda claridad la importancia de este concepto como doble arma de denuncia y de anuncio es en el nivel (más bien teológico, si se quiere) del contraste con el Reino de Dios; siendo además en este nivel donde mejor se percibe la raigambre espiritual a la que ya aludíamos al hablar de la experiencia profunda de la realidad que supone el concepto del “mal común”. Y si vuelvo a recordar la experiencia espiritual que respalda este concepto no es únicamente porque, como acabamos de decir, ello se evidencia en este nivel sino también porque es la explicación de que se le nombre en este ámbito con diferentes términos que, aunque son de hecho equivalentes, acentúan aspectos determinados.

Así, vemos como en este nivel van apareciendo diversos términos y/o se recurre a diversas “metáforas” para nombrar el estado de cosas del “mal común”. Se podría decir que se está ante un dramático esfuerzo por “elear al concepto”, como diría Hegel, una experiencia de realidad cuya profundidad y radicalidad desbordan los nombres con que se la pretende conceptualizar. En este proceso de búsqueda de expresión para la experiencia del “mal común” en el mundo vemos, pues, que se van ofreciendo distintos términos. Nombremos algunos: “Humanidad crucificada”, “reino histórico del pecado”, “malicia histórica del mundo”, “pecado comunitario y objetivo”,

¹² Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 449. Para un planteamiento detallado del tema de los derechos humanos en Ellacuría ver: Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

“pueblo crucificado”, “el mal del mundo”, “pecado histórico”, “maldad histórica”, etc.¹³

Y no es necesaria ninguna argumentación especial para entender que se trata de nombres que, con toda intención, buscan resaltar la positividad real del “mal común” en contraste con la realidad querida en y por el Reino de Dios; un contraste que quiere mostrar que lo que realmente hay es un conflicto radical entre realidades o una lucha por el “poder” de configuración histórica de la realidad, sin olvidar que – desde la espiritualidad de Ignacio Ellacuría – ese conflicto se da con la conciencia de que la realidad positiva del “mal común” impide la realización plena de la realidad del Reino de Dios.¹⁴

Fiel a su método de historizar y de contextualizar el ejercicio del pensar Ignacio Ellacuría recurre también en este nivel a una manifestación concreta de la realidad del “mal común” para profundizar en el carácter de este concepto y sobre todo en su sentido de realidad que contradice y bloquea la realización actualizadora en la historia humana de la realidad verdaderamente humanizante que correspondería, si se quiere operar con la distinción disciplinar entre filosofía y teología, al orden de la razón o al orden de la voluntad de Dios sobre su Reino.

Nos referimos a la realidad del paro laboral en el tercer mundo. Ignacio Ellacuría le dedicó un breve, pero contundente artículo que tituló muy expresivamente “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”. Este estudio se publicó por primera vez en 1982 en la revista *Concilium*.¹⁵ Detengámonos brevemente en él para resaltar las ideas principales e ilustrar así lo que

¹³ Cf. Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos*, Tomo II, San Salvador, UCA Editores, 2000, págs. 137-170, 193-232 y 233-293 respectivamente. Ver además su obra: *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pág. 590. Sobre este tema consultar también: Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002, especialmente págs. 339 y sgs.

¹⁴ La concepción de la positividad del mal histórico la toma Ignacio Ellacuría seguramente de su maestro Xavier Zubiri. Mas en este problema no podemos entrar aquí. Ver Antonio González, “Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri”, en *Estudios eclesiológicos* 68 (1993) 273-315; así como su tesis: *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1994, págs. 262 y sgs.

¹⁵ Cf. *Concilium* 180 (1982) 588-596.

decíamos sobre este nivel como lugar en el que mejor se percibe el contraste opositor entre la realidad del “mal común” y la realidad “bienhechora”.

Aclara de entrada Ellacuría que el paro laboral es, sin duda alguna, un problema social y estructural; pero que es también un problema ético y teológico en el sentido más estricto de los términos.¹⁶ El desempleo, por tanto, representa un lugar teológico; un lugar desde el cual se puede leer y juzgar la realidad del mundo histórico a la luz del anuncio del Reino en el evangelio. Y para Ellacuría esta calidad teológica de la realidad del paro laboral es tanto más clara e intensa cuanto que se trata del desempleo en el llamado tercer mundo. Para él es, en efecto, en ese mundo donde el paro es causado como un problema que *define* la realidad de la vida (o mala vida) de grandes mayorías, haciéndolo además de manera estructural, masiva y crónica.¹⁷

De este modo el paro laboral en el tercer mundo se presenta con las características de lo que Ellacuría considera “el mal común”. Es más, es un rostro concreto del “mal común”; y, como tal, muestra una realidad que pone en juego la credibilidad del anuncio evangélico, en definitiva, la bondad de Dios. De ahí el profundo sentido teológico de la realidad del desempleo en el tercer mundo.

En consecuencia destaca Ignacio Ellacuría en un segundo momento que: “El paro no es sino una de las manifestaciones de lo que debe considerarse como el pecado del mundo, aquel pecado del mundo que Jesús vino a quitar. El pecado del mundo, en su última estructura formal, no es otro que aquella realidad que configura al mundo y, desde él, a los hombres, en negación y oposición a lo que Dios quiso de él en el momento de crearlo y a lo que buscó para él en el anuncio del reino de Dios por la boca de Jesús. Una realidad que afecta de manera profunda y universal a la mayor parte de los hombres y a la estructuración masiva del mundo y que, por otra parte, es la negación de Dios entre los hombres, bien puede ser definido como el pecado del mundo. Pecado que no es una pura falta ética, sino que es la negación positiva de Dios...”¹⁸

Continúa Ignacio Ellacuría explicitando un aspecto aludido ya en la cita anterior y que habíamos visto también como una de las dimensiones del

¹⁶ Cf. Ignacio Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”, en *Escritos teológicos*, tomo II, ed. cit., págs. 295 y sgs.

¹⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 297.

¹⁸ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, págs. 298-299.

“mal común”, a saber, que el mal estructural histórico hace malos a los hombres. Podríamos decir que “el mal común” según Ellacuría conlleva un daño estrictamente antropológico porque su constelación de la realidad tiene capacidad para dañar al hombre en su proceso de subjetivización. El hombre es afectado en su misma estructuración y disposición antropológica, afectado por el mal estado de cosas que – como ya se decía – no sólo lo hace *estar* mal sino que lo lleva a la práctica de la malicia. Sobre esto escribe Ellacuría: “Pecado del mundo también porque hace que los hombres seamos cada vez más insolidarios, por creer más en ídolos de este mundo que en el Dios revelado en Jesús.”¹⁹

Por ello termina Ignacio Ellacuría resaltando la necesidad de proponer “un nuevo proyecto general de humanidad”²⁰ que cambie “el curso más bien oscuro de la historia”²¹, tanto en el nivel estructural de mala organización y disposición de la realidad como en el nivel de la personalización del hombre. Es decir que se propone la rectificación de la realidad configurada por “el mal común” mediante un nuevo plan de realidad que saca su fuerza y su legitimidad de la razonabilidad de la idea (de inspiración kantiana) de que el orden del “mal común”, que es el orden dominante de la civilización del capital – sobre esto volveremos luego – no es universalizable. O dicho más positivamente, en el lenguaje teológico de Ellacuría en este artículo, la legitimidad de esta nueva visión para la realidad se afianza en la voluntad de Dios sobre su Reino, que es una voluntad que ha prometido vida, y vida buena, preferencialmente a los pobres de este mundo.²²

El diagnóstico de su tiempo en el sentido de una época conflictiva marcada por el predominio del “mal común” lleva a Ignacio Ellacuría de esta manera a una apuesta crítico-utópica que es al mismo tiempo radicalmente profética. La podemos resumir como el imperativo de realizar la razonabilidad de la realidad histórica o también como afirmación de “la voluntad de implantación del reino en la historia”.²³ Sería su “respuesta” a la cuestión del “mal común”. Pero dediquemos a ello nuestras reflexiones finales.

¹⁹ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 299.

²⁰ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 301.

²¹ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 305.

²² Cf. Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, págs. 302 y sgs.

²³ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 302.

4. Reflexiones finales, o la búsqueda del equilibrio del mundo

Como teólogo cristiano sabía Ignacio Ellacuría de la “reserva escatológica” y, como filósofo contextual, de las reservas que la misma razón recomienda tener ante todo exceso de confianza en la realización de la razón en la historia. Ellacuría asumió y respetó ambas reservas, pero sin caer en el uso ideológico de las mismas, es decir, sin manejarlas como argumentos a favor de posiciones quietistas y enemigas de buscar las mediaciones políticas, culturales o sociales correspondientes. Por eso insistió, como teólogo, en la necesidad de mantener viva y practicar la conciencia de que, sin agotarse en ningún proyecto histórico, el reino de Dios implica “efectividad histórica”²⁴ y, como filósofo, en la necesidad de historizar la razón y mediarla con la acción política.²⁵

Es necesario recordar esta actitud de Ellacuría para comprender cabalmente porqué arriesgó (¡en razón de fidelidad a las promesas del evangelio de Jesús y al mismo tiempo de responsabilidad en el uso de la razón!) una “respuesta” ante la grave cuestión del “mal común”. Es la apuesta crítico-utópica, y profética, de la que hablaba arriba y a la que Ellacuría mismo llamó “la civilización de la pobreza”.²⁶

Entendiendo que la dura positividad de la realidad dominada por el proyecto destructor del “mal común” implica un llamado inequívoco y urgente a la conversión y a la transformación²⁷, Ellacuría propone un giro radical en el curso de la carrera civilizatoria de la humanidad; un giro que comprende concretamente como un corte histórico que detenga e interrumpa en sus posibilidades de continuidad el “desarrollismo galopante”²⁸ de la civilización de la riqueza y del capital”.²⁹ Y ya conocemos el nombre que dio Ellacuría a este proceso de reorientación radical de la historia: La civilización de la pobreza.

Sin poder entrar ahora en un análisis detenido de los presupuestos filosóficos de la alternativa ellacuriana ni en la explicación de sus diferentes

²⁴ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 235.

²⁵ Ver, entre otros trabajos suyos, su *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit.

²⁶ Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, ed. cit.

²⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”, ed. cit., pág. 299.

²⁸ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 300.

²⁹ Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, ed. cit., pág. 273.

componentes (personal, estructural, cultural, económico-político, etc.)³⁰, nos tenemos que limitar a destacar únicamente su importancia como “respuesta” a la situación del “mal común”, y ello acentuando sobre todo su sentido de esfuerzo por trazar un horizonte de acción para el equilibrio del mundo desde las necesidades de las mayorías populares.

Vista, pues, a la luz del aspecto que nos interesa aquí, la civilización de la pobreza es la propuesta-respuesta ante el llamado a la “conversión y transformación” con que nos desafía la realidad del “mal común”. En este sentido representa otro plan de realidad para el hombre y el mundo; o sea que requiere un verdadero “comenzar de nuevo”³¹, tanto a nivel personal como estructural; y por eso, dicho sea de paso, está ligada la civilización de la pobreza a las “utopías” del hombre nuevo y de la tierra nueva.

De donde se desprende que, precisamente en tanto que alternativa ante el orden de la realidad dominante del “mal común”, la civilización de la pobreza busca un equilibrio que, además de emparejar consecuencias, hace posible que el hombre y sus realidades se funden y orienten de otra manera. A este nivel, dicho con otras palabras, la civilización de la pobreza es un plan de realidades para hacer *bien* las cosas y difundir el *bien* en todos los ámbitos de realidad. Es, para decirlo en la terminología zubiriana que emplea Ellacuría, la figura concreta de otro principio dinamizador de la realidad.³²

Frente al “mal común” generado por la civilización de la riqueza y el capital Ellacuría propone, pues, una civilización de la pobreza que no se contenta con ser un programa de reformas para “remediar” las consecuencias dañinas del orden dominante, sino que se propone, con toda consciencia, como otro “dinamismo principial”, otra manera de principiar la realidad. He aquí un pasaje elocuente en este aspecto: “La civilización de la pobreza, en cambio, fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades bási-

³⁰ Cf. Antonio González, “Philosophische Grundlagen einer ‘Zivilisation der Armut’”, en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Armut im Sapnungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1998, págs. 265-275; y la obra citada de Héctor Samour.

³¹ Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, ed. cit., págs. 258 y sgs.

³² Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 275.

cas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización... La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretende la pauperización universal como ideal de vida... lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente.”³³

Pero, aunque hayamos acentuado nosotros mismos la significación de la civilización de la pobreza como “respuesta” al desequilibrio estructural que representa “el mal común”, debe quedar claro que Ellacuría propone la civilización de la pobreza también como “respuesta” a lo que llamábamos más arriba el daño antropológico, personal, que implica la realidad del “mal común”. Es más, mucho depende de la “conversión” o, si se prefiere un término secular, de la apropiación personal de este otro “dinamismo principal”, pues sin una subjetividad humana que se rehaga desde la exterioridad del sistema de la riqueza no aparecerá, en verdad, esa libertad profunda que es a la vez condición y cualidad de una cultura de la pobreza como alternativa de dignificación integral de lo real. En la visión de Ellacuría, por tanto, ambos momentos, el estructural y el personal, van siempre juntos.

Con esta propuesta Ignacio Ellacuría se inscribe sin duda alguna en la tradición más lucida del humanismo cristiano. Pero lo propio de su aportación acaso es el haber radicalizado esta tradición de tal manera que la hace convergente con otros planteamientos de muy distinta procedencia, como, por ejemplo, las ideas de Sartre sobre una cultura de la finitud que cure el mal histórico a partir de los que lo sufren.³⁴ Pero dejemos apuntadas estas eventuales convergencias como perspectivas de investigaciones futuras y volvamos, para terminar, a nuestro punto de partida.

Decíamos que el concepto ellacuriano del “mal común” tiene “autoridad” para reivindicar ser aceptado como uno de los nombres con que hoy se nombra nuestra época. Es cierto que la argumentación de Ignacio Ellacuría para diagnosticar con ese nombre la situación de la realidad histórica se basa en datos y experiencias que para *nosotros hoy*, dada la aceleración

³³ Ignacio Ellacuría, *Ibid.*, pág. 274.

³⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; y mi estudio “Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart“, en Raúl Fonet-Betancourt, *Jean-Paul Sartre zum 100. Geburtstag*, Aachen, Verlag Mainz, 2005, págs. 55-73.

creciente del ritmo social, parece que vienen de “otro tiempo”. ¿No será, pues, anacrónico pretender nombrar nuestro tiempo con un concepto semejante? Pensamos que no lo es; pues es posible que vivamos hoy en un tiempo muy distinto al que vivió Ignacio Ellacuría, pero la realidad en su constelación histórica dominante no ha cambiado y “el mal común” sigue siendo nuestro contemporáneo. Y ¿no es esto precisamente una de las consecuencias del cinismo de nuestro tiempo de “mal común”, a saber, propagar el acelerado cambio de los tiempos sin cambiar el principio dominante de la realidad?

