

Raúl Fornet-Betancourt

TAREAS Y PROPUESTAS
DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

"Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural" lautet der neue Titel von Raúl Fornet-Betancourt. Erschienen in Concordia - Reihe Monographien, Mainz Verlag, Band 49, Aachen 2009.

ÍNDICE

Prólogo	7
CAPÍTULO 1. El encuentro de las culturas del saber como camino para pensar el saber que deberíamos saber	9
CAPÍTULO 2. Una meditación de la ciencia	27
CAPÍTULO 3. Aclarando conceptos	37
3.1. Sobre el concepto de cultura	37
3.2. Sobre el concepto de identidad	47
3.3. Sobre el concepto de tolerancia	55
CAPÍTULO 4. Dialéctica del reconocimiento	63
CAPÍTULO 5. ¿Reconocimiento o acogida? Por una mejor relación con el otro extranjero	73
CAPÍTULO 6. ¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente	81
CAPÍTULO 7. Teoría y praxis de la filosofía intercultural	95
CAPÍTULO 8. Apuntes para una filosofía presente en nuestro presente histórico	117

PROLOGO

La filosofía intercultural se expresa actualmente en todo un movimiento internacional que, además de ser amplio y complejo, es de manifiesta orientación pluralista. Sus expresiones permiten constatar con facilidad que es, en efecto, un movimiento caracterizado por una innegable diversidad, tanto en lo que se refiere a las perspectivas metodológicas como a los planteamientos teóricos o a las formas de articulación práctica con las respectivas realidades contextuales. Hay que decir también que es muy posible que esa orientación pluralista sea precisamente la fuerza de fondo que anima la creciente vitalidad actual de la filosofía intercultural en los distintos continentes y la que lógicamente da muchos rostros a su riqueza.

Esta característica, vista desde otro ángulo, representa, sin embargo, la razón que hace realmente difícil fijar con seguridad algo así como un denominador común o un registro de los planteamientos y los problemas teórico-prácticos que todos los representantes de la filosofía intercultural pudieran reconocer y compartir como los fundamentales en su quehacer.¹

Así que, con las debidas reservas por lo que acabo de anotar, me permito señalar que en este volumen se recogen textos que giran en torno a cuestiones cuya discusión abierta me parece que debe ser un eje central en el desarrollo de la filosofía intercultural. Me refiero, primero, a la cuestión de la hegemonía epistemológica que ejerce el saber científico occidental y su aparato técnico-industrial. De ella se ocupan los dos primeros textos, subrayando evidentemente la búsqueda intercultural de alternativas. En segundo lugar me refiero a la cuestión de las identidades culturales y sus derechos. Los textos reunidos en el tercer capítulo abordan dicha cuestión con un intento expreso de contribuir a la clarificación de las nociones claves en este debate y de ayudar con ello al esbozo de nuevas perspectivas para la

¹ Una muestra clara de la pluralidad de puntos de vista que reina sobre esto en el movimiento de la filosofía intercultural se puede ver, por ejemplo, en la encuesta realizada por la revista *Polylog* sobre logros y tareas futuras del filosofar intercultural. Cf. *Polylog* 20 (2008) 69-82.

convivencia. En tercer lugar se trata de la cuestión del reconocimiento de la alteridad del otro; cuestión que, a la luz de su vinculación con la anterior, se estudia en los capítulos cuarto y quinto. Y por último me refiero a un complejo temático de importancia decisiva para cualquier cambio radical en la situación actual de la humanidad, a saber, el representado por la tríada “desarrollo (progreso) – tiempo – historia” que a mi modo de ver representa la estructura que sostiene las bases de una civilización que, cegada por la ilusión del desarrollo o progreso (en sentido occidental moderno), ha convertido la historia en un instrumento para sus fines de dominio y, con ello, en la cárcel del tiempo. De esta cuestión se ocupan los textos que se presentan aquí como los capítulos sexto y séptimo.

Por su parte el capítulo octavo intenta resumir algunas de las perspectivas de desarrollo que tendrían que caracterizar hoy una filosofía intercultural en debate con las cuestiones apuntadas.

Agradezco a Paula Cárcamo su ayuda en la preparación del manuscrito para esta edición así como la traducción de los textos escritos originalmente en alemán.

Aquisgrán, 26 de febrero de 2009

CAPÍTULO 1

EL ENCUENTRO DE LAS CULTURAS DEL SABER COMO CAMINO PARA PENSAR EL SABER QUE DEBERÍAMOS SABER

Observación preliminar

Se nos permitirá comenzar adelantando explícitamente la convicción que está en el fondo de las reflexiones que vamos a exponer en este trabajo como contribución al debate común de la temática anunciada en el título.¹

Hablamos de culturas del saber y de su encuentro, sobreentendiendo que es un encuentro en condiciones de igualdad o de relaciones simétricas. Y hablamos además de ese encuentro de las culturas del saber como camino posible para lograr el saber que deberíamos o necesitamos saber. Pues bien, el planteamiento de este tema tiene que ver con el convencimiento de que hoy pensamos y actuamos fundamentalmente desde las referencias de una cultura dominante del saber que no nos conduce al saber que deberíamos saber.

¿Por qué? Porque, como trataremos de mostrar en el presente trabajo, el saber que debemos saber se obtiene sólo mediante la interacción simétrica de las diferentes culturas del saber de la humanidad. Pero esto es justamente lo que impide hoy la cultura dominante del saber. Su expansión agresiva es un verdadero problema para el encuentro simétrico de las culturas del saber y representa de este modo un peligro real para la diversidad epistemológica del mundo.

Este convencimiento del que partimos se concretiza no en dogmas sino en preguntas, preguntas de fondo sobre la contextura epistémica en la que nos movemos normalmente, y que nos sirven de orientación en la manera

¹ El presente texto es la versión española de la ponencia introductoria dada en alemán en el marco del XII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur que tuvo lugar en Madras, La India, del 28 al 31 de enero del 2007.

de tratar el tema que proponemos. A su formulación explícita dedicamos el primer punto de nuestra reflexión.

1. Las preguntas de fondo desde las que consideramos el tema

Por nuestra misma observación preliminar se puede ver ya que para nosotros el encuentro de las culturas del saber es un tema que presupone la reivindicación de la pluralidad epistemológica de la humanidad y que por eso mismo nos confronta con el desafío de proteger y fomentar la diversidad cognitiva en el mundo de hoy que es un mundo – como veremos luego – epistemológicamente controlado.

Pero si el tema apunta a la discusión de esta tarea desafiante es, por una parte, porque debemos entender el concepto de “culturas del saber” en su significado fuerte. ¿Qué queremos decir con esto?

Es sabido que, desde Parménides, Platón y Aristóteles², la tradición filosófica occidental, sobre el trasfondo de la distinción entre “pensar” y “saber”, entiende por “saber” el resultado alcanzado intencionalmente por los procesos de conocimiento mediante los cuales el ser humano logra precisamente el estar cierto del objeto de su pensar. “Saber” es, pues, “pensar”, pero es el “pensar” que tiene conciencia de lo que piensa y que sabe de su conocimiento del objeto.

En este sentido, que llamamos “fuerte” porque nos referimos a un “saber” que sabe de lo que sabe, y, por supuesto, también de lo que no sabe³, hablamos aquí de “culturas del saber”. O sea que no hablamos de “culturas de pensamiento” en un sentido vago de procesos de opiniones o de representaciones más o menos confiables sino justamente de “culturas del saber” que argumentan y que con sus explicaciones manifiestan contenidos de verdad.

Y por otra parte porque es obvio que al hablar de “culturas del saber” y de la necesidad de su encuentro en condiciones de simetría nos estamos refiriendo a un problema que nos remite a su vez al contexto del diálogo

² Cf. Parménides, *Un poema “sobre el ser”*, sobre todo los fragmentos 2, 3, 6, 7 y 8; Platón, *Menón*, *Fedón*, *Teeteto* o *El Sofista*; y de Aristóteles, entre otros muchos textos, su *Metafísica* y su *Ética a Nicómaco*.

³ Cf. Platón, *Teeteto*, especialmente, 194e-210d.

norte-sur, y que planteamos esta exigencia como camino para abrirnos a una pluralidad epistemológica que es mucho más rica y compleja que la pluralidad epistemológica que la historia crítica de la ciencia moderna (europea) puede descubrir como pluralidad interna del mismo saber científico de Occidente⁴ o de la pluralidad que ha puesto de manifiesto la crítica feminista al androcentrismo epistemológico⁵, por poner sólo estos dos ejemplos. Pues hablamos de “culturas del saber” que no solamente muestran que el saber se puede saber de diferentes maneras sino que narran también, y sobre todo, la posibilidad de fundar diferenciadamente el saber desde las sabidurías contextuales y de jerarquizarlo según sus valores.

Así entendido, nuestro tema es realmente un desafío; un desafío que seguramente no es nuevo – pues, como veremos en el segundo punto, la opresión de la pluralidad epistemológica tiene una larga historia –, pero que en nuestra situación histórica actual se plantea con una urgencia acaso antes desconocida. Lo explicaremos brevemente.

Si Friedrich Schleiermacher tenía razón cuando observaba que el saber significa siempre entrelazamiento y que cuando aprendemos para saber estamos también siempre en un movimiento de comunicación y de mutua complementariedad⁶, entonces podemos decir que de hecho no hay “saber”

⁴ Cf. Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1993, Klaus M. Meyer-Abich (ed.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, München 1997; Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000 y Humberto Maturana/ Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile 1985.

⁵ De la amplia bibliografía existente mencionamos sólo algunos trabajos representativos: Carme Adán, *Feminismo e coñecemento*, A Coruña 2003; Celia Amorós, *Hacia una crítica de una razón patriarcal*, Barcelona 1989; Seyla Benhabib/ Judith Butler/ Darcilla Cornell/ Nancy Fraser, *Feminist Contentions: Philosophical Exchange*, London 1995; Judith Conrad/ Ursula Konertz, *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen 1986; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca 1991; pero también Centro de Estudios y Documentación (ed.), *La mujer y la ciencia*, Madrid 1994; y el número monográfico “Wissenschaftsgeschichten” de la revista *Die Philosophin* 9 (1994).

⁶ Cf. Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*, Darmstadt 1988, especialmente págs. 157 y 313 y sgs.

sino más bien “culturas” o constelaciones de saberes⁷, constelaciones de saberes que, como ha mostrado la sociología del conocimiento⁸, remiten a su vez a formaciones sociales o tipos de sociedad determinados. Y si esto es así, entonces la pregunta crucial aquí es la cuestión por la constelación de saberes que rige hoy nuestras necesidades cognitivas. Para muchos, y con buenas razones para su opinión, la constelación de saberes dominante hoy es la que configuran las sociedades que, debido a la dinámica de constante innovación a que las lleva su fundamento científico – tecnológico – mercantil, deben ser caracterizadas como sociedades de información o de conocimiento⁹, y que sería justamente el tipo de sociedad en que vive la humanidad hoy, o al menos la parte de la humanidad que “cuenta” para el crecimiento y desarrollo “económico”.

Creemos que este diagnóstico sobre la constelación de saberes realmente influyente en el mundo de hoy se puede aceptar como un análisis correcto de las transformaciones “modernizantes” de que son objeto nuestras sociedades actuales en todos los continentes de la tierra. Y es porque compartimos ese análisis que decíamos antes que el desafío que implica nuestro tema es hoy acaso más urgente que en otros momentos del pasado.

Además hay que reconocer que se trata de una constelación de saberes en la que la cuestión de la pluralidad epistemológica ya ni aparece como cuestión digna de ser tenida en cuenta, es decir, como una cuestión con dignidad epistemológica vigente, ya que se la desautoriza como una nostal-

⁷ Cf. Boaventura de Sousa Santos/ Maria Paula G. Meneses/ João Arriscado Nunes (ed.), *Sembrar otras soluciones*, Caracas 2006; así como mi antología *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006.

⁸ Cf. entre otros: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923; Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Una introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid 1965; Max Scheler, *Versuche einer Soziologie des Wissens*, München/Leipzig 1924; y su *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926.

⁹ Cf. entre otros Peter Burke, *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft*, Berlin 2001; Rafael Capurro, *Leben im Informationszeitalter*, Berlin 1995; Manuel Castells, *La era de la información*, 3 tomos, Madrid 1996-1998; Helmut Spinner, *Die Wissensordnung. Ein Leitkonzept für die dritte Grundordnung des Informationszeitalters*, Opladen 1994 y Fundación Heinrich Böll (ed.), *Die Verfasstheit der Wissensgesellschaft*, Münster 2006.

gia anacrónica, como una cuestión que en el mejor de los casos tiene su lugar en el museo de la historia de la ciencia. Es, dicho en otras palabras, una constelación de saberes en la que pareciera hacerse realidad el sueño de Auguste Comte con su ley de los tres estadios del desarrollo cultural de la humanidad¹⁰; y ésta, superados definitivamente los niveles de la religión y de la metafísica, hubiese entrado definitivamente en el estadio de la ciencia. El saber científico es el centro de esta nueva constelación. Es más, esta forma de saber es la única que se acepta como normativa para el desarrollo cognitivo¹¹, de manera que la pregunta por la pluralidad epistemológica pierde de hecho su sentido y es sustituida por la pregunta del “acceso” al saber.

En la llamada “era del acceso”¹², que han hecho posible nuestras sociedades de la información y de conocimiento, el desafío parece consistir únicamente en asegurar que la humanidad “acceda” al saber mediante la globalización total de las posibilidades de “conexión” a las redes.

Pero, ¿es el acceso al saber realmente el problema decisivo?

Tal es la primera pregunta que proponemos para considerar nuestro tema. Y también proponemos una respuesta: en las condiciones dadas de la constelación de los saberes dominante hoy la pregunta por el acceso al saber es una cuestión ciertamente de importancia, pero no es ni primaria ni decisiva. No es primaria, porque antes de preguntar por el acceso al saber debemos preguntar por la *calidad* del saber al que se nos da acceso, que quiere decir preguntar por su necesidad para nosotros, esto es, si lo necesitamos y para qué; pero también preguntar por las posibilidades de participación y de configuración del saber. Y tampoco es decisiva la cuestión del acceso al saber, porque en este contexto la cuestión decisiva es la pregunta

¹⁰ Cf. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positiv* (1842); Marie Jean de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794); ver también Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959 y Anne Robert Jacques Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750).

¹¹ Cf. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1971, especialmente pág. 22 sgs.

¹² Cf. Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, London 2000.

por el tipo de sociedad y con ello también por el tipo humano que finaliza ese saber al que accedemos.

Si no queremos ser simples consumidores del saber que hoy produce la constelación de saberes dominante tenemos, pues, que repensar críticamente la cuestión del acceso al saber y ver qué consecuencias conlleva para la reivindicación de la pluralidad epistemológica.

En relación con esta crítica está la segunda pregunta de fondo que a nuestro parecer debe guiarnos en la discusión de nuestro tema: ¿Qué sabe en realidad el saber que se produce (y propaga) en la constelación de saberes dominante? O, formulada de otra forma: ¿Sabe el saber que se nos impone en nuestras sociedades de conocimiento lo que debe saber un ser humano cuya relación con el saber no se agota en la instrumentalidad?

Sospechamos que la constelación de saberes dominante, debido sobre todo a que se levanta sobre los fundamentos filosóficos de una modernidad europeizante y androcéntrica, privilegia el saber que sabe hacer “industria” y nos instala así en una relación instrumental con el saber. De modo en el horizonte de esta constelación de saberes no solamente aprendemos saberes instrumentales, sino que se nos enseña a definir la relación entre el ser humano y el saber en términos de instrumentalidad. El saber es un instrumento. Es más debe *tenerse* de tal manera que su posesión nos capacite para *usarlo* como un instrumento eficaz. Es decir que debe ser un saber que se sabe (puede) aplicar.

Pero, ¿qué sabe este saber del saber que *somos*, por ejemplo, en nuestras aspiraciones por la justicia, la solidaridad o la dignidad de la tierra, o en nuestros deseos de mejorar o de vivir en paz, y que *sentimos* como *necesidad de saber ser* partes de un orden no instrumentalizable?

Es evidente que un saber que construye su historia como proyecto de transfigurarse en poder social, tiene que industrializarse y mercantilizarse.¹³ Pero hay que estar consciente de que esta evidencia de la necesidad de la “industrialización del saber”¹⁴ – del saber, y sólo del saber que se proyecta

¹³ Cf. Helmuth Plessner, “Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität”, en: *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Frankfurt/M. 1974, especialmente pág. 121 y sgs.

¹⁴ Cf. Helmuth Plessner, *ibid.*, pág. 131. Helmut Plessner habla en este pasaje exactamente de “Industrialización de la ciencia”. Ver también Max Scheler,

como poder social, por supuesto – implica un giro cognitivo positivista¹⁵ que inmuniza al saber humano frente a toda cuestión o preocupación cognitiva que pueda perturbar el progreso lineal hacia un saber cada vez más industrializado, que es en concreto progreso hacia sociedades industriales y modernas en sentido occidental. En esta perspectiva crítica nos parece importante recordar aquí esta advertencia de Husserl: “La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”.¹⁶

Y hay que tomar conciencia también de que el abandono de esas otras cuestiones del saber humano, que Husserl identifica como las preguntas decisivas para una humanidad auténtica, por parte del saber industrializado se debe a que son cuestiones que tienen otro ritmo temporal, el ritmo de seres humanos vivientes que es un ritmo lento, demasiado lento, para un saber que tiene que acelerar tanto su ritmo innovador que se desvincula de la experiencia del tiempo de los cuerpos humanos y de los contextos geográficos (pensemos, por ejemplo, en el ciberespacio). Este saber es velocidad y, como tal, pretende ser base de una organización veloz que asegure la veloz disponibilidad de uso del mundo. No tiene, por tanto, tiempo para las preguntas de un saber que no sigue el horario veloz del progreso, es decir,

Die Wissensformen und die Gesellschaft, en: *Gesammelte Werke*, tomo 8, Bern/München 1960, pág. 98 y sgs.

¹⁵ Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *ibid.*, pág. 29 y sgs.; y Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, pág. 3 y sgs.

¹⁶ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica trascendental*, Barcelona 1999, págs. 5-6. Original en alemán: Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, págs. 3-4: “Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten ‚prosperity‘ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen”.

para las preguntas que requieren pausas y paradas en el camino del pensar y del hacer.

Con estas dos últimas observaciones vemos que nuestra segunda pregunta implica también cuestionar el ritmo cognitivo que se nos impone con la constelación de saberes dominante y hacer ver cómo la industrialización del saber conlleva necesariamente – como consecuencia de la aceleración temporal – la exclusión de preguntas (y con ello de culturas de saber) ligadas al ritmo lento e incluso a veces cíclico de la vida humana.

Por último queremos proponer una tercera pregunta cuya consideración nos parece que nos puede ayudar a enfocar la discusión de nuestro tema de manera que sea un debate que ilumine la búsqueda del saber que *deberíamos* saber.

La cultura epistemológica dominante, que absorbe el saber humano en su industrialismo y que continua así la reducción positivista denunciada ya por Husserl¹⁷, está orgullosa de su fuerza innovadora y de su capacidad de producción de nuevas tecnologías. Es fuente o, mejor dicho, una maquinaria que produce continuamente nuevos saberes que son aplicados o consumidos a lo largo de todo el planeta. Pero ante este ciertamente majestuoso espectáculo científico-tecnológico cabe, nos parece, preguntarse si con este saber industrializado no sucede lo mismo que con aquel pensamiento del que nos decía Cassirer que cuanto más enérgico y creador deviene su actuar tanto más se aleja del fondo original de la vida, para culminar preso en sus propias creaciones.¹⁸

Sospechamos que es así, y por eso nuestra pregunta apunta a la crítica de una constelación epistemológica en la que el saber humano es víctima de la instrumentalidad que caracteriza dicha constelación de saberes, pero poniendo ahora el énfasis en las consecuencias que de ahí se desprenden para el desarrollo del saber. Formulado de otra forma, se trataría de preguntar, desde el horizonte del dominio de esta constelación del saber, hacia dónde puede crecer un saber que está preso en su propia manera de saber; una pregunta que cuestiona no solamente la novedad de las innovaciones de este saber industrializado en tanto que entiende que, justo por ser un saber

¹⁷ Cf. Husserl, *ibid.*

¹⁸ Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo I, *Die Sprache*, Darmstadt 1977, pág. 50 y sgs.

preso en su manera de saber, sus innovaciones son innovaciones que hacen “progresar” su manera de saber, pero que no son en ningún caso innovaciones que cambien su carácter u horizonte de desarrollo. Pero esta pregunta interroga también por las “trampas” cognitivas a las que posiblemente tiene que recurrir un saber que en su “progreso” prolonga el horizonte sin cambiar nunca el rumbo ni de su mirada sobre las cosas ni de su reflexión sobre cómo y para qué conoce.¹⁹ “Trampas” de este tipo serían, por ejemplo, la ideología de la neutralidad y de la objetividad de este saber así como el manejo de la publicidad y de la información como sustitutos de procesos de saber.²⁰

Aunque la intención de fondo de las preguntas que proponemos para enfocar el tema de nuestro debate se trasluce en lo expuesto, queremos, sin embargo, nombrarla explícitamente: se trata de encaminar una crítica intercultural de la constelación de saberes dominante como condición para un verdadero encuentro de las culturas del saber en el que la pluralidad epistemológica de la humanidad no se reprima sino que, al contrario, se potencie.

Mas, ¿de dónde viene el problema que tenemos que afrontar si queremos reivindicar en todo su sentido la pluralidad epistemológica? De esta cuestión queremos ocuparnos brevemente en el segundo punto de nuestro trabajo porque es importante para nuestro debate tomar conciencia de que las constelaciones del saber son resultados históricos en los que intervienen muchos factores y de que, por tanto, la hegemonía de una epistemología no se explica sólo por razones estrictamente epistemológicas.²¹

2. Para la historia del problema

Por lo que llevamos dicho sobre la constelación de saberes hoy dominante se entiende que si tenemos que reivindicar la pluralidad epistemoló-

¹⁹ Cf. Ernst Cassirer, *ibid.*, pág. 51

²⁰ Cf. Josep Antequero/ Ernesto González/ Leonardo Ríos, “Sostenibilidad y desarrollo sostenible: un modelo por construir”, en: *Sostenible?* 7 (1999) 93-118; y Klaus Wieglerling, *Medienethik*, Stuttgart/Weimar 1998. En este contexto hay que recordar también la tradición de la crítica de la ideología.

²¹ Cf. Boaventura de Sousa Santos/ Maria Paula G. Meneses/ João Arriscado Nunes (ed.), *ibid.*

gica es precisamente por el problema que ha creado la hegemonía epistemológica de esta constelación a la que nos hemos referido como una constelación que se configura en la modernidad europea capitalista. Es la violencia epistemológica ejercida por el dominio expansivo de esta constelación la que ha agudizado el problema con la pluralidad epistemológica de la humanidad, ya que – y esta es la cara epistemológica del colonialismo y neocolonialismo modernos – la expansión de su dominio es proporcional al nacimiento de una nueva geografía del saber humano. Las epistemologías de la humanidad reciben desde ese momento una nueva cartografía en la que empezamos a ver que el saber de otras constelaciones, como por ejemplo el saber de la cultura bantú o maya, es un saber “local”, “particular”, “tradicional”; o sea que no es “universal” y, por tanto, no normativo para el desarrollo cognitivo ulterior de la humanidad. Es éste, si se quiere, el “gran éxito” de la epistemología del nuevo orden científico: haber logrado – como acompañante de la empresa colonial – “localizar” al otro reduciéndolo en el nuevo mapa del mundo a una región de importancia justamente “regional”. Epistemológicamente también el otro es, pues, en este nuevo horizonte cognitivo una “quantité négligeable”.

Estamos conscientes de que la historia de esta violencia epistemológica no comienza con la aparición de la constelación del saber de la modernidad europea capitalista. Su historia viene de más lejos, como muestra con claridad la temprana manifestación del imperialismo político y de la colonización cultural en el desarrollo de la humanidad.²² Pero si en el presente contexto nosotros ponemos la constelación de saberes de la modernidad europea capitalista como el marco histórico referencial de este problema, ello se debe a que, como ya insinuábamos, es esta constelación del saber la que agudiza la violencia epistemológica contra formas alternativas del saber al expandirse, en alianza con el progreso industrial y el comercio, como un programa de masiva y sistemática desautorización cognitiva de pueblos y culturas por todo el planeta.

²² Cf. Urs Bitterli, *Los >salvajes< y los >civilizados<*, México 1982; y, como editor, *Die Entdeckung und Eroberung der Welt*, dos tomos, München 1980; Hinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden*, Hamburg 1994, Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, Michigan 1995; y Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México 1989.

Mas observemos que esta agudización de la violencia epistemológica por parte de Europa contra otras culturas del saber, en la que vemos el punto de partida histórico de nuestro problema actual con la diversidad cognitiva de la humanidad, se debe también al hecho de que la constelación del saber que configura la modernidad capitalista significa una ruptura en el interior de la tradición cultural europea; una ruptura que marca precisamente la marginalización de otras formas europeas de saber o su negación, ya que, ante el nuevo tipo de saber que se impone en la sociedad europea capitalista, esas otras formas han dejado de tener consistencia, es decir, relevancia social. Con esta nueva constelación del saber Europa sufre una profunda transformación epistemológica que cambia las referencias fundamentales de su cultura y con ello también su manera de relacionarse con otras culturas.

Como breve ilustración del significado de este giro se nos permitirá añadir que, según nuestra interpretación, la ruptura que conlleva la constelación del saber de la modernidad capitalista es mucho más radical que la transformación cultural que se da con el cambio de la cultura de la antigüedad clásica greco-romana a la cultura cristiana de la edad media. Pues en esta transformación ni el carácter ni la finalidad del saber científico cambian realmente. La cultura cristiana jerarquiza el saber ciertamente según un orden teocéntrico de la realidad, pero este ordenamiento del saber es en el fondo la continuación de la concepción clásica antigua de un saber científico integrado orgánicamente en el ideal de la sabiduría y del orden cósmico. En ambas constelaciones, pues, el saber humano permanece arropado en una cosmología orgánica que contempla el cosmos (o la creación) como un orden bueno y bello.

Pero justo con esta concepción del saber rompe la constelación de la modernidad capitalista; y por eso vemos en esta constelación del saber el momento histórico en el que se produce la fractura definitiva y sistemática entre saber (científico) y sabiduría en la tradición europea. La sabiduría, que desde Aristóteles hasta Santo Tomás de Aquino, había sido considerada como una forma de la “scientia” en la que ésta alcanza precisamente el conocimiento perfecto que abraza lo contemplativo y lo prácti-

co²³, es ahora expulsada “metódicamente” del saber. Es verdad que la cultura europea resiste ante esta “reducción positivista” (Husserl), y que lo hace ininterrumpidamente como muestran, por ejemplo, el movimiento del romanticismo – que es al mismo tiempo antipositivista y antiandrocéntrico –²⁴, la filosofía del Barroco²⁵, las filosofías de la vida del siglo XIX²⁶, la filosofía religiosa rusa²⁷, el existencialismo del siglo XX²⁸, la filosofía cristiana²⁹, la misma tradición del humanismo marxista³⁰ o más recientemente el

²³ Cf. Aristoteles, *Metafísica* y su *Ética a Nicómaco*, entre otros; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I q. Ver también Günter Bien, “Über den Begriff der Weisheit in der antiken Philosophie”, en: *Studia Philosophica* 47 (1988) 32-50; y Willi Oelmüller (ed.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn 1989. Ver además: Jaques Maritain, *Science et sagesse*, Paris 1935; Gabriel Marcel, *Le declin de la sagesse*, Paris 1954; Dominique Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris 1953 y las entradas “Saber” y “Sabiduría” en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, tomo II, Buenos Aires 1971, pág. 600 y sgs.

²⁴ Cf. Francisco Romero, “La mujer en la filosofía”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14 (1997), pág. 206 y sgs.

²⁵ Cf. Enrique Rivera de Ventosa, “Barocke Weltanschauung”, en: Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts I*, editado por Jean-Pierre Schobinger, Basel 1998, pág. 321 y sgs.

²⁶ Aquí hay que mencionar las *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens* (1827) de Friedrich Schlegel (1772-1829), pero sobre todo las obras de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Henri Bergson (1859-1941). Pero también hay que pensar en Ludwig Klages (1872-1926), Georg Simmel (1858-1918) y Miguel de Unamuno (1864-1936) entre otros.

²⁷ Cf. Nicolás Berdiaev, *Die menschliche Persönlichkeit und die über persönlichen Werte*, Wien 1937; *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt 1951; y su *Existentielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen*, München 1951; Leo Schestow, *Athen und Jerusalem*, Graz 1938; y Wladimir Solowjew, *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, Freiburg 1957.

²⁸ Cabe nombrar, entre otros, a Albert Camus (1913-1960), Karl Jaspers (1883-1969), Jean-Paul Sartre (1905-1980).

²⁹ Recordemos por ejemplo las obras de Maurice Blondel (1861-1949), Gabriel Marcel (1869-1973) o Emmanuel Mounier (1859-1941).

³⁰ Hay que mencionar aquí a Walter Benjamin (1812-1940), Erich Fromm (1900-1980), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) y otros representantes de la teoría crítica como Theodor W. Adorno (1903-1969), pero también representantes del “Grupo Praxis” como Gajo Petrović (1927-1993), sin olvidar a Karel Kosik (1926-2003).

proyecto filosófico de la “inteligencia sentiente” de Xavier Zubiri.³¹ Pero, aunque resulte doloroso reconocerlo, estos desarrollos representan el margen periférico del texto fundamental que escribe la “ciencia” desde la modernidad capitalista en Europa.

