

Raúl Fornet-Betancourt

Supuestos filosóficos del diálogo intercultural

Raúl Fornet-Betancourt

I.

"Civilización y Barbarie" (1) es la polémica fórmula en la que Domingo F. Sarmiento resumió lo que le parecía ser la contradicción determinante en la situación histórica de los países americanos de su tiempo. Se sabe que Sarmiento consideró la "Civilización", concretamente en su entonces pujante forma anglosajona, como la alternativa social y cultural en cuya realización efectiva deberían empeñarse las naciones americanas para *superar* el estadio de "Barbarie" en que estaban sumidas por la persistencia terca de los pueblos indígenas y de la herencia retardataria del colonialismo ibérico. He aquí dos citas ilustradoras de la posición del prócer argentino: "En nuestros tiempos de civilización homogénea y universal, americana, europea, de líneas de vapores por caminos y de cables submarinos por estafeta, el patriotismo como recuerdo, es simplemente una enfermedad que se llama *nostalgia*." (2). "¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media" (3).

Sin poder entrar ahora ni en la consideración ni en la crítica de esta concepción de Sarmiento, quiero señalar simplemente un aspecto de su planteamiento que me parece que puede servir de trasfondo para situar el tema de mi conferencia. Es el siguiente: Sarmiento opera con una filosofía de la historia en la que se supone que el tiempo de la "Civilización" es *superior* al tiempo de la "Barbarie"; es decir que, consolidando la "Civilización", la "Barbarie" debe ir quedando atrás como un pasado de la prehistoria. En su diagnóstico, por tanto, la "Barbarie" es siempre *anterior* a la "Civilización" porque es precisamente el estadio que ésta última *supera*.

Pues bien, tomaré este diagnóstico de Sarmiento como trasfondo para plantear la cuestión que sitúa el tema de mis reflexiones.

¿No podríamos hablar de nuestro tiempo en términos de un tiempo cuya contradicción de fondo también es esa de "Civilización y Barbarie"; pero

entendiendo, a diferencia de Sarmiento, esta fórmula no como la disyuntiva que marca la bifurcación de la historia humana, sino más bien como la expresión en que se manifiesta la ambivalencia de nuestro tiempo en tanto que tiempo productor y reproductor de "Civilización" y "Barbarie" a la vez?

Visto así, nuestro tiempo, para nosotros sus generadores, no sería un tiempo que nos remite a la "Barbarie" como a un capítulo pasado o nivel *superado* por su dinámica civilizatoria, sino que nos confrontaría con un presente de "Barbarie", con la "Barbarie" como una de las dimensiones o de las caras que lo hacen visible y operante. Nuestro tiempo estaría generando "Barbarie". Estaríamos viviendo un "tiempo de Barbarie"; "tiempo de Barbarie", insisto, que no es algo *anterior* sino *contemporáneo* de nuestro tiempo de "Civilización". A diferencia de Sarmiento, no deberíamos entonces ver en la alternativa de la "Civilización" la solución a los problemas de la humanidad sino ver al contrario la opción por la "Civilización" como uno de nuestros problemas centrales. Pues es precisamente la dinámica que se ha puesto en marcha con la apuesta por la alternativa de la "Civilización", la que ha llevado a eso que Franz Hinkelammert llama el "Huracán de la globalización" (4) y que hoy percibimos como una fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico.

Mi diagnóstico sería por consiguiente éste: Nosotros tenemos hoy nuestra propia "Barbarie" (5); una "Barbarie" postcivilizatoria que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc. Por eso pienso que a Sarmiento hay que oponerle la visión que anticipaba José Martí cuando nos hablaba de una América nuestra que no se salvaría contra, sino "con sus indios" (6); y de que "ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano" (7). Pues Martí nos habla aquí de la necesidad de corregir el curso del proceso histórico, imitador de la "Civilización", por el que ingenuamente se había apostado, recurriendo precisamente a las fuerzas vivas que la "Civilización" quiere marginar y silenciar, pero que configuran el horizonte alternativo a cuya luz se evidencia justo que esa apuesta unilateral por la "Civilización" es suicida.