Capítulo 3

¿Crisis antropológica?

No hay historia humana sin momentos de crisis. Seguramente todas las épocas históricas, y en ellas sus diferentes generaciones, han conocido con mayor o menor intensidad, es decir, a su manera, momentos de crisis en las realidades y relaciones con que generan su dinámica de desarrollo. No es sorprendente, por tanto, que hoy hablemos también de crisis. Es más, no sólo hablamos mucho de crisis, sino que hablamos igualmente de muchas crisis o de crisis en muchos sentidos.

Así, por ejemplo, hablamos de crisis financiera, de crisis económica, de crisis política, de crisis cultural, de crisis religiosa, etc.; y lo hacemos posiblemente para indicar que nuestro tiempo experimenta cambios o mutaciones considerables en todos nuestros ámbitos de realidad y de relacionamientos en ella, ya sea con nuestros semejantes o con la naturaleza.

Al igual, pues, que otras épocas y generaciones, hablamos de crisis porque percibimos cambios; porque percibimos que las realidades que generamos en el curso del tiempo nos obligan a revisar continuamente el lazo que queremos mantener todavía con las realidades de “ayer”, con las realidades que “pasan” y que hoy vemos como realidades que “fueron”. En la crisis se reconfigura siempre la relación entre pasado, presente y futuro. Lo que quiere decir que en las experiencias de crisis, y esto lo compartimos también con otras épocas y generaciones, se encuentra el ser humano en la incómoda situación de tener que decidir sobre la continuidad o no continuidad de la “vigencia” de realidades y, en definitiva, sobre el sentido de las mismas en eso que llamamos historia. Se trata también, evidentemente, de una decisión sobre la transmisión o no transmisión de la valencia de valores.

La “moda” del hablar de crisis entre nosotros hoy puede decirse, por tanto, que responde a una cierta necesidad histórica, en cuanto que parece que hasta hoy toda época ha sentido la necesidad de expresar la conciencia de las mutaciones de su tiempo y de preguntarse por el sentido de los cambios que sufre y de sus consecuencias. Al hablar de crisis hoy, compartimos pues una “moda” de todos los tiempos.

Pero también decía que las épocas y las generaciones históricas conocen “su” crisis con una intensidad propia. Esta intensidad propia es su manera de entender y de vivir la crisis de su tiempo; una manera que es realmente propia y que distingue, por consiguiente, a las épocas y generaciones en su conciencia de la crisis, porque depende de la “edad” en que cada época y cada generación está en la historia.

En este sentido subrayaría en estas breves reflexiones el hecho de que nuestra “edad” histórica, habiendo acumulado en su memoria la conciencia de la crisis de otras épocas y generaciones, nos hace sentir la crisis de nuestro tiempo con una intensidad propia, específica, en la que pesan las crisis pasadas y en la que, por eso mismo, experimentamos en cierta forma la crisis de todos los tiempos o, si se prefiere, de nuestra historia como género humano en comunión de origen y de destino.

Y siguiendo esta idea, sin intención evidentemente de menospreciar el significado de las crisis estructurales o institucionales a las que aludía antes al referirme al hecho de que en nuestro tiempo distinguimos muchas crisis, añadiría que la intensidad propia que a mi parecer caracteriza la conciencia de crisis que se expresa en nuestra época, tiene que ver fundamentalmente con la experiencia de que en nuestro tiempo se anuncia una considerable mutación antropológica cuyas consecuencias incluso son ya palpables en muchas dinámicas sociales e individuales.

Mas esta crisis antropológica no debería ser vista como una más entre las otras muchas crisis de las que se habla hoy. Creo que representa la crisis de fondo de la época; pero no porque haya que remontar a ella la explicación de las otras crisis. Es posible que aporte elementos básicos para la explicación de muchas de nuestras crisis actuales, como, por ejemplo, la cultural o la religiosa, pero la crisis antropológica es crisis de fondo ante todo porque en ella se refleja la ruptura del hombre actual con las fuentes de sentido desde las que se interpretó por siglos y desde las que fundamentaba y orientaba normativamente su actuar en el mundo.

La crisis antropológica a la que me refiero, es así la crisis que se experimenta en el proceso de cancelación de un ciclo de comprensión y de pro-

yección del ser humano mismo; un ciclo marcado, desde Sócrates y San Agustín hasta Sartre o Ellacuría, por la inquietante búsqueda del perfeccionamiento de la humanidad del hombre, esto es, por un hombre peregrino en busca de la perfección; y con la conciencia de que es su *humanitas* la que lo impulsa y orienta a la vez en esa búsqueda.

Es, dicho en otros términos, la crisis que provoca la ruptura con la tradición metafísica del humanismo que, a pesar de sus ambivalencias innegables, supo mantener viva en el hombre la memoria de un horizonte de humanidad humanizada que lo *esperanzaba* a buscar (desde sí mismo) lo mejor en su sí mismo y a dar lo mejor de sí mismo. Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, el “camino de perfección” de los maestros y maestras de la espiritualidad cristiana y la idea de la perfectibilidad moral del hombre de los propulsores del humanismo secular se mueven en un horizonte comparable.

Esta ruptura es hoy, a mi modo de ver, innegable en la cultura dominante de nuestro tiempo, como evidencia su “Zeitgeist” en las preocupaciones que preferencialmente lo ocupan y que se esfuerza por difundir como la manera “actual”, moderna o “cool”, de ser y estar hoy en lo humano, a saber, el culto del entretenimiento o de la distracción como terapia para un yo que se aburre en la soledad vacía a la que lo condena la ruptura con la comunidad (pero también como motor de la llamada industria del tiempo libre), el culto del dinero como “mentalidad” de seres humanos para los que todo tiene precio y que por eso piensan que todo es sustituible o incluso desechable, cuando ha perdido su “valor de uso” o valor de cambio; el culto de los objetos como nuevos fetiches llamados a seducir y a ocupar la subjetividad humana; o, por poner otro ejemplo característico de las preocupaciones de la cultura dominante, el culto de la exterioridad y de la apariencia que aprisiona al hombre en un engranaje de imágenes mudas y que lo desconecta en consecuencia de los procesos reales.

Con la difusión de estas preocupaciones o estrategias el “Zeitgeist” cambia hoy las condiciones de subjetivización de los seres humanos. Y por ello la consecuencia de este proceso es una mutación en la subjetividad misma del ser humano que bien puede interpretarse como una crisis antropológica porque lleva a un cambio de las referencias de intelección de lo humano así como de los criterios para la acción humana.

¿Qué hacer?

Pregunta difícil que es prácticamente imposible de contestar, al menos de manera definitiva o segura. Por lo pronto, acaso lo primero que cabe

hacer es tratar de pensar en la mejor forma posible el sentido de esta crisis, para discernir, dicho un tanto polémicamente, si es una crisis de decadencia o, por el contrario, una crisis de crecimiento. Hacer esto es tanto más difícil para nosotros cuanto que somos parte involucrada. ¡Somos parte de esa crisis! Pero esta dificultad puede ser también una oportunidad para discernirla desde dentro de nosotros mismos y asumir, desde la crisis, el protagonismo humano que nos corresponde.

Para ello, sin embargo, es imprescindible recuperar la memoria sabia que resistió crisis anteriores, recuperar la esperanza en el mejoramiento humano (José Martí) y cultivar la formación de subjetividades humanas intensas, es decir, de hombres con vida subjetiva propia que resisten la banalización de lo humano e imprimen intensidad a la dinámica de las sociedades actuales.

Capítulo 4

Reflexionando sobre la liberación

*„... pero entonces surge la pregunta: ¿Quién nos va a salvar de la civilización occidental?
Georg Lukács*

I. Aclarando los conceptos y la tarea

“¿Crepúsculo de los ídolos? La crisis de la civilización y sus víctimas”. Tal es el título con que se anuncia el tema que se ha de tratar en este segundo taller sobre “Teología de la liberación desde una perspectiva europea”.*

Tanto el tema como la perspectiva desde la que debe tratarse parecen, pues, estar claros. Esta impresión parece correcta, y no pretendo negarla, ya tiene una certeza operativa que se explica, entre otras cosas, por las “evidencias” que siempre comparte cada grupo de personas más o menos unidas por las mismas ideas, cuando se plantea una tarea en común.

Sin embargo, me permito empezar con algunas observaciones breves sobre los conceptos que perfilan el tema; observaciones que quieren ciertamente destacar algo de la complejidad y/o ambivalencia de dichos conceptos, pero que apuntan sobre todo a contribuir a un mejor discernimiento de la tarea que debemos afrontar en este taller.

* El texto es, en lo esencial, la traducción española de la ponencia dada en el “2. Workshop Theologie der Befreiung aus europäischer Sicht” que tuvo lugar en Viena, Austria, del 18 al 21 de marzo del 2010.

Consideremos en primer lugar el término compuesto de “crepúsculo de los ídolos” que caracteriza la pregunta rectora de este seminario. Separemos la palabra para analizarla primeramente en los dos términos que la componen.

Es conocido que en la lengua alemana, desde las traducciones bíblicas de Martín Lutero, se utiliza la palabra “ídolo” para nombrar o significar un dios falso. En el contexto de nuestro tema este significado teológico me luce especialmente relevante, y por eso lo recuerdo. Asumamos, pues, que el término “ídolo” designa un dios falso y tomemos esta idea como punto de partida para nuestra consideración.

Dos preguntas se hacen entonces inevitables al inicio de nuestra consideración. Por una parte, ésta: ¿Cuál es la falsedad del dios falso? Y, por otra parte, ésta: ¿Cómo se puede reconocer (¡con capacidad de falsificación!) la falsedad del dios falso?

Pienso que estas dos preguntas nos podrían ayudar en la tarea de una fenomenología de los muchos dioses falsos que se disputan hoy el “gobierno” de nuestro presente histórico así como en la reconstrucción de la historia de su origen y de su influencia. Una tarea que, en mi opinión, no deberíamos olvidar, al menos como desafío.

Aunque cabe acaso intercalar aquí una inquietud previa y preguntarnos: ¿Tenemos la capacidad (¡como sociedad!) para hacer estas preguntas? ¿No implican *demasiado* estas preguntas para nosotros como *sociedad*? Pues si suponemos que el salmista tiene razón cuando afirma que los hombres que adoran dioses falsos terminan siendo semejantes a ellos, en cuanto que su idolatría los vuelve ciegos y sordos¹; o si suponemos que nuestra situación es comparable con aquella en la que se encuentran los presos en la famosa alegoría platónica de la caverna², donde éstos consideran las sombras que ven como lo real o verdadero porque ignoran donde se encuentran, o sea: Si hoy en día nos *bastan* los dioses falsos, entonces ¿cómo podremos saber que nos encontramos ante ídolos o cómo podemos saber de qué manera deberíamos enfrentarnos a aquellos que se nos presentan como ídolos?

Intercalo esta inquietud porque nos remite a un aspecto importante de la problemática que debe ocuparnos, a saber, que las cuestiones acerca de la falsedad del dios falso y de la posibilidad de reconocer críticamente esta falsedad son preguntas que en el fondo presuponen un horizonte metafísico

¹ Salmo 135 (134).

² Cf. Platón, *La República*, Libro VII, 514a-517a.

y de filosofía de la historia, ya que sólo son posibles en y a partir de una apertura a la verdad y al sentido último de la historia. Dicho, si se nos permite, de manera lapidaria y polémica: No aquellos que son víctimas de la “mala infinitud”³ de la idolatría, sino aquellos que confían en que la verdad nos hace libres y que se esfuerzan por mantener la historia y su propia subjetividad abiertas a la infinitud requerida por la verdad, son los que en realidad podrán hacerse preguntas semejantes.

Este horizonte no sólo es importante para la fundamentación de los proyectos crítico-utópicos, sino también para la radicalización de la pregunta de crítica social con que hay que confrontar nuestras sociedades actuales: La pregunta del porqué no se realiza *ya* lo que ya hoy es posible. Pero necesitamos este horizonte además para poder *presentir* en nuestra situación que la falsedad de los dioses o de los ídolos falsos radica – asumiendo un punto de vista de la teología de la liberación – especialmente en la lógica de la sacrificialidad y sus consecuencias jurídicas e institucionales para el ser humano y el mundo; que es precisamente la lógica que oculta la verdad del (verdadero) Dios de la vida, el Dios liberador, cuya verdad es justo el mensaje de que el humano, el pobre, viva.⁴

Si este “presentimiento” acierta, la falsedad de los dioses falsos – al menos desde un punto de vista filosófico – tendría que ser interpretada como una indicación del *status quaestionis* de nuestra relación con la verdad del mundo donde estamos, con la verdad de la historia de la que – de una u otra manera – somos parte y con la verdad del ser humano que estamos siendo y haciendo. Se trata entonces de investigar cómo el predominio de la falsedad de los dioses falsos en una determinada época conduce a una distorsión triple: La distorsión del “curso vital” del mundo, la distorsión del sentido de la historia y la distorsión de los destinos de la humanidad.

En este sentido otra de las consecuencias que se desprenden de mis observaciones es que el discernimiento de los dioses constituye una parte esencial de la labor teológica, entendiendo además que debe ser llevada a cabo en el sentido estricto de crítica social. Y no me parece superfluo re-

³ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, en *Werke*, tomo 14, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pág. 63.

⁴ Sobre esto ver, entre otras, las obras de Franz Hinkelammert: *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José, DEI, 1991; *Solidaridad y suicidio colectivo*, San José, DEI, 2003; *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, El perro y la rana, 2006; y *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, San José, Editorial Arlequín, 2007.

cordar en este contexto que la teología de la liberación latinoamericana siempre ha visto en este discernimiento una de sus tareas centrales.⁵

Pero pasemos ahora a la segunda parte del término “crepúsculo de los ídolos”. En este punto se me permitirá referirme únicamente a la ambivalencia de la palabra alemana “crepúsculo”. Puede ser que esta ambivalencia no esté tan presente hoy, debido a que entendemos “crepúsculo” (especialmente en la palabra compuesta “crepúsculo de los ídolos”) a la luz del término “Götterdämmerung” que, desde que fuera introducido por el jesuita vienés Michael Denis (1729-1800) y popularizado por Richard Wagner (1813-1883) en alemán, ha dado a esta palabra sobre todo un el sentido de oscuridad y perdición.⁶

En el lenguaje cotidiano sin embargo se conserva hasta hoy la ambivalencia de la palabra, como se ve en su empleo usual para hablar del crepúsculo vespertino o del crepúsculo matutino. Teniendo en cuenta esto podemos decir que el término “crepúsculo” remite a una “media luz” que aparece en esa constelación difusa del “claroscuro” que vemos tanto en las horas del anochecer como en las del amanecer.