Con Max Weber podemos decir, por tanto, que el problema con la pluralidad epistemológica se agrava justo en el momento en que la cultura occidental orienta toda su fuerza cognitiva hacia la articulación de un saber racional específico, esto es, de un saber que basa su racionalidad en la capacidad de cuantificar y de calcular matemática experimentalmente la realidad.³² Este es el comienzo del camino especial que sigue Occidente en el conocer científico y que, como decíamos, transforma tanto la relación de Europa con su propia tradición cognitiva como su relación con otras culturas del saber. Pues este desarrollo, que en la visión de Weber es paralelo a la aparición y expansión de la economía capitalista, culmina en la imposición de la idea de que “ciencia”, en un sentido científicamente reconocido, es el producto exclusivo de esa nueva constelación occidental del saber.³³

Importante también para la consideración de nuestro problema desde una perspectiva histórica es tener en cuenta, además de esa ubicación en una nueva formación socio-económica que orienta el saber a lo útil y rentable, que el giro hacia ese racionalismo que Weber identifica como típico de Occidente no se entiende en todo su alcance como centro de una nueva constelación del saber, si no nos percatamos de que significa un cambio que suplanta el centro y el fin de toda aspiración cognitiva. Con este giro el cosmos o Dios dejan de ser centros ordenadores del saber para ser suplantados por el “hombre”.³⁴ La nueva constelación del saber se define así como una constelación antropocéntrica.

Y a esta caracterización la nueva constelación del saber como antropocéntrica conviene añadir que se trata de un antropocentrismo que llamaremos un antropocentrismo dominante y posesivo porque el “anthropos” que

³¹ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 3 tomos, Madrid 1980-1983.

³² Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, pág. 10 y sgs.

³³ Cf. Max Weber, *ibid.*, pág. 1 y sgs. Ver además su *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1993.

³⁴ Usamos intencionadamente la palabra “hombre”, y no la de “ser humano”, para subrayar que se trata también de un programa androcéntrico.

centra el saber en torno a sus necesidades o que pone el saber en función de lo que es útil para él, es el “anthropos” que, como lo comprendieron dos de los padrinos filosóficos de esta constelación del saber, Francis Bacon y René Descartes, busca “instituir” su dominio sobre la realidad. Por eso este “anthropos” tiene que redefinir el ideal del saber, y lo hace como instrumento de su proyecto de dominio y posesión. Para poder, necesita saber; y por ello determina el saber como poder.³⁵

Esta lógica es la que asegura que el saber (humano) se desprenda de toda “carga humana” y enfoque su desarrollo siguiendo exclusivamente, como diría Hegel, “... la fría necesidad progresiva de la cosa”.³⁶

Pero, ¿no ha sido la lógica de esta constelación antropocéntrica del saber la que paradójicamente ha conducido al triunfo de “la fría necesidad progresiva de la cosa”, a cuyas consecuencias para nuestro tema aludíamos en el primer punto, sobre el ser humano? Pues si es cierto que con el poder de su saber el “hombre” ha podido organizar el mundo como una máquina cuyas funciones conoce y calcula en beneficio del aumento de su dominio, ¿no hay buenos argumentos para pensar que también es cierto que la mecanización del mundo y la industrialización del saber humano han significado la pérdida del mundo como naturaleza y del sentido de la relación orgánica con él como nexo infinito de relaciones?³⁷

³⁵ Cf. Francis Bacon, *Novum organon scientiarum* (1620); y René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (1628) y su *Discours de la méthode* (1637). Recordemos en este contexto que otro de los padrinos filosóficos de esta nueva caracterización del saber desde la voluntad de apoderarse intelectual y prácticamente del mundo es el humanismo del renacimiento italiano.

³⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México 1966, pág. 10.

³⁷ Compartimos en este sentido el juicio de Hannah Arendt cuando subraya la situación de “Weltlosigkeit” que origina la modernidad europea. Cf. Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, pág. 249 y sgs.; y pág. 312. Ver también – para otra posible lectura – Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966. Pero señalemos que ya Nicolás Berdiaev había analizado la paradoja que supone que un movimiento “antropocéntrico” culmine en la perversión de las relaciones del ser humano consigo mismo y con la naturaleza. Cf. Nicolás Berdiaev, *Una nueva edad media*, Barcelona 1951; y su *El sentido de la historia*, Madrid 1979. Sobre esto ver: Ernesto Sábató, “Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación”, en: UNAM (ed.), *Mensaje de América*, México 1996, págs. 156-172; así co-

Una reconstrucción crítica de la historia y de las consecuencias de esta revolución epistemológica en la cultura europea nos debe llevar, por tanto, a preguntar por el precio que ha pagado la humanidad por la universalización de ese nuevo ideal del saber. La intención de esta pregunta no debe ser sin embargo la de defender la reversibilidad de este desarrollo. Pues es posible que nos encontremos ante una constelación del saber que, aunque es histórica como cualquier otra, sea irreversible en muchos de sus impactos culturales y, sobre todo, en muchos de los daños ocasionados. Mas esto no quiere decir que no sea reorientable. Esta posibilidad sí está abierta, ¡también hoy!

Por eso pensamos que la toma de conciencia de la historia de esta constelación del saber nos debe servir más bien para reclamar – como hizo Kant en su tiempo³⁸ – la necesidad de una nueva revolución epistemológica que interrumpa la espiral del saber que quiere más saber para más poder y que quiere poder más para más hacer, al reencarnar el saber en la vida para que sea una dimensión vivida de lo que somos, y no un simple instrumento para optimar la eficacia de nuestro hacer.³⁹

Esta otra revolución epistemológica que transforme el carácter del saber que Occidente ha logrado universalizar, supone, sin embargo, el rescate de la pluralidad epistemológica. Es posible, como decíamos, que la constelación cognitiva de la modernidad europea capitalista sea irreversible en muchos de sus impactos; pero si logramos verla a la luz de otras constelaciones del saber que pongan en evidencia su reduccionismo y el carácter específico del saber que trasmite, podremos resolver el problema de la violencia epistemológica que ha agudizado al acentuar la asimetría cognitiva en la humanidad. Pero esta posibilidad supone justamente la activación de la diversidad epistemológica. Y ésta es, para nosotros, la tarea que debe afrontar hoy el encuentro de las culturas del saber. Digamos unas pocas palabras sobre esta tarea en el tercer y último punto de nuestra reflexión.

mo en general: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1961.

³⁸ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, tomo 1, Buenos Aires 1967, pág. 130 y sgs.

³⁹ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris 1955.

3. Hacia la superación del problema

Por lo dicho en los puntos anteriores se comprende que hablamos del encuentro de culturas del saber en un contexto de violencia epistemológica que se concretiza en la fuerte asimetría que caracteriza hoy el intercambio cognitivo entre las culturas de la humanidad. Por eso la tarea de corregir estas relaciones asimétricas significa para el encuentro de las culturas del saber empezar por el cambio de las condiciones cognitivas del encuentro, exigiendo como regla elemental que no sólo los llamados “saberes endógenos” sino también la constelación epistemológica considerada “universal” tienen que mostrar cómo, por qué y para qué saben lo que saben.

Hay que empezar la tarea, pues, con la descolonización de los procesos de intercambio cognitivo. Esto supone que el encuentro de las culturas del saber debe servir para recontextualizar la constelación de los saberes dominante, por una parte; y, por otra, para que aquellas otras culturas del saber que han sido marginadas por la constelación dominante y que (como secuela de la lucha por el reconocimiento a que han sido sometidas) están acaso heridas en su autoestima, revisen sus relaciones consigo mismas y hagan un balance de las consecuencias que ha tenido para su propia autocomprensión actual la violencia epistemológica. Este segundo aspecto nos parece tan importante como el primero, porque solo culturas del saber que tomen conciencia de que su saber no se ha convertido en un “europeísmo oculto”⁴⁰ pueden contribuir al equilibrio de las epistemologías en el mundo.

Este sería el primer paso a dar para que el encuentro de las culturas del saber sea un proceso de interacción cognitiva simétrica; y, con ello, un camino prometedor para resolver el problema de la violencia epistemológica que hoy nos desafía.

Sobre la base de esta activación de la pluralidad epistemológica se trataría de continuar la tarea con un debate sobre el carácter que debe tener el saber que debemos saber, si es que queremos saber (con sabiduría o en la alianza de ética y episteme) para ser y convivir, esto es, para saber ser de una manera que detenga la catástrofe antropológica y ecológica que nos

⁴⁰ La expresión es de Max Scheler. Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, en sus *Gesammelte Werke*, tomo 8, Bern/München 1960, pág. 91.

amenaza. En este sentido entendemos la situación en la que nos encontramos como una época histórica que nos obliga a reivindicar la dignidad cognitiva de todas las culturas del saber para reexaminar, justo a la luz de la diversidad epistemológica que todas estas constelaciones del saber hacen manifiesta, el ideal o los valores que finalizan el saber humano.

Así, en el encuentro de las culturas del saber, la tarea consiste en promover el diálogo simétrico de los saberes, pero sin olvidar que parte de esa tarea es posibilitar el diálogo sobre el fin al que cada constelación ordena su saber.

Para terminar, una observación que puede evitar posibles malentendidos sobre nuestra propuesta.

La importancia que concedemos al diálogo de las culturas del saber sobre el carácter y el fin del saber que transmiten, no debe entenderse en ningún caso en el sentido de que queramos suponer que la superación del problema creado por la expansión del orden cognitivo moderno-capitalista requiera un entendimiento sobre un fin último, universalmente válido, del conocimiento humano. La misma contextualidad que es inherente a la diversidad epistemológica hace improbable esperar un acuerdo semejante. Más probable es, nos parece, que este debate se desarrolle como el debate de una cuestión abierta. Pero esto es ya suficiente para que represente el *medium* por el que cada constelación del saber pueda (y deba) a la luz de las otras cerciorarse del carácter de su saber. Representa este debate, en una palabra, el camino para que las culturas del saber asuman que la reivindicación de la pluralidad epistemológica no está reñida con el intento común por evitar que el saber humano degenere, al caer en aquellos dos pecados capitales que denunció Mahatma Gandhi, y se convierta en un “saber sin carácter” (“knowledge without character”) y en “ciencia sin humanidad” (“science without humanity”).⁴¹

Por eso destacamos la importancia de este debate.

⁴¹ Cf. Mahatma Gandhi, “The seven social sins of humanity”.

CAPÍTULO 2

UNA MEDITACIÓN DE LA CIENCIA

1. ¿Por qué una meditación?

En el programa de este simposio que se dedica al tema de “Ciencia y Religión para un mundo sostenible”, se justifica su razón de ser con la siguiente argumentación: “Este tercer simposio quiere ser un espacio de reflexión sobre la contribución de la ciencia contemporánea y las nuevas formas de religiosidad en la construcción de un mundo sostenible. Ni una ni otra puede mantenerse al margen de los desastres ecológicos ni del enorme sufrimiento humano, sino que han de implicarse en un compromiso de participación en la paz y en la Tierra.

Hay que restituir los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión para generar una sociedad sostenible y superar la separación establecida entre cuerpo y espíritu. Volver a conectar materia y conciencia es la tarea de una cultura emergente que se manifiesta sobre todo en las nuevas formas de ciencia y de religiosidad. Este simposio quiere ahondar en este diálogo”.¹

Pero, ¿qué pensar de esta tarea?, ¿Cómo reconocerla en su urgencia y nobleza?, ¿Estamos preparados para hacer lo que nos pide?

Es verdad que existe la cultura emergente de la que se nos habla en la justificación del simposio, como es verdad también que esa cultura emergente debe ser vista como una manifestación más del empeño constante de la humanidad por buscar caminos alternativos frente a los “señoríos” de turno que amenazan con aplastar sus posibilidades de ser (sobre todo, evidentemente, cuando éstas son lo que deben ser, a saber, posibilidades de *recreación*), y que es verdad, por consiguiente, que disponemos todavía de una cierta *memoria* que nos auxilia en la percepción de la urgencia y noble-

¹ Ver programa del “III Simposio: Ciencia y Religión para un mundo sostenible. Una relación recíproca con la naturaleza” de la “Fundación Filosofía de la Terra i de les Cultures”. El presente texto es la ponencia dada en dicho simposio que se celebró del 15 al 16 de diciembre de 2007 en Palma de Mallorca.

za de esta tarea porque *engrandece* nuestra sensibilidad humana y contrasta así el proceso de empequeñecimiento y de rebajamiento de la vida que aceleró la modernidad europea dominante.

Sin negar, pues, esta dimensión de la historia, que es en definitiva la que hace razonable la esperanza en nosotros mismos, insistimos, sin embargo, en el sentido de las tres preguntas que acabamos de formular. No son un recurso retórico. Son indicadores de una triple indigencia que, a nuestro modo de ver, hay que procurar remediar, si es que realmente queremos estar a la altura de esta tarea y de asumirla como un compromiso en el que el “todo” que está en juego es todavía inmensamente mayor que todo lo que nosotros sabemos nombrar como “nuestro” todo.

Es, en primer lugar, la indigencia de un pensar que se queda perplejo ante esta tarea, es decir, que no sabe qué pensar ni qué decir de la misma porque ante esta tarea queda *aturdido*. Pero, ¿no será la indigencia que se muestra en este *aturdimiento* del pensar una señal de que el pensar mismo ha perdido el sentido de *su* tarea? Pues, ¿cómo es posible que el pensar no sepa qué pensar ante una tarea que le pide búsqueda de sentido? Esto es posible sólo si el pensar ha olvidado qué significa pensar. Esta es nuestra hipótesis; y, como veremos más adelante, la indigencia del pensar a la que nos referimos es resultado de un proceso histórico que ha llevado a que el pensar no “piense”. Remediar esta indigencia requiere, pues, intentar responder a la pregunta de cómo hacer para que nuestro pensar “recobre el conocimiento”, el sentido.²

En segundo lugar se trata de una indigencia ontológico-existencial que paradójicamente proviene de las *comodidades* con que nos *acomoda* en el mundo la llamada civilización científica o técnica. Pues con ello reducimos nuestras relaciones todas a un nivel de instrumentalidad funcional que crea el espejismo de que todo es asunto de mejoramiento de las *comodidades*, es decir, de perfeccionar el funcionamiento de la máquina; y cerramos así el horizonte a cuya luz se puede reconocer la necesidad urgente de restituir los vínculos originales, aunque sea al precio del *acomodamiento* en las funciones del sistema.

Y en tercer lugar es una indigencia ético-espiritual que, como consecuencia de la anterior, nos impide responder con el comportamiento adecuado. Nuestro *acomodado* ser no está ni preparado ni dispuesto para lo que pide esta tarea de nosotros. A más tardar desde Platón se sabe en Occi-

² Cf. Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires 1964.

dente que el comportamiento, la acción humana, es una expresión de la manera en que el ser humano es y se comprende³, y si este principio, que en la tradición escolástica se condensó en el famoso lema de “operari sequitur esse”, es cierto, ¿cómo esperar que seres humanos que son y se comprenden desde los parámetros de la civilización científico-técnica puedan actuar de otra manera?

Por esta situación de indigencia en la que está *acomodada* nuestra condición humana hoy y que, como veremos, tiene mucho que ver con el hecho de que ese *acomodamiento* es precisamente de base científico-técnica, creemos que la tarea a la que se nos quiere animar con este simposio, tiene que comenzar por un acto de *recapitación* del pensar; un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar. A este acto le llamamos *meditación*; y creemos que es necesario empezar por él, porque, como decíamos, el pensar ya no piensa. Está atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico-técnica. Y para “recobrar el sentido” necesita precisamente meditar.

Para el tema que nos ocupa se desprende de lo anterior que proponemos pensar la ciencia con un pensar meditativo que recobra el sentido y, percatándose del significado de su tarea ante la ciencia, toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica.⁴ Pues no basta con censurar o poner de manifiesto desviaciones en el uso de la ciencia, sino que hay que sobrepasar este horizonte poniendo a la ciencia en su lugar.

Saber, sin embargo, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva del ser

³ Cf. Platón, *Cármides*, en: *Obras Completas*, Madrid 1960, pág. 274 y sgs.

⁴ La bibliografía sobre este punto, incluyendo la crítica a la racionalidad científica como método y horizonte de conocimiento, es inmensa y, en parte, también muy conocida. Por eso nos limitamos a mencionar unos pocos títulos que nos parecen especialmente significativos: Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1965; Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1978; Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en: *Obras completas*, tomo V, Madrid 1983; Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Paris 1977; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977; y Émile Bréhier, *Ciencia y humanismo*, Murcia 1958.

humano en general dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. Saber nuestro lugar y el sentido en él, es, pues, necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la vida humana. Pero el pensar “aturdido” por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea.

He aquí, en resumen las ideas de fondo en razón de las cuales proponemos no simplemente un pensar la ciencia sino justamente hacer de ella un objeto de meditación del pensar.

2. ¿De qué ciencia hablamos?

Por lo que llevamos dicho se comprende que nos estamos refiriendo a la llamada ciencia moderna. Con todo nos parece conveniente aclarar que con este título, a pesar de todas las continuidades que se quieran establecer para salvar un cierto hilo conductor o “una lógica científica” en la historia de la ciencia, entendemos un fenómeno cultural específico que poco tiene que ver con la “episteme” de la antigüedad griega clásica o con la “doctrina” o “scientia” de la edad media cristiana que entienden la ciencia como un saber *de* y *desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo que es verdadero e inmutable, necesario y universal.⁵ Y por ser transmisora de un saber semejante se considera además en esta concepción clásica que la ciencia es un elemento indispensable para la verdadera *formación* del ser humano, como se ve todavía en los representantes del idealismo alemán y en Wilhelm von Humboldt.⁶

Pero, como decíamos, la ciencia moderna, rompe radicalmente con esa concepción al abandonar, debido al giro epistemológico del nominalismo, el principio central de la ciencia clásica que dice “scientia non est singularium”, aplicándose precisamente al estudio de fenómenos concretos, expe-

⁵ Como autores paradigmáticos recordemos aquí a Aristóteles (cf. por ejemplo su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a Santo Tomás (cf. por ejemplo su *Summa Theologica*, q. 1 a. 1-2).

⁶ Desde Kant a Krause se ve esta concepción en las obras fundamentales de los representantes del idealismo alemán, que son en ese sentido obras en las que la ciencia se comprende como un capítulo en el camino de la “perfectibilidad” del espíritu humano. Sobre Humboldt ver: Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1928.

rimentables y medibles. Este es el giro que se suele unir con razón a los nombres de Copérnico (1473-1543), Galileo (1571-1642) y Kepler (1571-1630) para marcar el inicio de una nueva idea de la ciencia, es decir, el inicio de la ciencia (moderna) que sustituye la *inteligencia* de los principios por la *investigación* basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad.

Pero acaso lo decisivo para la configuración de la “nueva ciencia” no sea esta opción por el método experimental y analítico sino el hacer de esta opción el instrumento por excelencia para posibilitar, consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza. Pues es así como en el marco del nacimiento de la modernidad y de la formación económica del capitalismo la ciencia (moderna) puede sustituir la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo en la que se refleja justamente la voluntad de señorío humano sobre la naturaleza. Desde este momento la ciencia será un factor sistémico en la empresa del apoderamiento y del control del mundo por parte de una humanidad cuya autoconciencia de señorío es incompatible con la “tolerancia” del misterio y de lo sagrado en el mundo. Y es por eso que la autoafirmación de esta conciencia de señorío es proporcional con la positivización de la ciencia. El señorío humano no necesita una ciencia reflexiva sino, por el contrario, una ciencia positivizada que cierre los espacios abiertos de reflexión con el “saber hacer” del técnico.

Pero no es necesario seguir abundando en esta caracterización, pues es un desarrollo conocido y documentado desde muy diversas perspectivas, como muestran entre otros los análisis de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas o Raimon Panikkar.⁷

Importante es, sin embargo, complementar lo dicho con el dato de que esa positivización de la ciencia mucho tiene que ver con un rasgo que es distintivo en gran medida de la ciencia moderna, a saber, que es una ciencia cuya producción de “saber hacer” la convierte en una fuerza productiva de primer rango. Lo cual a su vez es el horizonte a cuya luz hay que explicar su significado tan decisivo para todas nuestras “comodidades”. Esta cien-

⁷ Cf. Edmundo Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya 1962; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1976; y Raimon Panikkar, “L’émancipation de la technologie”, en: *Interculture* 85 (1984) 22-37, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, y “La dialéctica de la razón armada”, en: *Concordia* 9 (1986) 68-89.

cia, como señaló Mario Bunge hace ya mucho tiempo, se ha convertido “en el núcleo de la cultura moderna”.⁸

Si este diagnóstico es correcto, y todo parece indicar que lo es, la ciencia de la que hablamos no es, pues, una manifestación marginal de nuestra cultura. Es verdad que es un fenómeno cultural, generado históricamente, pero con la peculiaridad de haberse convertido en el corazón mismo de la cultura en que crece. La ciencia es *definitiva* para la cultura mundial en que hoy se mueve el ser humano porque ha decidido el carácter de esa cultura y con ello las pautas normativas en que nos orientamos como sociedad mundial.

Sobre el trasfondo es estas breves aclaraciones cuya intención ha sido únicamente la de recordar la centralidad peculiar de la ciencia moderna para nosotros hoy, tratemos ahora de ver qué nos puede significar meditar sobre ella.

3. Para una meditación de la ciencia

Son conocidos los análisis de Max Weber sobre las consecuencias “modernizantes” que ha tenido la planetarización de la racionalidad científico-técnica occidental para la organización de la vida social y política de la humanidad en los últimos siglos.⁹ Y conocidos son también los análisis que, siguiendo en gran parte el horizonte explicativo abierto por Weber, hace Jürgen Habermas con la intención de ilustrar que este proceso de racionalización científico-tecnológica que es nuclear en las sociedades industrializadas, genera un profundo desacoplamiento entre los sistemas de las funciones sociales y el mundo real de la vida diaria que conduce en el fondo a la colonización de éste último.¹⁰

Estos análisis, como tantos otros que van en esa línea¹¹, son ciertamente discutibles en muchos de sus aspectos; pero lo que sí nos parece seguro en

⁸ Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1966, pág. 126.

⁹ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, y *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.

¹⁰ Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dos tomos, Frankfurt/M. 1988.

¹¹ Ver por ejemplo, Helmut Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg 1961; y Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. So-*

ellos, y por eso tomamos aquí su perspectiva de fondo para enmarcar nuestra propuesta de meditación de la ciencia, es que nos ayudan a comprender uno de los problemas fundamentales que plantea hoy la ciencia a la humanidad. Nos referimos al poder y a la autoridad que tiene hoy la ciencia; poder y autoridad que se consideran tan “naturales” que apenas si se cuestiona la legitimidad con que impone sus criterios en los más diversos ámbitos de la sociedad e invade los mundos de la vida.

Tomemos, pues, esta situación de colonización como punto de partida para nuestra meditación. Pero observemos que esto nos obliga a pensar primero, como se desprende de lo ya dicho sobre las tres preguntas formuladas al principio, en qué situación nos encontramos nosotros mismos para pensar la ciencia. Pues, debido a la fuerza del monopolio cognitivo que detenta hoy la ciencia como fuente exclusiva de conocimientos válidos y reconocidos como tales, hay buenas razones para suponer que la ciencia no sólo coloniza nuestros mundos de vida social y cotidiana sino también la relación con nosotros mismos y, con ello, nuestros “mundos interiores”, si se permite llamarles así. Preguntemos entonces si estamos todavía en el nivel de lo que llamamos antes el “pensar aturdido”, que sería sin duda una señal clara de que la colonización de la ciencia también ha llegado hasta nuestra propia manera de pensar.

Empezar la meditación por esta pregunta es un recurso *metódico* para discernir el lugar cognitivo donde realmente está nuestro pensar, es decir, discernir la situación en que *pensativamente* estamos cuando decimos que pensamos, para saber en este caso concreto en que condiciones estamos para pensar la ciencia. Debemos empezar, pues, para tratar de determinar en qué medida la ciencia informa las condiciones desde las que pensamos, entendiendo evidentemente que esa influencia se da también de manera negativa o indirecta, como mostrarían por ejemplo los complejos que se tienen frente a la ciencia en las llamadas “Humanidades” o las consecuentes luchas por el reconocimiento “científico.”

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica sino también la libertad del pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podría pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y de ello precisamente se trata, porque: “¿cómo se po-

dría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma?

Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana “independencia” sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a “estructuras” y “funciones”. Mas, por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano.

Así, desde esta libertad o apertura de horizontes que da la recuperación de los vínculos fundantes del ser humano, puede el pensar meditar la ciencia con intención, como decíamos, de ir más allá de la crítica de sus reduccionismos y de sus consecuencias sociales y ecológicas, para *reordenarla* desde sus principios. O sea que una meditación de la ciencia, sin menospreciar las consecuencias que produce la maquinaria científica de una sociedad científico-tecnológica, se concentra en los principios con que la ciencia ha querido suplantar o compensar la pérdida de seguridad y de serenidad que significó en Europa el tránsito del orden cósmico clásico al “constructivismo” moderno. En resumen se trataría de meditar sobre el sentido de estos principios:

- Principio epistemológico: priorizar – supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento – el método del logos “investigador” para el cual la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la “construcción arquitectónica de la realidad”.

- Principio “cosmológico”: puesta en marcha de una visión “mecánica” de la naturaleza. Es decir desnaturalización de la ciencia.

- Principio antropológico: afirmación – como consecuencia de los dos anteriores – de un humanismo antropocéntrico que

redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización.

– Principio de independencia cultural: el saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y se desarrolla por eso como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:

– Principio de la despersonalización: el conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (que es un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso se podría hablar aquí también del principio de la descorporalización¹² de la ciencia, que sería la otra cara de la desnaturalización.

– Principio del progresismo: aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.

La meditación sobre el sentido de estos principios, pero también sobre las consecuencias sociales, ecológicas, antropológicas y religiosas que ha tenido el desarrollo de una ciencia afincada en principios semejantes, nos llevaría a comprender, a nuestro modo de ver, que la reconstrucción de los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión a la que quiere contribuir este simposio, es imposible si no se cambian los principios de la ciencia moderna en su aparato dominante, pues son precisamente la expansión sistemática y la aplicación rigurosa de esos principios los que han roto el ordenamiento natural y sus vínculos de reciprocidad.

Mas, ¿puede la ciencia cambiar sus principios? Sí puede, aunque el precio de ese cambio es el de una refundamentación holística, intercultural e interreligiosa de la ciencia. Aquí es importante, es más, indispensable el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad, pues la refundamentación requerida supone abrirse a otros principios y a otros fines para recuperar la pluralidad de fundamentos que “reubica” el edificio de la ciencia moderna.

Refundar la ciencia es, pues, el desafío de recolocarla en el tejido de los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad. Es, como decíamos, “ponerla en su lugar” para que deje de ser la fuerza que finaliza toda capacidad cognitiva humana. Es, di-

¹² Cf. Arnold Gehlen, *Technik im technischen Zeitalter*, Frankfurt/M. 1965.

cho de otra manera, replantear el problema del *ideal* del conocimiento científico.

Este problema no es, sin embargo, una cuestión sólo epistemológica. Acaso es ante todo una cuestión ético-política. Pues todo parece indicar que la ciencia que hace y que financia una sociedad (o determinados grupos de poder) depende en gran medida de la forma en que se haya respondido a la pregunta de qué queremos ser y de cómo queremos estar en el mundo.

Por esta razón, y lógicamente por las alteraciones que ha provocado la ciencia moderna en nuestra relación con nosotros mismos, una meditación (filosófica) sobre la ciencia no debería escatimar la consideración de la cuestión sobre si la forma en que somos es una forma que, por aceptar su conformación por los vínculos fundantes de la existencia viviente, vive en conformidad y en paz con el ordenamiento de los vínculos; o si, por el contrario, es una forma en continua insatisfacción que nunca se conforma y hace de su vida un obstinado proceso de “consumir” la vida.

Responder a esta pregunta nos parece decisivo para nuestras posibilidades de refundar la ciencia y de reordenarla de acuerdo con fines nuevos.

CAPÍTULO 3

ACLARANDO CONCEPTOS

3.1. Sobre el concepto de cultura¹

Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural

Observación preliminar

Desde hace ya varios años se viene haciendo la constatación, y me parece que con razón, de que el concepto de cultura se utiliza en forma inflacionaria, y eso, en los más distintos ámbitos. Por ello quisiera indicar de antemano que el presente artículo no tiene la intención de fomentar ese uso inflacionario del concepto de cultura, ofreciendo tal vez aquí una variante más de lo que deba entenderse por cultura. Las siguientes consideraciones renuncian a tal intento de manera consciente, pero también a la reconstrucción del debate entre las distintas posturas de los numerosos planteamientos teórico-culturales actuales.

Las consideraciones que plantearémos a continuación a modo de tesis quieren retomar, únicamente, un solo aspecto concreto de este complejo temático poco claro. Me refiero a la crítica, mejor dicho, al reproche que hacen los representantes de las posturas transculturales a la interculturalidad.