Martí, muy contrariamente a Sarmiento, propone el camino de la *protesta* contra el modelo civilizatorio que se empeña en uniformizar el planeta; y lo más decisivo para lo que me interesa en estas reflexiones es que Martí vincula su discurso protestatario a la "realidad" y "naturalidad" de los pueblos originarios de América. Y digo que esto es lo decisivo para las reflexiones que estoy desarrollando, porque constituye la pista que me permite complementar la caracterización de nuestro tiempo como un tiempo engendrador de "Barbarie" con una propuesta de respuesta: Siguiendo la pista que ofrece Martí, diría que la posibilidad de responder *alternativamente* a nuestra "civilizada" organización del planeta radica hoy, fundamentalmente, en el recurso a la diversidad cultural como pluralidad de visiones del mundo. Y debo precisar que se trata de un recurso que, por hacerse

precisamente en vistas a la formulación de respuestas alternativas a la "Barbarie" resultante de nuestra "Civilización", está animado por la idea regulativa de lograr la articulación intercultural de esas posibles respuestas alternativas en una estrategia universalizable de vida digna para toda la humanidad. De donde se sigue que este recurso supone, ciertamente, que las culturas son inevitables para encontrar y organizar alternativas viables a la "Barbarie" en expansión; pero sin presuponer por ello que las culturas fuesen ya, en sí mismas, la solución. Sin tomar *realmente* en serio las culturas en sus respectivas visiones del mundo no será posible, pienso, articular una alternativa efectiva. Por eso, la necesidad de recurrir a ellas ante el desafío de una "Barbarie" de alcance planetario. Mas insisto en que esto no significa una vuelta romántica a las culturas. Las culturas en sí, repito, no son la solución; porque toda cultura es ambivalente en su proceso histórico, y su desarrollo está permeado por contradicciones y luchas de intereses; en una palabra, porque toda cultura genera su propia "Barbarie".

Se trata entonces de un recurso *intercultural crítico* a la diversidad cultural que ve en las culturas, es decir, en el reconocimiento *real* de cada cultura como visión del mundo que tiene algo que decir a todos, el *camino* más apropiado para buscar una estrategia común de vida para todos. Las culturas, pues, no son la solución, pero sí el *camino* para alcanzar soluciones viables y universalizables. Por ello planteo el recurso a la diversidad cultural como propuesta de respuesta ante el desafío planetario de la "Barbarie" en nuestra "Civilización".

Se entiende, por otra parte, que, planteando de ese modo el recurso a la pluralidad de las visiones del mundo con que nos interpelan las culturas todas de la humanidad, el reconocimiento y respeto de las culturas que supone necesariamente esta propuesta, es fundamento y condición de la misma, pero no su finalidad última. Me explico.

El recurso a la diversidad cultural apuesta por las culturas porque ve en ellas "reservas de humanidad" —para decirlo inspirándome en una expresión que Alfonso Reyes acuñó para nombrar la sustancia utópica de América (8)— a las que podemos acudir para *remediar* la penuria del presente. Si las culturas, pues, son nuestras "reservas", merecen respeto y reconocimiento incondicionalmente. Y en mi propuesta la exigencia del respeto y reconocimiento *reales* de las culturas es una exigencia ética imperativa. Su observación y cumplimiento no son, sin embargo, un fin en sí mismo, pues el sentido último de dicha exigencia ética no radica en asegurar la preservación o conservación de las culturas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, sino la de garantizar la realización personal *libre* de los sujetos actuantes en ellas. En este sentido se puede suscribir la observación de Jürgen Habermas cuando escribe: "Denn der Schutz von identitätsbildenden Lebensformen und Traditionen soll ja letztlich der Anerkennung ihrer Mitglieder dienen; er hat keineswegs den Sinn eines administrativen Artenschutzes. Der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten läßt sich nicht auf Kulturen übertragen" (9).

El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser vistos, por tanto, como

una exigencia ética que apunta, en última instancia, a fundar *realmente* las condiciones *prácticas* para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias, las "reservas" de su tradición de origen como *punto de apoyo* (histórico-antropológico, que no ontológico) para su propia identidad personal; entendida ésta como un permanente proceso de liberación que requiere una tarea de constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural con que se identifica cada persona.