Con esta observación quiero invitar a pensar también en la ambivalencia del “crepúsculo” del que aquí hablamos. Es decir, pensar que el crepúsculo no nos ofrece simplemente una indicación temporal que anuncia con claridad el final de una etapa de la historia. Pues bien puede considerarse igualmente como la metáfora que indica un proceso dialéctico reñido cuyo resultado es incierto; incierto en la medida en que la restauración de lo que está tocando su fin no puede ser excluida con toda seguridad.

¿Qué sucederá realmente en ese momento que se anuncia con el “crepúsculo de los ídolos”: ¿Un nuevo comienzo o la vuelta a lo antiguo? Quién puede saber esto con certeza ...

⁵ Cf. entre otros Equipo DEI (ed.), *La lucha de los dioses*, San José, DEI, 1980; Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo, Vozes, 1989; Franz J. Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, en *Pasos* 118 (2005) 7-24; y Jon Sobrino, *Sterben muss, wer an Götzen rührt*, Fribourg/Brig, Exodus, 1990.

⁶ Como es sabido la expresión alemana “Götterdämmerung” se remonta a la interpretación errónea de Snorri Sturluson (1179-1241) de un término islandés antiguo. Pues esta interpretación fue asumida luego por Michael Denis en su traducción, introduciendo así el término “ocaso de los dioses” en el idioma alemán. Cf. Wenzeslav Konstantinov, “Die Maschine als Deuter. Die Übersetzungskunst im Spannungsverhältnis zur Computer-Vermittlung”, en *E-magazine LiterNet* 7 (2004); y H.C. Sasse, “Michael Denis as a Translator of Ossian”, en *The Modern Language Review* 60 (1965) 547-552.

Repensando esta ambivalencia del término, podemos comprender, pues, que el concepto de “crepúsculo de los ídolos” – al menos en la formulación del tema de este seminario en la que lleva un signo de interrogación – remite a una situación dialéctica que nos desafía con la tarea de trabajar en forma teórica y práctica en lo que podemos llamar el momento de la *transición*. El crepúsculo no es de por sí la *transición*, sino la condición histórica para que ésta acontezca como paso a lo nuevo. De ahí que el “crepúsculo de los ídolos” no es sólo la hora, como parece haberlo entendido Nietzsche, en la que hay que filosofar con el martillo⁷, porque significa el momento para acelerar el final del crepúsculo, sino que representa también la hora de encaminar la *transición* hacia algo nuevo.

Por lo que se refiere al término “crisis de la civilización”, quisiera señalar lo siguiente. Justamente por tratarse de la crisis de la civilización moderna (tardía), como lo precisa la invitación a este segundo taller, pienso que conviene tener cuidado para que los análisis puntuales de las crisis en los distintos sectores de la sociedad (¡ por muy importantes que sean estos estudios específicos!) no tengan como consecuencia el olvido de la cuestión por la “calidad” de los fundamentos de esta civilización.

Desde mi punto de vista es importante tener presente esta cuestión porque actualmente se habla mucho de crisis de civilización; pero se puede percibir al mismo tiempo un claro interés ideológico en presentar la crisis como una simple adición de crisis parciales que se entienden como “perturbaciones funcionales” en áreas del sistema. Con lo que se pretende sugerir que la crisis puede ser superada a través de la optimización técnica de la capacidad de rendimiento de los sistemas y sus funciones. Pero esto es justamente lo que nos debe parecer cuestionable. Pues:

La crisis de la civilización moderna (tardía) tiene que ver fundamentalmente con el proyecto mundial de un actuar humano que supera con creces nuestra propia desmesura, en cuanto que continúa la perspectiva de aquel proyecto inicial del “etsi Deus non daretur” con el del “etsi homo non daretur”. Por lo tanto, no tocamos fondo si, ante la crisis de esta civilización, preguntamos sólo por las causas inmediatas o buscamos simples soluciones “técnicas”. En realidad se trata de la crisis de la orientación básica de un proyecto mundial y de una concepción del ser humano. Y por eso hay que preguntarse en consecuencia por la “calidad” de los fundamentos de la

⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, en *Sämtliche Werke*, tomo VIII, Stuttgart, Kröner, 1964.

civilización moderna (tardía), haciéndose cargo incluso de que la pregunta por los fundamentos, entendida de manera histórica, es indudablemente una pregunta que inquiere también por los fundadores y los motivos de los fundadores.

Por último unas breves palabras con respecto al término “víctima” que aparece también en el planteamiento del tema de este segundo seminario.

Desde el punto de vista de la teología de la liberación, que se da por supuesto como la perspectiva desde la que debemos tratar todo el tema, me parece importante indicar que las víctimas de la crisis de la civilización no son aquellos “perdedores” con los que nos solidarizamos como “terceros” y que, como tal, se mantienen a una cierta distancia de nuestra vida. Las víctimas son más bien el centro de una opción por la vida del otro que, de hecho, resulta ser una opción por la vida de todos y que se transforma así en fundamento de una solidaridad horizontal en un “nosotros” nuevo. En este sentido las víctimas de la civilización moderna (tardía) representan el centro excéntrico a partir del que tendría que llevarse a cabo el discernimiento de los dioses de esta civilización.⁸

II. Hacia una praxis de la liberación en el contexto del crepúsculo de los ídolos que se anuncia en la crisis de la civilización actual.

Tesis:

1. La praxis de la liberación necesita ese horizonte inconmensurable que vislumbramos con la cuestión de la verdad, porque sólo en el horizonte de la apertura absoluta de la búsqueda de la verdad se hace posible la liberación como proceso del libramiento constante de las sujeciones a órdenes que se han convertido en ídolos. Pero hay otra razón más para decir que la liberación necesita actualmente ese horizonte de la verdad, a saber, que la civilización que nos marca es una civilización que produce más ídolos que realidades.⁹

⁸ Además de las obras ya citadas de Franz J. Hinkelammert, ver: Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Un ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999; “Opción por los pobres y seguimiento de Jesús”, en José María Vigil, *Sobre la opción por los pobres*, Managua, Ediciones Nicarao, 1991, págs. 31-44; e Ignacio Ellacuría, *Mi opción preferencial por los pobres*, Madrid, Nueva Utopía, 2009.

⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, pág. 79.

2. La praxis de la liberación necesita una localización histórica de la verdad y una ubicación en aquellos lugares que – como ha mostrado Ignacio Ellacuría – no son sólo lugares en los que *ex negativo* queda de manifiesto la verdad de la historia, sino lugares en los que nosotros mismos nos hacemos verdaderos. Estos lugares son la vida y los mundos de vida de los crucificados, de las víctimas de la historia.¹⁰
3. La praxis de la liberación necesita además la opción por los pobres; y la necesita como fundamento de un cambio radical en la dirección fundamental de la civilización capitalista. Esto significa que la práctica de la liberación necesita, por consiguiente, también la opción por los pobres porque la alternativa histórica relacionada con la opción por los pobres es la que nos permite ver que la liberación es cualitativamente más que una “lucha por el reconocimiento” y por la igualdad de derechos en el sistema vigente. Dicho metafóricamente con las palabras de Platón (y Heidegger)¹¹: La liberación no es “el quitarse las ataduras dentro de la caverna”, sino el camino hacia la libertad, es decir, el camino hacia la luz; el camino que nos aleja de los ídolos en la caverna y nos conduce hacia la verdad de un Dios liberador.
4. La praxis de la liberación necesita del mismo modo profecía y revolución. Necesita profecía, para denunciar que la civilización moderna (tardía) ha fallado inmanentemente el objetivo de la historia humana; y necesita la revolución, porque no se trata de “limitar los daños” o de combatir los “efectos secundarios”. El desafío de fondo es el cambio del rumbo rector del camino que seguimos como civilización. Y si tenemos en cuenta que la conocida propuesta que con el nombre provocador de “Civilización de la pobreza” hizo Ignacio Ellacuría, es el nombre de la alianza entre profecía y revolución, podemos, pues, formular esta tesis de la siguiente manera: La práctica de la liberación necesita de la profecía y de la revolución como medios políticos para concretar la opción por los pobres y la consiguiente “civilización de la pobreza”.¹²

¹⁰ Cf. Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *ECA* 435-436 (1985) 45-64.

¹¹ Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, tomo 34, Frankfurt/M., Klostermann, 1988, pág. 41 y sgs.

¹² Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos*, II, San Salvador, Uca Editores, 2001, págs. 233-293.

5. La praxis de la liberación requiere también de una ubicación realmente contextual en los muchos mundos de la vida de los hombres. Y para ello necesita especialmente la articulación con los movimientos sociales y las acciones concretas que buscan una organización alternativa de lo cotidiano. La “civilización de la pobreza” encuentra, pues, la condición histórica de su realización en la revolución de lo cotidiano.
6. La praxis de la liberación necesita de la crítica de las instituciones y de las leyes que actúan como guardianes del orden de la idolatría general en la sociedad actual y que, por lo tanto, no significan protección sino una amenaza para la vida de las personas.
7. La praxis de la liberación – especialmente en este contexto de la crítica de las instituciones y las leyes de nuestra civilización – necesita de una crítica renovada del dinero; una crítica que sea capaz de desenmascarar el dinero como una manera de pensar y de vivir en la que todas las relaciones humanas son mercantilizadas.¹³
8. La praxis de la liberación necesita además de la experiencia de la medida y del límite. Y no necesita esta experiencia solamente como correctivo de los excesos del proceso civilizador dominante en el presente que vivimos. Necesita esta experiencia de la medida y del límite sobre todo en el sentido de una actitud básica para que el ser humano y la historia dejen de producir industrialmente (léase, cada vez en forma más rápida) una “mala infinitud” o sustitutos de la infinitud. Esta tendencia que ha sustituido en la modernidad europea, desde sus inicios, la ley del “non plus ultra” por la de “(semper) plus ultra”¹⁴ y que con razón puede ser analizada como un proceso complejo de deslimitación¹⁵, es la que hace del mundo una fábrica de ídolos en la que hay, sin embargo, un ídolo principal: *el homo (oeconomicus) infrenatus*. De ahí que la deslimitación del mundo lleva también, paradójicamente, a su devaluación o, dicho más exactamente, a la devaluación de los límites del mundo como lugares en los que

¹³ Ver, por ejemplo, la reciente y documentada obra de Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

¹⁴ No es ninguna casualidad que precisamente el lema “Plus ultra” fuese el lema político del emperador Carlos V (1500-1558).

¹⁵ Cf. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago University Press, 1958; y especialmente Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Weilerswist, Velbrück, 2009.

se puede experimentar que el “mundo” es “más” de lo que se le debe a la auto-creación del hombre y que es “más” que las cosas que el hombre crea para su uso o que convierte en los ídolos de sus deseos.¹⁶

9. La praxis de la liberación requiere igualmente de un nuevo giro antropológico, es más, debe iniciar este cambio. El “principio liberación”¹⁷ requiere un tipo diferente (nuevo) de ser humano y la finalidad de su intervención en la historia no es otra que la de urgir la realización del hombre nuevo. Con este giro antropológico me refiero a la inversión de la “inversión de la pasión de Cristo”¹⁸, mediante la cual el hombre moderno quiere, al contrario de Cristo – el Dios que se hace hombre –, hacerse Dios. Sin embargo, si Dios mismo se encarna en lo humano, el hombre no necesita compensar en la historia ninguna “falta de ser infinita” (Schelling), ni ninguna “manque d’être” (Sartre). Por el contrario, puede confiar más bien en que ha sido llamado a la plena humanización de su ser y que “sólo” necesita humanizar su humanidad.¹⁹
10. La praxis de la liberación necesita, por tanto, la memoria de esa fundación antropológica original que significa la encarnación de Dios. Tres razones al menos nos parecen que hablan a favor de esta necesidad: Primero, porque sin esta memoria carecemos del criterio del mejor camino de humanización del ser humano y de la civilización; segundo, porque esta memoria no se limita simplemente al pasado sino que confronta cada presente histórico precisamente con lo que ha quedado pendiente en la historia a causa de las negligencias y de las faltas del pasado; y tercero, porque esta memoria coloca al ser humano en una relación con el tiempo y especialmente con la historicidad de su propia vida en la que se comprende que la liberación, siendo sin duda alguna, un proceso histórico, no debe entenderse sin em-

¹⁶ Cf. Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*, München, Fink, 2007.

¹⁷ Cf. Jon Sobrino, “Die Theologie und das ‘Prinzip Befreiung’”. Reflexionen aus El Salvador”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, tomo 2, Mainz, Grünewald, 1997, pág. 187-213.

¹⁸ Cf. Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*, Paris, Gallimard, 1973, pág. 708.

¹⁹ Cf. las obras citadas de Franz J. Hinkelammert.

bargo como un movimiento lineal hacia la “anulación” del tiempo²⁰, como tampoco debe ser asumida o transmitida de forma *acumulativa*. Entendiendo además que la posibilidad de la (nueva) humanización, que como interpelación forma parte constitutiva de la historicidad del ser humano, es también una posibilidad personal y biográfica, es de observar que su realización supone igualmente un “ir siendo con (el) tiempo” en el que se temporaliza la capacidad para realizar justamente esa posibilidad²¹, pero sin suprimir la contingencia del proceso. Y todavía conviene considerar aquí lo siguiente: La memoria a la que nos referimos en este punto es una memoria que los seres humanos no podemos asumir sin dejarnos “trabajar” por ella.

11. La praxis de la liberación necesita finalmente esperanza y gratitud. Aunque el ser humano no pueda ni asumir ni transmitir en forma acumulativa el sentido liberador de la historia, puede, sin embargo, esperar, alimentar la esperanza de que la liberación se logre; porque el ser humano, justo en tanto que deviene *humano*, se transforma en comunidad, es decir, en un sujeto *acompañado* en la historia y que, por tanto, siente que su soledad no es la medida del lo que acontece. Y es por esta razón que la práctica de la liberación necesita también de la dimensión de la gratitud. La liberación es la práctica de sujetos que se acompañan y que en el acompañamiento experimentan que en la historia de la liberación los sujetos reciben más de lo que ellos mismos dan de por sí.

III. En lugar de una conclusión

Parafraseando la conocida expresión de Hannah Arendt sobre la “banalidad del mal”²², me permito terminar estas reflexiones hablando de la “banalidad de lo humano”, para referirme con ello a lo que considero como una tendencia fundamental del “espíritu de la época” (*Zeitgeist*); una tendencia que, justo por caracterizar nuestra civilización moderna (tardía), debe ser vista como una de las razones de su crisis actual.

²⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M./Berlin, Ullstein, 1970, pág. 441 y sgs.

²¹ Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990.

²² Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Beck, 1963.

En síntesis: La expresión de “la banalización de lo humano” quiere nombrar el resultado problemático de un proceso que ha llevado a que el ser humano y sus fines queden sometidos a la fuerza de la lógica publicitaria de los saldos o las rebajas. Sobre este telón de fondo se entiende que la tarea de la humanización del ser humano se nos presente como una cosa fungible que puede ser negociada en el mercado de las liquidaciones totales. Y la pregunta inquietante que se plantea al respecto es la de averiguar en qué sentido y porqué la tendencia a la “banalización de lo humano” se ha convertido en una especie de necesidad para el tipo humano moderno (tardío).