Ya se sabe que los defensores de la transculturalidad reprochan a los “interculturalistas” el entender la cultura como “esferas”, “islas” o “contenedores”, es decir, como entidades homogéneas que no poseen sólo características acabadas y definidas esencialmente, sino que además representan

¹ El original alemán de este texto se publicó en: Hamid R. Yousefi/ Klaus Fischer/ Regine Kather/ Peter Gerdson (eds.), *Wege zur Kultur*, Nordhausen 2008, págs. 67-76.

puntos de referencia seguros y obligatorios para la formación de la identidad de los miembros. Dicho con otras palabras, el reproche ya conocido de la transculturalidad consiste en sostener que la interculturalidad trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales.²

En mi opinión, este reproche pone de manifiesto, sin embargo, que se ha malentendido o que apenas se ha tomado nota de las concepciones sobre la cultura desarrolladas por la filosofía intercultural. Sea como fuere, se trata aquí de evitar toda polémica, y de ahí que las siguientes tesis se concentran en la tarea de aclarar la postura de la filosofía intercultural, teniendo como fondo el reproche ya mencionado por parte de la teoría transcultural de la cultura.

I

Partiremos de la idea del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) de que las culturas de la humanidad son manifestaciones históricas que se han desarrollado, sin excepciones, a partir de la lucha diaria por superar *todos* los problemas de la vida (desde el sentido de la vida hasta los problemas sociales). Al respecto Ortega y Gasset habla en forma metafóri-

² A modo de ejemplo ofrecemos dos citas que aclaran el reproche mencionado. “El concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva forzosamente a conflictos interculturales. Las culturas que están concebidas como islas o esferas pueden sólo, según la lógica de su concepto, destacarse una de la otra, subestimarse, ignorarse, difamarse o combatirse mutuamente, pero no en cambio complementarse o intercambiarse”. (Wolfgang Welsch, “Transkulturalität. Zur Veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen”, en: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 45 [1995]). “El concepto de *transculturalidad* ya no supone pues, a diferencia del de la *interculturalidad*, que las culturas son unidades homogéneas en límites estables. Los límites ya no están *dados* por las naciones, la etnia, la religión, la tradición ni tampoco por identidades homogéneas en primera persona, sino que se originan y cambian en la dinámica y complejidad de redes coexistentes y flexibles entre seres humanos”. (Hans Jörg Sandkühler, “Pluralismus, Transkulturalität und Recht”, citado según la versión en Internet).

ca de las culturas en el sentido de “ejercicios de natación”, a través de los cuales los seres humanos tratan de “salir a flote”.³

Esto quiere decir que los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de cultura tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural en la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos. De ahí se deduce que:

II

Las culturas son siempre más que sus tradiciones desarrolladas y más o menos estables. Es verdad que no hay cultura sin tradición, pues el desarrollo de la cultura, independiente de como se la defina, requiere de la memoria y de experiencias conjuntas compartidas. Y éstas son la base que conforma la tradición. Sólo que la formación de tradiciones no significa el punto final en el desarrollo de una cultura. Las tradiciones dan personalidad y contorno a las culturas, pero no significan en modo alguno el fin de su desarrollo. Esto, por una parte, está bien así porque en cada cultura puede surgir más de una tradición. Cada cultura conoce, en efecto, una pluralidad de tradiciones que luchan por definir lo respectivamente “propio”. En cada cultura, por tanto, se puede hablar de un conflicto entre tradiciones, que es muchas veces un conflicto por el poder, y que no sólo debe entenderse de manera práctica sino también hermenéutica, debido a que se trata también de la lucha por la hegemonía de la interpretación.

Y, por otra parte, porque los miembros de una cultura determinada no simplemente “heredan” su cultura. Para que sea “nuestra”, la cultura en que nacemos, necesitamos ser “criados” en ella. La cultura, por muy tradicional que se la entienda, es y se desarrolla por transmisión; una transmisión que se lleva a cabo a través de procesos de socialización complejos en la familia, en la escuela, en las “instituciones culturales”, etc. y de ahí también que la apropiación se lleve siempre a cabo bajo condiciones de posible crítica.

³ Cf. José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en: *Obras completas*, tomo 4, Madrid 1983, pág. 397 y sgs.

III

Las culturas, al igual que los mismos seres humanos que se entienden y reconocen como miembros de una cultura determinada, no solamente se encuentran en un mundo que nunca determinan por completo, sino que están además en un tiempo que nunca les pertenece por completo. Pues la ya mencionada contextualidad de las culturas, que expresa ante todo su arraigo en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de los seres humanos, implica también como una de sus dimensiones constitutivas la *situacionalidad* de las culturas, es decir, el hecho justamente de ese estar-en-el-mundo y estar-en-el-tiempo; y ello como expresión precisa de la peculiaridad de que las culturas son lo que son, sólo según la situación del mundo y según la signatura del tiempo. Por consiguiente, que las culturas también están en *situaciones* significa que están constantemente “bajo presión”. Para aclarar esta idea quisiéramos remitir únicamente a la palabra “modernización”. En lo fundamental se ve que el proceso que resume dicha palabra nos confronta con la dialéctica entre innovación y tradición en cada una de las culturas así como con el trato de cada una de las culturas con esta dialéctica, en la cual, por cierto, se refleja la verdadera *situación* en la que se encuentra cada cultura.⁴

IV

Que los seres humanos pertenecen y viven dentro de culturas que a su vez están siempre en *situaciones*, es un hecho que tiene además por consecuencia para los miembros de cada cultura que el modo y la manera de cómo las culturas están a su disposición (también aquellas que son denominadas “propias”)⁵ no es el de una “despensa” que está disponible en cada momento. O sea que las culturas no deben confundirse con una suerte de “reserva” de la que uno simplemente puede hacer uso, o bien, encontrar en ella ya lo “correcto” sin mayor esfuerzo. Esto vale sobre todo para la rela-

⁴ Cf. 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*, tomo 11, Frankfurt/M. 2001.

⁵ Quisiera añadir que ya Hölderlin señaló la difícil tarea del trato abierto con lo propio. Cf. Friedrich Hölderlin, “Brief an Böhlendorf vom 4. Dezember 1801”. Ver además el comentario de Martin Heidegger en: *Hölderlins Hymne «Andenken»*, en: *Ibid.: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, volumen 52, Frankfurt/M. 1988, especialmente pág. 123 y sgs.

ción con las tradiciones de una cultura. Pues el acceso a la tradición está mediado siempre por la *situación* en la que se encuentra la cultura.

Así, pues, no podemos entender la tradición como una “pensión cultural”, por decirlo así, de la cual debemos vivir. Hay que mirarla más bien a la luz de la *situación* de la cultura y confrontarla con las preguntas que de ahí resultan, para decidir si y cómo se confirma la tradición, o si se debe modificar.

V

Al destacar la contextualidad y la situación como dimensiones que forman parte constitutiva de todo proceso cultural creador, resulta para la comprensión de la cultura desde un punto de vista intercultural la necesidad de problematizar cada concepto de cultura que exiga definir la cultura sólo de manera “cultural”, es decir, con un término (cultural) definitivo. Siguiendo a Ralf Konersmann cabe más bien hablar aquí de cultura como “metáfora” y “puente”, y explicar con sus mismos términos que la cultura “estará abierta a todo lo que se origine a partir del hacer y ejecutar, además de lo expresamente pretendido y que se hace notar como consecuencia secundaria de los hechos. Más allá de lo disponible en forma casual comprende (la cultura) la abundancia de la diferencia entre lo logrado y aquello que alguna vez debió haber sido – subjetivamente – y podría haber sido – objetivamente –. La «cultura» es aquella perspectiva que permite que el mundo se presente en estado de contingencia”.⁶

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural preferiríamos hablar de un programa de “desculturalización” de todos los términos y metáforas sobre la cultura, ya que se parte de la suposición de que todos los conceptos que hasta ahora han sido centrales están cargados de connotaciones monoculturales (incluso eurocéntricas). A partir de la problematización del concepto de cultura debería resultar, por consiguiente, una deconstrucción de nuestras ideas de cultura, la cual en este sentido surte un efecto “desculturalizante” en tanto analiza, sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos, la supuesta solidez cultural y la fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones tomadas en la ya anteriormente mencionada lucha de poder. Así se libera a

⁶ Ralf Konersmann, “Kultur als Metapher“, en: *Ibid*, (ed.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996, pág. 350.

la cultura de su concepto, concretamente, de su “imagen conductora” (Leitbild) y se la reubica en un proceso histórico a partir del cual puede obtener un acceso plural a su propia génesis. Y con ello se puede mostrar que las culturas no solamente reflejan la contingencia del mundo, sino que ellas mismas son contingentes, a pesar de las formaciones aparentemente estables con que se presentan hoy en día.

En este sentido se entiende también el programa de “desculturalización” de los conceptos de cultura como un método con cuya ayuda se puede evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales como también la instrumentalización de lo “propio” a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes.

VI

Como consecuencia concreta de este último aspecto hay que considerar, por otra parte, el aspecto de que la historia de la evolución de cada cultura debe ser interpretada siguiendo el hilo conductor de la dialéctica de opresión y liberación, o sea, en el sentido de una dialéctica que caracteriza sobre todo el desarrollo al interior de los “límites” de las culturas (propias).⁷ Las culturas no solamente conocen muchas tradiciones y muchas alternativas para su desarrollo “propio”. Del mismo modo conocen muchos lugares sociales. Es más, su diversidad interior tiene que ver básicamente con las diferencias sociales de sus miembros. Para ser breve, existe un “arriba” y un “abajo” en las culturas, el cual indica que las culturas ni suponen homogeneidad social ni la establecen en el transcurso de su desarrollo. En otras palabras, hay que interpretar las culturas según las tensiones y las contradicciones que traen consigo las diferentes situaciones sociales de sus miembros; y que frecuentemente tienen por consecuencia la división entre una cultura de las elites y una cultura del pueblo o de la “gente simple”, siendo la primera aquella que se presenta en público (televisión, medios, etc.) como *visiblemente* dominante, mientras que la segunda es marginalizada, incluso ignorada a veces por completo como cultura.

Desde el punto de vista de la dialéctica de opresión y liberación la contradicción entre pobre y rico es así parte de la génesis de cada cultura. Con ello no solamente se dice que esta contradicción es fundamental para el

⁷ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, “Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs“, en: *Polylog* 1 (1998), sobre todo pág. 42 y sgs.

análisis de tradiciones sepultadas⁸, sino también que sin esta contradicción la participación social diferente en la cultura no se podría explicar.

Igualmente central en el análisis que permite hacer esta dialéctica de opresión y liberación en los procesos culturales es, evidentemente, la contradicción entre los constructos “hombre” y “mujer” que han sido sancionados por órdenes sociales androcéntricas.

VII

La interacción dialéctica entre cultura y sociedad, mejor dicho, entre proceso cultural y orden social, ha sido apuntada en el párrafo anterior sólo bajo el punto de vista de su significado para una comprensión histórica dialéctica de la importancia de las contradicciones sociales en el desarrollo interno de cada una de las culturas (de la cual, desde luego, también forma parte el conflicto entre los distintos programas políticos de una sociedad). Pero hay que tener en cuenta, que dicha interacción entre cultura y sociedad es el horizonte desde el cual hoy en día se debe debatir la “otra” cara de este desarrollo.

Me refiero a la postura, mejor dicho, a la función de las culturas en el contexto actual de la así llamada “sociedad mundial” o de la humanidad globalizada. Junto con las tensiones que llevan y reproducen “dentro” de su “particularidad” histórica, las culturas están expuestas hoy en día a las tensiones específicas que resultan de la dinámica de una “sociedad mundial” cada vez más acelerada y que las enfrenta al dilema, resumido en forma acentuada, de adaptarse (corriendo el riesgo de nivelarse completamente) o de perder toda importancia mundial constitutiva.

Acaso pueda pensarse que esta “alternativa” es una exageración desmedida; pero hay que tener en cuenta que el fenómeno que hoy en día llamamos “sociedad mundial” o humanidad globalizada, lo que describe, en el fondo, es un “mercado mundial”, que se ha hecho posible debido a la expansión de Occidente y que nivela la diversidad cultural de tal modo que no puede arreglárselas sin la imposición de las formas de vida y los modelos consumistas occidentales. Esta realidad forma parte hoy en día de las condiciones en las cuales se da el encuentro entre las culturas en el contexto de la así llamada “sociedad mundial”.

⁸ Cf. Walter Benjamín, “Über den Begriff der Geschichte”, en: *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, *Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1980, pág. 691 y sgs.

Y es por eso que debemos preguntarnos aquí cómo es posible la interacción entre la cultura y la sociedad bajo estas condiciones. Sin embargo, hay que discutir esta pregunta detalladamente en el sentido preciso de una pregunta por la posibilidad de tratar el nuevo desafío de la “sociedad mundial” de tal manera que las culturas mantengan todavía abierto el camino para un desarrollo libre y de autodeterminación.

Reconocemos de buen grado que la búsqueda de esta posibilidad presupone lógicamente la opinión de que las culturas poseen una cierta “identidad” que, si bien es histórica, compleja y ambivalente, contiene, sin embargo, puntos de referencia contornados para todas las áreas de vida de los seres humanos y que, por consiguiente, puede actuar entonces como horizonte de identificación común. Pero esta idea no significa un retorno a la teoría cultural ontológica o esencialista. Pues no se trata de determinar con ello la “naturaleza” de las culturas; sino más bien tener en cuenta su historia, concretamente su historicidad, al respetar su *evolución* y darles la posibilidad de decidir por sí mismas si y de qué manera su pasado forma parte del desarrollo ulterior.

Ante la presión homogeneizante que genera la “sociedad mundial” actual bajo la hegemonía de Occidente no hay que reaccionar con una “vuelta a la identidad” de manera temerosa y “xenófoba”, sino con el reconocimiento de perfiles históricos y culturales, pero que no deben ser entendidos justamente como “oasis de identidad” dentro de cuyos límites podemos retirarnos. Por el contrario, significan puntos históricos, a partir de los cuales se determina la “salida hacia...” y a partir de los cuales uno puede desarrollarse participativamente en la “sociedad mundial”.

De ahí que en este nivel de búsqueda de una posibilidad de interacción abierta entre las culturas y la “sociedad mundial” el reconocimiento de la identidad histórica no sea un negarse al diálogo. Es más bien la condición para encuentros dialógicos en cuyo curso puede muy bien evidenciarse que el postulado de Arnold Gehlen sobre el carácter definitivo de la fijación civilizadora de la humanidad⁹ – en sentido occidental, a decir verdad – no es más que un prejuicio eurocéntrico y que el futuro en relación a esto está abierto. Mas la verdadera pregunta aquí es si se quiere esta alternativa política y cultural de un mundo realmente diverso y si podrá imponerse a la situación del poder hegemónico actual.

⁹ Cf. Arnold Gehlen, “Über kulturelle Kristallisation”, en: *Studien zur Anthropologie*, Neuwied 1963, págs. 311-328.

VIII

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural el camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural, pero no como diálogo entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino como un diálogo justamente entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose sus *génesis* y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de *lo logrado* en sus formaciones, esto es, de lo que *han llegado a ser*.

Dicho en pocas palabras, se trata de un diálogo entre identidades en proceso que ven en su intercambio la posibilidad de una fuerza alternativa que cambie el mundo. Ese es el objetivo del diálogo intercultural. Y es por este motivo que destaca el camino hacia una transformación del mundo a partir de la diversidad de la herencia humana y del desarrollo de la diversidad en un mundo pluralista, en el cual la diferencia es la fuerza histórica y no se reduce a “folklore”.

El diálogo intercultural, como diálogo entre culturas conscientes de su historicidad, es un proceso mutuo de enriquecimiento y transformación de las culturas en sus correspondientes formaciones actuales de realización. No obstante, este proceso no debe ser entendido como una finalidad en sí. Pues la transformación cultural debe tener finalmente por objetivo el mejoramiento del ser humano y, por consiguiente, el del mundo histórico. En este sentido sostiene la filosofía intercultural la tesis de que la verdadera finalidad del diálogo intercultural es el “ennoblecimiento” del ser humano y del mundo, no el “embellecimiento” o la “ampliación” de identidades culturales, porque es precisamente el instrumento para la realización de la diversidad en el mundo histórico contemporáneo.¹⁰

IX

Como se trata del futuro histórico de una humanidad que posibilita muchos mundos y al mismo tiempo concibe la convivencia como una solidaridad en y entre la diversidad real de sus mundos, es que la filosofía intercultural pone de relieve además no sólo la importancia política que tiene el

¹⁰ Ver sobre esto lo expuesto en el capítulo “Teoría y praxis de la filosofía intercultural” en este mismo volúmen.

diálogo intercultural. Del mismo modo destaca de manera consecuente la centralidad de la dimensión política en las culturas. La cultura también implica la política o, dicho de otra manera, no hay cultura sin percepciones políticas. De ahí que el diálogo de las culturas significa también un diálogo entre ideas políticas. Me parece que recordar esto hoy en día, en el contexto de la globalización de estrategias políticas neoliberales, es más que nunca imprescindible. Pues sólo si esta dimensión es el punto central del diálogo intercultural podrá ser posible hacer del diálogo de las culturas un *medio* para una alternativa social y mundialmente relevante. Y precisamente eso es lo importante hoy en día.

Observación final

Las consideraciones que hemos presentado hasta aquí en este breve trabajo para clarificar el concepto de cultura, se entienden – como ya había dicho al inicio – como un intento de respuesta al reproche transcultural, el cual alega que la interculturalidad sostiene una concepción esencialista, ontologista y tradicionalista de la cultura. Y me permito suponer que las explicaciones expuestas han logrado demostrar que la interculturalidad entiende la cultura de manera histórica y que además, porque precisamente piensa la historicidad de las culturas de manera concreta, rechaza la visión de un mundo híbrido.

La interacción cultural (si es realmente interactiva, es decir, si sucede bajo condiciones de igualdad – y de ahí la insistencia en la ya antes mencionada dimensión política –) no conduce a una disolución de todo tipo de referencias de identidad y memorias, sino más bien a una nueva formación de las diferencias tanto en su “propia” historia como también con respecto a su relación con los otros y sus historias.

La interculturalidad no se despide, pues, de las culturas, sino que ve justamente en su historicidad la condición para configurar siempre nuevamente sus formas transmitidas. La historicidad de las culturas quiere decir que las culturas se encuentran en una relación que es históricamente relativa, tanto con respecto a sí mismas como con las otras. Y esto, por otra parte, significa que la relación misma entre las diferencias culturales es relativa.

(Traducción del alemán de Paula Cárcamo Crespo)

3.2. Sobre el concepto de identidad

Introducción

La noción de identidad indica un fenómeno complejo que comprende dimensiones muy diversas que despliegan a su vez dinámicas específicas. Así, por ejemplo, se habla de identidad personal o individual, social, política, cultural, religiosa o nacional. Pero no es sólo esta complejidad la que hace difícil hablar de identidad. La dificultad viene también, y acaso sobre todo, de que es una palabra que desde hace décadas está de moda; de manera que, como en el caso de la cultura, se hace un uso inflacionario de la misma y esto lleva, por su parte, a aumentar la confusión sobre lo que realmente quiere decir esta noción. Debido a esta situación queremos advertir que en el presente artículo sobre identidad tomaremos como referencia de nuestras consideraciones únicamente su significado y uso en las dimensiones que nos parecen ser las más fundamentales en el contexto de este diccionario, a saber, la identidad personal y la identidad colectiva cultural.¹¹

Para evitar posibles malos entendidos sobre el horizonte teórico-práctico que está en el trasfondo de la posición que sostendremos en nuestra aproximación al tema de la identidad (personal y cultural, sobre todo), queremos advertir también que presuponemos una concepción antropológica que cree que el ser humano, en razón de su finita condición, necesita referencias y pertenencias identitarias. En un mundo con sociedades llamadas postmodernas y de culturas supuestamente híbridas en las que las tradiciones fundantes y los valores universales parecen haber perdido su peso y las personas desarrollan identidades múltiples y frágiles, la afirmación de que los seres humanos necesitan referencias y pertenencias identitarias puede despertar la sospecha de que se quiere defender con ella una posición esencialista, ya superada. Por eso señalamos que, conscientes de que hoy el discurso de la identidad se debate entre los polos extremos de un universalismo abstracto y un regionalismo fundamentalista – como veremos más ade-

¹¹ El texto fue escrito para la entrada “Identidad” del *Dizionario della immigrazione* que será editado por el Scalabrini International Migration Institute (SI-MI) en Roma.

lante – , buscamos desde la perspectiva de la interculturalidad una posición que permita evitar esos dos extremos en la explicación de la identidad, proponiendo reinterpretar los procesos de constitución de identidad humana desde la concepción de las culturas como realidades históricas abiertas y cambiantes, pero al mismo tiempo capaces de guardar memoria de sus tradiciones y memorias fundantes y, con ello, capaces de servir de referencias más o menos estables para la constitución de identidades.¹²

Partimos, en resumen, no de una concepción esencialista de la identidad, sino de su comprensión como un proceso abierto e histórico, pero que funda convicciones fuertes capaces de articular con sentido la biografía de las personas o de orientar la vida colectiva de una comunidad o grupo.

El sentido etimológico de la palabra identidad

La palabra identidad traduce el concepto latino de “identitas”, que a su vez equivale al griego “tautótes”, con el que se designa la mismidad de un objeto que se nos presenta en formas distintas. Así, la frase “A y B son idénticos” quiere afirmar la igualdad de identidad de lo que se nombra de diferente manera (“A y B”). Pero importante es retener que ya desde su etimología la palabra identidad denota una relación.

La identidad en la historia del pensamiento occidental

Son pocos los temas que acompañan constantemente desde sus inicios al pensamiento occidental y que marcan, por tanto, su herencia hasta los días de nuestro presente. Uno de ellos es justo el tema de la identidad. Se plantea ya desde Parménides con la preocupación por explicar la consistencia del ser como sustancia única e inmutable ante el aparente fluir de la realidad. Esta reflexión se continúa en Platón y Aristóteles que consolidan la concepción de la identidad como principio ontológico y lógico a la vez que expresaría, en el fondo, la unidad del ser consigo mismo y la característica de la razón (“identificadora”) de explicar las cosas reduciendo su multiplicidad a la unidad. Por esta vía sigue también la explicación de la identidad en la filosofía escolástica. Pero es acaso Leibniz quien por primera vez

¹² Ver sobre esto mi libro: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001.

formula de manera explícita esta noción ontológico-lógica de la identidad con su famoso principio de la identidad de los indiscernibles (*principium identitatis indiscernibilium*).

Sobre este trasfondo, pero ya en el contexto del cambio de paradigma que introduce la filosofía moderna europea con su giro hacia la conciencia o sujeto, el problema de la identidad se replantea en autores como Hobbes, Locke y Hume criticando la concepción tradicional del “sí mismo” y/o del “yo”, y en consecuencia de cualquier otro tipo de identidad. Pues se cree que dicha concepción supone la idea de una sustancia subyacente que carece de fundamento real.

El idealismo alemán, por su parte, se hace eco de esta crítica, pero busca otro camino para reconsiderar la cuestión de la identidad, al postular que la condición de posibilidad de la identidad del sujeto y de las cosas radica en la actitud de síntesis de la conciencia trascendental. Esta perspectiva, que se abre con Kant y que perfilan con acentos propios Fichte, Schelling y Hegel, reinscribe la cuestión de la identidad en un marco metafísico que, si bien permite esclarecer que la identidad no es unicidad, resultará muy controvertido desde finales del siglo XIX. Así se ve que, precisamente en lo relativo a la explicación de la identidad personal, se buscan soluciones alternativas que superen las concepciones metafísicas, como documentan los planteamientos de James y Mead que buscan explicar la identidad desde los campos de interacción social entre los individuos. Esta línea la continúan, con matices propios, autores como Erikson o Habermas que reconocen la posibilidad de identidades tanto individuales como colectivas y que las explican como expresiones de la unidad biográfica de una persona o de su pertenencia consciente a un determinado grupo o comunidad.

Por último, para redondear este breve recorrido histórico, cabe mencionar las teorías sobre la identidad desarrolladas a finales del siglo XX por Taylor – con su concepción de la identidad a la luz de la dialéctica del conflicto por el reconocimiento – y Ricoeur – con su disociación de dos significaciones de la identidad del sujeto humano, a saber, la del *idem*, el “mismo” que busca su permanencia y se opone al *otro*, y la del *ipse*, la “ipseidad” que se sabe dialógica y se abre a la *alteridad* – . Y es importante señalar todavía que es mérito de estos dos últimos planteamientos haber vinculado la cuestión de la identidad del sujeto humano con la cuestión de la autenticidad de la existencia o, si se prefiere, con la pregunta por el sentido.

Pero cerremos este apartado con una brevísima referencia a la cuestión de la identidad humana en el pensamiento teológico cristiano, pues es

indudable que también está en el trasfondo de muchas de las posiciones aludidas anteriormente. En la perspectiva del pensamiento teológico cristiano hay un consenso fundamental que es el verdadero hilo conductor de las visiones cristianas de la identidad humana: es la idea de que lo que define en última instancia la identidad de todo ser humano es su relación con Dios. Pues es en esa relación donde el ser humano se siente llamado a realizar su libertad y, con ello, a vivir una vida con sentido; pero llamado igualmente a la cooperación en la edificación de un mundo que haga posible la realización de la humanidad de todos.

La identidad en el mundo actual

Uno de los fenómenos que caracteriza los tiempos actuales y que muestra además las secuelas que puede producir “el huracán de la globalización”¹³, es, sin duda, el conflicto entre el globalismo impuesto por la expansión de la cultura hegemónica del mercado y la defensa de las tradiciones locales. Y si a este hecho añadimos la influencia de la visión o interpretación postmoderna de las sociedades de hoy en el sentido de sociedades que han pasado a un época postadiccional¹⁴, ya que sus poblaciones se despiden de las culturas tradicionales con sus referencias de sentido fijas y claras, se comprende que, como decíamos en la nota introductoria, el discurso sobre la identidad se desarrolla en nuestros días a la luz de un horizonte de tensión entre los extremos opuestos del universalismo abstracto y el regionalismo fundamentalista.

En este contexto la interculturalidad se presenta como una perspectiva que nos parece útil para ir más allá de esa contradicción y fundamentar un discurso sobre la identidad que, como también se señaló ya, afirma la necesidad de identidad, tanto personal como colectiva, sin caer en posiciones fundamentalistas, es decir, sin renunciar a la construcción de una nueva universalidad.

Así, desde la perspectiva de la interculturalidad, lo primero que hay que revisar críticamente es la contradicción que ha creado el globalismo de la

¹³ Franz Hinkelammert (Ed.), *El huracán de la globalización*, Editorial DEI, San José (Costa Rica) 1999.

¹⁴ Rolf Eickelpasch/ Claudia Rademacher, *Identität*, Transcript Verlag, Bielefeld 2004.

globalización hegemónica entre universalidad y particularidad; pues es falsa en tanto que supone que global equivale a universal, no viendo que esa su globalidad no es más que una particularidad globalizada.

De ahí que, en segundo lugar, haya que criticar el uso ideológico que se hace de esa falsa universalidad (globalismo de un estilo de vida, por ejemplo) para debilitar las tradiciones contextuales de los pueblos así como la memoria personal de los seres humanos en nombre precisamente de la necesidad de formar parte del mundo global, si es que no quieren permanecer en el provincialismo tradicionalista.

Pero desde la perspectiva de la interculturalidad hay que criticar igualmente la pretensión de validez universal que eleva el diagnóstico postmoderno, al menos en dos aspectos. Primero, en lo que se refiere a que la humanidad vive hoy una época en la que las tradiciones se han disuelto y, con ello, las identidades centradas en tradiciones. Y segundo, como consecuencia de lo anterior, que la constitución de identidad ha pasado a ser un asunto privado. De modo que cada persona se “arregla” su identidad como mejor desea (bricolaje de identidades) y desarrolla múltiples pertenencias en un mundo social pluralizado.

Es evidente que este diagnóstico refleja la realidad de la transformación que han sufrido los modelos tradicionales de identidad en muchas sociedades actuales del mundo industrializado. Esto es indiscutible. Discutible, y, desde el punto de vista de la interculturalidad, claramente insostenible incluso, es la extrapolación universal de este diagnóstico. Si no miramos la humanidad (eurocéntricamente) solo en el espejo modernizante europeo, podemos reconocer que la mayoría de la humanidad vive hoy todavía cultivando sus tradiciones culturales y sus memorias religiosas, es decir, considerándolas como fuentes de referencia para “lidiar” con el diario y, por lo mismo, para el desarrollo de sus identidades. Además, sin este hecho, que pone de manifiesto la otra cara del mundo supuestamente globalizado, no se puede explicar la emergencia de los regionalismos anteriormente aludida como uno de los polos en cuya tensión discurre hoy el debate sobre la identidad. Este sería el tercer momento de la crítica intercultural.

Y en cuarto lugar, por último, la perspectiva intercultural insiste en la revisión crítica de la concepción antropológica que subyace tanto al discurso del globalismo como al del postmodernismo; en cuanto que, si el primero parece reducir al ser humano a individuo en permanente competición y movido por el afán del consumo, el segundo contempla al ser humano como un individuo descentrado, “flexible”, que se contenta con una biografía

de “turista”. También en este punto es, pues, necesario llamar la atención sobre la pretensión de universalizar esta visión del ser humano así como señalar, desde la experiencia de otras culturas, la necesidad también de discutir si no se trata de un giro antropológico equivocado o, al menos, unilateral.

Sobre la base de esta crítica al contexto discursivo en que se debate hoy la cuestión de la identidad, la interculturalidad propone ampliar (universalizar realmente) este debate para poder repensar esta problemática desde las experiencias de la diversidad cultural y religiosa de la humanidad, y no solo desde la situación en que se encuentra una parte de ella.