A fin de ilustrar mejor el contenido y la intención de esta idea, he de añadir que estoy partiendo de una concepción de cultura según la cual la cultura no da nunca la medida de todo lo que puede o quiere ser una persona humana. Por eso hablo de la cultura de origen de una persona en el sentido de *punto de apoyo* para planes de identidad que, sean individuales o colectivos, han de ser siempre *libres*, es decir, resultado de un proceso de discernimiento, de apropiación crítica y de elección. La cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona *perteneciente* a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la "herencia" desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, si no, como decía antes, un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino. Y es que el ser humano, supuesta la cualidad de la libertad como misterio de su vocación de persona —como estoy suponiendo—, no vive su *situación cultural* en el sentido de una instalación cómoda en un universo transparente de evidencias que van de suyo, sino más bien en términos de una inquietante tarea hermenéutica por la que habrá de ir dando cuenta del proceso conflictivo interno que ha llevado a que "su" cultura de origen le trasmita, por ejemplo, tal sistema de normas morales como "evidente" o "propio", y no otro; y tendrá además que ir asumiendo la responsabilidad de decidir si la apropiación de lo "propio" ha de tomar el signo de la afirmación o de la superación. Por eso he hablado en otro lugar (10) del derecho a la "desobediencia cultural" al interior mismo de los universos culturales particulares que identifican originalmente a las personas.

Pero lo importante ahora es subrayar que en las culturas, por muy coherentes que puedan presentarse, siempre hay *espacio práctico* para el desarrollo de eso que solemos llamar *biografía* personal como historia de una vida irrepetible e irrepresentable que busca su realización.

Así, en la historia de las culturas, no encontramos sólo el conflicto de tradiciones en pugna por estabilizar en una determinada dirección la cultura con la que se identifica; sino que encontramos también la historia o, mejor dicho, las infinitas historias biográficas de sus miembros; historia de biografías cuyo curso concreto supone una matriz cultural específica, pero no como una envolvente sin ventanas ni como un código sancionado insensible a la influencia de la praxis actual de las biografías en curso. El hombre es, con seguridad, un ser cultural; está en su cultura como en su situación histórica original, pero esto quiere decir precisamente que el

ser humano es a la vez, *paciente y agente* cultural (11). Pues la cultura es la *situación* de la condición humana, y no la condición humana misma. Dicho en otros términos: Para el ser humano no hay uso de la libertad —ni, lógicamente, tampoco de la razón— sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón.

Toda cultura, por tanto, conlleva siempre, para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la "situación" sartriana (12), se le revela como el lugar donde debe decidirse el conflicto entre determinación y libertad en el sentido de un proceso abierto de sobredeterminación y de redefinición de los condicionantes culturales.

Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también —como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas— contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual —ya subrayada—, sino también para la diferencia de "clase" o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural (13). Mas lo que quiero subrayar aquí con esta observación es que todo universo cultural concreto, además de la dialéctica ya mencionada de determinación y libertad, conlleva la tensión de la dialéctica de opresión y liberación, confrontando a sus miembros de esta suerte con la tarea de tener que discernir, también a este nivel, lo que llaman "su" cultura y *su manera* de identificarse con ella.

Si la primera dialéctica nace y se desarrolla con la irrupción de la libertad como eje de biografía personal o, si se prefiere, con el ejercicio reflexivo de la autonomía personal, y puede ser analizada filosóficamente con el instrumental de la filosofía de la libertad en situación de Jean-Paul Sartre o, también, con ayuda de la mediación hermenéutica-reflexiva exigida por la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel frente al apriori de la facticidad histórica; la segunda dialéctica de opresión y liberación, que responde a la praxis de los distintos sujetos sociales y se agudiza con la articulación de la protesta de los oprimidos en una cultura, me parece que se describe y analiza mejor con las categorías de la ética de la liberación de Enrique Dussel. Con su "Principio-Liberación", concretizado en una praxis ético-crítica finalizada por el imperativo de liberar a la víctima, la ética de Dussel parece ofrecer, en efecto, la mejor clave para interpretar los conflictos internos que fragmentan las culturas a este nivel. Es más, su ética ofrece también el norte necesario para *optar* ético-críticamente dentro de la "propia" cultura, comprometiéndose en su renovación y reorganización desde la óptica de la

memoria de liberación de las víctimas (14).