Formulemos la pregunta de otra manera: ¿Necesita la civilización moderna (tardía) un tipo humano para el que el abaratamiento continuo de los “costos” de “ser humano” es una necesidad? ¿Necesita esta civilización que los seres humanos quieran esta rebaja incluso cuando va en contra de la memoria de la propia dignidad humana?

Y no hace falta decir que, si así fuese, la “banalización de lo humano” sería, entonces, una señal clara de que la civilización moderna (tardía) se despide de aquel tipo humano (¡moderno!) que según Hegel quería ser respetado en su interioridad²³, para dar vía libre al dominio del objetivismo nihilista.

El enfrentar esta tendencia y sus consecuencias nihilistas con alternativas concretas de renovación humanizante, es, a mi modo de ver, una de las tareas prioritarias de la reflexión teológica liberadora en la Europa actual.

²³ Cf. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 7, Frankfurt/M., *op. cit.*, pág. 408.

Capítulo 5

De la convivencia a la convivialidad ¹

Para nosotros los seres humanos, hombres y mujeres, nada hay más cercano y constitutivo que “nuestra vida”. Sólo que eso que llamamos “nuestra vida”, justo en tanto que complejo tejido de acciones y padecimientos, implica para nosotros necesariamente estar y actuar en un ámbito común, en un mundo en el que desde siempre ya estamos viviendo con los demás.

La vida humana es, constitutivamente, *convivencia*.²

Y es convivencia la vida humana incluso en el recogimiento de la vida retirada que huye del “mundanal ruido”³, o en el silencio de la contemplación del solitario; pues, como supo ver ya San Juan de la Cruz, la verdadera soledad humana es la “soledad sonora”⁴ que testimonia que el solitario no está aislado sino acompañado y vertido hacia lo que acompaña su vida.⁵

Si, para el ser humano, vivir es convivir, la convivencia por tanto no es una dimensión que se le añade a la vida humana, sino que es más bien una dimensión que ella misma es desde sí, esto es, la dimensión desde la que un hombre o una mujer hacen viva, dan cuerpo a su vida.

¹ El texto reproduce la ponencia introductoria al IX. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que se celebró en San José, Costa Rica, del 14 al 18 de febrero de 2011.

² Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, tomo 4, Madrid, Alianza Editorial, 1983, págs. 117 y sgs.; ver además *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras completas*, tomo 12, ed. cit., págs. 34 y sgs.

³ Cf. Fray Luis de León, “Vida retirada”,

⁴ Cf. San Juan de la Cruz, “Cántico”, en *Poemas de San Juan de la Cruz*, versión digital.

⁵ Cf. Saturnino Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Salamanca, Sígueme, 1983.

De modo que se puede decir que el ser humano no convive porque vive sino que vive porque convive.⁶ Lo que a su vez significa que la convivencia es anterior a la asociación. Es decir que la convivencia no comienza con el contrato o pacto entre los que se asocian, sino que es la base fáctica que se supone como posibilidad de un contrato.⁷

Así entendida la convivencia nombra ante todo un hecho; el hecho de que la vida humana, para ser vivida, tiene que actualizarse desde ese “con” que la vincula originariamente con otras vidas humanas. La convivencia es esa pesada copresencia diaria en la que, según múltiples formas de comportamiento concreto, “vivencio”/“con-vivencio” que los demás están y son en mi vida. Comportamientos como el amor o el odio, el dar o el robar, el confiar o el desconfiar, el reconocimiento o la humillación, el perdonar o el vengarse, el interés o desinterés, la cooperación o la rivalidad, pero también las exigencias de ordenes institucionales como las relaciones de trabajo, etc., ponen en evidencia el hecho de que vivimos conviviendo.

Pero aquí se muestra también que en este sentido de constitutiva facticidad de la vida humana la convivencia no nombra simplemente un hecho sino que lo patentiza como una relación que es sumamente ambivalente en el sentido de que su necesidad no implica ninguna necesidad normativa determinada.

Es verdad que en algunas lenguas como la española y la portuguesa las palabras “convivencia” o “convivência” conllevan una carga normativa positiva, en cuanto que se las suele usar también para caracterizar el estado de *buenas* relaciones interhumanas, pero incluso en estas lenguas el significado primario es un “vivir en compañía de otro u otros” o “vivir o habitar con otros”⁸ que deja abierta e indefinida la cuestión normativa acerca del cómo convivir o en qué forma debe configurarse la convivencia.

Por eso tomo la palabra convivencia en este sentido primero en el que el vivir juntos puede ser bueno o malo, pero suponiendo que justo por esa ambivalencia el *factum* de la convivencia representa el *medium* que hace

⁶ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1983; Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990; y Antonio González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

⁷ Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. cit., págs 118 y sgs.

⁸ Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970; y María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, 1981.

posible la emergencia de la pregunta normativa, esto es, la pregunta por una ética de la convivencia.

La convivencia humana no es, de por sí, ya una ética; pero sí es lo que nos impulsa a buscar en una ética (de la convivencia) el mejor modo para resolver los problemas que se plantean por el sólo hecho de vivir juntos en un mismo mundo y en un mismo tiempo. Por ello no es casual que cuando, por ejemplo, Alain Touraine se pregunta si podremos vivir juntos, se apresure a precisar que se trata de una convivencia que esté basada en la justicia, en el reconocimiento de las diferencias y en la igualdad.⁹

Para nuestra discusión en este IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que pregunta por los problemas y las posibilidades de la convivencia humana en el contexto del mundo actual, se desprende de la observación anterior que nuestro tema de reflexión no es simplemente el hecho de la convivencia, en el sentido por ejemplo de que ante la concepción del hombre elaborada por la filosofía subjetivista-individualista y sus consecuencias políticas debamos preocuparnos por mostrar que el ser humano es un ser convivente o que debiera serlo.¹⁰ Dejemos tranquilamente esta preocupación a los representantes de la filosofía tentada por la invención del solipsismo, y partamos de la facticidad compartida de la convivencia para preguntarnos más bien por los problemas que encontramos en nuestra ya dada convivencia así como por las posibilidades de que disponemos de cara a una configuración (ética) de la convivencia que repercuta en un verdadero mejoramiento del ser humano y de sus relaciones con la naturaleza.

Tal como entiendo yo el tema de este congreso, lo que realmente debe preocuparnos es, pues, la cuestión (normativa) por el qué hacemos con la convivencia que ya nos constituye:

¿Cómo significamos, ordenamos y proyectamos en nuestras relaciones con los otros y con el mundo, tanto a nivel personal como institucional, esa convivencia que ya somos?

Ésta es, a mi modo de ver, la pregunta que nos debe guiar en nuestro debate. Dicho con otras palabras: El tema del congreso se plantea desde una clara perspectiva normativa. A continuación explicaré en breves palabras el marco en que se inscribe esta perspectiva y hacia adónde apunta.

⁹ Cf. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997; y Fathi Triki, "Para una razonabilidad de la convivencia", en *Concordia* 59 (2011) págs. 93-101.

¹⁰ Cf. Alfredo Gómez-Muller, *Éthique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999; y Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, Paidós, 1997.

El marco mayor del tema de este congreso lo representa la discusión que se inició en el congreso de Buenos Aires, en el 2007, cuando nos ocupamos con las concepciones del ser humano y sus consecuencias para el reconocimiento del otro¹¹, y que se continuó en el congreso siguiente en Seúl, en el 2009, al analizar la cuestión de las potencialidades humanizadoras que guardan y transmiten las diferentes culturas de la vida buena.¹² Así, después de haber preguntado por los problemas y las posibilidades de humanizar al hombre y de orientarlo hacia una vida buena en las condiciones actuales, prolongamos ahora con el tema de este congreso esa discusión normativa dando un tercer paso para preguntar explícitamente por los problemas y las posibilidades de humanizar la convivencia humana.

Por lo que se refiere a la intención de la perspectiva normativa desde la que me parece que debemos abordar el tema de este congreso, se puede decir que está resumida en la fórmula con la que he titulado estas breves consideraciones introductorias. Pues con la fórmula “De la convivencia a la convivialidad” se quiere subrayar la idea de que el verdadero desafío de una discusión normativa sobre el hecho de la convivencia humana en su ambivalente facticidad radica precisamente en la búsqueda y fundamentación de las condiciones que hagan posible la transformación (normativa) de la convivencia en un lugar de convivialidad.

Pero ¿qué significa esta transformación?, ¿qué significa convivialidad?

Comienzo con una precisión. En el contexto de mis consideraciones para el debate del tema de este congreso el concepto de “convivialidad” se emplea en un sentido diferente al que acuñó Ivan Illich al proponerla como la categoría con la que él designaba la inversión de la relación enajenante que mantiene el ser humano con sus productos en el marco de la sociedad industrial.¹³ Pues aquí la convivialidad se propone más bien a partir del

¹¹ Cf. Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen, Verlag Mainz, 2009.

¹² Cf. Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben*, Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen, Verlag Mainz, 2010.

¹³ Cf. Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973, pág. 28, donde se dice: “J’entends pour *convivialité* l’inverse de la productivité industrielle... Le passage de la productivité à la convivialité est le passage de la répétition du manque à la spontanéité du don ... *La convivialité est la liberté individuelle réalisée dans la relation de production au sein d’une société dotée d’outils efficaces*” (Cursiva en el original). Aunque se recordará que en el texto español se habla de “convivencialidad”. Cf. Ivan Illich, *La convivencialidad*, México, 1973.

horizonte que se abre con la práctica del “amor-agápe” como principio alternativo de organización de la sociedad humana en las comunidades cristianas primitivas¹⁴, pero también con formas más o menos equivalentes como la que se condensa en el concepto de “al-ouns” desarrollado en la filosofía árabe clásica y que se concretiza en un humanismo del compartir.¹⁵

Inscrita en el horizonte de esta tradición plural la propuesta de transformar la convivencia en convivialidad recoge tanto las valiosas aportaciones de las teorías actuales del reconocimiento¹⁶ como de la ética de la amistad y de la hospitalidad¹⁷, pero apunta a complementar la visión de estos planteamientos con la exigencia de un “extra”, de un “plus”, de una “gratificación” que “da gusto” a la convivencia por más allá de lo por justicia debido.

En el camino de la transformación de la convivencia en convivialidad el establecimiento de un orden justo es, sin duda, necesario. Pero su necesidad no es la necesidad de un orden que marca el límite de la posible humanización, sino la necesidad de un punto de partida para desarrollar actitudes humanas que dan un “plus” de sentido a la vida en sociedad.

En el fondo esta transformación requiere, *además* de un cambio de leyes, un cambio de espíritu que nos impulse a vivir la vida común no desde la *observancia* de lo que manda la *Ley* sino desde la *obsecuencia* que hace de la diferencia una motivación para la deferencia y que reconstruye así el tejido social desde las actitudes de la ayuda mutua, del compartir, de

¹⁴ Cf. Thomas Popp, *Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010; y Enrique Rivera de Ventosa, „Las formas fundamentales del amor“, en *Naturaleza y Gracia* 32 (1985) 7-28.

¹⁵ Cf. Fathi Triki, *Philosopher le vivre-ensemble*, Tunis, L'Or du Temps, 1998; y, como ejemplo de la repercusión del principio del “amor-agápe” al comienzo del humanismo renacentista, ver: Juan Luis Vives, *De la concordia y de la discordia*, Salamanca, Ediciones Paulinas, 1978.

¹⁶ Cf. Charles Taylor, *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton, University Press, 1992; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004; o Tzvetan Todorov, *La vie commune*, Paris, Seuil, 1995. Para una apreciación general ver la obra ya citada de Thomas Popp, pero también: Bärbel Frischmann, “Zum Begriff der Anerkennung. Philosophische Grundlegung und pädagogische Relevanz”, en *Soziale Passagen* 1 (2009) 145-161.

¹⁷ Cf. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; y *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997. Ver también: Fred Poché, *Blessures intimes. Blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008.

la fiesta, del aprendizaje en común, etc., como ha mostrado en América Latina, por ejemplo, la experiencia de las comunidades de base.¹⁸

En resumen, para terminar con ello mi introducción al tema de este IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, afirmarí­a que la convivialidad representa la “prueba” a la que tenemos que someter la convivencia humana para comprobar su verdad o falsedad. Pero esto quiere decir que no somos espectadores sino afectados y que de nuestra capacitación para la convivialidad dependerá la calidad del futuro que genera nuestro tiempo.

¹⁸ Es sabido que la experiencia de las comunidades de base en América Latina – y por eso se destaca aquí su ejemplo – ha dado ocasión al desarrollo de una “teología de la convivencia/convivialidad” que es de sumo interés para el tema que tratamos. Entre otros muchos títulos citemos aquí: Theo Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Misión, 1995; Benjamin Simon / Henning Wrongemann (eds.), *Konviviale Theologie*, Frankfurt/M., Lemback, 2005; y la obra citada de Thomas Popp. Se recordará además que también Johann Baptist Metz ha postulado la necesidad de una “ética de la convivialidad” como condición para una verdadera vida en común entre las diferentes culturas. Cf. Johann Baptist Metz, “In Eingedenken fremden Leids”, en *Katechetische Blätter* 2 (1997) 78-87.

Apéndice

Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante

Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt realizada por Martín E. Díaz¹ y Carlos Pescader²

MD: Desearíamos comenzar esta entrevista introduciendo una breve mención acerca de algunos de los supuestos contenidos en la idea de una tradición dominante o hegemónica del conocimiento. Desde una mirada paradigmática, tanto al interior del campo de las ciencias humanas y sociales, resulta posible visualizar la presencia de una cierta matriz dominante del saber la cual ha establecido un relato de la historia de la humanidad en donde la modernidad europea aparece representada como un momento autosuperador respecto al resto de las culturas del mundo. En virtud de la emergencia de esta racionalidad hegemónica al interior de estas tradiciones de conocimiento, ¿cuáles resultan ser entonces las implicancias epistémicas y ético-políticas que se desprenden de este proceso de imposición de formas de comprender el mundo y la historia? Y, en relación a ello, ¿qué con-

¹ Martín E. Díaz es profesor e investigador de la Universidad Nacional del Comahue. Doctorando por la Universidad Nacional de Córdoba. Co-fundador y miembro del comité ejecutivo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), Argentina.

² Carlos Pescader es profesor de la Universidad Nacional de la Pampa y profesor e investigador de la Universidad Nacional del Comahue. Co-fundador y miembro del comité ejecutivo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), Argentina.

La entrevista se publicó originalmente en: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* 1 (2010) 168-193.

secuencias se desprenden de esta imposición por parte de esta racionalidad dominante al interior de la filosofía?