En particular se trata de revalorizar las memorias de culturas hoy marginalizadas y amenazadas, pero que mantienen vivo el sentido profundo de sus tradiciones precisamente porque continúan siendo fuente de identidad para sus miembros. Pues a partir de las experiencias de estas culturas que hoy llamamos (muchas veces con tono despectivo o con intención de indicar su inferioridad) “tradicionales”, puede mostrarse que el ser humano no puede desarrollar su identidad sin memoria. Para poder responder a la pregunta de la identidad individual o colectiva (¿quién soy? ¿quiénes somos?) se necesita recurrir a la memoria histórica y repasar el proceso por el que hemos llegado a la situación actual en la que justamente preguntamos por la identidad.

Esto supone además memoria de lo que en ese proceso hemos “conmemorado”, es decir, de las “conmemoraciones” en las que recordamos (celebramos) lo que nos identifica y define nuestra pertenencia. Y también supone hacer memoria de cómo en ese proceso se han transmitido los valores que (hasta ese momento al menos) nos orientan.

Evidenciando la importancia de la memoria (en el sentido de un proceso complejo que implica los momentos de la conmemoración y trasmisión) en la constitución de la identidad, las culturas “tradicionales” ponen de relieve igualmente otro aspecto que es decisivo para repensar o reorientar el debate actual sobre la identidad. Nos referimos al momento de la comunidad. Memoria, conmemoración y trasmisión suponen comunidad. Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad, como la que propaga la cultura hegemónica.

Insistimos en que el recurso a la experiencia de estas otras culturas para ampliar interculturalmente el debate sobre la identidad, no tiene la intención de defender una vuelta acrítica a las tradiciones contextuales ni encerrar los procesos de constitución de identidad, sean estos individuales o colectivos, en los límites de una cultura, una etnia o una tradición religiosa. Decíamos que partíamos de una concepción histórico-dinámica de las culturas e identidades. O sea que entendemos las culturas tradicionales como realidades históricas. Tradición no es opuesto a historia, al contrario, la tradición necesita la historia, y viceversa. La intención del recurso a las culturas tradicionales no es, pues, la de proponerlas como entidades metafísicas, sino la de recuperar sus memorias históricas como interlocutor en el debate actual sobre la identidad; y ello, insistimos, con la finalidad de fomentar la interacción, el diálogo y el intercambio. Pues, aunque muchas veces se olvida, el diálogo y la interacción necesitan tradiciones con identidades definidas e identidades con memoria de sus tradiciones.

Para la interculturalidad, por consiguiente, el problema no son las identidades ni las tradiciones. El problema radica más bien en las interpretaciones así como en el uso político-cultural que se hace de las identidades, ya que es en este nivel donde se las puede objetivar, sacralizar como ídolos intocables y celosos frente a lo ajeno, o convertirlas en fundamento de visiones etnocéntricas racistas. Mas es justo ante la amenaza de este peligro donde el diálogo intercultural se presenta como la alternativa racional y ética que permite que las identidades culturales, tanto en lo personal como en lo colectivo, entren en procesos de diálogo recíproco y descubran así, es decir, por el intercambio entre sus formas de ser y de vivir, sus límites o eficiencias. De esta suerte la identidad personal y/o la colectiva pueden ser redescubiertas en su capacidad de compartir y de crecer con la identidad del otro.

Pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas.

Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades es en realidad imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones.

En resumen la interculturalidad propone una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano.

Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como, por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias.

3.3. Sobre el concepto de tolerancia

Introducción

Debido al carácter del diccionario para el que se escribe esta entrada,¹⁵ nuestra presentación de la tolerancia, si bien tendrá en cuenta la etimología y la historia del concepto, se centrará en el contexto actual de la migración, para explicar cómo el desafío que representa la migración masiva y el subsiguiente crecimiento de sociedades pluriculturales y plurireligiosas en el mundo contemporáneo, requiere no solamente una revalorización de la tolerancia como conducta política, social, cultural y religiosa, sino también una radicalización de su sentido como virtud ética que, encarnando en la praxis cotidiana la regla de oro del cristianismo, supera el paradigma (liberal) del reconocimiento y hace de la tolerancia un ejercicio de convivencia amorosa y solidaria con el otro.

La palabra tolerancia y su sentido etimológico

El término tolerancia procede del verbo latino *tolerare* que significa llevar, sobrellevar, resistir, aguantar, sufrir, permitir. Como sustantivo (*tolerantia*) denota sobre todo paciencia o sufrimiento. Desde su etimología tolerancia significa, en general, la actitud de comprensión, de aceptación o de respeto frente a las opiniones, convicciones y prácticas de conducta que se consideran como falsas o contrarias a las normas y creencias establecidas en una sociedad o comunidad política.

Desarrollo histórico del concepto de tolerancia

En la cultura europea, especialmente en el pensamiento filosófico-teológico, el concepto actual de tolerancia es resultado de un largo proceso de evolución histórica que conviene tener en cuenta también en esta presentación porque es el trasfondo sobre el que se comprenden los desplazamientos

¹⁵ El texto fue escrito para la entrada “Tolerancia” del *Dizionario della immigrazione* que será editado por el Scalabrini International Migration Institute (SIMI) en Roma.

tos históricos del significado de tolerancia y, con ello, la razón de la complejidad que caracteriza el uso del concepto actual.

Como punto de partida de esta evolución histórica se puede considerar la discusión filosófica-teológica que se despliega desde San Agustín hasta Santo Tomás en torno al principio de “*compelle intrare*” (Lucas 14, 23) y la responsabilidad de la iglesia en lo referente a la salvación eterna de los seres humanos. Tener en cuenta este punto de partida es también importante porque es lo que explica que sea precisamente en este espacio cultural y social marcado por la religión cristiana y sus especial relación con la verdad, es decir, con su justificación de los límites de la tolerancia justo en nombre de la defensa de la verdad, donde a partir del siglo XVI¹⁶ se plantea la cuestión de la tolerancia de manera explícita en el sentido (moderno) del problema de fundamentar racionalmente la convivencia pacífica entre personas que pertenecen a diferentes confesiones cristianas¹⁷ o incluso a otras religiones y culturas.¹⁸ En este contexto hay que resaltar la obra *De Concordia* (1529) de Luis Vives, pero sobre todo los *Six livres de la Republique* (1576) de Jean Bodin. Pues en esta obra se perfila ya de modo claro una concepción de la tolerancia basada en la idea del respeto a la libertad de conciencia, de la que se deduce justamente la defensa de la libertad religiosa así como el deber del estado de garantizar la tolerancia de prácticas religiosas diferentes.

De este modo se va consolidando y ampliando en los siglos XVII y XVIII la idea de la tolerancia como valor rector del nuevo ethos de la razón en la ilustración europea. La idea de la tolerancia sobrepasa los límites del conflicto entre confesiones religiosas y/o religiones, para ser fundamentada como un ideal de respeto a convicciones y costumbres sociales, políticas o culturales diferentes. Este desarrollo está representado, entre otras, por las

¹⁶ Debemos recordar que ya mucho antes del siglo XVI tenemos importantes precursores de la idea de la tolerancia religiosa desde la perspectiva del pensamiento filosófico-teológico europeo, como serían, por ejemplo, Petrus Abaelardus con su *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (1141), o Raymundus Lullus con su *Libre del Gentil e los tres savis* (1274/1276); o, pero ya en el tránsito a los cambios que se producen en el siglo XVI, Nicolás de Cusa con su *De pace Fidei* (1453), Marsilio Ficino con su *De cristiana religione* (1474) o Giovanni Pico della Mirandola con su *De dignitate hominis* (1496).

¹⁷ Es de notar que es la época de la Reforma protestante.

¹⁸ El siglo XVI significa además para Europa la época de un creciente contacto con los pueblos de otros continentes, especialmente de América.

obras siguientes: Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: Contrain-les d'entrer* (1686), John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), Montesquieu, *De L'Esprit des lois* (1748), Jean-Jaques Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763) y Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (1779).

Sobre la base de las fundamentaciones ofrecidas en estas obras culmina finalmente en los siglos XIX y XX el desarrollo del concepto de tolerancia en la aceptación de la tolerancia como un derecho humano de las personas. La tolerancia no es, pues, un derecho que se le concede al ser humano por la autoridad del estado sino que se entiende ahora más bien como un derecho que el ser humano tiene en tanto que ser humano que debe ser reconocido en su diferencia cultural, religiosa, moral, etc.

Cabe recordar aquí como obra ejemplificadora de esta ampliación del concepto de tolerancia el libro de John Stuart Mill *On Liberty* (1859), sin olvidar el giro que se da en el pensamiento oficial de la iglesia con León XIII y sus encíclicas *Immortale Dei* (1885) y *Libertas praestantissimum* (1888); pero sobre todo con la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) del Concilio Vaticano Segundo.

Revisando este desarrollo histórico desde una perspectiva sistemática, se le puede resumir en el sentido de una explicitación del postulado de la tolerancia al menos en dos niveles.

En primer lugar está el nivel político-jurídico en el que la idea de la tolerancia se entiende sobre todo como la forma estructural y social en que se regula la relación entre la autoridad política del estado y la libertad de los individuos de la sociedad para expresar en ésta sus creencias, opiniones, etc. Y en segundo lugar está otro nivel, que no es menos importante, representado por la idea de la tolerancia como postura o convicción personal, es decir, como una virtud moral que es indispensable para la convivencia humana.

Mas, por otra parte, si nos fijamos también en las diferentes formas de argumentación con que se fundamenta la necesidad de la tolerancia en este recorrido histórico que hemos resumido, se pueden distinguir cuatro significados centrales en el uso del término tolerancia. Serían éstos:

1. La tolerancia en el sentido de “permiso” o autorización que concede la autoridad a una determinada minoría para que ésta pueda configurar su vida según sus valores, suponiendo la observancia del orden establecido. Aquí la tolerancia se concede por razones pragmáticas de cara a la paz social.
2. La tolerancia entendida como “coexistencia” entre grupos o minorías que por razones prácticas se “arreglan” para vivir juntos.
3. La tolerancia como “respeto” que requiere una fundamentación moral en cuanto que su práctica supone la actitud del reconocimiento mutuo entre personas o grupos diferentes.
4. La tolerancia como “aprecio” que se funda igualmente en un conocimiento ético, ya que nace del reconocimiento del valor del otro.¹⁹

Finalmente cabe señalar que en este desarrollo histórico también queda claro que el postulado de la tolerancia como un valor está vinculado a una opción por el pluralismo y a un cierto relativismo que resulta tensa para cualquier posición (metafísica, religiosa o ética) que mantenga su exigencia de verdad. Y, para una visión filosófico-teológica cristiana que no puede renunciar sin más a su pretensión de verdad, esta implicación del postulado de la tolerancia conlleva evidentemente un desafío teórico-pastoral de gran importancia. Pero es un desafío que debe enfrentar mediante el diálogo, recurriendo en concreto al intercambio intercultural e interreligioso para mostrar por el diálogo mismo que la práctica de la tolerancia no suprime la cuestión de la verdad ni tampoco dispensa al ser humano de la obligación de buscar sinceramente la verdad.

Tolerancia y migración en el mundo actual

Por la historia del principio de la tolerancia que se ha trazado en el apartado anterior, pero acaso sobre todo por la insistencia con que se repite en los medios de comunicación actuales la idea de que vivimos en una época que se caracteriza por su pluralismo, se podría pensar que nuestras sociedades – y especialmente las sociedades de los países “secularizados” del llamado Norte – son sociedades en que la tolerancia es realmente una prác-

¹⁹ Para una exposición detallada de estas concepciones de la tolerancia ver Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003.

tica social normal. Pero, ¿es realmente así? Creemos que no; que en el mundo de hoy el ideal de una verdadera tolerancia sigue siendo todavía más un programa o proyecto que una realidad concreta. Para comprobarlo basta con ver – además, por supuesto, del fenómeno de la militarización de la política internacional, que tenemos que pasar por alto aquí – las reacciones por parte de las mayorías hegemónicas y sus culturas frente a la migración. Los prejuicios y prácticas racistas están desgraciadamente a la orden del día en muchas de nuestras sociedades “ilustradas” y ricas. El fenómeno de la migración pone a prueba nuestra teoría y práctica de la tolerancia porque es justo en el cara a cara con el migrante, pobre y extranjero, donde se decide si estamos dispuestos no solamente a “tolerar” a otro sino también a dejar que comparta nuestro mundo y a rehacer con él la sociedad.

Se entiende que, como explicaremos luego, estamos hablando de tolerancia en el sentido fuerte de una tolerancia comunicativa, dialógica, que supone superar el horizonte del respeto e incluso del mero reconocimiento del otro, para abrirse a la perspectiva de la regla de oro.

Por eso, como decía, la migración pone a prueba nuestra teoría y práctica de la tolerancia o si, se prefiere, la “capacidad” de nuestra tolerancia. Mas, al mismo tiempo, en tanto que experiencia de extrañeza social, cultural o religiosa, la migración constituye el contexto real a partir del cual la tolerancia puede descubrir una nueva calidad. Pues esa experiencia revela algo muy especial, a saber, la fragilidad y debilidad del otro que pide acogida y que de este modo nos interpela con una situación humana ante la cual toda respuesta formal dentro de los parámetros de la legalidad vigente se revela como insuficiente. Aquí se puede comprender que, como dijo San Agustín, “nemo quod tolerant amat”²⁰ o que, como explicaba Goethe, la tolerancia en cuanto tal no podía ser más que una actitud provisional, ya que en definitiva representa una ofensa y que debe dar paso, por tanto, a una actitud de verdadero reconocimiento del otro.²¹

Dicho con otras palabras, la migración es el fenómeno que requiere convertir la tolerancia en una práctica de amor al prójimo, pues sólo con esta cualidad puede responder la tolerancia adecuadamente a la demanda de acogida del migrante. Y decimos “adecuadamente” porque entendemos que no se trata de una acogida paternalista ni simplemente formal que da un

²⁰ San Agustín, *Confesiones*, X, 28, 39.

²¹ Cf. J. Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, en: *Werke*, tomo 6, Frankfurt/M. 1981, pág. 507.

lugar al otro en el orden establecido de nuestras sociedades. La tolerancia que acoge al otro migrante es una tolerancia interactiva cuya acogida es aceptación del otro como interlocutor activo que nos ofrece su mundo y, con ello, la posibilidad de transformar el mundo propio desde ese otro mundo que ahora, por la acogida, ya tenemos en casa.

Desde esta perspectiva, como se ve, el fenómeno de la migración y sus exigencias de una respuesta ética son la realidad histórica a cuya luz hay que revisar la idea (liberal) de la tolerancia, incluso en el nivel de su significado de reconocimiento del otro, para radicalizarla desde el espíritu de la regla de oro, es decir, para redefinirla como una práctica de hospitalidad motivada por el sentimiento “compasivo” de la amistad y familiaridad con el otro migrante.

La experiencia de los desafíos concretos de convivencia con que confronta la migración, puede entenderse además como el punto de partida para dar a la tolerancia la calidad de un proceso de comunicación recíproco, es decir, para convertir la tolerancia de la diferencia del otro en una ocasión de escucha y aprendizaje que sería a su vez la base de un caminar, apoyados en la mutua comunicación, hacia una posible comunidad en la que las fronteras entre los miembros de las sociedades receptoras y los “de fuera” son cada vez menos rígidas o fijas.

De aquí que la política de la tolerancia que se detiene en el mero respeto del otro, es decir, en concederle un marco legal que “tolera” su diferencia, deba también ser superada por una política de la participación y del compartir que transmita al otro la experiencia de que es aceptado y apreciado en su manera de ser. La tolerancia es lo mínimo que se le debe al otro. Es decir que podemos tomarla como punto de partida para el trato con el otro, pero nunca como la meta que nos ofrecería la solución ideal. Para ser humano, para desarrollar su persona e identidad, el ser humano necesita más que tolerancia.²²

Esta exigencia ética de llevar la tolerancia más allá de la tolerancia liberal nos parece que vale muy especialmente en el contexto de la migración, ya que es precisamente la situación del migrante, pobre y extranjero, la que nos confronta con la realidad de un ser humano falto de referencias elementales de aprecio y valorización (patria, lengua, cultura, familia, amigos,

²² Ver sobre esta temática los capítulos 4 y 5 del presente libro en los que profundizamos las reflexiones aquí expuestas.

etc.) y que necesita, por tanto, más que un simple o formal sentirse “tolerado”.

En breve, y en otro lenguaje, la migración, como decía, es la experiencia que muestra los límites de nuestras concepciones y prácticas de la tolerancia porque nos interpela con la exigencia ética de una respuesta que pide un “más de amor” y con ello, en definitiva, la superación del paradigma de la tolerancia como horizonte de lo máximo que le podemos ofrecer al otro en nuestras sociedades.

Esta transformación del ideal mismo de la tolerancia es, ciertamente, una tarea compleja que comprende muchos niveles: hermenéutico, epistemológico, político, social, cultural, religioso y/o teológico, etc. Pero, en el marco de este diccionario cabe destacar el ámbito pastoral en esta tarea de transformación de la tolerancia; pues creemos que, por su incidencia en las prácticas de la vida cotidiana de hombres y mujeres concretos, el trabajo pastoral representa un medio indispensable para promover (tanto teórica como prácticamente) un cambio de mentalidad y de comportamiento en el encuentro entre las personas de las sociedades receptoras y los migrantes. Además está el hecho de que con su demanda incondicional de justicia la pastoral de la migración vincula la problemática de la tolerancia a una dimensión ética que es fundamental para transformar el ideal liberal de la tolerancia en la dirección del mandamiento cristiano del amor que incluye siempre la justicia y la solidaridad.

CAPÍTULO 4

DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO

Observación introductoria

En las breves reflexiones que queremos presentar a continuación sobre el tema de este coloquio (“La reconnaissance: réponse à quels problèmes?”)¹ partimos de una comprensión del reconocimiento que, como trataremos de explicitar e ilustrar argumentativamente en la exposición, subraya el hecho de que el reconocimiento no es sólo un proceso teórico sino también, y acaso sobre todo, un proceso práctico y cotidiano que envuelve muchas dimensiones: social, política, personal, etc. O sea que entendemos el reconocimiento como una tarea que, además de ser cognitiva y de poder ser explicada en ese nivel por muchas teorías, es una disposición práctica que se realiza o no en la vida cotidiana. Dicho todavía de otra manera: partimos de la comprensión del reconocimiento como un proceso teórico-práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil en sus conquistas o logros. Y es que, debido a su propia complejidad estructural, no se puede excluir de antemano que se den, por ejemplo, contradicciones entre la teoría y la práctica cotidiana. Pensemos aquí, por poner un caso, en la contradicción entre las políticas oficiales de las sociedades actuales y/o el comportamiento concreto de grandes sectores de sus ciudadanos, por una parte, y las teorías que retóricamente se afirman como principios, por otra parte. Como tampoco se puede excluir que se constaten también “no-simultaneidades” o desfases temporales entre las diferentes dimensiones del proceso del reconocimiento en una misma persona que, por ejemplo, sabe en teoría que el otro extranjero es un ser humano, pero que lo rechaza como vecino porque huele mal, etc. ...

¹ El texto reproduce la contribución escrita para el coloquio mencionado que se organizó en el Institut Catholique de Paris del 25 al 26 de octubre del 2007.

Por eso preferimos hablar de “dialéctica del reconocimiento”, y no simplemente de reconocimiento. Pero lo decisivo para comprender la tesis central que queremos proponer en estas reflexiones como tema de debate, es que se trata de una dialéctica que se desarrolla en un contexto conflictual, es más, que es una dialéctica de conflictos, tanto por la historia de la cuestión del reconocimiento como por el presente de lucha de pueblos enteros que hacen ver que hablar de reconocimiento significa, ayer como hoy, hablar del escándalo de la división social, política, religiosa, ¡humana!, etc. que hace desiguales a los que son iguales al hacer que unos seres humanos valgan y cuenten más que otros.

Quien habla de reconocimiento habla de un problema de desigualdad y quien habla de desigualdad habla de conflicto e injusticia. Esta es la historia que se prolonga hasta hoy en nuestra cuestión del reconocimiento.

Pero hay que notar que si se prolonga hasta hoy esta historia de conflicto, que Marx acertadamente calificó de “pre-historia” de la humanidad, es porque el reconocimiento ha sido una respuesta insuficiente para curar la patología de aquellos que se creen superiores y con derecho, por tanto, a regatearle a otros su dignidad humana. Y cabría preguntar incluso (con intención pedagógico-crítica para despertar las conciencias ciudadanas de los efectos soporíficos de una ideología dominante que oculta las asimetrías de poder y confunde contrato con reconocimiento) si, por la historia que arrastra y por los presupuestos antropológicos de que parte, el reconocimiento, más que una respuesta, es de hecho parte del problema que nos desafía en la cuestión que con él se plantea.

1. Algo de historia

Como exigencia ético-antropológica de reconocer al otro el reconocimiento, en su sentido más amplio o general, se presenta como la respuesta *humana* a una necesidad humana fundamental de todo ser humano, que es precisamente la de ser reconocido en su humanidad. En este sentido, pues, el reconocimiento, justo en tanto que se entiende como la respuesta humana *debida* a la humanidad de todo ser humano, no tiene nada de descubrimiento espectacular.

Pero, ¿por qué entonces hablamos tanto del reconocimiento como una gran novedad y de las políticas del reconocimiento como un progreso sustancial en el orden de la convivencia humana en nuestras sociedades actuales?

Nuestra hipótesis es simple: lo espectacular no es el reconocimiento sino el problema al que se quiere responder mediante su propuesta. O sea que lo que realmente debe llamar la atención sería el escándalo de la negación de la humanidad y de los correspondientes derechos del otro, pero sobre todo el hecho de que somos parte de una historia (de inhumanidad) en la que ese escándalo no se narra como un episodio “accidental” y efímero, “anormal”, sino que constituye una referencia fundamental para decidir la normalidad y la normatividad en lo humano; ese escándalo, repetimos, es lo que nos hace ver las exigencias del reconocimiento como un avance espectacular.

Espectacular es, o debería ser, pues, la patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro. Esta es la historia a cuya luz deben examinarse las posibilidades y límites de las teorías y las políticas del reconocimiento, para plantear desde esa contextualización histórica la pregunta incómoda de si la respuesta del reconocimiento paga tributo todavía a dicha historia.

Se entiende que en el marco de estas breves reflexiones no podemos reconstruir esta historia a la que hacemos referencia como el trasfondo conflictivo que da sentido a las teorías y prácticas del reconocimiento y que hace que éste no sea, en definitiva, una banalidad. Nos limitaremos, por eso, a señalar en forma esquemática sólo algunos momentos que nos parecen especialmente reveladores de la lógica de empequeñecimiento sistemático de lo humano de esta historia que quiere convertir o, mejor, reducir la dignidad humana a un privilegio de élites. Serían los momentos siguientes:

- El nacimiento y difusión de una filosofía política fallida que repite con Aristóteles la división del género humano en seres libres y esclavos, es decir, en seres capaces de gobernar y de participar en los “asuntos públicos” y en otros que, ¡por naturaleza!, deben quedar recluidos en la esfera de lo privado, en “el servicio doméstico”; lo que significa la exclusión del ámbito en el que los seres humanos pueden reconocerse como iguales.

- La expansión en la edad media de un cristianismo de cristiandad imperial que, traicionando la catolicidad ecuménica a la que lo obliga su propia concepción del ser humano como “*imago Dei*”, reduce la humanidad al “*ordo christianus*” y reproduce la división entre ciudadanos y esclavos o bárbaros de la antigüedad en términos de cristianos y paganos, dándose por entendido que los paganos no pueden ser reconocidos como seres humanos de pleno derecho.

- La emergencia y consolidación de una modernidad capitalista que en nombre del dinero y de las mercancías hará de las “relaciones sociales” la tumba de las relaciones *humanas* y, con ello, de la sociedad como lugar de humanización creciente de los seres humanos. Pues nos luce que Marx acertó al constatar que en esa modernidad el centro no es el sujeto sino el mercado y que: “Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*. En el transcurso de nuestra investigación, hemos de ver constantemente que los papeles económicos representados por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros”.² Y hay que retener todavía que este proceso es posible porque la modernidad burguesa “enterró la dignidad personal bajo el dinero ...”³ Y esto quiere decir, para el tema que nos ocupa ahora, que con la consolidación de la sociedad capitalista se cambian radicalmente las condiciones de subjetivización de los seres humanos. Como no hay comunidad y como, por consiguiente, se reprime la idea de que un bien que no sea común, no es bien, la posesión egoísta de sí mismo así como la apropiación privada de las cosas se convierten en las referencias fundamentales para fundarse como sujeto, es decir, como un ser capaz de autodeterminarse y de establecer contratos con otros. ¿Y cómo negar que este contexto de historia social es el horizonte real a cuya luz hay que leer toda la filosofía política liberal de la modernidad y especialmente sus teorías del reconocimiento?

- La expansión imperialista del colonialismo europeo que en nombre de la nueva civilización del progreso capitalista no sólo saquea las riquezas naturales de otros pueblos, sino que redefine además la contradicción civilización – barbarie desde el nuevo paradigma de “desarrollo humano”, descalificando al otro y sus culturas como subdesarrollados.

- La explosión de la resistencia política y cultural de los pueblos colonizados en movimientos de liberación que desenmascaran la falsedad de un humanismo burgués que vivía de aplicar “au genre

² Carlos Marx, *El Capital*, tomo 1, La Habana 1965, págs. 51-52.

³ Carlos Marx/ Federico Engels, *El Manifiesto del Partido Comunista*, México 1961, pág. 75.

humain le *numerus clausus*”⁴ y que crean de este modo nuevas condiciones históricas y teóricas para la convivencia humana. Porque con su mismo protagonismo histórico están indicando que reclaman “reconocimiento” en un sentido nuevo de reparación y justicia que implica la superación del horizonte político de la integración en la “comunidad internacional” actual. Estas luchas de liberación y sus proyectos de reordenamiento de la cooperación entre los pueblos (como, por ejemplo, la “Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe”, ALBA) muestran, pues, que las teorías liberales del reconocimiento se quedan cortas, porque se trata de refundar la relación con el otro, tanto a nivel personal como colectivo.

2. De la dialéctica del reconocimiento como posibilidad de ir más allá del horizonte liberal en el reconocimiento del otro

A la luz de los momentos históricos señalados se impone conceder que el reconocimiento del otro – en todas sus variaciones y a pesar de las limitaciones que queramos criticar en ellas – se presenta como la respuesta por la que se quiere corregir el problema crónico de una historia de inhumanidad que hoy amenaza con una aceleración creciente de sus mecanismos de “sacrificios humanos”.⁵ Es, como decíamos, una respuesta *humana* a un problema que se percibe como resultado de una historia de racismo, colonialismo e imperialismo, pero evidentemente también de la historia ideológica que han escrito filósofos y teólogos, entre otros “pensadores”, al desarrollar teorías para justificar el mantenimiento del “numerus clausus” impuesto a la humanidad (del que habló Sartre) y sancionar así las prácticas inhumanas que se hacían “necesarias” para la expansión de la dominación del otro en su propia casa.

En este contexto, pues, nos parece que las teorías del reconocimiento, así como las políticas que de ellas se derivan (entre otros modelos pensamos aquí concretamente en autores como Jürgen Habermas, Will Kymlicka, Paul Ricœur, Charles Taylor o Axel Honneth), representan un gran llamado de atención a la conciencia crítica de la humanidad para que recupere

⁴ Jean-Paul Sartre, *Situations*, V, Paris 1964, pág. 175.

⁵ Cf. Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José 1991; pero también su nuevo libro: *El sujeto y la ley*, Caracas 2006.

y active su “memoria de humanidad” y suprima el “numerus clausus” que se le ha impuesto al género humano por una historia de negación del otro, sea en la figura del bárbaro, del pagano, del salvaje, del subdesarrollado o del migrante pobre.⁶

Reconocemos, por tanto, que se trata de un aporte respetable que pone de manifiesto las limitaciones jurídicas y políticas de las sociedades occidentales, al mismo tiempo que abre perspectivas para mejorar considerablemente las condiciones de la convivencia humana en el mundo actual.

Mas, por otra parte, es esa misma historia de inhumanidad, es decir, la dimensión del daño antropológico, político, cultural etc., causado al otro, lo que nos hace ver también que las concepciones occidentales del reconocimiento no son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado. E igualmente insuficientes nos parece que son para comprender, como se quería señalar con el último momento indicado de la irrupción del protagonismo de los “no-reconocidos” en la historia contemporánea, que el otro no necesita tanto “abogados” que hablen por él como más bien un cambio de “jueces” y/o de las reglas de juego.

Sin pretender ser exhaustivos, enumeremos algunos de los puntos que con más claridad pueden ilustrar dicha insuficiencia y ser de este modo elementos importantes para una crítica de las concepciones occidentales del reconocimiento. Serían, formulados con brevedad, los siguientes:

- A nivel antropológico: una universalización indebida de la antropología (o de las teorías de la subjetividad humana) desarrollada sobre el trasfondo de la expansión del capitalismo y de la consiguiente absolutización del “tipo humano burgués” como prototipo de la humanidad. Construcción de individualidad posesiva y de ciudadanía contractualista devienen así referencias paradigmáticas para medir el “progreso” en humanidad de los seres humanos. O sea que el reconocimiento del otro apunta en este contexto fundamentalmente al reconocimiento entre individuos y ciudadanos.