Sin poder entrar ahora en un debate metodológico, quiero señalar sin embargo que las dos dialécticas que he distinguido por razones de mayor claridad en la exposición, no describen dos realidades aisladas sino dos dimensiones de un mismo proceso cultural interactivo; y que, por eso mismo, pienso que los instrumentos teórico-metodológicos mencionados deben ser empleados en perspectiva de complementación, y en ningún caso de exclusión. Así, por ejemplo, si empleo el instrumental analítico de la ética de la liberación de Dussel para alumbrar el proceso de discernimiento en el conflicto entre tradiciones de opresión y de liberación al interior de un universo cultural concreto, y recurro especialmente al "Principio-Liberación" con el imperativo de liberar a la víctima, habré de tomar consciencia de que la praxis de este principio, justo porque supone la superación de los convencionalismos en cualquier sistema cultural estabilizado, no es, en último análisis, un asunto que se pueda explicar por simple *trasmisión cultural*, sino que reclama la reflexión personal y que nos remite así a la tensión característica señalada en el primer momento dialéctico; esto es, a la temática de la libertad que, dicho desde el planteamiento de Sartre, ejerce su autonomía moral convirtiéndose, por reflexión (15), a las víctimas de la historia; o a la cuestión de la fundamentación reflexiva y de la comunicación *intersubjetiva*, si preferimos la terminología de Apel.

En todo caso se trata de ver que el "Principio-Liberación", tanto a nivel de fundamentación teórica como de factibilidad práctica, requiere una *apropiación reflexiva* por parte de sus posibles sujetos; y que es precisamente esta mediación de reflexión la que lo convierte en criterio paradigmático *convinciente* para discernir el conflicto de tradiciones y optar en él. No es, pues, la dimensión apelativa de ninguna tradición, ni tampoco la fuerza advocativa que lo pueda respaldar, sino el movimiento de la reflexión lo que puede hacer del "Principio-Liberación" un principio racionalmente comunicable y compartible, es decir, un principio que *convence* y que, por convencer, mueve a la acción y con ella a la reversión liberadora de la historia y de las culturas.

Para aplicarlo al discernimiento de las contradicciones en el seno de un universo cultural particular, hay, pues, que vincular explícitamente el "Principio-Liberación" a la dinámica de la dialéctica de la libertad reflexiva. Pero, me permito señalarlo de paso, esta vinculación podría deparar un resultado un tanto sorprendente. Pues quien estudie y analice el conflicto de tradiciones en una cultura desde la óptica de dicho principio, es posible que se vea confrontado con la experiencia de que el "Principio-Liberación", sobre todo en su calidad de imperativo ético de liberar a la víctima, supone una elección subjetiva o intersubjetiva; una elección que se revelaría paradójicamente como lo primero, como lo realmente fundacional de novedad, y que se podría denominar la elección de la *solidaridad* como *modo de ser* (16) reflexivamente escogido para practicar la manera de relacionarse consigo mismo y con los otros. Parafraseando a Ortega y Gasset, se podría decir que la opción ética liberadora en el conflicto de tradiciones supone la convicción del sujeto que reconoce que "él es él y el otro; y que si no

salva al otro, no se salva él". (17) Sin este acto intersubjetivo de la instauración de la solidaridad como "reciprocidad mediada" (18) reflexivamente no se explica, a mi modo de ver, el "Principio-Liberación", ya que es esa solidaridad reflexivamente escogida como modo de ser y de vida la que capacita a los sujetos para historizar y hacer real su libertad en una praxis común de liberación. Para querer o poder sentir como una obligación imperativa la liberación de la víctima, hay que fundarse antes como existencia solidaria. Pero volvamos al tema que nos ocupa.

Si he insistido en el momento de esa doble tensión dialéctica que me parece estar latente en toda cultura estabilizada, señalando incluso posibles instrumentales metodológicos para su análisis, es porque quiero subrayar la idea de que en todo universo cultural concreto o, si se prefiere, en las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada en que solemos percibir las. Las culturas no son expresión de tradiciones homogéneas, y por eso no deben confundirse tampoco con lo que llamo su forma estabilizada, para nombrar la forma que se ha impuesto en el conflicto de tradiciones de una cultura y que subsume y nivela otras posibilidades igualmente realizables en dicha cultura.