RFB: Desde que, al interior de la cultura europea, se decide expulsar de los procesos de generación, de comunicación y de transmisión del saber la búsqueda de la sabiduría por considerarse que ésta retrasaba la marcha del conocimiento al tomar en cuenta en dicha marcha momentos de contemplación o meditación sobre qué es lo que realmente hay que saber, así como momentos de “ética” y “patología”, es decir, por hacer valer que el *logos*, para ser verdadero *logos*, tiene que estar acompañado en su camino por el *ethos* y el *pathos*; desde este momento, repito, en que se decide marginar la sabiduría para liberar el proceso de conocimiento de elementos que puedan impedir su aceleración y su efectividad, comienza a imponerse en Europa, sobre todo en la Europa central, una tradición dominante que reduce el ejercicio del *logos* a la “técnica” de la racionalización, entendiéndolo por ello concretamente la “técnica” de producir un saber que, además de ser racional, debe poder ser industrializable.

Desde este momento, que hay que ver a la luz de un largo proceso de historia social y política en cuyo curso emerge el capitalismo (¡como formación económico-política, pero también como *forma mentis*!) – y por eso hablo de “momento en que se decide” –, Europa desarrolla, define y consolida lo que Marx Weber ha llamado su camino especial o peculiar; su camino de racionalizar todos los ámbitos de la vida humana y de someter la búsqueda de conocimiento y de saber a esa finalidad. Como consecuencia es también a partir de este momento – que resumiendo mucho se puede caracterizar como modernidad europea – cuando Europa reubica o, mejor dicho, redimensiona su lugar en el mundo y redefine sus relaciones tanto dentro de sus fronteras como hacia fuera. Y por eso es también el momento en que comienza el auge del colonialismo europeo. Aparece, pues, la Europa con conciencia de ser maestra del mundo y de la humanidad.

A la luz de este trasfondo, que he presentado ciertamente de manera recortada y esquemática, comprendo yo lo que ustedes llaman en su pregunta el relato europeo de la historia de la humanidad desde una racionalidad que impone su hegemonía y es por eso que entiendo que la consecuencia central de la expansión del predominio de esta razón hegemónica es la *desautorización* de los modos de pensar, conocer, actuar e imaginar de las otras culturas de la humanidad. El caso de la filosofía no es, en realidad, más que un ejemplo concreto de esa *desautorización*, que se expresa en una

reducción temática y sistemática, metodológica y epistemológica, ética y política, simbólica e imaginativa del quehacer filosófico. Esta reducción afecta, por lo demás, a la misma filosofía europea también. Pero si nos concentramos aquí en las consecuencias para el desarrollo de la filosofía en otras regiones del mundo, acaso lo más importante sea el hecho de que la filosofía se ve uniformizada según los patrones e intereses de la racionalidad dominante. Lo que quiere decir que la filosofía se ve cortada de las historias, situaciones, culturas y problemas de las respectivas regiones donde se practica. En una palabra: la filosofía se descontextualiza.

Pero me permito volver al concepto de *desautorización* para señalar lo siguiente. Se trata de una *desautorización* que hace inútiles los otros modos de saber, los desactiva; porque la *desautorización* no se hace en razón de mera vanidad o de un abstracto sentimiento de superioridad, sino que se da como una *consecuencia necesaria* del proyecto del mundo, del plan de configuración del mundo que implica la racionalidad europea moderna dominante. Para ese mundo basta con el saber de esa racionalidad. Los demás saberes son así irrelevantes.

MD: La tradición oficial de la filosofía se ha autopostulado como el devenir de un cúmulo de verdades impolutas captadas o aprehendidas por grandes hombres de pensamiento a partir de lo cual se alimentó un relato de la historia de la humanidad en donde “Occidente” es representado como cuna y culminación del saber. Así pues, a partir del derrotero de esta narrativa del mundo es posible evidenciar de qué manera se han priorizado determinados criterios epistemológicos y metodológicos en la validación del saber, que por contrapartida, han fagocitado una visión acerca de la legitimidad del conocimiento que impugna por atrasado y carente de rigurosidad lógico-racional otras formas de acceso y de interpretación de la realidad humana. En tal sentido, ¿desde donde pensar la transformación del patrocino conceptual desplegado por el *logos* hegemónico?, ¿qué tipo de transformaciones resultan necesarias para romper el cerco impuesto por el legado de esta monocultura del saber? En síntesis, ¿en qué medida debe entenderse el proyecto de una transformación intercultural de la filosofía?

RFB: Vuelvo a insistir en la idea de que el desarrollo de una filosofía hegemónica es un caso concreto de la expansión general de una forma de racionalidad orientada al sometimiento de la realidad y de la socialidad a una dinámica de planificación que sigue a su vez las ideas del progreso y

del desarrollo lineal como sus únicas leyes. La asimilación de este horizonte cultural en la filosofía lleva a que ésta imprima a su búsqueda del saber un ritmo “científico” que, como sabemos, es el ritmo del conocimiento científico que se impone en la Europa moderna y capitalista. Con ello la filosofía se aleja o, mejor dicho, corta con otras posibilidades. En este punto es significativo el “giro científico” que propagó Kant para el desarrollo seguro del conocimiento filosófico, pues ello supuso una paradigmización del saber (filosófico) cuya consecuencia tenía que ser la descalificación de los modos alternativos como “precríticos” o no científicos. Por eso decía antes que la filosofía en Europa también es víctima del mecanismo reductor del nuevo paradigma hegemónico.

Recuerdo este marco histórico para aclarar de entrada que el proyecto de una transformación intercultural de la filosofía no se explica desde ningún “afecto” antieuropeo, sino desde la voluntad de redescubrir la pluralidad de posibilidades de desarrollo en y para el filosofar. Esto sí, se presupone que no hay hegemonía sin reducción ni represión, y en este sentido el proyecto de transformación intercultural de la filosofía propone comenzar repensando el precio que ha costado el estabilizar la filosofía según el orden epistemológico dominante. El comienzo, dicho en positivo, se hace pensando las posibilidades acalladas para contrastar sus formas de entender e inteligir con el saber hegemónico y sus métodos. Este comienzo significa que “el cerco impuesto por el legado de esta monocultura del saber” se rompe saliéndose del “dominio” de dicho legado y buscando, peregrinando hacia otros ámbitos de inteligencia, hacia otras posibilidades de saber. Sobre la base de este comienzo, que supone situarse “fuera”, la transformación que proponemos no se entiende como una tarea de añadir al “tronco” establecido aspectos que le faltan, sino como un largo proceso de reconfiguración contextual del filosofar a partir de las potencialidades excluidas y con conciencia de que estas potencialidades no se refieren únicamente a “parcelas” de la filosofía sino que son expresión de capacidad para renombrar la totalidad de los asuntos que atañen al filosofar. No se trata, por consiguiente, de transformar *el* tronco de la filosofía, sino de transformar la filosofía aceptando su diversidad de troncos o, si se prefiere, de fundamentos, y poniendo en diálogo esa pluralidad de fundamentos que la fundan cada uno a su manera y que es, además, el “principio” de la legitimidad (presupuesta) de la diversidad de fundamentación o argumentación.

MD: La idea de ‘interculturalidad’, al igual que la idea de ‘diversidad’, aparecen reflejadas, al menos en las últimas dos décadas en América Latina, en postulaciones de variada índole mostrando de alguna manera el carácter propositivo contenido en la ‘interculturalidad’ para emprender acciones y decisiones teórico-prácticas complejas. En otras palabras, la ‘interculturalidad’ aparece representada como una meta a alcanzar o cumplimentar aún en aquellos posicionamientos teóricos y políticos que reproducen formas directas o indirectas de subordinación y negación de los saberes y los sujetos avizorados por fuera de los parámetros civilizatorios occidentales. En este sentido, la pregunta sería aquí ¿de qué hablamos cuando hablamos de interculturalidad?

RFB: La pregunta es realmente compleja porque, cuando hablamos de interculturalidad, nos estamos refiriendo a procesos intelectivos y prácticos que se dan en muy diversos niveles y campos, desde la participación silenciosa en las dinámicas y los rituales de la vida cotidiana hasta la discusión entre teóricos o especialistas sobre las posibilidades de la comunicación entre culturas diferentes. O sea que la interculturalidad nombra una pluralidad de procesos que no es fácil “elevar a un concepto” (Hegel). Cada proceso presenta su propia especificidad. Se trata de una pluralidad diferenciada cuya comprensión requiere, por tanto, también un acceso diferenciado. En tanto que la interculturalidad quiere ser ese acceso, se puede decir que este término requiere un uso plural y diferenciado. La interculturalidad no habla sólo de la diversidad sino que su novedad radica en que se hace eco del desafío de hablar plural y diversamente de la diversidad. Y esto implica respetar también la diversidad de niveles o campos de realidad en que se diferencia toda expresión peculiar de la diversidad cultural.

Con palabras más concretas: Hay que diferenciar, cuando hablamos de interculturalidad, si hablamos desde lo político, lo religioso, lo cultural, lo filosófico, etc. Pues en cada campo se acentúa la interculturalidad a su manera o, lo que es lo mismo, se articulan reivindicaciones concretas.

Pero, puesta en claro la complejidad que implica el discurso intercultural, se puede responder a esta pregunta diciendo que la intención común fundamental está en que cuando se habla de interculturalidad se apunta a la necesidad de pluralizar los accesos a las realidades de nuestro mundo para visibilizar no sólo sus maneras diversas de expresarse sino también de fundamentarse. Desde esta perspectiva fundamental, que podemos llamar filosófica, hablar de interculturalidad es reclamar que se sacuda el fundamento

del mundo en su orden dominante para que aparezcan los otros fundamentos posibles y, con ello, las contingencias en las que estamos.

En este sentido la interculturalidad es un programa metódico y normativo a la vez, que busca el equilibrio de las realidades del mundo. Por eso inspira en política, por ejemplo, la búsqueda de sociedades que refunden sus estructuras e instituciones desde la idea de la convivencia participativa de todos; o, en filosofía, por poner otro ejemplo, reivindica la autoridad epistemológica e interpretativa de las diversas culturas.

CP: En alguna oportunidad³ Ud. había advertido sobre la dificultad de definir “lo intercultural”, señalando que esa tarea debía dar cuenta del contexto disciplinar y cultural, incluso biográfico y experiencial de quien intenta la definición. Y advertía asimismo que cualquier definición no debería presentarse como demarcadora de límites. La “interculturalidad” aparece vinculada a la perspectiva del pensamiento situado. Por otra parte a partir de lo que acaba de mencionar puede pensarse en la existencia de varias conceptualizaciones válidas de “lo intercultural”. Y, al mismo tiempo, “lo intercultural” no podría concebirse como algo acabado sino más bien como un proyecto, como lo que está por venir. En este sentido, ¿debe entenderse “la interculturalidad” de manera prescriptiva, como una especie de propuesta metodológica?

RFB: A la luz de lo que acabo de decir en mi intento de responder a la pregunta anterior, se comprende que mi advertencia sobre la dificultad de definir lo intercultural tiene que ver con el desafío que significa decir interculturalmente la interculturalidad. Este desafío no puede ser afrontado con definiciones que demarcan y deciden la naturaleza de lo que hay dentro del límite demarcado. Se requiere más bien una actitud de “con-versación” que hace del sitio (cultura) donde estamos una “versión”, una porción de realidad “vertida” a otras, y que gana sus verdaderos contornos en el contraste con las otras versiones. En esa “con-versación” la “definición” es un proceso abierto y, sobre todo, compartido. De donde se desprende que, en efecto, puede haber varias conceptualizaciones de lo intercultural, según sea la “versión” de la que partimos para ello y según sea – como insinuaba

³ Raúl Fonet-Betancourt, “Lo intercultural: El problema de y con su definición”, en Revista *Pasos*, Nro. 103 (2002), 2da. Época, Septiembre – Octubre, San José de Costa Rica, DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), págs. 1-4.

en mi respuesta anterior – el campo o nivel donde aplicamos la experiencia intercultural.

Así vista, la interculturalidad implica ciertamente una propuesta metodológica. Es un *método* que nos lleva o impulsa a caminar y transitar nuestra lengua, nuestros hábitos de pensar y hacer, nuestras creencias, nuestras estructuras, nuestras formas de convivir, etc. para hacer de los respectivos universos culturales en los que estamos accesos a realidades que nos desbordan, es decir, puntos de salida para posibles universalizaciones. Pero la interculturalidad no es simplemente un *método* para leer e interpretar mejor el mundo, para redimensionar el pensar y el conocer. La interculturalidad es asimismo un horizonte (normativo) para la reconfiguración equilibrante de la convivencia humana en el mundo. El reclamo de justicia cultural y epistemológica va acompañado por eso del reclamo de justicia social y política.

CP: Desde hace aproximadamente dos décadas el tema de la diversidad cultural ha sido puesto en el centro de varios debates de las ciencias sociales y las humanidades. La diversidad cultural ha aparecido referida en investigaciones de campos muy diversos: el político, el económico, el demográfico, el educativo, el médico-sanitario, entre otros. Y se han elaborado perspectivas o enfoques diversos para acercarse al tema. Por caso algunas reflexiones remiten a una perspectiva “multicultural”, “pluricultural” o “intercultural” por citar algunas conceptualizaciones, que suelen diferenciarse por el *locus* de enunciación. Establecer estas distinciones exige un cierto esfuerzo de clarificación. Ud. propone hablar de una filosofía intercultural. En ese sentido ¿establece alguna tensión o algún tipo de diferencia entre estas denominaciones? Si es necesario hacer un esbozo de distinción ¿cuál sería para Ud. el sentido de esa distinción?

RFB: A veces se hace, a mi parecer, un uso poco diferenciado de los términos “multicultural”, “pluricultural” e “intercultural”. Es verdad que, como Ud. mismo señala, el empleo de esas diferentes categorías indica al menos un esfuerzo de clarificación. Pero, como digo, creo que no siempre sucede eso y que se llega incluso a usar los términos “multicultural” e “intercultural” como términos casi sinónimos e intercambiables.

Por mi parte creo y defiendo que es necesario esforzarse por la clarificación, y hacerlo de manera consecuente. En este sentido reservo el término “interculturalidad” para denominar la nueva calidad que se va logrando

en los diferentes campos y niveles (cognitivo, práctico, simbólico, social, etc.) donde la diversidad nos desafía como un hecho que está ahí, independientemente de nuestra postura ante ella. Vivimos en y con la diversidad cultural antes de conocerla, reconocerla o estimarla. Esto es lo que se podría llamar el hecho de la diversidad o la facticidad de la pluralidad. Enfoques “multiculturalistas” o “pluriculturalistas” tienden, a mi modo de ver, a privilegiar el momento descriptivo de esa pluralidad como hecho que está ahí y que nos obliga a decir, por ejemplo, “en esta sociedad x hay muchos (extranjeros)”. Pero la “interculturalidad” quiere ir más allá de la constatación y de la descripción de relaciones fácticas, señalando precisamente que la cuestión es la de preguntar por la calidad de esas relaciones. Por eso apunta a la transformación del “hecho” de la pluralidad en una “experiencia” de pluralidad e invita con ello a la interacción en las relaciones que se dan. Esta transformación de las relaciones en el contexto de sociedades multiculturales llevaría a que éstas cambiasen de calidad y fuesen realmente sociedades interculturales, o sea, sociedades que pasan del “aquí entre nosotros hay muchos (extranjeros)” al “somos diferentes”. La diversidad se asume, pues, como un constitutivo de una nueva pertenencia incluyente y participativa.