- A nivel social (y como consecuencia de la reducción antropológica señalada antes): la sustitución del ser humano de carne y hueso por un concepto jurídico de “ciudadano”, “propietario”, “sujeto de

⁶ Ver sobre esta crítica a la teoría del reconocimiento el próximo capítulo de este volumen en el que complementamos lo aquí apuntado.

derechos formales”, etc., que, además de hacer “representables” a los seres humanos en su insustituible y “necesitada” corporalidad viviente, disuelve la socialidad conflictiva real en una estructura discursiva legal sobre los derechos y los deberes de personas supuestamente iguales. Esta sustitución del ser viviente por un sujeto abstracto de derecho conlleva al menos dos consecuencias importantes (que concretizan la idea de la disolución de la sociedad en la discursividad), a saber, la primera es la tendencia a enmascarar o no dar el peso debido a las relaciones asimétricas de poder económico, político y militar en cuyo marco se habla del reconocimiento del otro; y la segunda es que la cuestión “material” de garantizar las condiciones de vida real del ser viviente (y todo lo que ello significa en sus diferentes dimensiones) pasa a un segundo plano.

- A nivel político: una cierta exclusividad en la afirmación de la sociedad de discursos y contratos con sus instituciones reconocidas de “negociación” como *la forma política moderna* en la que se debe resolver hoy el problema del reconocimiento del otro.

- A nivel económico: una escasa sensibilidad para concretizar la exigencia del reconocimiento del otro en una crítica de la globalización del sistema económico del neoliberalismo como agresión a la forma concreta de reproducir y mantener la vida del otro.

- A nivel cultural (y en relación con lo apuntado en el nivel anterior): escasa coherencia en la articulación de la lucha por el reconocimiento de la identidad del otro con la lucha por la justicia social, política y económica. La cultura del otro, para ser lugar vivo de identidad de seres vivientes, necesita *hacerse mundo y ser mundo*. O sea que el reconocimiento de la identidad (cultural) del otro no puede reducirse a un acto de aceptación cognitiva de una diferencia más o menos abstracta que no “perturba” el orden realmente existente. Si, como bien mostró Sartre, el ser humano es un ser-en-situación, su reconocimiento conlleva reconocer sus situaciones y, con ello, sus maneras de estar en el mundo y en el tiempo. La identidad (cultural) no debe ser ni privatizada ni interiorizada. Hay que verla también como el proceso de un ser-en-situación (cultural, política, etc.), y por eso el reconocimiento de la misma debe implicar la lucha por el mundo que necesita para desarrollarse como tal.

Estos cinco niveles, que hemos señalado a título de momentos ejemplares, muestran, a nuestro modo de ver, cómo en la exigencia ética del reco-

nocimiento del otro está latente una dialéctica cuyo conflicto de fondo remite a un hecho consumado por la historia de inhumanidad escrita hasta hoy, a saber, que la negación del otro ha funcionado como un “pretexto” para ocupar el mundo del otro, para invadir su espacio y su tiempo, para declarar en fin “desiertas” sus almas y sus mundos de vida y poder llenarlos así de los “productos” de la civilización dominante. Pero de aquí se desprende que en su dialéctica el reconocimiento es fundamentalmente una lucha por la liberación de la diversidad ocupada, es decir, una lucha muy concreta entre sujetos (pueblos o individuos) por el derecho (y el ejercicio real del mismo) a tener mundo propio, que quiere decir derecho a ser diferentes no sólo en lo “decorativo” sino también, y sobre todo, en lo decisivo: su forma de gobernarse, de hacer economía, de educar, de comunicarse o defenderse.

Entendida, pues, como lucha por la liberación de la pluralidad la dialéctica del reconocimiento nos confronta, a nuestro modo de ver, con un conjunto de reivindicaciones antropológicas, políticas, culturales, económicas, sociales y religiosas cuyo cumplimiento requiere la superación del horizonte teórico-práctico de la modernidad liberal occidental y su ideal de “sociedades tolerantes”. Pues la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad, es decir, mundos reales propios, pero que se “reconocen” como co-fundadores de realidad humana.

Reconocer al otro y su mundo es, pues, en esta dialéctica de la liberación de la pluralidad, tomar conciencia de que se co-nace a la humanidad y al mundo con él. Y el ser humano que se comporta de acuerdo con esta conciencia, sea su mundo propio el que sea, transubstancializa la idea de la tolerancia, ya que ésta (en el horizonte del pensamiento liberal) se piensa desde la frontera entre lo que (desde la cultura dominante) se considera como socialmente establecido y lo que se perfila como no aceptable; mientras que desde la perspectiva intercultural que radicaliza el reconocimiento en el sentido de una disposición al *re-nacimiento* al mundo y a la humanidad con el otro, la tolerancia se resignifica como un proceso de aceptación recíproca, de interacción y de participación real en los “asuntos del otro”,

que – como conviene subrayar – pasan a ser, justo por la dialéctica del renacimiento, “asuntos comunes y compartidos”.⁷

Se abre así, en una palabra, un renovado horizonte utópico que el liberalismo no puede “tolerar”, a saber, el de una humanidad que supera el “mínimo” de la coexistencia más o menos pacífica de sociedades *multiculturales* tolerantes para trabajar por el “máximo” de una humanidad reconciliada en la convivencia *intercultural*.

3. Observación final

Aunque desde la constelación de la reflexión filosófica actualmente dominante – al menos la que ocupa los espacios en los medios de comunicación y en las grandes editoriales – pueda parecer un recurso “pre-moderno”, queremos arriesgar la idea de que una crítica intercultural de las concepciones europeas liberales del reconocimiento así como la consiguiente radicalización apuntada del concepto mismo de reconocimiento, no son posibles sin la recuperación resignificante de la categoría de la *dignidad humana* en el sentido preciso de un concepto combativo que condensa el primer y más fundamental *bien común* (y público) que compartimos como seres humanos y del cual sacamos la “evidencia” de que todo y cada uno de los seres humanos tiene derechos *humanos* antes de todo contrato.

No son los “papeles” los que hacen digno de reconocimiento al ser humano sino precisamente esa dignidad de la que Kant – intuyendo la lógica mercantil que se imponía en todo con el capitalismo – dijo que no tenía ni podía tener *precio* y que, por tanto, no era tampoco sustituible por otra cosa, es decir, que no había *equivalente* para la dignidad.⁸

Puede que se trate, como decíamos, de una categoría “pre-moderna” que acusa residuos metafísicos “pre-políticos” en la opinión de muchos hoy, pero la historia real de los pueblos habla claro: el sentimiento de la dignidad es universalizable, es más, es fuente constante de *indignación* frente a la injusticia.

⁷ Cf. Hamid Reza Yousefi/ Klaus Fischer/ Ina Braun (eds.), *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, Nordhausen 2006. Ver además el apartado dedicado a la idea de la tolerancia en el capítulo tercero de este mismo volumen.

⁸ Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1965, pág. 58 y sgs.

Y en este sentido pensamos que la categoría de la dignidad humana en el contexto del diálogo intercultural es indispensable para desarrollar la perspectiva del reconocimiento con mayor radicalidad y consecuencia, como sería por ejemplo la tarea de una *dignificación universal* del ser humano.⁹

⁹ Un ejemplo de la vigencia de este planteamiento lo ofrece la tradición filosófica latinoamericana con el desarrollo de un humanismo de la dignidad humana. Entre otros ver: Arturo Andrés Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘Moral de la emergencia’ en América Latina”, en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza 2002, págs. 107-207; Adriana Arpini (ed.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Buenos Aires 2000; y Liliana Giorgis, *José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad*, Mendoza 2006.

CAPÍTULO 5

¿RECONOCIMIENTO O ACOGIDA? POR UNA MEJOR RELACIÓN CON EL OTRO EXTRANJERO

1. El problema

Hoy se habla mucho de que nuestras relaciones con el otro, y, de manera especial, con ese otro que consideramos y tratamos como extranjero (porque viene de otro país, habla otra lengua o pertenece a otra cultura), representan un problema cuya actualidad se hace cada vez más viva en nuestras sociedades multiculturales. Además se subraya que es un problema complejo que remite a muchas causas – religiosas, políticas, culturales, sociales, económicas, migratorias, etc. – y que no admite, por tanto, una explicación única.

Esta manera de hablar sobre nuestra relación con el otro extranjero como un problema complejo es una opinión generalizada y se puede decir incluso que representa un consenso que responde en cierta forma a la situación social en la que realmente nos encontramos. En este breve artículo¹ no queremos negar la validez de este juicio, para proponer una visión simplista reduciendo el problema a una sola de sus muchas dimensiones. O sea que no es nuestra intención negar la complejidad del problema. Con todo, sí queremos llamar la atención sobre un aspecto que nos puede ayudar a comprender que la solución hay que buscarla en otra dirección.

Nos referimos al aspecto – decisivo, ciertamente – del punto de vista o de partida, y proponemos su inversión. Si cuando se habla del problema con el otro extranjero en nuestras relaciones sociales, se presupone normalmente que es un problema que “viene” con el otro extranjero, es decir, que éste es el problema, nosotros proponemos invertir la perspectiva y partir más bien de una consideración autocrítica que reconoce que el verdadero

¹ El texto fue escrito para el número monográfico sobre la migración de la revista francesa *Cahiers de l'Atelier*. Cf. “Reconnaissance ou accueil”, en: *Cahiers de l'Atelier*, 512 (2006-2007) 26-34.

problema no es el otro extranjero sino nosotros mismos y el orden de nuestras sociedades.

En otras palabras: son los límites de la humanización de la humanidad en nosotros como seres humanos y en las estructuras e instituciones de nuestras sociedades los que hacen que el otro extranjero sea un “problema”.

Con esta inversión del punto de vista no queremos, como decíamos antes, negar la complejidad de la cuestión de la relación con el otro extranjero en nuestras sociedades, sino que se trata de subrayar la importancia central que tiene en la explicación de esta cuestión la dimensión antropológica. Y esta será justamente la perspectiva que queremos hacer valer en las reflexiones que siguen.

2. La situación

A la luz de la inversión propuesta se comprende que, para referirnos a la situación a partir de la cual queremos contextualizar nuestras reflexiones sobre la relación con el otro extranjero en las sociedades actuales, tengamos que hablar ante todo de nosotros mismos y de nuestras instituciones sociales. La pregunta que interesa para analizar la situación en la que aparece el “problema” del otro extranjero no es, pues, la cuestión de si el extranjero está suficientemente preparado, por ejemplo, para la integración más o menos rápida, sino la pregunta por las condiciones tanto a nivel personal como institucional que hemos creado para recibir al otro extranjero.

¿En qué condiciones humanas y sociales estamos nosotros y nuestras sociedades? Esta es la pregunta con la que debemos comenzar a considerar el llamado “problema” en las relaciones con el otro extranjero. Y no creemos pecar de pesimistas, si afirmamos que basta con abrir los ojos y ver lo que realmente sucede en nuestras ciudades para constatar que la pobreza, la exclusión, la discriminación, el racismo, el desprecio o la pura y simple indiferencia son hechos que caracterizan nuestras relaciones con el otro extranjero, sobre todo en la figura del inmigrado pobre. Son hechos que marcan nuestra vida cotidiana y que forman parte de la “normalidad” social en que transcurren de hecho diariamente nuestras relaciones con el otro extranjero.

Nuestras relaciones con el otro extranjero se desarrollan así en una situación de “normalidad” social que para nosotros es “una normalidad” escandalosa porque cada vez somos más los que nos “acostumbramos” a ver

como “normal” lo que en verdad es un escándalo; el escándalo del grado de inhumanidad que permitimos o frente al cual permanecemos indiferentes.

La situación de pobreza, de exclusión social o de humillación cultural en que se encuentra el otro extranjero en nuestras sociedades tiene – como reconocíamos arriba – muchas causas; pero, yendo al aspecto que aquí nos interesa, hay que decir que es una situación en la que vemos la caricatura odiosa de nuestra propia humanidad. Es una situación que nos acusa en la forma que estamos siendo humanos y que acusa la pretendida humanidad de nuestras instituciones.

El maltrato de la vida del otro extranjero, las prácticas sociales que dificultan el disfrute de los derechos que tiene por ser un ser humano o las estructuras políticas que regulan restrictivamente su vida ciudadana en nuestras sociedades, todas estas prácticas hablan contra nosotros, es decir, contra las condiciones humanas que hemos cultivado.

En una palabra, la situación real en que se encuentra el otro extranjero (inmigrado pobre) en nuestras sociedades habla contra el tipo humano que encarnamos hoy: un tipo de humano que ha interiorizado los “valores” fundamentales del capitalismo, como son el individualismo egoísta, la competencia, el afán desmedido de poseer, el consumismo, el derroche o la voluntad de triunfar o de lograr el “éxito”, etc.

En resumen: la situación antropológica en la que estamos, esto es, el tipo de ser humano que cultivamos es, en el fondo, lo que ha hecho que en nuestras relaciones interhumanas la presencia del otro extranjero como “vecino” se haya convertido en un “problema” (para nosotros). De manera que, insistiendo en la idea que nos interesa subrayar aquí, se puede decir que nuestras sociedades son “inhóspitas” para esos nuevos vecinos por el tipo humano que practicamos y por el cinismo de nuestras instituciones.

Cambiar esta situación de “inhospitalidad” requiere, por tanto, un giro antropológico; un giro antropológico que consideramos básico para poder desarrollar una nueva socialidad incluyente. En esta línea irán las reflexiones que presentamos a continuación en el próximo punto.

3. ¿Qué solución?

El “problema” de la relación con el otro extranjero no es problema nuevo. O sea que, por un lado, sabemos que no es una cuestión específica de las sociedades modernas, pues la historia social y política de la humanidad nos muestra que se trata de un “problema” que es casi tan antiguo como la

misma humanidad. En efecto, ya que tanto la migración como la colonización son fenómenos que acompañan a la historia de la humanidad desde tiempos muy remotos.

Por otro lado, sin embargo, no se puede negar que el “problema” de la relación con el otro extranjero adquiere en nuestras sociedades desarrolladas de hoy dimensiones desconocidas hasta ahora.

A nuestro parecer son tres las razones que explican este nuevo carácter del “problema”.

Primero, la todavía viva influencia de la ideología racista colonial y neocolonial que es inherente al modelo de la civilización propagado por Europa occidental y los Estados Unidos de América.

Segundo, la intensidad creciente de los flujos migratorios que provoca una fragmentación cada vez más profunda del mundo y de la humanidad en ricos y pobres en el contexto actual de la globalización del capitalismo neoliberal.

Y, tercero, la “multiculturalización” del espacio social de nuestras sociedades ricas como consecuencia precisamente de la migración masiva que provoca la expansión del capitalismo industrial y su aparato publicitario.

Este desafío de la presencia masiva del otro extranjero entre nosotros ha suscitado un gran debate en cuyo curso nuestras sociedades se han polarizado en torno a la respuesta que hay que dar a la cuestión de qué hacer con los extranjeros, y en especial con los inmigrantes pobres. Así, por ejemplo, vemos el conflicto entre los que defienden las políticas migratorias oficiales, que son fuertemente restrictivas, y aquellos que las rechazan como inhumanas y se organizan en grupos de asistencia solidaria.

Pues bien, precisamente en el contexto de esta polarización social y política ante la cuestión de qué hacer con el otro extranjero, la corriente más progresista de la filosofía política contemporánea ha desarrollado la conocida teoría del reconocimiento del otro como la perspectiva teórica que permite fundamentar una respuesta verdaderamente humana a la cuestión de la convivencia con el otro extranjero en el marco de sociedades multiculturales.

Conocidas son en este sentido las aportaciones de Jürgen Habermas, Will Kymlicka, Paul Ricœur y Charles Taylor, entre muchos otros; aportaciones que son realmente valiosas porque muestra la legitimidad de las reivindicaciones del otro, es decir, el deber de reconocer su alteridad y de poner fin a la herencia colonial de los prejuicios racistas en nuestras cabezas

así como de poner fin también a los mecanismos de exclusión social y política que todavía se mantienen en nuestras sociedades modernas.

La teoría del reconocimiento, tanto como la política del reconocimiento del otro que de ella se deriva, representa, pues, un avance indudable. Sin embargo, pensamos que no es suficiente para encarar una respuesta verdaderamente humana ante el desafío de la convivencia con el otro extranjero.

Pensamos que, analizando con honestidad la cuestión, el reconocimiento es lo mínimo y lo más elemental que se le debe al *otro*. En realidad, la conciencia de que el otro extranjero es *también* un ser humano tan digno como nosotros, la conciencia de esa dignidad compartida, en una palabra, la conciencia de solidaridad humana debería ser el punto de partida evidente. De modo que, en el fondo, la cuestión del reconocimiento o, mejor dicho, la reivindicación del reconocer al otro extranjero en su humanidad nos recuerda el deber elemental de una evidencia perdida. Pero por eso mismo lo interesante es cuestionar la misma cuestión del reconocimiento para considerarla precisamente – como hemos expuesto ya antes – en el sentido de indicadora de un problema que remite a nuestra historia antropológica, es decir, a la historia de nuestras formas de comprender y practicar lo humano.

Antes de continuar profundizando este aspecto – que representa el núcleo de nuestra alternativa ante el horizonte de la teoría del reconocimiento – nos permitimos añadir que la solución del reconocimiento no nos parece humamente convincente porque en nuestra opinión se mantiene todavía – a pesar del avance que representa, sobre todo con el planteamiento intersubjetivo de Paul Ricœur – dentro del paradigma de la concepción moderna occidental del ser humano, es decir, dentro del horizonte de una antropología “burguesa” liberal que tiende a explicar al ser humano como constructor de individualidad y ciudadanía. Por eso el reconocimiento apunta fundamentalmente al reconocimiento de individuos y de ciudadanos. Es más, al reconocimiento de personas que se reconocen como tales en tanto que individuos y ciudadanos que son los agentes del “contrato social”. Se supone así una antropología que basa la socialidad en el contrato. Nos reconocemos ante todo como sujetos miembros de un gran contrato que asegura y regula nuestras relaciones y derechos.

Otro límite humano que vemos en la solución propuesta por la teoría del reconocimiento – que tiene que ver también con la concepción del ser humano que supone – es un cierto formalismo que se constata por ejemplo en una deficiente concretización de la reivindicación del reconocimiento

del otro extranjero, ya que se queda muchas veces en el plano de un reconocimiento jurídico abstracto, sin insistir por tanto en la obligación social de facilitar los medios materiales que el otro extranjero necesita realmente para ser no sólo un ser humano con derechos, sino también, un ser humano que disfruta sus derechos para ser justamente *tal* ser humano.

Si nos proponemos dar una respuesta más humana al desafío de la convivencia con el otro extranjero en nuestras sociedades multiculturales, debemos, pues, superar el paradigma del reconocimiento, y muy especialmente los límites de la concepción antropológica que está en su base. En este sentido – y retomando el aspecto que queríamos profundizar – creemos que es fundamental partir de una antropología contextual de la dignidad humana como el primer y más fundamental bien común y público que compartimos, para afirmar que el ser humano tiene derechos antes de cualquier contrato entre ciudadanos. No son los contratos ni ningún otro tipo de “papeles” los que nos hacen iguales sino la *dignidad que somos* justo en tanto que somos seres humanos.

Una antropología contextual de la dignidad humana toma en serio, pues, la igualdad no como un principio abstracto sino precisamente como experiencia de co-pertenencia o de con-vivencia de la condición humana. Por eso, frente al otro extranjero que llega a nuestras ciudades, una antropología contextual de la dignidad humana no pregunta por los papeles o títulos que lo identifican. Su pregunta apunta más bien a poner de manifiesto si se le trata como a un igual o si por el contrario se le maltrata en su dignidad. Dicho de otro modo: su pregunta se interesa por la situación en que se encuentra la dignidad del otro extranjero; pues éste, como cualquier otro ser humano, es digno situacionalmente, esto es, su dignidad es siempre dignidad encarnada en situaciones o contextos concretos: sociales, familiares, laborales, religiosos, culturales, económicos, lingüísticos, etc.

De donde se sigue que para la antropología contextual de la dignidad humana la defensa de la dignidad humana significa luchar por contextos dignos.² Y en el caso que nos ocupa aquí, a saber, el de nuestra relación con el otro extranjero, ello quiere decir comprometerse en la defensa de situaciones dignas para el extranjero. Defender la igualdad de su dignidad

² Además de la bibliografía indicada sobre esto en el capítulo anterior ver: Fred Poché, *Une politique de la fragilité*, Paris 2004; y su *Blessures intimes, blessures sociales*, Paris 2008; así como Seyla Benhabid y otros, *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad. Diálogos con Alfredo Gómez-Muller y Gabriel Rockhill*, Medellín 2008.

es defender la igualdad de la dignidad de los contextos donde él y nosotros nos movemos.

Por lo que hemos observado sobre la situación del otro extranjero en el punto segundo, sabemos que estamos muy lejos de esta exigencia de la antropología contextual de la dignidad humana. Pero justamente por esta razón se hace necesario fomentar esta nueva antropología como un nuevo paradigma en el trato con el extranjero; un paradigma de acción humanizante de las situaciones en que vemos que se maltrata la dignidad del otro extranjero y se rompe así la igualdad. Concretamente la puesta en práctica de este paradigma nos llevaría a *estar atentos a* lo que sucede con la vida del otro extranjero entre nosotros para compartir su suerte y luchar con él por contextos dignos de su condición humana. En las condiciones dominantes dadas eso significa empezar por aliviar el peso de la vida cotidiana con la promoción de buenas relaciones de vecino, por ejemplo, que faciliten compartir sus sufrimientos y sus preocupaciones, pero también la comprensión de sus valores.

La práctica de buenas relaciones vecindarias con el otro extranjero sería, pues, una manera concreta en la que cada uno de nosotros puede contribuir a realizar la buena convivencia y mostrar así que es posible la reconstrucción de una comunidad de acogida hospitalaria del otro extranjero. Como lugar de acogida, como lugar de *testimoniar* la hospitalidad, esa “comunidad de vecinos” va más allá del reconocimiento porque implica no sólo otorgar derechos para que el otro extranjero pueda buscar su lugar entre nosotros, sino que es de por sí, justo como lugar de acogida, una comunidad que da lugar, que le hace ya un lugar al otro y que reestructura los espacios de la “casa” contando ya con que el otro extranjero vive con nosotros.

CAPÍTULO 6

¿ES LA SOSTENIBILIDAD UNA PERSPECTIVA INTERCULTURALMENTE SOSTENIBLE? ELEMENTOS PARA LA CRÍTICA DE UN CONCEPTO BIEN INTENCIONADO, PERO INSUFICIENTE¹

1. Indagar el origen y el alcance del problema

El proyecto del llamado “desarrollo sostenible” o, como prefieren decir otros, de un desarrollo con futuro y para el futuro², más que una solución, nos parece ser el indicador inequívoco de un problema; pues las reivindicaciones de la sostenibilidad ponen en evidencia que el régimen económico que se ha impuesto a la humanidad desde hace siglos así como el modelo de civilización que necesita generar dicha economía, representan un proceso histórico que es insostenible. En este sentido la sostenibilidad *indica* ante todo el problema de la insostenibilidad de lo que hoy hacemos y somos.

Pero independientemente de que se la entienda en un sentido débil o fuerte³, ¿no será acaso la sostenibilidad parte del problema, esto es, una “solución” tibia que se inscribe todavía en el horizonte paradigmático del problema que indica y que necesita, por tanto, ser repensada más radicalmente?

¹ El texto reproduce la versión revisada de la ponencia presentada en el II Simposio de la “Fundación Filosofía de la Terra i de les Cultures” que se realizó del 16 al 17 de diciembre del 2006 en Palma de Mallorca.

² Cf. Wolfgang Sachs, *Wie zukunftsfähig ist die Globalisierung? Über ökonomische Entgrenzung und ökologische Begrenzung*, Wuppertal 2000; así como su libro: *Nach uns die Zukunft. Der globale Konflikt um Ökologie und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2002.

³ Cf. José Manuel Naredo, *Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible*, Barcelona 1997; y B. B. Norton, “Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health”, en: *Ecological Economics* 14 (1992) 113-127.

Tenemos la impresión que esta pregunta admite, al menos como hipótesis digna de considerar, una respuesta positiva, ya que en el planteamiento de la propuesta del desarrollo sostenible se puede ver el intento – bien intencionado, sin duda – de *gestionar* el problema creado por un desarrollo finalizado por la acumulación de riquezas, pero haciéndolo precisamente con una *gestión* cuyo horizonte de transformación y recursos son frutos de la misma historia de *gestación* del modelo que ve como insostenible.

Esta es la hipótesis o impresión de la que partimos en estas reflexiones y es por eso que queremos comenzar llamando la atención sobre la necesidad de indagar el origen y el alcance del problema que identificamos cuando hablamos de la urgencia de pasar a una economía de desarrollo sostenible.

En este primer punto se trata, pues, de subrayar la importancia primordial de la memoria para pensar el problema de la sostenibilidad o, si se prefiere, de la insostenibilidad. Y es que, a nuestro juicio, toda propuesta de solución, si es que quiere estar segura de que propone una ruptura efectiva, tiene que empezar por recorrer el camino del problema hacia atrás, por hacer memoria de la *gesta* que nos ha conducido a la situación en la que estamos y ante la cual pareciera que debemos reaccionar con la reivindicación de un desarrollo sostenible.

Memorizar la *gestación* del problema es viajar a sus raíces para presentificar el origen de las consecuencias que padecemos. Es, pues, el “método” para comprender que esfuerzos alternativos como el de la sostenibilidad tienen que buscar su fuerza en la capacidad de contradecir el origen de lo que hacemos y somos, y no sólo en estrategias correctoras del *curso* del desarrollo actual, pero que no llegan a su fuente. Con este “método”, es, por tanto, posible que se nos muestre que hay que ir a demandas más radicales que la de la sostenibilidad. Pero comencemos ya con nuestra indagación.

Según una conocida y con frecuencia repetida observación de Sigmund Freud el amor propio de esta humanidad que desde el Protágoras de Platón se había creído que era la medida de todas las cosas⁴ ha sufrido tres graves ofensas por parte de la ciencia occidental moderna. Primero, la ofensa cosmológica, asociada al nombre de Copérnico, que despierta al ser humano del sueño narcisista de ser el habitante del centro del universo; segundo, la

⁴ Cf. Platón, *Teeteto*, 151e, y F. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952.

ofensa biológica, asociada al nombre de Darwin, que le quita al ser humano el privilegio que se había otorgado como miembro de una especie única, distinta y superior al animal; y tercero, la ofensa psicológica, unida al nombre del propio Freud, que confronta al ser humano con el duro desengaño de que ni siquiera en su propia casa, en la interioridad de su conciencia, es señor de sí mismo.⁵

Siguiendo esta observación de Freud podemos afirmar que la historia de la ciencia europea moderna, desde el siglo XVI con Copérnico hasta nuestros días (porque las humillaciones anotadas por Freud continúan, como muestra hoy la neurobiología⁶), representa en buena parte la historia del continuado desmontaje de los privilegios que el ser humano se había auto-concedido. A esta luz hubiese sido de esperar que el desarrollo social y cultural moderno reflejase la pérdida de la seguridad antropológica, epistemológica e histórica del ser humano.

Sin embargo, el mismo problema cuyo origen indagamos, a saber, el problema de la insostenibilidad de nuestra actual civilización, contradice esa expectativa poniendo en evidencia que lo cierto es más bien lo contrario: que la marcha real de la historia no se ha dejado impresionar por las ofensas o humillaciones infligidas al ser humano por la ciencia europea moderna. De manera que se puede hablar de dos líneas paralelas en las que se contrastan los horizontes del camino de la investigación científica y del camino del desarrollo civilizatorio real.

Pero esta contradicción no es casual. Hay que verla más bien como el resultado calculado de los intereses económicos de la clase social cuya

⁵ Cf. Sigmund Freud, “Una dificultad de psicoanálisis”, en: *Obras Completas*, tomo II, Madrid 1948, pág. 1016 y sgs. Ver también Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, 1964, pág. 373 y sgs.

⁶ Cf. Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt/M. 2003; pero también Benjamín Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt/M. 2005; y John Z. Young, *Philosophie und Gehirn*, Basel 1989. Para el estado actual de la discusión filosófica sobre las teorías neurobiológicas ver, entre otros: Hans Lenk, *Kleine Philosophie des Gehirns*, Darmstadt 2001; Erhard Oeser, *Das selbstbewusste Gehirn. Perspektiven der Neurobiologie*, Darmstadt 2006; Gerhard Vollmer, “Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und Menschenbild”, en: *Aufklärung und Kritik* 1 (1994) 81-90; y en sentido crítico, es decir, de defensa de la visión tradicional ver además: Günter Ewald, *Gehirn, Seele und Computer*, Darmstadt 2006; y Winfried Rorarius, *Was macht uns einzigartig? Zur Sonderstellung des Menschen*, Darmstadt 2006.

emergencia en la modernidad significó un vuelco axiológico sin precedentes en la historia de la humanidad: la burguesía, que con la creación del mercado mundial necesitó no sólo desencadenar las fuerzas productivas sino también las necesidades del ser humano. Esta nueva clase tenía “interés” en un ser humano seguro de sí mismo y de su poder. Seguridad y poder que tienen ahora sus garantes en el dinero y el comercio.