En resumen: el sentido de tal distinción o de la reserva del término “intercultural” para tales procesos de crecimiento participativo es el de subrayar el carácter normativo de humanización integral con que cargo esta denominación en tanto que expresión de una nueva calidad en las relaciones desde las que nos hacemos.

MD: En relación a las dificultades a las que debe enfrentarse una transformación intercultural de nuestro presente, tal vez algunas de éstas se encuentran en la apropiación de la idea de ‘interculturalidad’ por parte de las estructuras jurídico-organizativas de los Estados nacionales con un legado monocultural en América Latina, así como a la apelación y ponderación de las ‘diferencias’ que promueve el capitalismo posfordista. Los riesgos aquí aparecen sin duda en convertir a la ‘interculturalidad’ en un ‘concepto vacío’ el cual mantenga intactos los mecanismos hegemónicos y dominantes de la configuración y reproducción del saber. En esta dirección, ¿cuál podría ser pensado de acuerdo a su perspectiva como el *locus* de enunciación de la interculturalidad?, ¿resulta necesario en esta dimensión re-pensar a la interculturalidad como el desarrollo de prácticas contrahegemónicas

concretas posibles de ser llevadas a cabo por aquellos sujetos históricamente silenciados e invisibilizados?

RFB: En efecto, se corre el riesgo de convertir la interculturalidad en un concepto vacío. Este riesgo es real y se da sobre todo cuando se opera con una concepción “culturalista” de la cultura, esto es, cuando se desvincula la cultura de los procesos cotidianos de la vida material de la gente y de los pueblos. En oposición a esta tendencia he procurado siempre subrayar que la interculturalidad, desde mi perspectiva, trabaja con una concepción histórico-material de cultura que ve en ésta un horizonte abierto de procesos de prácticas de vida que son parte de la historicidad y de la materialidad del mundo. Las culturas no son un simple ornamento del mundo, no sólo sirven para “colorear” la realidad. Si es verdad que no hay mundo sin culturas, esto es verdad porque las culturas son constituyentes de la realidad del mundo. Pero esto quiere decir precisamente que las culturas necesitan contextualidad, historia, realidad; en una palabra, necesitan hacer mundo, hacerse mundo configurando a su manera la realidad.

Desde esta perspectiva es, por tanto, evidente la importancia del aspecto que destaca esta pregunta. Y mi respuesta es que el *locus* de enunciación y de práctica de la interculturalidad debe ser la situación histórica concreta de los “invisibilizados”, entendiendo por éstos los pueblos y culturas, los sujetos a quienes la expansión de la civilización hegemónica les ha robado el mundo, al neutralizar o marginalizar la capacidad configuradora de realidad de sus tradiciones. La interculturalidad debe ser la articulación del movimiento de esos sujetos en lucha por recuperar realidad, y ello con el derecho a transformarla según sus necesidades. De este modo, repensada y practicada desde las culturas silenciadas, la interculturalidad es un movimiento de teorías y prácticas contrahegemónicas cuyos sujetos son los nuevos movimientos políticos y culturales que imprimen hoy un nuevo rumbo a la historia en América Latina.

MD: Uno de los temas más caros a la tradición filosófica occidental, fundamentalmente a partir del desarrollo de la modernidad europea, radica en la posibilidad de arribar a una universalidad del conocimiento despojada de todo tipo de condicionamientos económicos, culturales, políticos y raciales. De aquí que, desde diferentes anclajes conceptuales (Dussel, Wallerstein, Mignolo, Castro-Gómez, Lander, entre otros) han procedido ha criticar fuertemente esta idea de universalidad proclamada por la modernidad

europea al esconder una clasificación eurocéntrica de la humanidad la cual permanece aún vigente. En una dirección similar, su propuesta filosófica también ha efectuado varias críticas a la idea de una universalidad abstracta promovida por occidente, contraponiendo a ésta la idea de una ‘universalidad temporalmente pluralista’ o bien de una ‘universalidad sin firma’. En virtud de este modo de comprender el problema de la universalidad ¿cuáles serían los supuestos filosóficos contenidos en la idea de una ‘universalidad sin firma’? y, por consiguiente, ¿qué relación guarda esta idea de universalidad con su propuesta de un ‘reaprender a pensar’ en clave intercultural nuestras tradiciones de conocimiento?

RFB: El problema con la idea y la práctica de la universalidad que ha promovido la filosofía europea moderna en su versión dominante, no está en la búsqueda de la universalidad que implica, sino más bien en que propone una universalidad que es poco universal. Es decir que lo que critico en este planteamiento es la poca universalidad que hay en la universalidad que esboza. Por eso, sin renunciar a la idea de la universalidad, he propuesto por mi parte entender la interculturalidad como un movimiento de participación creciente en procesos de universalización; un movimiento lento y paciente porque en él ninguna cultura “certifica” con su firma qué es lo universal, pero sobre todo porque implica ir naciendo a nuevas posibilidades y con ello a continuas tareas de discernimiento sobre lo que realmente nos hace mejorar en humanidad. Como movimiento participativo o, si se prefiere, en tanto que proceso abierto de participación actualizante de realidades cada vez más reales (quiere decir, más llenas de realidad, más llenas de la pluralidad de la realidad), la universalidad escapa a todo intento de quedar “autorizada” como tal por una “firma” concreta. En este sentido la idea de una “universalidad sin firma” supone filosóficamente la visión de que es lo real mismo en su pluralidad lo que nos va haciendo universales y que por eso se trata de buscar la participación en esa dinámica, y no de detenerla. En un lenguaje tradicional se puede decir que esta idea supone, primero, una inversión a nivel ontológico que resumo en esta tesis: La realidad no nos pertenece sino que somos nosotros los que pertenecemos a la realidad, siendo en la forma de realización de esa pertenencia donde se deciden los grados de universalidad. De donde se sigue, segundo, otro supuesto en el nivel antropológico, a saber, una inversión antropológica que implica que el ser humano no concibe ya su realización en términos de *apropiación* sino que substituye esa categoría por la de la participación o la del compar-

tir. O sea que “ser humano” no es “apropiarse” lo otro sino participar en lo otro y compartir con. Y todavía tendría que mencionar que hay un tercer supuesto que concretiza los dos anteriores en el nivel de lo que se puede llamar una filosofía de la cultura, al sacar la consecuencia de que las culturas no deben convertirse en instrumentos de apropiación de lo real, para poder ser vividas como posibilidades concretas de participación en la realización de la universalidad de la realidad.

A la luz de estos supuestos se ve entonces que la idea de una “universalidad sin firma” conlleva, en efecto, el desafío de reaprender a pensar, esto es, de reaprender a inteligir nuestra pertenencia cognitiva, cultural, etc. como copertenencia que hace dudosa toda pretensión de reclamar con una firma cualquier derecho de propiedad en exclusiva.

CP: El conocimiento parcelado y disciplinado, tal como lo conocemos desde mediados y fines del siglo XIX en adelante, ha promovido una marcada jerarquización de los saberes. Todos hemos sido formados en esa matriz de pensamiento. Reconocer esta situación y proponer formas “otras” de pensar requiere de un ejercicio al que no estamos acostumbrados de poner en suspenso nuestras certezas, de confrontarlas con otros saberes, de desacralizar lo monocultural y evitar las tentaciones universalizantes, entre otros aspectos. En este punto de la conciencia crítica sobre los saberes propios, y de acuerdo a su experiencia personal, ¿cómo lidiar con todo lo aprendido? Y, al mismo tiempo, ¿qué novedades trae esta conciencia crítica a la dimensión educativa en la que muchos de nosotros estamos insertos, donde el peso de la tradición hegemónica se hace sentir en las instituciones, los planes de estudios así como en las modalidades de organización de la investigación?

RFB: Desde mi perspectiva hay que estar consciente ante todo de que lo que hace realmente ardua la propuesta de saberes alternativos y de otras formas de jerarquizar los conocimientos así como la propuesta de nuevas instituciones educativas y de investigación, es el hecho de la íntima vinculación que se da entre orden epistemológico dominante y orden político hegemónico. Es, pues, necesario ver esta conexión entre epistemología y política para comprender el alcance real de esta cuestión. Pero la apunto sólo como trasfondo de mi respuesta.

A la luz de ese hecho no se trata por tanto de “asimilar” otras formas de saber o poner incluso en suspenso lo que sabemos. El verdadero desafío

está en poner en suspenso el mundo real en que el saber hegemónico se ha encarnado, porque está hecho a su imagen, y para el cual ese, y sólo ese saber resulta necesario. La pluralidad epistemológica y el equilibrio epistemológico del mundo requieren una pluralidad de mundo reales. Por eso la lucha por los saberes alternativos es una lucha que implica la reivindicación de otros mundos, pues sin espacio real en el mundo esos saberes que llamamos “otros” seguirán siendo “otros”, que en este caso significa quedar fuera del mundo o no tener incidencia en los procesos que deciden sobre la realidad del mundo. Ligada a esta reivindicación política veo yo además la reivindicación de la transformación de las instituciones de enseñanza y de investigación. La diversidad de saberes, la diversidad de culturas requieren diversidad institucional y organizativa. Un mundo intercultural necesita instituciones interculturales, también en el nivel epistemológico. Por eso una de nuestras demandas es precisamente la transformación intercultural de la universidad, la escuela y, en general, de los centros de producción y transmisión de saberes.

MD: El desarrollo de la filosofía canónica en América Latina ha reproducido en gran medida el ‘rostro occidental’ de esta tradición asumiendo como voces privilegiadas del filosofar a los posicionamientos de las élites criollas y las teorías europeas en el continente. Así pues, la presencia de esta ‘marca eurocéntrica’ en la configuración de la idea de filosofía en América Latina ha marginado a distintas tradiciones de pensamiento, tales como las de las comunidades originarias y afroamericanas dentro del ‘relato oficial’ de la filosofía en el continente. En relación a esta marca eurocéntrica de la filosofía Latinoamérica su propuesta ha identificado claramente la ponderación otorgada al español, al portugués, al uso exclusivo de la escritura y los métodos profesionales académicos como criterios de validez del ‘buen pensar’ en América Latina. En virtud de este legado, ¿resulta necesario ampliar el horizonte epistémico-político contenido en la idea de ‘Latinoamérica’ a efectos de hacer emerger aquellas tradiciones de pensamiento silenciadas bajo esta idea? Y, en consonancia con lo anterior, ¿en qué medida la interculturalidad puede pensarse como un camino en la actualidad para ‘liberar a la filosofía’ de un modelo único de filosofar?

RFB: Me parece que una de las razones que explican las fuertes reservas que hay en los medios filosóficos latinoamericanos tradicionales frente a la filosofía intercultural, radica precisamente en que el planteamiento de

la interculturalidad le presenta un espejo a la llamada filosofía latinoamericana en el que ésta ve su rostro como un rostro marcado casi exclusivamente por la tradición europea; un rostro en el que se dibuja además la profunda huella de la interiorización del espíritu eurocéntrico de la filosofía europea hegemónica. En ese espejo se ve, pues, no sólo el “rostro occidental” de la filosofía latinoamericana sino también las desfiguraciones provocadas por el eurocentrismo asumido. Y esto último es para mí lo verdaderamente importante, pues esa interiorización de la ideología eurocéntrica es lo que lleva a que la llamada filosofía latinoamericana siga en su desarrollo un proceso de automutilación por el que ella misma empobrece sus posibilidades de crecimiento. Así se explican, para mí, las deficiencias apuntadas en la pregunta, como la atención privilegiada dada a la cultura de las élites criollas, al método europeo, a la escritura, etc.

La interculturalidad interpela por eso a la filosofía latinoamericana y le pide que haga autocrítica, subrayando que un momento central en esa autocrítica es el reconocimiento de la injusticia cultural cometida al desautorizar – por el mencionado prejuicio eurocéntrico – las culturas indígenas y afroamericanas filosóficamente. Hay que hacer en este sentido una nueva topología de la filosofía en América Latina para que se haga justicia cultural a la pluralidad que hay y para que de este modo se supere el hábito insano del automutilarse.

Este es el camino, dicho muy resumidamente, que propone la interculturalidad para que la filosofía latinoamericana entre en un proceso de liberación de los hábitos de pensar y de articularse que le han cortado de otras fuentes y/o de otros lugares de autenticidad. La interculturalidad es el camino para que la filosofía en América Latina reencuentre la pluralidad de lo real y con ello su propia pluralidad.

CP: La colonialidad (del saber, del ser y del poder) en nuestra América ha incidido subalternizando poblaciones, culturas indígenas y afro descendientes. En ese sentido, las condiciones reales como cada sector accede al “diálogo intercultural” son diferentes, y si bien las diversas “contextualidades” pueden ser enriquecedoras para el diálogo – tal como propone Ud. en una de sus tesis –,⁴ estimamos que al mismo tiempo las raíces de esas dife-

⁴ Raúl Fonet Betancourt, “Interculturalidad o Barbarie. Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en Revista *Pasos* 121 (2005) 20-29. Tomamos la idea del “diálogo

rencias pueden ser un obstáculo. ¿Cuáles serían, entonces, las condiciones necesarias para avanzar en la dirección de un “diálogo intercultural” fecundo entre agencias tan disímiles, algunas de las cuales han soportado por siglos la condición de subalternización? ¿A partir de qué parámetros es posible un diálogo con esas características?

RFB: Sin duda alguna, las diversas situaciones y la génesis o historia de las diferencias pueden ser un obstáculo serio para todo intento de diálogo. Y de hecho lo son. La historia de opresión y de desprecio, de invisibilización y desautorización, es un proceso que tiene que ser asumido en el diálogo. Pues esa historia es fuente de patologías e intereses encontrados que hablan de conflictos y de heridas que todavía siguen abiertos. Asumir esta historia es cargar con las dificultades que entraña para el diálogo y por eso, a mi modo de ver, hay que empezar confesando la responsabilidad o incluso la parte de culpa que podamos tener como herederos de esa historia. De ahí que siempre insista en el punto de vista de que la voluntad de hacer justicia al otro en todos los niveles es una condición indispensable para que podamos iniciar un proceso dialógico real y concreto. Y hacer justicia quiere decir en este contexto mucho más que reconocimiento legal, pues se trata de una justicia que repara para poder crear las condiciones reales de participación en la planificación del mundo y en el curso de la historia.

El parámetro fundamental es, pues, a mi modo de ver la voluntad de hacer justicia al otro y sus realidades, y esto entendido concretamente como voluntad de compartir el mundo y la historia. El diálogo intercultural no es un simple diálogo de saberes, sino que pretende la comunicación entre los saberes para promover un diálogo de mundos o de realidades en cuyo curso, por la participación efectiva de todos, se reconfigura el mundo desde los saberes de todos.

MD: Pensando en la centralidad que ha adquirido en los últimos años por parte de algunas propuestas filosóficas contemporáneas (Habermas–Apel) la idea de un diálogo simétrico en tanto vía para alcanzar mediante la argumentación racional acuerdos intersubjetivos y, por ende, la resolución de conflictos socio-políticos y culturales dentro del actual contexto de globalización planetaria. Algunas de las posibles preguntas que aquí se des-

intercultural” (“Segunda tesis”) como diálogo entre “sujetos concretos” en el “estado real de su condición humana” (“Sexta tesis”).

prenden a raíz de estas posturas giran alrededor de su propuesta de un diálogo intercultural y la posibilidad de contribuir al intercambio de saberes entre las diversas culturas. En este sentido, la posibilidad de un ‘diálogo intercultural’ ¿radica en una ampliación o revisión del horizonte político, cultural y filosófico desde donde han tematizado al menos estas teorías europeas sus condiciones de posibilidad? O dicho de otro modo, ¿resulta posible pensar este intercambio de saberes y de resolución de las problemáticas concretas de los sujetos al interior de sus propias comunidades y entre las distintas culturas mediante la idea de diálogo decretada por occidente?

RFB: Como decía antes, en la filosofía intercultural se trabaja con un concepto de diálogo que recoge el aporte de la mejor tradición de la filosofía europea al respecto, pero que radicaliza esa tradición al insistir en que el diálogo no es en primera línea un discurso cognitivo sino una práctica de convivencia que abarca todas las dimensiones de la vida, desde la teórica (ciertamente) hasta la emocional y la económica. O sea que hablar de diálogo no es hablar sólo de posibles acuerdos discursivos dentro de un marco de supuesta igualdad argumentativa. Es hablar de intercambio contextual en condiciones posiblemente asimétricas y por eso es también hablar de conflictos y/o proyectos enfrentados. Es, en una palabra, retomando lo que decía antes, poner sobre el tapete la cuestión de la justicia, a nivel epistemológico, político, cultural, social, etc. Y para ello es necesario superar toda concepción de diálogo que no vea la necesidad de practicar el diálogo como un proceso de refundación de nuestros mundos respectivos. No se puede limitar el diálogo a un intercambio de ideas que nos permita “remediar” algunas consecuencias del orden hegemónico, sino que hay que buscar – como lo quiere hacer el diálogo intercultural – que el diálogo sea un proceso en el que se “procesan” nuestros modos de pensar y de actuar, pero donde también se “procesan” los fundamentos que nos sostienen y desde los que nos abrimos al intercambio con el otro. Lo que está en juego no son ideas sino los fundamentos de nuestros posibles mundos reales.

MD: Algunas de las críticas más frecuentes dirigidas a aquellos posicionamientos ético-políticos que proponen una crítica radical del legado de la tradición filosófica occidental, o bien, un descentramiento de lo que la misma ha establecido como ‘razón’, ‘conocimiento’ e ‘historia’, radican en señalarles un cierto ‘olvido’ o ‘generalización’ de las contribuciones dispensadas por las teorías críticas europeas al interior de la tradición occiden-

tal. En esta dirección, resulta interesante en primer lugar, problematizar cuáles serían a su entender las limitaciones de las teorías críticas europeas teniendo en cuenta cierto estilo monológico y monocultural posible de evidenciar en las mismas y, en segundo lugar, ¿en qué medida la formulación de una ‘crítica intercultural’ podría contribuir a re-significar o ampliar algunas ideas pregonadas por “Occidente”, tales como ‘racionalidad’, ‘conocimiento’ e ‘historia’?

RFB: La tradición filosófica occidental es sumamente compleja y diferenciada. Algo de esto insinué ya antes, y ahora esta pregunta me da la oportunidad de volver sobre este punto e insistir en el cuidado que hay que tener cuando se critica la llamada tradición filosófica europea. Pues es, en efecto, una tradición compuesta de muchas tradiciones, entre las cuales destacan las tradiciones críticas a las que se alude en la pregunta. Y hay que decir todavía que al interior mismo de las tradiciones críticas europeas tenemos que contar con una pluralidad considerable que se evidencia tanto en la diferenciación de los acentos de la crítica como en la diversidad de la fundamentación de la crítica.

Teniendo en cuenta esto, y a riesgo de generalizar, diría que la filosofía crítica europea adolece de una limitación fundamental que es la de no ver su propia contingencia. Me explico. Acaso por la seguridad y la confianza heredadas, el pensamiento crítico europeo no duda de su derecho a interpretar la totalidad el mundo ni asume reflexivamente que piensa desde situaciones que son contextuales y que no se pueden confundir sin más con la situación de la humanidad. Así, por ejemplo, el marxismo, que es uno de los monumentos del pensamiento crítico europeo, desarrolla una filosofía de la historia para toda la humanidad; y el “postmodernismo”, a pesar de su radical crítica a los grandes relatos, diagnostica que la humanidad vive en una era postmoderna.

Dicho en breve: La gran limitación de la filosofía crítica europea es su tendencia a universalizar sin más sus análisis. De este olvido de la contingencia se desprenden para mí otras limitaciones, como el monoculturalismo, el profesionalismo o elitismo, el racionalismo, etc.

Por lo que se refiere al segundo aspecto de la pregunta, mi respuesta es que en filosofía concretamente el diálogo intercultural tiene el desafío – que está asumiendo y resolviendo ya – de redimensionar no sólo los conceptos de racionalidad, conocimiento e historia sino también todas las categorías con que trabajamos. Pero en relación a esos tres conceptos destaca-

dos se puede ver ya hoy cómo la crítica intercultural de la razón libera a ésta de la cárcel del racionalismo e intelectualismo y la vincula a procesos de vida y de cultura que la redimensionan. Y lo mismo podemos decir de la idea de conocimiento, ya que el diálogo intercultural redescubre el acto de conocer como proceso de realidad y de pertenencia a lo real en el que se dan cita muchas facultades humanas. Y en referencia al concepto de historia cabe señalar por último que la crítica intercultural nos ayuda a comprender que la historia no tiene que obedecer sólo la secuencia de un tiempo lineal y progresivo, sino que en ella pueden converger muchas temporalidades. O sea que nos ayuda a comprender la historia con diálogo y convivencia de diversas temporalidades.

MD: En algunos de sus trabajos su propuesta ha efectuado algunas críticas puntuales a la perspectiva de análisis de la Filosofía de la liberación en América Latina al considerar que la misma ha reproducido en su modo de formulación filosófica parámetros del saber experto y profesional propios de la tradición occidental. Por otra parte, en las últimas dos décadas han cobrado una fuerte presencia en la agenda de las ciencias sociales y humanas en el continente los abordajes conceptuales provenientes del llamado giro decolonial y de los estudios subalternos en América Latina. Resulta interesante por tanto conocer en primer término cuáles serían, a su entender, los aspectos reivindicables y criticables en la formulación y propuesta de la Filosofía de la liberación latinoamericana. En segundo término, ¿cuál es su posición respecto a las implicancias epistémico-políticas que se desprenden del denominado giro decolonial y de los estudios subalternos en el continente?

RFB: Quiero dejar claro de entrada que la crítica a la filosofía de la liberación parte en mi caso de una solidaridad fundamental con su planteamiento básico así como con sus reivindicaciones centrales. En el mundo actual el paradigma de la liberación que han esbozado la teología y la filosofía de la liberación en América Latina es insuperable; y por eso he propuesto el giro intercultural como un paradigma complementario. Y algo parecido puedo decir de la relación con el horizonte del pensamiento decolonial y de los estudios subalternos. Son muchos los puntos de convergencia e incluso de coincidencia, como por ejemplo, la crítica al eurocentrismo y la consiguiente reivindicación de un equilibrio político, epistemológico y real del mundo.

La crítica o el distanciamiento nace de que, al menos en mi percepción, se ha privilegiado el diálogo con el “rostro mestizo”, “criollo”, “europeo” de América Latina y que se tienen en cuenta sobre todo a autores europeos como los verdaderos interlocutores. Pero esto no es suficiente para dar cuenta de la diversidad de América Latina. Tampoco es suficiente para una crítica radical del eurocentrismo y sus consecuencias. O sea que la crítica destaca las insuficiencias, compartiendo lo válido: superación del eurocentrismo, liberación de la palabra del otro, reconfiguración política del mundo, etc.

Y me permito insistir en que es precisamente en nombre de la radicalización de esas reivindicaciones compartidas que señalo la necesidad de profundizar la crítica al eurocentrismo con el análisis de lo que he llamado eurocentrismo interiorizado en nuestros métodos e instituciones o de re-dimensionar el estudio de la condición colonial a partir de aquellas palabras que, a pesar de todo, siempre supieron mantener su exterioridad y verse desde “fuera”.

CP: En autores que podríamos incluir dentro de un pensamiento crítico iberoamericano: de Souza Santos, Tubino, Walsh, Grosfoguel, Dussel, Mignolo, Roig, Ud. entre muchos otros, se encuentran preocupaciones similares, aunque sus procedencias intelectuales difieran. En sus trabajos se refuta la univocidad y la absolutización de la razón filosófica occidental dominante y la necesidad de construir “lo intercultural”. Sin embargo las referencias a “lo intercultural” suelen ser disímiles. ¿Las diferentes percepciones surgen de la dificultad de conceptualizar “lo intercultural”, de las diferentes contextualidades –como mencionamos más arriba – o de una especie de discrepancia implícita por la significación ético-política de “lo intercultural”?

RFB: Si no hay interculturalidad sin contextualidad; es decir, si tanto la posibilidad como la necesidad de ser interculturales se explican por el hecho de que hay una diversidad contextual que nos sitúa distintamente a nivel biográfico, social, ético, cognitivo, simbólico, etc., entonces es razonable admitir que las diferencias contextuales o las diferentes contextualidades, como se dice en la pregunta, llevan a un discurso contextualmente diferenciado de lo intercultural. Las contextualidades son los acentos y perfiles que hacen posible (y necesario) romper la monotonía, la uniformidad, la totalidad niveladora de los espacios y los tiempos culturales, y crear un

ámbito “vacío”, el “inter”, en el que se realiza el encuentro, suponiendo siempre que éste es un acontecimiento sumamente ambivalente que se debate entre la acogida y el rechazo como sus formas extremas. Este hecho es, pues, una explicación de esa diferente percepción de lo intercultural.

Pero también está, por otra parte, ese otro aspecto de la discrepancia implícita en lo que se refiere a la significación ético-política de lo intercultural. Creo que esto no se debe negar y que debe formar parte del debate entre todos los que, de alguna forma u otra, recurrimos a la interculturalidad para analizar las realidades de hoy. Por lo que se refiere a mi concepción, puedo decir que intento promover un uso crítico y radical de la interculturalidad para que no se olvide que no se trata de idolatrar un nuevo concepto, sino de recrearlo continuamente desde el complejo tejido de nuestros mundos para que sea en verdad un concepto *compartido* que nos ayude a mejor *compartir* el mundo.

CP: A partir de mediados de los '90 el proyecto Modernidad/Colonialidad desarrollado por intelectuales latinoamericanos permitió establecer la manera como han operado las consecuencias de la colonialidad (del poder, del saber y del ser) en los Estados latinoamericanos aún en tiempos post-coloniales. Desde esa perspectiva crítica, en países de la región andina la “interculturalidad” se plantea como algo diferente de la idea del reconocimiento, cuestionando la matriz de poder dominante y proponiendo una revisión radical de los criterios de la organización política. La proposición de una “filosofía intercultural” ¿puede ser vista como una contribución crítica al replanteo de los principios básicos sobre los cuales se han construido las ideas del Estado, del gobierno democrático y la ciudadanía desde la Modernidad?

RFB: Permitan que recuerde que ya José Martí había visto y planteado este problema con toda clarividencia, al subrayar en muchas de sus reflexiones sobre el futuro de “Nuestra América” que la colonia continuaba viva en nuestras repúblicas porque se habían cambiado simplemente algunas formas, pero no el espíritu. Salir de la colonialidad significa, siguiendo a José Martí, cambiar de espíritu, renacer con un nuevo espíritu. Pues bien, tomando en serio esta observación de Martí, la filosofía intercultural se propone como un servicio más en la tarea de promover y practicar ese cambio de espíritu, porque entiende que ese cambio de espíritu está vinculado de manera fundamental con el verdadero descubrimiento de la diversidad

cultural de América Latina y con el hacerse cargo de las consecuencias que de ello se desprenden para la reorganización estructural de las sociedades en nuestros países.

En esta línea, coincidiendo con lo que se menciona sobre el uso de la interculturalidad en la región andina, la filosofía intercultural ha adelantado la crítica de la categoría del reconocimiento así como la crítica de ciertas concepciones de ciudadanía que resultan excluyentes para muchos pueblos. Lo que significa que la filosofía intercultural realmente busca incidir en procesos de reorganización práctica de la realidad política de las sociedades latinoamericanas, y de manera especial en aquellos procesos que implican repensar las categorías europeas modernas de estado nacional y de democracia representativa.

MD: Pensando en las demandas y reivindicaciones en las últimas décadas – no sólo en América Latina sino a nivel global – de distintos movimientos sociales e indigenistas, así como de diferentes colectivos sociales que pugnan por la revalidación cultural, de género, sexual, etc.; el problema del ‘derecho a la diversidad’ aparece estrechamente vinculado al desarrollo de tácticas políticas alternativas desde las cuales se procura confrontar al patrón de poder dominante. En este sentido, ¿podrían pensarse estas experiencias como una especie de correlato político de una transformación intercultural del saber?, ¿es posible identificar acaso otras experiencias a las señaladas que promuevan una transformación intercultural de nuestro tiempo histórico?

RFB: Evidentemente muchas de las luchas políticas y sociales que se libran hoy justo en nombre de la diversidad y de la pluralidad representan algo así como la otra cara del debate en torno a la justicia cognitiva y a la reivindicación del equilibrio epistemológico de la humanidad. Si es radical y real, la transformación intercultural del saber implica como parte constitutiva irrenunciable la transformación política del mundo, pues los saberes necesitan mundo real para saber lo que saben y para poder “ensayar” su saber. Sabemos desde el mundo, del mundo y para el mundo. Por eso no hay saber sin mundo, sin realidad.