En su *Manifiesto del partido comunista* anotaban por eso Marx y Engels que la burguesía: “Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero constante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innúmeras libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar ... La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia”.⁷

En el origen de la modernidad centroeuropea se encuentra así un proyecto social, económico y político que conlleva ciertamente el desencanto del mundo y del ser humano⁸, pero que lo hace mediante una inversión axiológica que compensa el desencanto o la pérdida de referencias tradicionales con la promesa de un empoderamiento continuo e ilimitado del ser humano; promesa que entendemos en el sentido de una promesa hecha “en firme”, ya que se la formula con el aval de las nuevas fuerzas históricas con que la burguesía cuenta para construir el mundo y la sociedad – y con ello también al mismo ser humano – según su proyecto: el capital, la industria y la técnica. Y notemos que estas nuevas fuerzas históricas responden a su vez a un giro histórico fundamental que es característico para la emergencia de la modernidad capitalista burguesa, a saber, la glorificación del trabajo, pero no como expresión de una actividad orgánica de un ser viviente sino justamente como una función industriosa agresiva que convierte la vida

⁷ Carlos Marx/ Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, México 1961, págs. 74-75.

⁸ Cf. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, pág. 594.

misma, como señalara ya el joven Marx, en un simple medio para ganar dinero.⁹

Por eso la promesa de esta modernidad pasa muy pronto a ser una *empresa*, la *empresa* del victorioso *homo faber technicus* que con su activismo industrial cubre la superficie del mundo con artefactos de todo tipo y crea así el espejismo de que todo se resuelve en términos de extensión y de exterioridad.

Estamos, pues, en el marco histórico en que una cultura sustituye la intensidad de la vida del cosmos y la referencia “cosmológica” como primera relación fundante por la lógica de la expansión productiva en el espacio – dominio del mundo reducido a mercado – y la actividad del ser humano a un proceso de producción calculada y finalizada por el valor del dinero o por el interés de aumentar la riqueza.

Con Hannah Arendt se podría hablar de una nueva jerarquización de las dimensiones de la “vita activa”.¹⁰ Y con Carlos Marx podríamos caracterizar este momento como la época en que emerge una nueva formación económica que deja atrás la antigua regla del “vender para comprar” (M-D-M = mercancía – dinero – mercancía) para imponer la regla del “comprar para vender” (D-M-D = dinero – mercancía – dinero).¹¹

Pero, volviendo al punto que aquí interesa para indagar el origen de esta civilización insostenible, lo importante es retener que es el marco de la *empresa* capitalista lo que permite que el ser humano compense las humillaciones que le inflige la investigación científica sustituyendo el proceso cósmico de la vida por el proceso histórico de la productividad, y con la conciencia de que esta sustitución introduce en las relaciones entre el ser humano y el cosmos, entre “lo humano” y lo “natural”, un cambio mucho más profundo que el introducido por la filosofía griega con la invención del *logos* como calidad del ser humano¹²; pues el *logos* griego, aunque separa y

⁹ Cf. Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México 1966. En realidad todas las “filosofías de la vida” (que no por casualidad fueron marginadas), desde Marx hasta Hinkelammert pasando por Bergson, son la documentación de una protesta continuada contra esa civilización del dinero.

¹⁰ Cf. Hannah Arendt, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

¹¹ Cf. Carlos Marx, *El Capital*, tomo 1, La Habana 1969, pág. 110 y sgs. Ver además: Marcel Cano/ Jaume Cendra/ Andri Stahel, “Oikonomía vs. Crematística: base de las contradicciones del desarrollo moderno”, en: *Sostenible? 7* (2005) 49-71.

¹² Cf. Max Scheler, *La idea del hombre y de la historia*, Buenos Aires 1959.

discierne, también busca la unión y reunión de lo real, mientras que el proceso histórico productivo de esta modernidad necesita aislar al ser humano, romper todos sus vínculos, y diseñarlo, primero, como ente desligado del orden cósmico y de su ritmo; segundo, como ente desligado de la naturaleza, y, tercero, como ente desligado de la comunidad.¹³

Este triple aislamiento convierte al ser humano en el único *factor efectivo* de sentido y de realidad. Es un asalto total al poder; al poder de fundar las cosas, al poder de dominar el mundo y al poder de organizar la sociedad. Y es aquí, nos parece, donde hay que buscar la explicación de la seducción que ejerce en toda esta época la idea del *desarrollo* como *progreso* histórico ilimitado¹⁴, pues el *progreso* es necesario para que el poder de este ser humano pueda *desarrollarse* en todas sus dimensiones. El *progreso* es en este sentido *desarrollo* del poder del ser humano, o lo que es lo mismo, *desarrollo* del dominio y señorío humanos sobre la tierra y sus ritmos temporales. Y aprovechamos esta observación sobre el dominio de los ritmos temporales para precisar que es ese ideal del progreso como presupuesto indispensable para el funcionamiento del nuevo paradigma del proceso histórico de la productividad lo que en el fondo conduce a la invención de una historia universal, es decir, al paso de las muchas historias, cósmicas y culturales, a la “universalidad” de la historia que narra única y exclusivamente las “gestas” del progreso en el desarrollo del dominio humano. Esta historia de las “gestas humanas” (que son, por lo demás, gestas del “hombre”) gesta, como conviene anotar aunque sólo sea de paso, un horizonte en el que la pregunta por el dónde queremos *quedarnos*, esto es, por el lugar habitable donde deseamos permanecer como en un *paraje* a nuestra medida, es una pregunta “maldita”, que es expulsada como algo disonante y perturbador.

A la luz de este brevísimo viaje hacia el origen de nuestra situación actual se puede ver que el problema con que nos confrontan las reivindicaciones del desarrollo sostenible ha sido *gestado*, al menos en gran parte, por la emergencia e imposición de un proyecto político que, basado en una economía de la acumulación de la riqueza y de la apropiación privada de la

¹³ Cf. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, en: *Gesamtausgabe*, tomo 38, Frankfurt/M. 1998, especialmente pág. 142 y sgs.

¹⁴ Para una visión panorámica sobre la idea del progreso ver: Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992. Ver también: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1996.

tierra, necesitó inventar un tipo de ser humano que creyese en el progreso como desarrollo de su poder y como medio para asegurar lo que desarrollaba el ejercicio de su poder. Y hay que decir todavía que este tipo de ser humano necesita creer muy especialmente en el progreso como desarrollo de su poder científico-tecnológico. Fundamentalmente por dos razones: primero, porque la tecnologización de la vida promete asegurar la programación de su “disponibilidad” y, segundo, porque la tecnologización del mundo y de la sociedad representa la culminación del aislamiento de lo humano en el reino de los artificios.¹⁵

Memorizando la historia de gestación del problema que nos ocupa, podemos constatar por tanto que en su origen está la *instalación* de la naturaleza y del ser humano en un horizonte de progreso histórico que confía – es el nuevo mito – que el desarrollo de ese horizonte no solamente *sostenga* la instalación sino que redimensione continuamente sus límites. En el origen, pues, nos encontramos con el problema de una civilización que se mantiene sobre la base del aislamiento cósmico de la tierra y del ser humano así como del ocultamiento de los límites que es inherente a la ideología del progreso. Pero justo por mantenerse sobre esta base tiene que *sostener* todo lo que hace o produce. Pues lo aislado necesita sostén. Dicho con otras palabras: en la historia de *gestación* del problema de la insostenibilidad de nuestra civilización dominante vemos un daño cosmológico y un daño antropológico, sin olvidar lógicamente el daño cultural que también está en esta historia. Porque no podemos olvidar que – como insinuábamos cuando hablamos del paso de las historias a la historia universal – la ideología del progreso como desarrollo del dominio humano sobre el mundo es ante todo progreso en el desarrollo del poder del Occidente moderno sobre el resto de la humanidad. En una palabra, esa idea del progreso es un concepto colonialista que tiene pleno sentido sólo en el marco de un proyecto imperialista, porque su *desarrollo* como tal supone y necesita el sometimiento de los tiempos de la humanidad y sus ritmos cósmicos-culturales al compás de la lógica monetaria de la “historia universal” que instaura la formación económica del capitalismo.

Hablar de desarrollo sostenible conlleva para nosotros plantear la pregunta de qué hacer ante el daño cosmológico, antropológico y cultural que

¹⁵ Cf. Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik” y “Wissenschaft und Besinnung”, en: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, tomo 7, 2000, págs. 5-36, y 37-65; y Emanuele Severino, *Destino de la necesidad*, Milán 1980.

causamos con un modo de vida según los patrones de la civilización dominante. Y es ante esta pregunta que nos entran dudas acerca de la radicalidad del planteamiento de la sostenibilidad, ya que tenemos la impresión de que su lógica sigue siendo todavía la lógica del “desarrollo” o del “progreso” occidental, esto es, la lógica de las necesidades de un ser humano que ha olvidado sus límites o que está acostumbrado a comprenderse como un ser con derecho al *exceso* y a *excederse*. Proponer un freno, nos parece, no es romper con esa lógica.

Y es aquí donde creemos que una revisión intercultural del concepto de la sostenibilidad nos puede ayudar a evidenciar sus límites, sus ambivalencias y el tributo que todavía paga al paradigma occidental del progreso o del desarrollo. En el punto que sigue queremos ofrecer precisamente algunos elementos para dicha revisión, centrándonos en la explicitación de los presupuestos que sobre todo a nivel antropológico y ético parecen hacer de la sostenibilidad una teoría interculturalmente insuficiente.

2. Repensar interculturalmente la sostenibilidad

Desde la perspectiva de los tres daños que hemos mencionado antes, el cosmológico, el antropológico y el cultural, creemos que una revisión intercultural del concepto del desarrollo sostenible debe comenzar por poner sobre el tapete del debate la cuestión de la responsabilidad no sólo ante el futuro sino también ante el pasado. Nos referimos a la responsabilidad ante los daños causados, desde el comienzo, por la expansión del modelo occidental de desarrollo en otras regiones de la tierra. No se debe escamotear, por tanto, la cuestión de la justicia que hay que hacerle a las víctimas de la “misión civilizadora”¹⁶ de Occidente.

Cuando hablamos de un desarrollo sostenible hoy, y para el futuro, debemos, por tanto, hacer memoria de los daños ocasionados en el pasado sobre todo en aquellas regiones y entre aquellos pueblos de la tierra que no han “disfrutado” de las excelencias de nuestro desarrollo. Y debemos hacerlo por dos razones al menos: una, de justicia elemental, que sería la

¹⁶ Cf. J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, en: *Werke*, tomo 5, Berlin/Weimar 1982, especialmente pág. 177 y sgs.; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962; y Th. Lessing, “Die >Kulturmission< der abendländischen Völker” en su libro: *Wortmeldungen eines Unerschrockenen*, Leipzig/Weimar 1987, pág. 248 y sgs.

obligación de reparar los daños; y, otra, de corte acaso egoísta, que dice que ayudar a sanar los daños en el otro revierte en beneficio de todos en cuanto que la reparación es condición para descubrir posibilidades y alternativas que enterramos con nuestro progreso.

Insistimos en comenzar por la cuestión de la justicia y replantar el derecho con que hemos invadido el espacio y el tiempo de otros pueblos y con que hemos sobrecargado la tierra entera con productos y artefactos que, en el fondo, nadie necesita¹⁷ – a no ser para aumentar el dinero –, porque reparar los daños del pasado es condición indispensable para mejorar la calidad del presente y del futuro.

Pero esta demanda de justicia que plantea la interculturalidad es sobre todo importante para revisar el actual concepto de desarrollo sostenible, que es el punto que ahora nos interesa resaltar. Pasemos, pues, a presentar brevemente algunos aspectos que consideramos centrales de cara a una crítica intercultural del concepto de la sostenibilidad.

En primer lugar debe notarse que la reparación de los daños pasados que plantea la demanda intercultural de justicia no se hace con la intención de recrear las condiciones para una restitución romántica de formas tradicionales de vida, sino que su verdadero sentido es la manifestación real de la pluralidad vital. Por eso reparación tiene mucho que ver con la descolonización como proceso de desocupación de la realidad vital, de vaciamiento del mundo y de retirada de la corporalidad humana. Si nuestra idea de progreso y la dinámica de nuestro desarrollo se ha apoderado de la vida, ha invadido el mundo y ha penetrado incluso en los cuerpos humanos, la reparación comienza con un movimiento de encogimiento por parte de la civilización que ha *producido* esa constelación de lo real que Heidegger llamó el “Ge-stell”.¹⁸ Esta es precisamente la condición para que aflore en toda su intensidad la pluralidad de la vida con sus muchos caminos, es decir, con su tejido de relaciones en el que la “dependencia”, el mutuo “necesitarse”, no es obstáculo sino, al contrario, condición de posibilidad para ser con realidad plena.

¹⁷ Cf. José Martí, “Congreso internacional de Washington”, en: *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pág. 46 y sgs.

¹⁸ Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en: *ed. cit.*, pág. 7 y sgs. Ver también Raúl Fonet-Betancourt, “Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics and their Meaning for Latin America”, en: Carl Mitcham (ed.), *Philosophy and Technology in Spanish Speaking Countries*, Boston 1993, págs. 271-281.

Esta explosión de las relaciones de la vida o, si se prefiere, esta irrupción de la vida como relación de realidades en los espacios y tiempos liberados por el movimiento de la descolonización es justo lo que abre una primera perspectiva para revisar interculturalmente el concepto de la sostenibilidad, ya que sobre este nuevo horizonte podemos contrastar nuestra idea del progreso y del desarrollo con otras formas de “ser-en-el-mundo” que, por no haber industrializado la experiencia del tiempo, comparten el tiempo originario de la vida; son parte de ese tiempo y tienen, por tanto, todo el tiempo del mundo para *esperar* los ritmos de crecimiento que acompañan los ciclos relacionales de la vida.¹⁹

Pues bien, a la luz de esta experiencia del tiempo la idea del progreso y del desarrollo parecen responder a la necesidad particular de una civilización que ha fragmentado la temporalidad de la vida o, mejor dicho, que, por su pasión de apoderarse del tiempo para señorear sobre la “historia”, aísla el tiempo en un momento del hacer o producir valor (“time is money”), lo desconecta del progreso o tejido de relaciones en que acontece lo real cósmico, y lo ocupa por entero con la idea del progreso o desarrollo. Tiempo quiere decir aquí proceso civilizatorio; un horario histórico en el que el mismo proceso temporal es un medio o instrumento del progreso.

En sentido crítico, y a la vista de ritmos culturales que responden a la temporalidad cósmica, habría que preguntarse si la propuesta de la sostenibilidad se mantiene todavía en el horizonte de un modelo que ha sancionado una relación instrumental con el tiempo, uniformando el tiempo en esa historia del desarrollo lineal que protagoniza el ser humano que esta *industrialosamente* en el mundo; o si, por el contrario, rompe con este horizonte, y por respeto a lo que acontece en el tiempo, pluraliza la idea de desarrollo.

Personalmente, como ya adelantábamos, tenemos la impresión de que la idea del desarrollo sostenible se mantiene todavía presa en los límites de ese horizonte moderno centroeuropeo. Y la interculturalidad le podría ayudar a superarlo, al mostrarle por ejemplo que hay que liberar la experiencia del tiempo de la dinámica del desarrollo porque el progreso no es ni la medida ni la finalidad del tiempo.

Otro aspecto que consideramos criticable desde una perspectiva intercultural es el “activismo” occidental que parece suponer el uso del adjetivo “sostenible” en el concepto de desarrollo sostenible. Resaltamos este aspec-

¹⁹ Cf. Àngels Canadell, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona (tesis doctoral) 2005.

to, porque, si el anterior remitía a la concepción del cosmos y del tiempo, éste ahora nos confronta con la concepción del ser humano (y de las necesidades humanas) presupuesta en el planteamiento de la sostenibilidad.

Decíamos que sentimos en el proyecto del desarrollo sostenible la impronta del activismo occidental porque nos parece percibir en esta perspectiva todavía la herencia del protagonismo del ser humano que, por no haber superado del todo el dualismo del sujeto y del objeto, entiende que su hacer, que su capacidad de invención productiva, puede sostener el equilibrio de lo real o provocar un tipo de desarrollo que restablezca el equilibrio de los distintos ecosistemas. Y por eso decíamos también que este aspecto del problema nos confronta con la concepción del ser humano implícita en tal concepción del desarrollo. Pues lo que llamamos “activismo” es para nosotros la sombra de una concepción del ser humano en la que éste cree tener el destino de la vida en sus manos y por eso precisamente desarrolla ahora un plan de acción o de acciones que deben llevar al sostenimiento y a la sostenibilidad de la vida.

Activismo que no deja de reflejar tampoco una cierta dosis de la vanidad del sujeto moderno industrial.

De aquí que la experiencia intercultural de culturas en que el ser humano se siente como un organismo dependiente de todos los procesos orgánicos de la vida, que no vive su vida desde la dualidad sujeto – objeto sino como un nudo específico de relaciones de actividad y pasividad, aparezca como una perspectiva que interpela el programa del desarrollo sostenible a este nivel antropológico con preguntas como éstas:

- ¿Puede el ser humano realmente sostener procesos de desarrollo?
- Y si pudiese hacerlo, ¿no supone esa *potencia* un sostén, un estar sostenido?
- ¿No habría que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despida del protagonismo activista del “sostenedor” de la tierra y se recupere en su natural organicidad como “ser sostenido”?
- ¿No será lo propio del ser humano estar-en-la-tierra como ser que está sostenido por las relaciones que incondicionalmente conlleva ese estar-en-la-tierra?
- ¿No será necesario acentuar la dimensión de la “pasividad” en la perspectiva de la sostenibilidad, es decir, promover la idea de un ser humano que, lejos de olvidar el primer “acto” de la *natalidad*²⁰ –

²⁰ Cf. H. Arendt, *op. cit.*, pág. 167.

que es “pasivo” –, asume la *natalidad* como un proceso continuado en el que toda *potencia* o capacidad de sostener hunde sus raíces en el reconocimiento de las relaciones que lo sostienen?

A la luz de estas preguntas se podría, por tanto, revisar la antropología subyacente al proyecto del desarrollo sostenible. Lo que significaría también – como ya insinuábamos más arriba – una revisión del concepto de necesidades humanas. Esta sería, por decirlo así, la otra cara de la revisión intercultural de la concepción de ser humano que nos parece estar implícita en la idea de la sostenibilidad, pues es evidente que un ser humano acostumbrado a la idea de ser artífice de sí mismo y del mundo es un ser humano que está acostumbrado también a necesitar o pedir mucho. Pero ya decía Horacio que a los que piden mucho, les falta mucho (“*multa petentibus desunt multa*”).²¹

Conectado con esta revisión intercultural de las necesidades humanas está el tercer aspecto o elemento de una crítica de la idea del desarrollo sostenible. Pues, tal es nuestra sospecha, este planteamiento parte de la “evidencia” de que las necesidades de las generaciones actuales y futuras deben ser satisfechas o que hay que asegurar las condiciones para ello. Pero, además de la ya mencionada cuestión de revisar el concepto de necesidades humanas, el testimonio vivo de culturas que tienen otro trato con las necesidades y que enseñan al ser humano a *vivir* con necesidades como aquello que justamente manifiesta que seres de necesidades son seres que se *necesitan*; es decir que enseñan a *vivir* y no a *usar* las necesidades como *carencias* que la industria debe satisfacer: el testimonio de culturas semejantes que nos muestra – insistimos en esta visión alternativa – que las necesidades humanas son ante todo expresión de la “necesitada” relacionalidad constitutiva de la realidad, ¿no podría ser este testimonio un impulso para plantear una pregunta incómoda e insolente para nuestra civilización, a saber, la pregunta de si la única forma de tratar con las necesidades es la forma en que nos ha acostumbrado nuestra civilización del progreso?

Seres humanos que vivencian en su vida las necesidades como actualización del *necesitarse*, no necesitan sostener sus necesidades pues en esa estructura relacional son éstas más bien las que sostienen a los seres humanos en el ritmo de la vida. He aquí un giro en el punto de vista que podría ser un elemento más para una crítica intercultural de la idea del desarrollo sostenible.

²¹ Horacio, *Carmina* III, XVI, 42.

Por último queremos nombrar un cuarto aspecto que resume los tres anteriores y que intenta mostrar que la idea de la sostenibilidad, repensada desde experiencias cosmológicas y antropológicas interculturales, necesitaría radicalizarse en el sentido de un proyecto de ética profunda²² que afinque su normatividad en los procesos todos de la vida y no sólo en las legislaciones o leyes del derecho humano. De acuerdo con la perspectiva relacional de la interculturalidad se trataría de pasar de medidas de sostenimiento a la práctica de una ética, esto es, de un modo de habitar la tierra y de vivir la vida, que llamaremos, a falta de un término mejor, la “ética del abrazo”. Entendemos esta ética como la práctica de aquellas costumbres por las que manifestamos precisamente que nos acostumbramos a vivir la vida desde la celebración de esa proximidad a la naturaleza y a nuestros semejantes que se nos da gratuitamente por el tejido de relaciones en el que cada uno de nosotros está ya desde su nacimiento. El “abrazo” es la ética, el hábito, de acoger con cariño; de celebrar y gustar lo que se acoge como algo propio. Por eso la “ética del abrazo”, más que una ética para sostener el mundo que creemos necesitar asegurar de cara a la garantía de la satisfacción de nuestras necesidades, es la ética que interrumpe el ritmo de nuestro trato industrial con nosotros, con el otro y con la tierra, y nos impulsa a obrar con el *ambiente* de la proximidad celebrada en el “abrazo”. No es, pues, ética para un nuevo *ambiente* sino ética del *ambiente* que funda el “abrazo” al crear un espacio donde el “entorno” o “contorno” se siente parte de ese gran “nosotros” que es la vida. El abrazo celebra el “necesitarse”.

3. Observación final

Una palabra todavía sobre la “ética del abrazo” como símbolo de un nuevo paradigma intercultural para radicalizar el planteamiento de la sostenibilidad.

Esta ética supone un cambio radical en nosotros los humanos; un cambio que, a nuestro modo de ver, tendría que empezar por la terapia mental de la conciencia que tenemos de nosotros mismos, y muy especialmente como terapia de la relación neurótica que mantenemos con nuestra finitud.

²² Cf. Eduardo Gudynas/ Graciela Evia, *La praxis por la vida. Introducción a las metodologías de la Ecología social*, Montevideo 1991, especialmente pág. 205 y sgs.

Mucho de nuestro afán de poder, de dominio y de riqueza tiene que ver con esa neurosis, ya que hemos creído, sobre todo en el Occidente moderno que margina al “homo interior”, que la respuesta a la finitud (fragmentada y aislada) es la de la *apropiación* de realidad.²³ Hemos querido que todo sea nuestro; y, poseídos de esa idea, nos hemos desposeído de la verdadera vida.

En esta terapia el diálogo intercultural no puede servir de gran ayuda porque nos haría comprender al menos que el “abrazo” es sólo posible si dejamos caer ese yo o sujeto empresario que quiere que todo sea su propiedad.

Y por último queremos indicar que la “ética del abrazo” es también una ética del reencuentro con la justa medida;²⁴ la medida del ser humano que, dejando atrás el paradigma de Protagoras, sabe que su actuar es siempre un co-actuar o el actuar “*comedido*” o meditativo.

²³ Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, especialmente pág. 495 y sgs.; y Raúl Fornet-Betancourt, “Finitude, pouvoir, tendresse”, en: *Concordia* 2 (1982) 39-54.

²⁴ Cf. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt/M. 1986; y desde una perspectiva feminista actual ver: Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh 2005, así como su libro anterior: *Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologischen-politischen Neuorientierung*, Mainz 2002.

CAPÍTULO 7

TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL¹

1. La interculturalidad o por una universalidad más allá de la historicidad

A diferencia de otras épocas en las que la universalidad de la filosofía se solía concebir predominantemente desde conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos que dificultaban, entre otras cosas, la comprensión de la vinculación que de hecho se da siempre entre el pensar de la filosofía y el acontecer de la historia humana así como de las consecuencias de dicha vinculación para el proceso de constitución del mismo pensar filosófico, hoy hacemos filosofía en una época cuyo horizonte intelectual lleva inscrito en la frente el momento de la historicidad como una de las firmas que mejor identifican el carácter del saber en el mundo contemporáneo, incluido naturalmente el saber filosófico.

Podemos partir entonces de la idea que hoy se hace filosofía en el marco de una constelación del saber a cuya luz el reconocimiento de la historicidad del pensar filosófico es, de hecho, una afirmación legitimada por el mismo sentir común epistémico de la época y que se acepta, por tanto, sin necesidad de grandes explicaciones fundamentadoras de la misma.

Este cambio, que – en el caso de la filosofía – refleja que la filosofía no ha transitado sólo los paradigmas de la ontología, de la conciencia y del lenguaje sino que ha asumido además el paradigma de la historia, representa sin duda la apertura de un horizonte nuevo que permite a la filosofía *re-pasar* su propia historia y detectar desde una nueva perspectiva las *retenciones* que la configuran, pero que le permite sobre todo repensar su función en la historia cultural y social de la humanidad.

¹ El texto recoge la versión revisada de la ponencia dada en el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana que se organizó en Bogotá del 29 de junio al 2 de julio del 2007.

La afirmación de la historicidad de la filosofía es, pues, un avance indiscutible. Y el desarrollo de la filosofía intercultural lo supone como una de sus condiciones fundamentales. Con todo hay que decir de entrada que el buen entendimiento de la teoría y la praxis de la filosofía intercultural requiere tomar conciencia de que la filosofía intercultural, sin negar la apertura que significa el reconocimiento de la historicidad del pensar y aceptando, como hemos dicho, esa apertura como una de las condiciones que explican su emergencia, problematiza al mismo tiempo la perspectiva de la historicidad.

La explicación detallada de este cuestionamiento intercultural de la categoría de la historicidad nos llevaría indudablemente muy lejos, ya que ello supondría hacer una revisión crítica de la larga tradición que han tejido las diferentes teologías y filosofías de la historia, desde San Agustín a Ignacio Ellacuría pasando por Vico, Herder, Voltaire, Hegel, Marx, Croce, Heidegger, Sartre o Zea.² Lo cual obviamente requiere una investigación especial. Por eso debemos contentarnos en el marco de este trabajo con una explicación puntual en la que, sin embargo, se resume el núcleo fundamental que sostiene e inspira la reserva crítica de la filosofía intercultural frente a la categoría de la historicidad.

² De la enorme bibliografía que hay sobre el tema remitamos aquí, primero, a los estudios histórico-bibliográficos que dan una visión de conjunto como, por ejemplo: Buhr, Manfred/ Dietzsch, Steffen, "Geschichtsphilosophie", en: Sandkühler, Hans Jörg (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, tomo 2, Hamburg 1990, págs. 298-307; Ferrater Mora, José, "Historia", en su *Diccionario de Filosofía*, tomo 1, Buenos Aires 1971, págs. 849-859; Dierse, U./ Scholtz, G., "Geschichtsphilosophie", en: Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 3, Basel/Stuttgart 1974, págs. 416-439; Rendtoff, T., "Geschichtstheologie", en: Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 3, ed. cit.; págs. 439-442; y Halder, A./ Vorgrimmler, H., "Geschichtstheologie", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 4, Freiburg 1960, págs. 793-799.

Y segundo, a obras que ofrecen una aproximación sistemática al problema como, por ejemplo: Buckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig 1985; Castelli, Enrico, *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris 1954; Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1981; Meinecke, Friederich, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959; Rickert, Heinrich, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1924; Rivera de Ventosa, Enrique, *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*, Zamora 1975; Stern, Alfred, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires 1963.

Se trata de lo siguiente. Desde el horizonte del diálogo de las culturas, que es el arco iris con cuya ayuda la filosofía intercultural quiere aprender a leer el mundo en sus diferentes colores, la filosofía intercultural entiende que la afirmación de la historicidad ha significado *también* un proceso de empobrecimiento de la realidad y, por tanto, del pensamiento igualmente. ¿Por qué?

Porque, dicho de manera esquemática y ateniéndonos al aspecto fundamental aludido arriba, la historicidad de la que aquí hablamos es la historicidad del logos de la modernidad europea³, que a diferencia del logos cristiano con el misterio de la encarnación y de la cruz o del logos del Buda con su silencio⁴, no conoce la historicidad más que como puesta en escena de su poder racional. Este logos se concibe como textura interna y ley de composición del curso del tiempo. Necesita así la Historia para mostrar que esa ley es la Razón de la Historia y de la Razón en la Historia. Necesita, en una palabra, la Historia como la gran composición racional en que se manifiesta toda su fuerza. Por eso la afirmación de la historicidad resulta en este contexto la condición de posibilidad para que aparezca la Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un logos que busca el reinado en este mundo. Se afirma, pues, la historicidad para que nazca la Historia como empresa de las grandes gestas en las que el logos moderno plasma su señorío sobre el acontecer histórico. Por eso también, en uno de los momentos culminantes de este proceso, podrá decir Hegel que todo lo que es real es racional⁵ e interpretar la "Historia universal" como la "obra" en la que ya no se cuenta ni se da cuenta de la dramática temporalidad de una "divina comedia" o de la vida humana como representación y sueño, por poner ahora sólo estos dos fa-

³ Hablamos de "modernidad europea" en el sentido limitado del proceso civilizatorio impuesto e impulsado por el sistema capitalista y su instrumentalización de la tecno-ciencia como estructura básica de modernización a escala mundial.

⁴ Ver sobre esto, por ejemplo, los estudios de Stanislas Breton, *Le Verbe et la croix*, Paris 1981; y Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha*, Madrid 1999.

⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 7, Frankfurt/M. 1970, pág. 24 y sgs. La violencia a que lleva esta visión ha sido criticada, entre otros, por Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, La Haya 1976; y Emmanuel Levinas, *Totalité e infini*, La Haya 1980.

mosos ejemplos personificados por Dante Alighieri y Pedro Calderón de la Barca⁶, sino que se *explica* la epopeya de un logos que sabe que la Historia es su medio para amortizar el tiempo⁷ y que por esa conciencia de sí puede convertir la Historia en el movimiento *explicativo* de la dialéctica mediante la cual la actividad del espíritu – que es “naturalmente” la actividad del espíritu occidental, ya que en otros ámbitos culturales se encuentran a lo sumo rudimentos de vida espiritual⁸ – consume la “reconciliación” entre logos y realidad histórica.

Pero, como decíamos, la historicidad de este logos que funda la Historia con el sentido y la finalidad de una empresa de asimilación total, significa empobrecimiento de la realidad y del pensamiento porque dicha empresa histórica sacrifica las muchas historias de los pueblos, en las que la humanidad *recita* diversamente la diversidad de sus posibilidades, a una supuesta Historia única a la que toda temporalidad tendría que someterse, pues sólo dentro de su curso habría posibilidades de hacer historia. En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son *tales* precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos, etc.

Pero el compás impuesto al mundo por esta historicidad, repetimos, empobrece porque, además de lo que ya hemos apuntado, la universalización de la historicidad occidental moderna conlleva también, justo en tanto que se consolida como idolatría del progreso, la desvinculación de la evolución del género humano de las memorias victimadas, que son, según subrayara ya Walter Benjamin⁹, fuente de interpelación y, por tanto, de inte-

⁶ Cf. Dante Alighieri, *La divina comedia*, en: *Obras*, Madrid 1956; y Pedro Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo*, Madrid 1960; y *La vida es sueño*, Madrid 1962.

⁷ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, pág. 442.

⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Frankfurt/M. 1973, pág. 105 y sgs.

⁹ Cf. Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte“, en: *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, Frankfurt/M. 1980, pág. 693 y sgs.

rrupción del curso de la Historia para no archivar la causa de la justicia cultural.

Frente a esta historicidad y su consecuente Historia la reserva crítica de la interculturalidad se concretiza por eso en la propuesta alternativa de *inmemorizar e intradicionalizar* lo que hoy llamamos Historia. Es decir, frente a un manejo de la historicidad de lo humano que promueve, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mundial, una cultura del olvido de las historias “locales” con sus exigencias de reparación así como una pedagogía de la destradicionalización de la formación del ser humano, la filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad real de re-dimensionar el paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal.

De aquí que en este encuentro intercultural se asista a la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad. La Historia desmemorizante que escribe hoy la historicidad hegemónica encontraría en este diálogo intercultural un correctivo que permitiría ir más allá incluso de lo que van ciertos planteamientos postmodernos, ya que en este nivel el diálogo entre culturas implica – como veremos más adelante – la radicalización de la tesis de la pluralización de la historia mediante la exigencia de la efectiva actualización histórica de la diversidad temporal de las tradiciones culturales. Lo que significa reconocer que no sólo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que no tienen porqué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo.¹⁰

¹⁰ Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1976; y sobre todo, su *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M. 1962; Beat Dietschy, *Gebrochene Gegenwart*, Frankfurt/M. 1988; Paulo Hahn, *Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss auf das lateinamerikanische Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen zum Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog*, Bremen 2007 (tesis doctoral). Y Klaus Kufeld, „Multiversum y no contemporaneidad“, en: AAVV, *Noche del mundo y razón utópica*, San José 2003, págs. 47-74.

Pero pasemos a otro de los aspectos que queremos subrayar en la reserva crítica que articula la filosofía intercultural frente a la vigencia actual de la perspectiva de la historicidad del pensamiento filosófico. Se trata de lo siguiente.

Si, como se desprende de lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante y en la constelación de lo real estabilizada por la hegemonía de una concepción de la historicidad que carga la historia humana con la hipoteca de seguir *una* línea de desarrollo y que convierte así a la historia en un *programa* cuyo cumplimiento en el tiempo o cronología global conlleva justamente la privatización de las temporalidades alternativas e incluso a veces su desaparición del “mapa del mundo”, ¿no hay que hablar entonces de que en la historicidad por la que accedemos hoy a eso que llamamos nuestro “presente histórico” y que condiciona el horizonte general a cuya luz actuamos y somos, está latente un conflicto de temporalidades que debemos explicitar?

Y si la respuesta es que sí, como conjetura la filosofía intercultural, debemos entonces acompañar siempre nuestra afirmación de la historicidad con una postura crítica – que en este caso quiere decir “postura de otro tiempo” – que nos permita esclarecer nuestra *pertenencia temporal* actual y los *consentimientos*¹¹ que dicha forma de contemporaneidad implica. O sea que no basta con confesar la historicidad sino que hay que preguntarse cómo y con quién estamos en esa historicidad que hacemos nuestra.

La filosofía tiene siempre, ciertamente, un desafío de contemporaneidad que no puede asumir sin dar cuenta de la historicidad de lo humano; pero como ésta última no es única sino plural en sus tiempos, el desafío de la contemporaneidad no significa para la filosofía simplemente ser actual o “ponerse al día” sino saber sobre todo si con su contemporaneidad *contemporiza* con el tiempo del *programa* de nuestro tiempo¹², que es el tiempo funcional y “progresista” del sistema hoy hegemónico, o si contribuye al diálogo de los tiempos, es decir, a trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad encarnando su actualidad en los muchos ritmos culturales oprimidos para que resuenen de nuevo como temporalizaciones de realidades alternativas y, con ello, como referencias correctoras del rumbo de la contemporaneidad dominante.

¹¹ Cf. Geneviève Fraisse, *Du consentement*, Paris 2007.

¹² Cf. Raúl Fernet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

En este nivel la reserva crítica de la interculturalidad frente a la historicidad se resume, pues, en el cuestionamiento de la historicidad de un *programa* de progreso, que sirve de cobertura y medida de toda contemporaneidad, por la realidad lenta de temporalizaciones en las que se refleja, por decirlo así, el *crucigrama* de los muchos tiempos contextuales y memoriales de la humanidad.

Por último queremos destacar un tercer aspecto o una tercera implicación en la reserva crítica que formula la filosofía intercultural frente al paradigma actual de la historicidad.

Es un momento que entendemos en estrecha relación con la importancia que concede la filosofía intercultural a las memorias culturales, subrayando ahora que se trata especialmente de la significación que tienen las memorias culturales como *documentos* que memorizan otra relación del ser humano con el tiempo, esto es, otra experiencia temporal que trasmite sobre todo la permanencia o duración de acontecimientos fundantes que, como tales, ya no acontecen en nuestro tiempo histórico, pero que se ofrecen como referencias inolvidables y que son así latencias actuantes o, si se prefiere, fuentes de orientación en la averiguación de la permanencia, pertinencia y pertinencia de lo que hoy acontece.

Nos referimos, en otras palabras, a la vigencia de memorias culturales con una experiencia cosmológica del tiempo. Y nos referimos explícitamente a ellas en este contexto porque pensamos que su reconocimiento debe llevarnos a preguntarnos si la historicidad o el tiempo de la historia lineal no es un horizonte demasiado estrecho para entender el devenir de lo humano en todas sus revelaciones.

La interculturalidad conjetura que es efectivamente así, pues para muchas memorias culturales lo decisivo y fundante de verdad aconteció fuera de la historia del tiempo lineal. De modo que hay que preguntar: ¿Y si la historia de la historicidad progresiva no agotase lo humano?¹³ Pregunta ésta que debemos preguntar con la conciencia de que su cuestionamiento significa a la vez una invitación a la reconsideración de nuestra concepción de la historia así como de la relación con el tiempo en la que ella nos sitúa.

Interculturalmente visto, hay que considerar, por tanto, la posibilidad de que no todo sea historia, al menos en su sentido occidental; y que, en consecuencia, sea necesario recuperar también el talante de memorias de tem-

¹³ Cf. Franz Rosenzweig, *op. cit.*

poralizaciones cosmologizantes que nuestro tiempo no puede medir.¹⁴ De aquí también que pueda ser igualmente necesario tratar de complementar el giro propuesto por Emmanuel Levinas con el proyecto que resume en el título de su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁵ con otro cambio de punto de vista y de partida, tan radical como el levinasiano, que nos ponga en condiciones de vivir las temporalizaciones constituyentes de la configuración de las constelaciones de lo humano “de otro modo que historia”.

Con esta observación no se pretende, evidentemente, negar la realidad de la historia ni mucho menos la necesidad de pluralizarla. Pero sí se trata de advertir que hay que ir más lejos, reconociendo que no basta con pluralizar la historia ni con substituir las filosofías totalitarias de la historia con filosofías de la historia más abiertas que renuncian a buscar *el* sentido de lo humano en *una* totalidad histórica para rehabilitar el camino plural y contingente de totalizaciones dinámicas de sentido¹⁶, pues la violencia de la ontología y del logos se prolonga y concretiza hoy en la violencia histórica de una historicidad particular que ha sido universalizada, entre otras estrategias, por programas de desarrollo y modelos de vida occidentales que sobredeterminan e hipotecan con una carga absurda las temporalizaciones alternativas, tanto a nivel del tiempo social de las culturas como a nivel personal. Y para romper con la violencia de esta sobredeterminación histórica de la diversidad temporal y sus diferentes compases creemos que es imprescindible superar el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales que nos ofrecen las culturas ligadas a sus memorias y tradiciones, con la conciencia además de que esas variantes no son ni “excepciones” ni “desviaciones” del camino real de la historia sino otros caminos en el tiempo y del tiempo.

¹⁴ Cf. Àngels Canadell, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona 2005 (tesis doctoral); Mircea Eleade, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1979; Raimon Panikkar, *Técnica y tiempo*, Buenos Aires 1967; *La nueva inocencia*, Estella 1993; *La intuición cosmoteándrica*, Madrid 1999; y *De la mística*, Barcelona 2005; y Emmanuele Severino, *Destino della necessità*, Milan 1980.

¹⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1974.

¹⁶ Ver sobre todo el intento de Sartre en: *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

En resumen retengamos, como trasfondo para lo que sigue en el segundo apartado del trabajo, que con la problematización crítica de su relación con el horizonte abierto por la afirmación de la historicidad del pensamiento filosófico la filosofía intercultural, que no renuncia a la reconstrucción de la universalidad, quiere llamar la atención sobre los límites de este horizonte para pensar y practicar una universalidad temporalmente pluralista. El diálogo intercultural es, ciertamente, un diálogo entre historias, que se da además en el contexto de una historia dominante cargada de asimetrías; pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son “de otro modo que historia”.

2. La filosofía intercultural o un ensayo filosófico (teórico-práctico) para el “engrandecimiento” del mundo

Antes de comenzar con este apartado en el que queremos presentar brevemente algunos aspectos importantes del perfil que identifica a la filosofía intercultural, es prudente adelantar una aclaración que puede evitar posibles malentendidos.

En el título del presente trabajo se habla de “teoría y praxis de la filosofía intercultural”; y, dado que esta manera de formular el tema pudiera conducir a pensar que en la filosofía intercultural se separan los momentos de la teoría y de la praxis, queremos, pues, señalar de entrada que, concordando en este punto con muchas otras corrientes de pensamiento crítico¹⁷, la

¹⁷ Para una visión panorámica del problema de la relación entre “teoría” y “praxis” ver las entradas correspondientes en el ya citado *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora; y además: Bien, G./ Kobusch, Th./ Kleger, H., “Praxis”, en: Ritter, J./ Gründer, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, págs. 1277-1307; y además: André Tosel/ José Barata-Moura, “Praxis” en: Hans-Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, tomo 2, Hamburg 1999, págs. 1310-1318; y Alfred Schmidt, “Praxis” en: Hermann Krings/ Hans Michael Baumgartner/ Christoph Wild (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo 4, München 1973, págs. 1107-1138. Pero ver también: Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960; y Siegfried Dangelmayr, *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl-Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim 1979 (y la bibliografía ahí recogida). Y para el pensamiento crítico al que nos referimos en concreto ver: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977; Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; Antonio

filosofía intercultural parte de la comprensión – que, si se quiere, se puede considerar como “pre-filosófica” – de que “teoría” y “praxis” son dos correlatos que se fecundan recíprocamente en un proceso abierto de continua correlación.¹⁸

Por eso en la exposición de los aspectos aquí elegidos para ejemplificar el perfil de la filosofía intercultural no haremos una separación entre unos aspectos que serían “teóricos” y otros que serían “prácticos” sino que intentaremos más bien, como se precisa en el título de este apartado, presentar dichos aspectos como momentos de un discurso filosófico cuya textura es correlativamente teórico-práctica y en cuya autocomprensión es rectora, en consecuencia, la intención de contribuir a que la filosofía mejore su calidad en tanto que saber que conoce cómo ayudar en la mejoría de las realidades.

En este sentido nos referimos con el título de este apartado a un ensayo filosófico que trata de hacer “filosofía para el mundo”¹⁹, partiendo de su diversidad real, temporal, cognitiva, cultural, religiosa, etc.; y para el desarrollo en convivencia de ese complejo tejido de diversidades que llamamos mundo. De aquí que precisemos que se trata de un ensayo filosófico orientado por el aliento de “engrandecer” el mundo, que quiere decir contribuir a elevar el mundo, en y por sus diversidades, a una dignidad ontológica, epistemológica, cultural, religiosa, etc. superior.

Se entiende que si el esbozo teórico-práctico de la filosofía intercultural se aplica a aportar su granito de arena a esa tarea de dignificar el mundo, ello se debe a que asume como un desafío prioritario el proceso de empobrecimiento del mundo al que nos hemos referido en el primer punto de este trabajo.

Retomemos, pues, esta idea como marco para situar la propuesta alternativa de la filosofía intercultural que esbozaremos ahora con la presenta-

Gramsci, *Il materialismo storico*, Turin 1975; Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1974; Max Horkheimer, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt/M. 1974; Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México 1967; y Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México 1980.

¹⁸ Cabe recordar aquí, además de los aportes de Richard Höningwald y Georg Simmel, a Ernst Cassirer con su *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt 1977) y su *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Darmstadt 1990); pero sin olvidar los aportes de José Martí a lo que él llamó „la filosofía de la relación“.

¹⁹ Cf. Johann Jakob Engel (ed.), *Der Philosoph für die Welt*, Berlin 1775-1777.

ción de algunos aspectos importantes de su perfil filosófico. Pero tengamos presente al mismo tiempo dos acotaciones.

Primero que, aunque las consideraciones hechas sobre el empobrecimiento del mundo han enfatizado la consecuencia de la pérdida de pluralidad temporal – lo que se explica porque la intención de fondo era la de aclarar la relación entre interculturalidad e historicidad –, el proceso del empobrecimiento no puede reducirse a dicha consecuencia. La consecuencia de la reducción del pluralismo temporal es, posiblemente, un resultado fundamental de ese proceso, que hay que presuponer incluso para poder explicar muchos otros; pero no es la única consecuencia. O sea que el empobrecimiento del mundo es un proceso que engloba muchas dimensiones: material, experiencial, cultural, religiosa, cognitiva, etc. A esta pluridimensionalidad nos referíamos cuando hablábamos de un esbozo para “engrandecer” el mundo en y desde toda su compleja diversidad.

Y segundo que, aunque la filosofía intercultural toma el fenómeno del empobrecimiento del mundo como el contexto mayor en el que debe situar su quehacer hoy, está conciente de que es un proceso antiguo, de largo recorrido y con el arrastre de heridas no cicatrizadas que vienen de muy lejos. ¿Cómo negar, por ejemplo, que este proceso tiene mucho que ver con lo que algunos teólogos llaman la *memoria passionis* de la humanidad y/o la realidad real de los pueblos crucificados?²⁰ ¿cómo no reconocer que tiene que ver también con la denuncia martiana de la conquista de América y de sus consecuencias como acto por el que se le roba al universo una de sus páginas?²¹ o, por poner otro ejemplo, ¿cómo discutir que es el proceso que identifica y diagnostica Walter Benjamin cuando en un dramático aviso nos interpela con la “actualidad” de un desarrollo histórico que nos empobrece porque nos obliga a ir abandonando, trozo tras trozo, nuestra herencia de humanidad?²²

Conciente de ello la filosofía intercultural no eleva ninguna pretensión de paternidad o maternidad en lo relativo al diagnóstico de este problema. Como simple ceguera de vanidad, nos parece, desmiente la evolución so-

²⁰ Cf. Johann Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002; Jon Sobrino, *El principio misericordia*, Santander 1992; y Reyes Matos, *Memoria de Occidente*, Barcelona 1997.

²¹ Cf. José Martí, “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en: *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, pág. 335.

²² Cf. Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut”, en: *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Frankfurt/M. 1980, pág. 219.

cial e intelectual de la humanidad cualquier pretensión en ese sentido. Pero la filosofía intercultural tampoco reclama que se le reconozca a la respuesta que propone una novedad absoluta, pues también en la “terapia” que esboza para afrontar las consecuencias del proceso de empobrecimiento del mundo está conciente de que hace memoria de memorias y de que sigue, por tanto, en su camino las huellas de muchos caminos bloqueados por la Historia lineal; caminos que, de haber sido reconocidos y respetados, serían muestra de la elasticidad de un universo que, para florecer en toda su realidad, necesita desarrollarse como un *Multiversum*.²³ Pero pasemos ahora al cometido propio de este apartado.

Por lo dicho sobre el proceso de empobrecimiento del mundo como un estado de actualidad de realidades – comprendidas las humanas – en el que la filosofía intercultural percibe un desafío prioritario para todo quehacer crítico hoy, no puede sorprender que comencemos esta aproximación a su perfil destacando el aspecto de la orientación contextual. Puede parecer paradójico, pero la filosofía intercultural empieza con la afirmación de la contextualidad, es decir, dignificando los contextos en tanto que *lugares* que dan *paraje* al mundo porque son lugares culturales con prácticas de vida que fundan maneras de disponer y cobijar mundo.

Con este reclamo de la raigambre contextual para el pensar filosófico la filosofía intercultural no quiere, sin embargo, oponer al globalismo actual²⁴ un localismo romántico ni pretende tampoco sugerir que la respuesta al proceso que Franz Hinkelammert ha analizado y denunciado como el proyecto de un mundo según “el mapa del emperador”²⁵ sea simplemente la fragmentación del mundo según los muchos mapas de los aldeanos vanidosos de los que hablaba José Martí.²⁶ Pues la filosofía intercultural entiende la afirmación de la contextualidad más bien en el sentido de una recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial,

²³ Cf. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt/M. 1975, pág. 170 y sgs.; y Heinz Kimmerle (ed.), *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam 1996.

²⁴ Cf. Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997.

²⁵ Cf. Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, San José 1998.

²⁶ Cf. José Martí, “Nuestra América”, en: *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pág. 75.

por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo.

Mas, ¿no se cae con ello en el contextualismo que aísla los *parajes* del mundo y hace imposible la comunicación y la búsqueda de la universalidad? Ya decíamos que la filosofía intercultural no asocia esta idea con la fragmentación del mundo pues no se trata de hacer la apología del regionalismo o provincialismo sino de promover un cambio de perspectiva que quiere ayudar a ver precisamente que la diversidad contextual y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universales compartidos en y desde las diferencias.²⁷ Sin diversidad los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época, es decir, de la cultura que en ese momento ha ocupado la mayor porción de espacio y de tiempo del mundo; o bien serían discursos vacíos en los que únicamente resuena el eco de conceptualizaciones formales desvinculadas de toda “carga” de diferencia contextual. Lo que quiere decir, en positivo, que para el desarrollo de una universalidad que no sea ni tautológica ni vacía es necesaria la pluralidad. Pero ello significa por su parte que nos estamos refiriendo a una universalidad que crece por la *inquietud* contextual por saber qué se comparte con el otro o el extraño; que es *inquietud* por conocer y reconocer *lo común* que nos identifica como humanos más allá de la comunidad contextual que nos documenta como tales. Ese crecimiento en comunidad, en conciencia y práctica de comunidad, es la universalidad concreta y dinámica a la que apunta la filosofía intercultural con la reivindicación del valor de la contextualidad como categoría que resume los muchos lugares en que tiene lugar eso que llamamos mundo y que impulsa el trazado de una nueva topografía de lo humano en la que se refleje la dignidad de todos los *parajes* del mundo.

²⁷ Cf. Christoph Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?*, Darmstadt 2007; y la bibliografía ahí recogida.

Retengamos, como síntesis de este primer aspecto, que la comprensión de la filosofía intercultural en el sentido de un filosofar contextual quiere destacar su esfuerzo por articularse, en abierto contraste con las formas de pensar y de hacer que empobrecen el mundo, como una filosofía que ayude a leer el mundo en la clave de esa nueva topografía y a formular la cuestión por lo universal a la luz de esa nueva constelación de realidades que saben de su dignidad. Esto último significa – tal como hemos tratado de insinuar (y que mencionamos de nuevo porque nos falta tiempo para seguir el desarrollo de esta reformulación) – plantear la búsqueda de la universalidad no desde una teoría sino desde prácticas que, animadas por la *inquietud* por lo común de la que hablamos, abren un horizonte de defensa común de lo digno, que es al mismo tiempo un proceso de co-dignificación.²⁸ Pero volvamos a nuestro punto.

Su caracterización como filosofar contextual implica, sin embargo, para la filosofía intercultural la revisión de la relación que, en tanto precisamente que no renuncia al nombre de filosofía, mantiene con la universalidad que para sí reclama la razón filosófica tradicional. Pues, para la filosofía intercultural, esa nueva topografía del mundo que se desprende de la dignificación contextual conlleva la necesidad de replantear su relación con la razón filosófica radicalizando las críticas de la razón hechas hasta ahora en Europa (Kant, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega, Merleau-Ponty, Sartre, Zubiri etc.)²⁹ mediante la elaboración de una topología de la razón filosófica que sería la base para una crítica intercultural de la misma.³⁰ He aquí el segundo aspecto importante que queremos destacar en nuestra presentación del perfil de la filosofía intercultural.

Centrándonos en lo más relevante, nos permitimos destacar que la crítica intercultural de la razón filosófica que propone la filosofía intercultural como parte integrante de esta tarea mayor que es la lucha por una humani-

²⁸ En varias obras hemos explicitado esta idea de una universalidad que crece desde y con las diferencias contextuales: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004; y *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006.

²⁹ Además de las famosas “Críticas” Kantianas y de las elaboradas por los otros filósofos citados hay que recordar también la crítica que hace Marx desde su categoría del “humanismo real” y de la tradición que lo sigue.

³⁰ Entendiendo que es una crítica más radical que la ensayada por Zimmermann, por ejemplo. Cf. Ernst Zimmermann, *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn 2002.

dad equilibrada también epistemológicamente³¹, va más allá evidentemente que la crítica del racionalismo o de la razón racionalista – crítica ya realizada, como indican algunos de los nombres antes citados a este respecto –, pero más allá también que el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades o de voces de la razón.³² Suponiendo estos avances críticos, que muestran por cierto cómo lo que solemos denominar con el nombre general de tradición filosófica occidental es mucho más complejo de lo que a veces se piensa, la crítica intercultural de la razón filosófica se proyecta como crítica de la historia de gestación de la idea de razón y de la historia del uso de dicha idea para discernir, por ejemplo, lo que significa pensar, conocer, saber, justificar, valorar, etc. Es, por tanto, crítica del racionalismo (occidental), de las racionalidades (eurocéntricas) y de sus sistemas (monoculturales), pero es sobre todo crítica de la historia de constitución de la razón como paradigma o medida para medir todas las medidas (disposiciones prudenciales) que los seres humanos desarrollan para pensar y hacer con medida.

La intención de esta crítica es, por consiguiente, la de rehabilitar lo que, en su historia de constitución y de expansión como regla universal, la razón ha medido y muchas veces “discriminado” (pensamiento mitológico o pre-lógico, saber místico, conocimiento simbólico, la imaginativa etc.) como ámbitos de inteligencia desde los cuales conviene medir la medida de la razón constituida. Y el método de esta crítica sería justamente el diálogo intercultural en el sentido de un intercambio, abierto y sin prejuicios, en el que, para decirlo con una expresión de Ignacio Ellacuría, “los lugares que dan verdad”³³ se reconocen como contextos y tradiciones capaces de medir la medida de la razón y con ello también como horizontes que redimensio-

³¹ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000.

³² Cf. Karl-Otto Apel, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, en: *Concordia* 11 (1987) 2-23; y Jürgen Habermas, “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen”, en su libro *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1989, págs. 153-186.

³³ Cf. Ignacio Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en: *ECA* 493-494 (1989); Victor Flores, *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México 1997; y Héctor Samour, *Voluntad de liberación*, San Salvador 2002.

nan la idea misma de la razón al proyectarla sobre el espejo del *multiversum* cultural.³⁴

Y no hace falta decir que esta crítica intercultural de la razón es también para la filosofía intercultural una manera de luchar contra el empobrecimiento del mundo. Pero sigamos nuestra presentación.

Un tercer aspecto, que hay que ver en vinculación con los dos anteriores, es la especial relación que desarrolla la filosofía intercultural con el hecho de la diversidad cultural. Como su mismo nombre indica el perfil de la filosofía intercultural se caracteriza también no sólo por la afirmación de la pluralidad de culturas sino igualmente, y acaso sobre todo, por la convicción (normativa) de que se trata de una pluralidad en comunicación. No se entiende, por tanto, como continuadora de la gran tradición de la filosofía de la cultura³⁵. Reconoce su deuda con las intuiciones de algunos precursores de la filosofía de la cultura³⁶; pero se perfila como filosofía del diálogo intercultural o, si se prefiere, como filosofía desde el contexto de la comunicación entre las culturas, siendo lo decisivo en ello que su objetivo expreso no es explicar los fenómenos culturales, no es descubrir la génesis de la cultura ni su funcionamiento ni carácter, sino sacar las consecuencias que el encuentro entre culturas tiene para la configuración de la filosofía. Por eso justamente habla la filosofía intercultural de la necesidad de transformar la filosofía y se entiende a sí misma como un método de transformación de la filosofía.³⁷

En tanto que filosofía que hace del diálogo intercultural un lugar filosófico privilegiado, un lugar desde el que deben repensarse todos los contenidos y todas las disciplinas filosóficas – incluida, por supuesto, la filosofía

³⁴ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; así como mi artículo “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en: *Diálogo filosófico* 51 (2001) 411-426.

³⁵ Cf. Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004; y Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid 2000.

³⁶ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, ed. cit.

³⁷ Además de las obras ya citadas de Mall, Kimmerle, Wimmer y de Vallescar, pueden verse además: Hyondok Choe, “Praxis of interculturality in Asia”, en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 2006, págs. 195-212; Josef Estermann, *Filosofía andina*, Quito 1998; y sobre todo las actas de los congresos internacionales de filosofía intercultural editados por nosotros.

de la cultura – así como la función de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural desarrolla una relación específica con las culturas porque, como apuntábamos arriba, las considera como universos en interacción. Pero, ¿qué significa esta relación intercultural con las culturas?

Significa, primero, que la filosofía intercultural trabaja con un concepto de cultura que, resumido en una tesis, la sitúa más allá del multiculturalismo, pero más acá del transculturalismo. Pues, por una parte, hace valer en contra las posiciones multiculturalistas que el desafío no está en “organizar” la coexistencia cultural en la pluralidad o “gestionar” relaciones de exterioridad entre las muchas culturas, sino en desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia *intercultural*³⁸ en cuyo proceso las culturas pueden experimentar fuertes cambios. Mas, por otra parte, la filosofía intercultural expresa sus reservas frente al transculturalismo al entender que la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y sus referencias identitarias. No es seguro que el encuentro entre culturas desemboque en prácticas culturales híbridas o mezclas insípidas³⁹, sin tronco identitario, porque la convivencia intercultural puede igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales.

Vemos así que la filosofía intercultural se relaciona con las culturas a la luz de una concepción que trata de evitar el cierre de las culturas en las tradiciones que tienen como fundantes (o sea que su visión no es la de culturas como “contenedores”)⁴⁰, pero a la vez evitar también el abandono total de las tradiciones a dinámicas disolventes (o sea que no considera las culturas como simples estaciones de paso o construcciones gratuitas) que llevarían a su desaparición en una supuesta cultura global.⁴¹

La relación intercultural de la filosofía intercultural con las culturas se inspira en una concepción, por tanto, que quiere evitar los riesgos del etnocentrismo y de la sacralización de las tradiciones, por una parte, y, por otra parte, evitar la tentación de caer en un superficial cosmopolitismo que (so-

³⁸ Cf. Miguel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona 1999.

³⁹ Cf. Nestor García Canclini, *Culturas híbridas*, México 1989; y Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada 2003; y la bibliografía ahí recogida.

⁴⁰ Cf. el libro de Christoph Antweiler, especialmente pág. 135 y sgs.

⁴¹ Cf. Juan Barreto, *Crítica de la razón mediática*, Caracas 2006; y Miguel Rojas Mix, *El imaginario*, Buenos Aires 2006.

bre todo en el contexto actual de una asimetría de poder que se agudiza cada vez más) sería una particularismo camuflado.

De donde se desprende, segundo, que la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas significa la opción por aprovechar la cualificación de la diversidad cultural como un espacio abierto de interacción para promover en el encuentro o diálogo intercultural momentos de corrección en las culturas, subrayando que, además de la crítica intercultural insinuada antes, la intención es la de fomentar en cada cultura las dinámicas de crítica intracultural. La interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión para que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa. Este trabajo de crítica intracultural es de importancia fundamental ya que es por él cómo las culturas pueden abrirse a posibilidades que ellas mismas han marginado en su configuración real y descubrir así que hay también una diversidad “interior”. Es, si se prefiere, la otra cara que complementa la crítica intercultural.