A partir de este supuesto se comprende que todo reclamo de justicia cultural sea un reclamo de reorganización política del mundo. Esto se ve, como han apuntado ustedes en la pregunta, muy claro en los movimientos interculturalistas en América Latina, donde destacaría el proceso actual en

Bolivia y la experiencia de la “Universidad de la tierra” en Chiapas. Y desde otro ángulo, un ejemplo muy vivo es el desarrollo de una teología feminista intercultural, un movimiento que traspasa las fronteras de América Latina. Pero también en África y Asia, sin olvidar la misma Europa, vemos iniciativas y proyectos, como los que se aplican a la recuperación de las tradiciones cognitivas autóctonas, que buscan el cambio real. Citaré aquí sólo un ejemplo del mundo árabe africano, a saber, la recuperación de las tradiciones del vivir bien en convivencia.

CP: De la lectura de algunos de sus trabajos⁵ puede desprenderse que las condiciones actuales de la globalización, de las instituciones del sistema / mundo, no son favorables para la interculturalidad, para la interpretación intercultural del mundo y, menos aún, para su transformación intercultural. Desde el momento de sus reflexiones las condiciones no han cambiado mucho, aunque se advierte una mayor preocupación por abordar el estudio de “la interculturalidad”. Y al menos en América latina se han puesto en práctica programas políticos – Ecuador y Bolivia, por caso – que pese a ciertas contradicciones han abierto el camino para una transformación intercultural de las estructuras de sus estados. ¿Situaciones como las mencionadas le permiten pensar a Ud. que cambiado en algo el contexto al que hacía referencia en sus trabajos?

RFB: Creo que tanto los programas políticos mencionados como muchos otros procesos alternativos en América Latina y en el mundo en general permiten responder con un decidido “sí” a la pregunta. ¡Y ello no indica ningún optimismo voluntarista! Ciertamente, todavía hoy las condiciones globales estructurales e institucionales siguen la lógica de un modelo civilizatorio que trabaja contra la inculturalidad. Y hay que reconocer incluso que ese sistema hegemónico también se impone porque todavía resulta seductor o atractivo para muchos.

Pero al mismo tiempo se observa un renacimiento de alternativas y un cambio de espíritu que contribuyen a expandir la esperanza por el mundo. Este fenómeno es creciente y por eso pienso que sí ha cambiado el contexto mayor en relación con la situación de algunos años atrás. Los procesos

⁵ Ver Raúl Fonet Betancourt (2005), ya citado; y Raúl Fonet Betancourt, “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana”, en: *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana* 3 (2007) 23-40.

políticos y sociales mencionados por ustedes lo evidencian, pero también, por nombrar otro indicador, la vitalidad de tantos centros interculturales de producción de saber que visibilizan las alternativas que tenemos para dar un nuevo rumbo a la historia de la humanidad. Viendo las cosas en un horizonte más amplio, añadiría por último que un fuerte indicador de este cambio es la creciente internacionalización de una conciencia intercultural en la percepción de los problemas actuales que nos desafían.

CP: El “pensamiento fronterizo” tal como Walter Mignolo⁶ lo ha caracterizado refiere un pensamiento surgido de la subalternidad colonial que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad pero que tampoco puede quedar subyugado a él. Es un pensamiento que pugna con el pensamiento dominante en una relación disruptiva en el sentido que enfrenta las ideas monotópicas de la modernidad desde su posición subalternizada. Pero también refiere a un espacio de interacción desde el cual el pensamiento subalternizado es incorporado por la perspectiva hegemónica. El pensamiento fronterizo – dice Mignolo – es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico. ¿La “filosofía intercultural” puede ser entendida en el mismo sentido?

RFB: No. Ya decía antes que hay muchos puntos de convergencia e incluso de coincidencia con esta corriente de pensamiento. Pero la filosofía intercultural introduce en este campo una perspectiva específica que creo que la diferencia. En resumen se trata de los tres aspectos siguientes:

1) Aprender a relativizar el pensamiento de la modernidad. Para mí es todavía un signo de dependencia colonial continuar considerando la modernidad europea hegemónica como el centro de todo, como el interlocutor único, como el signo de “superioridad” por excelencia, etc. La modernidad es importante y es indiscutible que es un horizonte para explicar la subalternidad – término que, por cierto, yo prefiero no usar, justamente por la centralidad de la dependencia o del sometimiento que parece sugerir –; pero no es tan *fundamental* como pretende para la historia de *toda* la humanidad. No basta controlar la superficie del mundo para dominar su diversidad de fundamentación y someter las relaciones que de ahí se desprenden. Por eso la filosofía intercultural prefiere ver la modernidad como un aconteci-

⁶ Walter Mignolo, “Prefacio”, en: *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.

miento contextual que, a pesar de su impacto global por el colonialismo, debe *ser puesto en su lugar*, es decir, ser puesto en relación (por eso hablo de relativizar) con otros lugares que tienen sus propias referencias y posibilidades de relacionarse. En una frase: Relativizar la modernidad europea es comprender que es *contingente* y que, como tal, no toda relación entre culturas y saberes tiene que pasar por ella como centro de inflexión.

2) Aprender a *respetar* la *autoridad* de origen de las relaciones que despliega toda cultura y asumir que es a partir de ese punto de autoridad desde donde se debe hablar de y con ellas. O sea que antes de la “exclusión”, la “marginalización”, la “subalteridad” del otro, está su *autoridad*. Por ello la filosofía intercultural comparte la crítica de la modernidad que se hace desde la experiencia histórica del subalterno, pero subraya el aspecto de que el llamado “subalterno” no sólo ve desde esa condición sino también, y acaso fundamentalmente, desde su *autoridad*. De donde se sigue que para la filosofía intercultural el diálogo de saberes, aunque pase por esa crítica a la modernidad, tiene que liberar las culturas de esa “fijación moderna” y abrirlas a un diálogo horizontal y transversal entre todas.

3) Aprender a resignificar las fronteras. Como consecuencia de los dos aspectos anteriormente apuntados, y suponiendo la sospecha de que muchos discursos actuales sobre el universalismo y el cosmopolitismo esconden un interés ideológico favorable al orden hegemónico, la filosofía intercultural propone la defensa de las “fronteras”. Pero no lo hace con ánimo de provincializar ni de rechazo de la comunicación, sino porque entiende que las “fronteras” son necesarias para que la universalidad sea un verdadero proceso de crecimiento en común en el que, precisamente por ser común, hay espacio y tiempo para el cultivo de perfiles propios. Las “fronteras” son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la *contingencia* que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo. De ahí que la filosofía intercultural vea la tarea más bien en la búsqueda de saberes y prácticas que *confiesen* una universalidad sin firma, quiere decir, una universalidad de y con contingencias.

CONCORDIA – Serie Monografías

(Títulos disponibles)

Editor: Raúl Fornet-Betancourt

3. **Raúl Fornet-Betancourt:** Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen. Aachen 1990, 171 pp., € 16.40
4. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel y otros:** Ethik und Befreiung. Aachen 1990, 116 pp., € 16.40
6. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel y otros:** Diskursethik oder Befreiungsethik? Aachen 1992, 207 pp., € 16.40
7. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea. Aachen 1992, 205 pp., € 16.40
8. **Antonio Sidekum:** Ethik als Transzendenzerfahrung. Aachen 1993, 210 pp., € 16.40
9. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Aachen 1993, 262 pp., € 16.40
10. **Reinerio Arce:** Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologie im Werk José Martí. Aachen 1993, 289 pp., € 16.40
11. **Leopoldo Zea:** Warum Lateinamerika? Aachen 1994, 128 pp., € 16.40
12. **Martin Traine:** Die Frankfurter Schule und Lateinamerika. Aachen 1994, 300 pp., € 16.40
13. **Karl-Otto Apel / Edmund Arens y otros:** Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen 1994, 250 pp., € 16.40
14. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Für Enrique Dussel. Aachen 1995, 217 pp., € 16.40
15. **Nancy Bedford:** Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie bei J. Sobrino. Aachen 1995, 248 pp., € 16.40
16. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Armut, Ethik, Befreiung. Aachen 1996, 303 pp., € 16.40
17. **Ignacio Delgado González:** José Martí y Nuestra América. Aachen 1996, 176 pp., € 15.30
18. **Kulturrat der Kunas:** Lebens- und Leidensgeschichten unseres Volkes. Aachen 1996, 120 pp., € 11.30
19. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Kulturen der Philosophie. Aachen 1996, 209 pp., € 16.40
20. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel. Aachen 1996, 336 pp., € 23.10

21. **Leopoldo Zea:** Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert? Aachen 1997, 172 pp., € 16.40
22. **Enrique Rivera:** España y América: Por un Camino Filosófico Común. Aachen 1997, 148 pp., € 15.30
23. **Peter F. Blomen:** Dekonstruktion und Metaphysik. Aachen 1998, 322 pp., € 25.10
24. **Raúl Fornet-Betancourt:** Aproximaciones a José Martí. Aachen 1998, 120 pp., € 17.90
25. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años. Aachen 1999, 376 pp., € 21.50
26. **Carlos M. Pagano:** Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979). Aachen 1999, 284 pp., € 35.60
27. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Philosophie, Theologie, Literatur. Kubanische Beiträge. Aachen 1999, 382 pp., € 25.10
28. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Quo vadis, Philosophie? Dokumentation einer Weltumfrage. Aachen 1999, 337 pp., € 30.20
29. **Raúl Fornet-Ponse:** Wahrheit und ästhetische Wahrheit – Gadamer und Adorno. Aachen 2000, 134 pp., € 19.50
30. **Nidia Arrobo / Elisabeth Steffens (Eds.):** Abia Yala zwischen Befreiung und Fremdherrschaft. Aachen 2000, 140 pp., € 20.00
31. **Enrique Dussel:** Prinzip Befreiung. Aachen 2000, 189 pp., € 21.50
32. **Günther Mahr:** Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Das Denken von Arturo A. Roig. Aachen 2001, 342 pp., € 25.10
33. **Hugo Biagini / Raúl Fornet-Betancourt (Eds.):** Ardao y Roig. Aachen 2001, 126 pp., € 20.00
34. **Mario Rojas:** Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft. Aachen 2002, 395 pp., € 19.80
35. **Stefan Drees:** Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Aachen 2002, 424 pp., € 30.00
36. **Raúl Fornet-Betancourt:** Interculturalidad y filosofía en América Latina. Aachen 2003, 156 pp., € 16.50
37. **Raúl Fornet-Betancourt:** Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Aachen 2004, 145 pp., € 16.50
38. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Sozialethik zwischen Ohnmacht und Notwendigkeit. Aachen 2004, 267 pp., € 25.00
39. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Jean-Paul Sartre. Aachen 2005, 126 pp., € 25.00
40. **Leandro Hofstätter:** Kontextuelle Philosophie. Aachen 2006, 229 pp., € 30.00

41. **Luis Sánchez Martínez:** Warum kann (und darf) der „Andere“ nicht verstanden werden? Aachen 2006, 224 pp., € 30.00
42. **Ignacio Delgado:** Los fundadores del pensamiento cubano. Aachen 2006, 184 pp., € 30.00
43. **Raúl Fornet-Betancourt:** La interculturalidad a prueba. Aachen 2006, 136 pp., € 20.00
44. **Marlene Montes:** Das Projekt des lateinamerikanischen Denkens. Aachen 2007, 199 pp., € 30.00
45. **Thomas Fornet-Ponse:** Im Geheimnis der Kirche. Aachen 2007, 297 pp., € 30.00
46. **Paulo Hahn:** Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie. Aachen 2007, 206 pp., € 30.00
47. **Raúl Fornet-Betancourt:** Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Aachen 2008, 228 pp., € 30.00
48. **Raúl Fornet-Betancourt (Ed.):** Menschenbilder interkulturell. Aachen 2008, 406 pp., € 30.00
49. **Raúl Fornet-Betancourt:** Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural. Aachen 2009, 131 pp., € 16.50
50. **Ignacio Ellacuría:** Philosophie der geschichtlichen Realität. Aachen 2010, 536 pp., € 42,00
51. **G. Prüller-Jagenteufel / H. Schelkshorn y otros (Eds.):** Theologie der Befreiung im Wandel, Aachen 2010, 240 pp., € 30.00
52. **Raúl Fornet-Betancourt:** Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose, Aachen 2010, 141 pp., € 20,00
53. **Ines Kunstmann:** „... eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt.“ Zum Verhältnis von Armut und Umweltzerstörung, Aachen 2012, 139 pp., € 24.95
54. **Johannes Schramm:** Die Option für die Armen, Aachen 2012, 159 pp., € 24.95
55. **Raúl Fornet-Betancourt:** Interkulturalität und Religion, Aachen 2012, 172 pp., € 24.95

Actas de los Seminarios Internacionales del Programa de Diálogo Norte-Sur

1. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*, Concordia Reihe Monographien, tomo 4., Aachen 1990.
2. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Concordia Reihe Monographien, tomo 6, Aachen 1992.
3. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*, Concordia Reihe Monographien, tomo 9, Aachen 1993.
4. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Concordia Reihe Monographien, tomo 13, Aachen 1994.
5. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive*, Concordia Reihe Monographien, tomo 16, Aachen 1996.
6. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 2, Frankfurt/M. 1998.
7. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 6, Frankfurt/M. 2000.
8. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Jörg Sandkühler (Eds.), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 12, Frankfurt/M. 2001.
9. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 16, Frankfurt/M. 2003.
10. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen. Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur. New Colonialisms in North-South Relations*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 22, Frankfurt/M. 2005.
11. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. New Forms of Solidarity between the*

- North and the South: Universalize Justice. Nuevas Formas de Solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la Justicia*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 26, Frankfurt/M. 2006.
12. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The Encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Diálogo Norte-Sur*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 28, Frankfurt/M. 2008.
13. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung. The Place „Earth“ Occupies in the Various Cultures. A Dialogue between Cosmologies in the Face of Ecological Challenge. El lugar de la tierra en las culturas. Un diálogo de cosmologías ante el desafío ecológico*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 29, Aachen 2009.
14. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd. Everyday Life: Space for Interchange or a Space for New Colonization between North and South. Vida cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el norte y el sur*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 31, Aachen 2010.
15. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Kapital, Armut, Entwicklung. Capital, Poverty, development. Capital, Pobreza, Desarrollo*. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 33, Aachen 2012.

Actas de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural

1. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, tomo 19, Aachen 1996.
2. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 4, Frankfurt/M. 1998.
3. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 11, Frankfurt/M. 2001.

4. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 15, Frankfurt/M. 2002.
Edición española: Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao 2003.
5. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 19, Frankfurt/M. 2004.
6. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 25, Frankfurt/M. 2006.
7. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung. Concepts of Human Being and Interculturality. Cultures of Humanization and Recognition. Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad. Culturas de Humanización y Reconocimiento. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Concordia, Reihe Monographien, tomo 48, Aachen 2009.
8. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Good Life as Humanized Life. Concepts of Good Life in Different Cultures and their Meanings for Politics and Societies Today. La vida buena como vida humanizante. Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 30, Aachen 2010.
9. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung. Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation. La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural. Dokumentation des IX. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 32, Aachen 2011.