En resumen, pues, la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas se concretiza en un movimiento crítico que conoce dos tiempos correlativos: el intercultural y el intracultural.⁴²

En tercer lugar señalemos por último que la relación intercultural que la filosofía intercultural mantiene con las culturas es una relación por la cual la filosofía aprende a relacionarse de otra manera consigo misma porque, al abrirse al diálogo intercultural y reconocerlo como un lugar filosófico, el diálogo entre las culturas se convierte en el espacio donde se le hacen manifiestas a la filosofía las “preferencias” culturales que contienen las referencias que actualmente tienen todavía mayor peso en su desarrollo teórico, metodológico o ético. Aquí se le hace patente a la filosofía la *desproporción* cultural que ha marcado, y marca aún, su desarrollo. Esta experiencia es, en el fondo, la que impulsa al momento ya mencionado de crítica intercultural de la razón filosófica – que se puede entender como un momento específico del desarrollo de una nueva relación de la filosofía consigo misma – y la que explica la exigencia de la transformación intercultural de la filosofía en general.

⁴² Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit.; especialmente pág. 129 y sgs.

Por ello debemos precisar que, cuando definíamos antes la filosofía intercultural como filosofía del diálogo intercultural, teníamos en mente también este proceso de mutua fecundación por el que la filosofía aplica a sí misma la exigencia de una relación intercultural. Es decir que no es simplemente un filosofar que piensa lo intercultural sino más bien una filosofía que se reconstruye desde relaciones interculturales. La interculturalidad no es, pues, únicamente su objeto de investigación. Es mucho más, porque es su método para comprender el mundo y su método para comprender de muchas maneras la manera filosófica de pensar y de hacer en el mundo.

Un cuarto aspecto que caracteriza igualmente el perfil de la filosofía intercultural es su empeño en encarnar la hermenéutica intercultural de los contextos del mundo – que, como conviene recordar ahora para conocer el trasfondo de lo que sigue, se inspira en el principio de que el respeto a la alteridad del otro *obliga* a renunciar a “representar” o “suplantar” al otro – en una perspectiva explícitamente política que acompañe las prácticas sociales mediante las cuales los miembros de una cultura intentan mantener vivos los mundos reales en que se plasman los valores de sus memorias. Con el desarrollo de esta perspectiva de acompañamiento a la resistencia cultural la filosofía intercultural quiere asumir el desafío que plantea hoy a la humanidad la globalización de una civilización neoliberal. Se perfila, pues, en este nivel, como contribución a la defensa de alternativas.⁴³ Ante el peligro de que el empobrecimiento del mundo se agudice con la planetarización de un espíritu neoliberal y con la subsiguiente planificación de un mundo en el que el lugar de la diversidad cultural sería el museo o el archivo, la filosofía intercultural se perfila como filosofía política del derecho de las culturas a ocupar mundo, es decir, a crecer con el mundo y a contribuir a que el mundo crezca con ellas.

Por último destaquemos brevemente un quinto aspecto en el perfil de la filosofía intercultural. Es el énfasis que pone en la articulación de una renovada práctica antropológico-pedagógica que contribuya a corregir la revolución antropológica que ha significado la globalización de la concep-

⁴³ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit., y mi trabajo también ya citado: *La interculturalidad a prueba*. Pero ver también: Aldo Ameigeiras/ Elisa Jure (comp.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires 2006; Dorando J. Michelini, *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Río Cuarto 2002; Ricardo Salas, *Ética intercultural*, Santiago 2003; y Antonio Sidekum (org.), *Interpelação ética*, São Leopoldo 2003.

ción del ser humano de la modernidad capitalista (centroeuropea-norteamericana). Frente a las consecuencias antropológicas de la expansión de ese modelo de civilización, que la filosofía intercultural entiende como una dimensión central en el proceso de empobrecimiento del mundo, se propone, por tanto, promover un nuevo giro antropológico que, basado en la relación entre las nuevas topologías de lo humano⁴⁴ que posibilitan el diálogo de culturas y el método de antropologías contextuales⁴⁵, lleve a la *formación* de un tipo humano que repara la pérdida de sustancia humana y cósmica que ha supuesto el desarrollo de un humanismo antropocéntricamente mal entendido. De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo una fuerte componente pedagógica y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural.⁴⁶

3. Observación final

En las reflexiones expuestas hemos intentado mostrar que, si queremos superar realmente hábitos de pensar y de hacer que nos impelen a definir las diferencias culturales desde las deficiencias que vemos en ellas al compararlas con lo que somos y tenemos, debemos abandonar todo paradigma viciado por la idea de la suficiencia. Por eso recordamos la justificada crítica de Emmanuel Levinas a la filosofía de la suficiencia del Ser, al mismo

⁴⁴ El interesante proyecto “Topologien des Menschlichen” es todavía eurocéntrico. Cf. Heinrich Schmidinger/ Clemens Sedmak (eds.), *Topologien des Menschlichen*, Darmstadt 2004 y sgs. Hasta la fecha (2009) se han publicado siete tomos de esta serie.

⁴⁵ Cf. Philippe Descola, *Par-delà la nature et la culture*, Paris 2005; y Fred Po-ché, *Sujet, parole et exclusion*, Paris 1996.

⁴⁶ Cf. Ursula Klesing-Rempel (ed.), *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México 2002; Juan Ansión/ Fidel Tubino (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima 2007; y Paul Mecheril/ Monika Witsch (eds.), *Cultural Studies und Pädagogik*, Bielefeld 2006. Debe notarse que este diálogo con la pedagogía es en realidad un ejemplo concreto del esfuerzo de la filosofía intercultural por “renegociar” desde el horizonte de la diversidad las fronteras establecidas entre las disciplinas del saber. Y anotemos todavía que este esfuerzo es para nosotros parte de la transformación intercultural de la filosofía que se propone. Lo cual además debe tener naturalmente consecuencias institucionales. Una filosofía intercultural necesita nuevas formas de institucionalización y de organización.

tiempo que criticamos el paradigma de la historicidad en tanto que intento de sustituir la suficiencia de la Ontología por la suficiencia de la Historia. El desarrollo de relaciones interculturales en la diversidad cultural (que merezcan ese nombre) exige en ese sentido una inversión paradigmática que sería justamente una vuelta a las experiencias de insuficiencia en toda tradición y/o práctica cultural.

El diálogo intercultural, por tanto, se malentiende si se piensa que con él se busca una nueva manera de lograr la suficiencia. No se pretende sustituir la suficiencia de la Historia por la suficiencia de la interculturalidad. La filosofía intercultural es conciente de que el diálogo entre culturas que se comprenden insuficientes y que se comunican desde esa experiencia no anula la insuficiencia, no “completa” las culturas, sino que las transforma en sus insuficiencias y les abre nuevas perspectivas para el trato con la insuficiencia en su propia configuración. Es verdad que por este diálogo las culturas, aunque no ganan en suficiencia, sí ganan universalidad; y es por eso también que insistimos en la idea de que la filosofía intercultural no renuncia a la reconstrucción de la universalidad. Sólo hay que tener en cuenta que se trata de una universalidad abierta, sin firma,⁴⁷ y que sólo una universalidad conciente de su insuficiencia es una universalidad que *cuida* su calidad abierta.

A la luz de esta aclaración queremos volver, para terminar, a la idea del empobrecimiento del mundo para insistir en que la alternativa que la filosofía intercultural intenta desarrollar ante este proceso con la metáfora de “engrandecer” el mundo poco tiene que ver con un “programa” de enriquecimiento, de aumento de productividad de cosas o de eficiencia en la gestión de riquezas. Decíamos que el horizonte para la crítica del proceso de empobrecimiento lo marcaba el principio de la dignificación, no de la riqueza. Y ahora queremos precisar que en ese sentido el “engrandecimiento” del mundo mucho tiene que ver también con prácticas de “vaciamiento” del mundo que frenen eso que ya Hölderlin denunció como “el paso de la máquina” que llena el mundo de cosas prescindibles.⁴⁸

⁴⁷ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, ed. cit.; pág. 74.

⁴⁸ Cf. Friedrich Hölderlin, “Über die Religion”, citado según Martin Heidegger, *Die Armut*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992, pág. 4. Ver también: Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires 1975; y Carlos María Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Aachen 1999.

Estamos, pues, ante un gran desafío, pero tenemos que afrontarlo porque, como dice Gabriel García Márquez, los pueblos condenados a cien años de soledad no tienen una segunda oportunidad en esta tierra.⁴⁹

⁴⁹ Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, Madrid ¹²2002.

CAPÍTULO 8

APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA PRESENTE EN NUESTRO PRESENTE HISTÓRICO¹

Observación preliminar

Que la filosofía, con toda razón además, puede y debe estar orgullosa de su gran tradición, me parece que es algo realmente indudable. Igualmente indudable me parece también el hecho de que el diálogo con la tradición filosófica es y seguirá siendo una tarea necesaria para el desarrollo de la filosofía en cada época.

Pero a la vez, desde mi punto de vista, hay que considerar lo siguiente. Si el lugar de la filosofía en el mundo actual no quiere ser el museo, la filosofía tiene que tratar de articularse como “filosofía del presente”, y hacerse presente en la actualidad de su tiempo a través de reflexiones contextualizadas e intervenciones prácticas. Sin embargo, para esta tarea, no es suficiente el sólo dialogar con las tradiciones. Pues, independientemente de que una “filosofía del presente” se desarrolle, siguiendo la definición de Hegel, como el “pensamiento del mundo”² o, según la propuesta de Michel Foucault, como una práctica de “periodismo radical”³ o también, en la línea de una realización consecuente de lo que Karl-Otto Apel llama “vinculación con la historia” (*Geschichtsbezogenheit*)⁴, por mencionar aquí sólo estos

¹ Texto de la conferencia magistral pronunciada el 20 de septiembre del 2008 en Acquappesa, Italia, con motivo de la otorgación del premio Internacional de Filosofía Karl-Otto Apel.

² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Theorie Werksausgabe*, tomo 7, Frankfurt/M. 1970, pág. 28.

³ Michel Foucault, “Le monde est un grand asile”, en: *Dits et Écrits*, I, Paris 2001, pág. 1302. La frase completa dice así: «Si nous voulons être maître de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l’aujourd’hui. C’est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.»

⁴ Cf. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M. 1988; y *Auseinandersetzungen*, Frankfurt/M. 1998.

tres ejemplos, una “filosofía del presente” tendrá siempre que asumir una confrontación directa con el mundo histórico de su tiempo. Claro está que la filosofía no puede sostener un diálogo con el mundo histórico sin tener en cuenta la tradición, es decir, sin “tomar nota” de ella; pero sólo a través del debate con las interrogantes del tiempo podrá obtener una presencia participativa en la actualidad de nuestra época.

Sobre la base de esta concepción que comprende la “filosofía del presente” a partir de una tensión dialéctica entre la tradición y la innovación, trataré de exponer brevemente a continuación algunas ideas que resumen el programa para la transformación intercultural de la filosofía.⁵ Y debo señalar que, para mí, esta transformación intercultural es hoy indispensable para poder desarrollar la filosofía como una “filosofía del presente”.

I

Una filosofía que se constituye como “filosofía del presente” a través de la toma de conciencia del presente histórico, tiene que ser ante todo una filosofía contextual, entendiendo por ésta aquella filosofía cuyo “camino del pensar” se caracteriza por ser un “curso”; es decir, que es un camino a través del cual la filosofía aprende que el mundo conoce muchos lugares e historias, o bien que está localizado culturalmente de muchas maneras diferentes.

El camino de la filosofía contextual es, pues, a decir verdad, un viaje a través de los numerosos caminos del mundo. Y es precisamente en esa marcha dialógica por el mundo y por la historia de la humanidad donde desarrolla su discursividad; justo como una discursividad capaz de articular y manifestar la diversidad de contextos del mundo con sus numerosas culturas.

Es por esta razón que la filosofía contextual es además aquella forma de filosofía que no solamente percibe el presente en su pluralidad contextual real, sino que también replantea el “asunto” de la filosofía metodológica y sistemáticamente de manera pluralista. De ahí que filosofía contextual exista sólo en plural.

⁵ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001.

II

De esta comprensión de la contextualidad de una “filosofía del presente” actual no resulta, sin embargo, ni un contextualismo etnocéntrico ni una fragmentación relativista de la discursividad filosófica ni una negación de la comunicación. Debido a que la contextualidad significa más bien aquí el “método” a través del cual la filosofía puede alcanzar un conocimiento verdaderamente “comprensivo” del mundo, poniéndose así en condiciones de considerar la complejidad contextual del mundo, es que de ella se desprende la obligación al intercambio y al diálogo.

La contextualidad no significa para la filosofía una delimitación o una frontera, sino por el contrario una experiencia límite en la cual resulta necesaria la comunicación. Comunicación que es necesaria no solamente para poder conocer el punto de vista del otro (del extranjero, de lo que se encuentra fuera del límite). Pues es además necesaria para una mejor comprensión de lo que conocemos de manera contextual. Desde el punto de vista de la dinámica de su contextualidad, las filosofías contextuales se encuentran desde un principio en un proceso de discusión comprensiva de las relaciones entre lo “propio” y lo “extraño”, de tal modo que su pluralidad es a la vez un foro de comunicación, o bien, la condición para un diálogo contextual calificado acerca de la diversidad del mundo.

III

Es en el diálogo de las filosofías contextuales donde hoy en día se basa la posibilidad de una reorientación intercultural de la filosofía. Y esta reorientación constituye por su parte la condición necesaria para que la filosofía alcance un presente que se nutra de la polifonía del mundo histórico y que por esta razón esté en condiciones de posicionarse interculturalmente en el mundo histórico. Una filosofía que se transforma interculturalmente – en el sentido de la posibilidad que resulta de la necesidad de comunicación mencionada anteriormente – no es, sin embargo, una filosofía que simplemente niega por principio la pretensión de universalidad de la razón filosófica que la tradición ha defendido con tanta insistencia. Pues la interculturalidad es en realidad otro camino hacia la universalidad, a saber, el de la polifonía, que es un camino que exige tiempo. La negativa va dirigida a aquellas formas de universalismo dictadas, y que, desde un punto de vista intercultural, hay que rechazar justamente por ser precipitadas, es decir, porque

interrumpen el diálogo y definen la universalidad con los medios disponibles o más reconocidos. Pero con ello lo que se hace en realidad es decretar como universal lo que (en el mejor de los casos) no es más que una universalidad a medias.

IV

La opción por una universalidad cualitativamente diferente que hace una filosofía que se transforma desde la interculturalidad, se concretiza prácticamente en la crítica de la ideología neoliberal de la globalización, la que propaga la falacia de la globalidad (como reemplazo de la universalidad). A las estrategias de homogenización y de nivelación de la diversidad cultural en el llamado “mundo globalizado” contraponen la interculturalidad – de acuerdo a su concepto renovado de universalidad – el programa de la reorganización de las relaciones entre las culturas y los pueblos de la tierra sobre la base de la idea del derecho de la diversidad a un desarrollo libre.⁶

Este programa alternativo – conviene decirlo expresamente para a una mejor comprensión del trasfondo – requiere, sin embargo, de una revisión crítica de la visión lineal de la historia que sigue todavía siendo dominante; especialmente porque en nuestro presente esta concepción histórica forma la base para la justificación de la determinación del actual curso de la historia de toda la humanidad en el sentido de la expansión mundial de la civilización “occidental”.

V

Desde la perspectiva de una “filosofía del presente” intercultural ha de continuar, entonces, la crítica de la globalización neoliberal con una crítica de la concepción de la historia que ata a la historia a la idea de un tiempo lineal que se desarrolla exclusivamente de acuerdo con la lógica del “progreso”. El sentido de esta crítica sería, pues, el de liberar el tiempo histórico de los seres humanos y de las culturas del ritmo acelerado de la civilización dominante, con el objetivo de crear un mundo cuya universalidad también recoge la diversidad temporal de las culturas. De hecho, en un mundo intercultural la historia abandona – especialmente cuando quiere ser

⁶ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004 y *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006.

una historia universal – la lógica del tiempo programado por el mercado mundial y se transforma en un horizonte de acción abierto en el cual se encuentran distintas experiencias y expectativas temporales. En este sentido, el enfoque intercultural postula una pluralización temporal de la categoría de la historia y, por tanto, incluye también el diálogo entre las diferentes experiencias de tiempo en las culturas de la humanidad.⁷

VI

En tanto que “filosofía del presente” que entiende su presencia en la situación histórica actual justo como una contribución a la transformación de la así llamada sociedad mundial a partir de la diversidad cultural, aboga la filosofía intercultural con su planteamiento por una perspectiva de cambio que se distancia tanto del multiculturalismo como también del transculturalismo. Por una parte, y contrariamente a las posiciones multiculturales, la filosofía intercultural hace hincapié en que el reto no es “regular” la coexistencia cultural en la pluralidad, o “gestionar” las relaciones de tipo externo entre las diversas culturas, sino más bien el desarrollar una cultura de prácticas interactivas entre las culturas que conviertan la coexistencia de facto existente en una convivencia *intercultural*. Y por otra parte sostiene la filosofía intercultural frente al transculturalismo, que la interacción intercultural no conduce de manera automática a la disolución de las culturas tradicionales y sus referencias identitarias. Pues la convivencia intercultural puede actualizar facetas desconocidas de los “propio”, lo mismo que puede revitalizar y enriquecer tradiciones contextuales. De manera que la convivencia intercultural no tiene porqué llevar a una mezcla híbrida sin “medio” (que no centro) identitario. O, dicho de forma positiva, la convivencia intercultural puede generar más bien un redimensionamiento innovador de las culturas de origen.

En relación a este debate con el multiculturalismo y el transculturalismo cabe aún retener que en su interpretación del presente la filosofía intercultural parte de la diversidad de culturas. Conviene subrayar, sin embargo, que la filosofía intercultural trabaja con una concepción histórica de cultura que supone, entre otros aspectos, que la contextualidad y la historicidad son dimensiones fundamentales de los procesos culturales. Desde su punto de

⁷ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, Frankfurt/M. 2007.

vista, por tanto, las culturas no deben ser esencializadas ni sacralizadas. Las culturas no son monumentos de un tesoro artístico intocable, sino que son configuraciones históricas al servicio de la realización plena del los seres humanos.

VII

El diálogo de las culturas que propone la filosofía intercultural como método para desarrollar un “pensamiento del mundo” mejor, implica de este modo un diálogo entre tradiciones históricas que, conscientes de sus propias historicidades, se transmiten mutuamente sus “currículos”, es decir, su *génesis* y ponen así de manifiesto la contingencia y ambivalencia de lo que han llegado a ser en sus tradiciones.

Observación final

Con los “apuntes” aquí presentados he querido resumir brevemente algunos de los rasgos principales del programa de la filosofía intercultural; y ello precisamente en el sentido de una perspectiva para el desarrollo de una filosofía que asume la responsabilidad de contribuir a la transformación del presente histórico a partir de la diversidad de la herencia de la humanidad. Para esto – como debe haber quedado claro – la filosofía misma debe cambiar.

Esta tarea – como me permito destacar para concluir – no debe ser entendida, sin embargo, como una finalidad en sí. La transformación intercultural de la filosofía propuesta, aspira en último término, al mejoramiento de los seres humanos y de sus relaciones mutuas en un mundo plural.

(Traducción del alemán de Paula Cárcamo Crespo)

ACTAS DE LOS SEMINARIOS INTERNACIONALES
DEL PROGRAMA DE DIÁLOGO NORTE-SUR

1. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*, Concordia Serie Monografías, tomo 4, Aachen 1990.
2. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Concordia Serie Monografías, tomo 6, Aachen 1992.
3. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*, Concordia Serie Monografías, tomo 9, Aachen 1993.
4. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Concordia Reihe Monographien, tomo 13, Aachen 1994.
5. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive*, Concordia Serie Monografías, tomo 16, Aachen 1996.
6. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 2, Frankfurt/M 1998.
7. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo. 6, Frankfurt/M 2000.

8. Raúl Fonet-Betancourt /Hans Jörg Sandkühler (Ed.): *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Serie. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 12, Frankfurt /M 2001.
9. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 16, Frankfurt /M 2003.
10. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen. Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur. New Colonialisms in North-South Relations*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 22, Frankfurt /M 2005.
11. Raúl Fonet-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. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 26, Frankfurt /M 2006.
12. Raúl Fonet-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.. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 28, Frankfurt /M 2008.

Dirija sus pedidos al Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI),
 Fax: +49 – (0)241 – 75 07 335, raul.fonet@mwi-aachen.org

ACTAS DE LOS CONGRESOS INTERNACIONALES DE
FILOSOFÍA INTERCULTURAL

1. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Concordia Serie Monografías, tomo 19, Aachen 1996.
2. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 4, Frankfurt /M 1998.
3. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 11, Frankfurt /M 2001.
4. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 15, Frankfurt /M 2002.

Edición en español: Raúl Fonet-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 Fonet-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*, Serie: 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*, Serie: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 25, Frankfurt /M 2006.
7. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und 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 Serie Monografías, tomo 48, Aachen 2008.

Dirija sus pedidos al Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI),
Fax: +49 – (0)241 – 75 07 335, raul.fornet@mwi-aachen.org

SERIE
DENKTRADITIONEN IM DIALOG: STUDIEN ZUR BEFREIUNG
UND INTERKULTURALITÄT

Editada por Raúl Fornet-Betancourt

1. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, 1997, 255 págs., EUR 20,00.
2. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. 1997, 336 págs., EUR 27,00.
3. Christoph Lienkamp, Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie 1998, 250 págs., EUR 20,00.
4. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie 1998, 214 págs., EUR 16,00.
5. Josef Estermann, Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit 1999, 354 págs., EUR 28,00.
6. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd 1999, 205 págs., EUR 20,00.
7. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage 2000, 310 págs., EUR 24,00.
8. Raúl Fornet-Betancourt, Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal 2000, 160 págs., EUR 15,00.
9. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben 2000, 506 págs., EUR 33,00.
10. Ulrich Lölke, Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation 2001, 252 págs., EUR 22,00.
11. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie 2001, 206 págs., EUR 22,80.

12. Raúl Fonet-Betancourt/Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung* 2001, 244 págs., EUR 24,80.
13. Raúl Fonet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* 2002, 325 págs., EUR 24,80.
14. Raúl Fonet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika* 2002, 151 págs., EUR 14,80.
15. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization* 2002, 280 págs., EUR 21,80.
16. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen* 2003, 242 págs., EUR 19,90.
17. L. G. Mlilo/N. Y. Soédé (Ed.), *Doing Theology and Philosophy in the African Context* 2003, 288 págs., EUR 21,90.
18. Antonio Salamanca Serrano, *Yo soy guardián mundial de mi hermano* 2003, 308 págs., EUR 21,90.
19. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Interculturality, Gender and Education* 2004, 342 págs., EUR 22,90.
20. Jorge Castillo Guerra, *Iglesia: Identidad, Misión y Testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*, 2008, 490 págs., EUR 29,90.
21. Jean C. Kapumba Akenda, *Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation* 2004, 296 págs., EUR 22,90.
22. Fonet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen*, 2005, 248 págs., EUR 17,90
23. Yonghae, Kim: *Zur Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte auf einer interreligiösen Metaebene. Ein Vergleich zwischen dem Christentum und dem Tonghak als Beispiel der ostasiatischen Vorstellungen*, 2005, 342 págs., EUR 24,90
24. Penner, Peter: *Das Einvernehmen. Eine phänomenologische Konsenstheorie*, 2006, 176 págs., EUR 16,90
25. Fonet-Betancourt, Raúl (Ed.): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, 2006, 314 págs., EUR 22,90
26. Fonet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren*, 2006, 369 págs., EUR 23,90.
27. Fonet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, 2007, 166 págs., EUR 14,90
28. Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Begegnungen der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog*, 2008, 272 págs., EUR 21,90

CONCORDIA: REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA:
SERIE MONOGRAFÍAS (tomos disponibles)

Editada por Raúl Fornet-Betancourt

3. Raúl Fornet-Betancourt: Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen. Aachen 1990, 171 págs., EUR 16.50
4. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): Ethik und Befreiung. Aachen 1990, 116 págs., EUR 16.50
6. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): Diskursethik oder Befreiungsethik? Aachen 1992, 207 S., EUR 16.50
7. Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea. Editada por Raúl Fornet-Betancourt. Aachen 1992, 205 págs., EUR 16.50
8. Antonio Sidekum: Ethik als Transzendenzerfahrung. Aachen 1993, 210 págs., EUR 16.50
9. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Aachen 1993, 262 págs., EUR 16.50
10. Reinerio Arce: Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologie im Werk José Martí. Aachen 1993, 289 págs., EUR 16.50
11. Leopoldo Zea: Warum Lateinamerika? Aachen 1994, 128 págs., EUR 16.50
12. Martin Traine: Die Frankfurter Schule und Lateinamerika. Aachen 1994, 300 págs., EUR 16.50
13. Karl-Otto Apel / Edmund Arens u.a.: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen 1994, 250 págs., EUR 16.50
14. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): Für Enrique Dussel. Aachen 1995, 217 págs., EUR 16.50
15. Nancy Bedford: Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie bei J. Sobrino. Aachen 1995, 248 págs., EUR 16.50
16. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): Armut, Ethik, Befreiung. Aachen 1996, 303 págs., EUR 16.50
17. Ignacio Delgado González: José Martí y Nuestra América. Aachen 1996, 176 págs., EUR 15.50
18. Kulturrat der Kunas: Lebens- und Leidensgeschichten unseres Volkes. Aachen 1996, 120 págs., EUR 13.00

19. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Kulturen der Philosophie. Aachen 1996, 209 págs., EUR 16.50
20. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für K.-O. Apel. Aachen 1996, 336 págs., EUR 23.00
21. Leopoldo Zea: Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert? Aachen 1997, 172 págs., EUR 16.50
22. Enrique Rivera: España y América: Por un Camino Filosófico Común. Aachen 1997, 148 págs., EUR 16.50
23. Peter F. Blumen: Dekonstruktion und Metaphysik. Aachen 1998, 322 págs., EUR 25.00
24. Raúl Fonet-Betancourt: Aproximaciones a José Martí. Aachen 1998, 120 págs., EUR 18.00
25. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años. Aachen 1999, 376 págs., EUR 25.00
26. Carlos M. Pagano: Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979). Aachen 1999, 284 págs., EUR 35.50
27. R. Fonet-Betancourt (Ed.): Philosophie, Theologie, Literatur. Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren. Aachen 1999, 382 págs., EUR 25.00
28. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Quo vadis, Philosophie? Dokumentation einer Weltumfrage. Aachen 1999, 337 págs., EUR 30.00
29. Raúl Fonet-Ponse: Wahrheit und ästhetische Wahrheit – Gadamer und Adorno. Aachen 2000, 134 págs., EUR 19.00
30. N. Arrobo / E. Steffens (Eds.): Abia Yala zwischen Befreiung und Fremdherrschaft. Aachen 2000, 140 págs., EUR 20.00
31. Enrique Dussel: Prinzip Befreiung. Aachen 2000, 189 págs., EUR 21.50
32. G. Mahr: Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Das Denken von Arturo A. Roig. Aachen 2001, 342 págs., EUR 25.00
33. Hugo Biagini / Raúl Fonet-Betancourt (Eds.), Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Aachen 2001, 126 págs., EUR 20.00
34. Mario Rojas, Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft, Aachen 2002, 395 págs., EUR 30.00
35. Stefan Drees, Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog, Aachen 2002, 424 págs., EUR 30.00
36. Raúl Fonet-Betancourt: Interculturalidad y filosofía en América Latina, Aachen 2003, 156 págs., EUR 16.50
37. Raúl Fonet-Betancourt: Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural, Aachen 2004, 145 págs., EUR 16.50

38. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Sozialethik zwischen Ohnmacht und Notwendigkeit, Aachen 2004, 267 págs., EUR 30.00
39. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Jean-Paul Sartre, Aachen 2005, 126 págs., EUR 20.00
40. Leandro Hofstätter: Kontextuelle Philosophie, Aachen 2006, 229 págs., EUR 30.00
41. Luis Sánchez Martínez: Warum kann (und darf) der „Andere“ nicht verstanden werden? Aachen 2006, 224 págs., EUR 30.00
42. Ignacio Delgado: Los fundadores del pensamiento cubano, Aachen 2006, 184 págs. EUR 30.00
43. Raúl Fonet-Betancourt: La interculturalidad a prueba, Aachen 2006, 136 págs, EUR 20.00
44. Marlene Montes de Sommer: Das Projekt des lateinamerikanischen Denkens. Zum Verständnis von Mythos und Rationalität, Aachen 2007, 216 págs, EUR 30.00
45. Thomas Fonet-Ponse: Im Geheimnis der Kirche, Aachen, 2007, 297 págs., EUR 30.00
46. Paulo Hahn: Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss auf das lateinamerikanische Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen zum Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog, Aachen 2007, 206 págs., EUR 30.00
47. Raúl Fonet-Betancourt: Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung, Aachen 2008, 228 págs, EUR 30;00
48. Raúl Fonet-Betancourt (Ed.): Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und 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, Aachen 2008, 404 págs, EUR 30.00

Dirija sus pedidos a la Editorial Mainz, Süsterfeldstrasse 83, 52072 Aachen, Alemania
Tel. 0241 – 873434, Fax: 02 41 / 87 55 77, info@verlag-mainz.de