Es evidente, por otra parte, que mi interés en subrayar esa idea no es otro que el de reforzar la tesis de que el postulado del recurso a la diversidad de las culturas como camino para elaborar alternativas de humanización universalizables ante el desafío de la globalización neoliberal que reduce la realidad del mundo a lo programado en sus políticas y consolida con ello los mecanismos de la exclusión masiva, no implica ninguna sacralización de las diferencias culturales ni pretende la defensa de las mismas como mundos aislados y autosuficientes. Se postula, sí, su valor como "reservas de humanidad", pero se hace buscando su interacción como *puntos de apoyo* para articular procesos concertados de humanización. El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, estrictamente visto, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. A este proyecto alternativo le doy el nombre de diálogo intercultural.

II.

Sobre el trasfondo de las observaciones anteriores me parece que queda claro el *conjunto de condiciones* con que el diálogo intercultural puede realmente fructificar en una respuesta alternativa a la "Barbarie" que se genera en nuestro modelo civilizatorio dominante. Por eso, y como transición hacia las consideraciones más estrictamente filosóficas que han de seguir todavía, quisiera ocuparme ahora con el diálogo intercultural mismo y precisar su programa como modelo opuesto a la globalización neoliberal, explicando su sentido, carácter,

finalidad y opción por la esperanza.

En primer lugar debo subrayar que, a pesar de la coexistencia fáctica de las culturas y de los contactos innegables entre ellas, el diálogo intercultural (en el sentido fuerte en que trataré de explicarlo) es más "proyecto" que realidad de hecho. Hemos de reconocer, en efecto, que, precisamente en la presente fase de la globalización neoliberal, el poder de diseñar y de realizar el diseño del planeta se ejerce desde la estrategia homogenizante de un modelo civilizatorio tan convencido de su supremacía que relega el diálogo a niveles insignificantes o controlados por sus propios intereses, como el turismo por ejemplo, porque su interés no es otro que el de imponer su diseño uniformizante. No se exagera, por tanto, si se observa que no es la lógica del diálogo de las culturas sino esa otra lógica del modelo de una civilización reductora y niveladora de las diferencias la que rige la configuración actual del planeta, al menos en lo que atañe a su superficie. Y aunque se le quiera dar la razón a Guillermo Bonfil cuando apunta en sentido crítico que no es suficiente uniformizar la superficie del planeta para neutralizar la fuerza alternativa de las culturas (19), creo que la observación anterior es legítima al menos como caracterización de la *contextualidad* que hoy día está impactando a todas las culturas.

Ante la globalización como contextualidad absorbente que dicta la ruta y el horario a seguir, el diálogo intercultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta "cultura mundial" monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad.

Como proyecto para la reestructuración de la universalidad vigente en el mundo el diálogo intercultural tiene su sentido fuerte en el intento de abrir las culturas rompiendo sus posibles cierres categoriales, simbólicos, morales, etc., y fomentando así el ejercicio de la reflexividad crítica en los miembros de cada cultura particular. El diálogo intercultural se entiende además, y en consecuencia, como método para aprender a *relativizar* las tradiciones consolidadas como "propias" dentro de cada cultura y, acaso ante todo, para agudizar en las culturas la tensión o el conflicto entre los sujetos o fuerzas interesados en conservar y/o defender y aquellos interesados en transformar (20). Por esta vía compleja de apertura, relativización y toma de conciencia de la posibilidad de cambio el diálogo intercultural prepara a las culturas para que se conozcan mejor entre sí y para que, mediante ese conocimiento de las otras, se conozca cada una mejor a sí misma.

Este sentido fuerte del diálogo intercultural como método para un mejor conocimiento de la alteridad y de sí mismo se malentiende, sin embargo, si "conocimiento" se comprende aquí en el significado de un simple "tomar nota" o "darse por enterado". Pues se trata más bien de un proceso de *información* en el que nos informamos (comunicamos) y nos dejamos informar (en el sentido de dar

forma) por lo que conocemos. También se podría hablar con Panikkar, sobre el telón de fondo de una tradición budista, de un "conocimiento" que se cumple como recíproco proceso entre sujetos que *nacen juntos* a una nueva existencia (21).

El diálogo intercultural implica por eso una especial calidad ética que lo caracteriza como una forma de vida o actitud fundamental teórico-práctica cuyo ejercicio, yendo más allá de la tolerancia y del respeto, funda la acogida del otro como sujeto que, para intervenir y participar, no necesita pagar primero derechos de aduana ni solicitar un permiso de trabajo. El diálogo intercultural tiene, a este nivel, el carácter de un proyecto ético guiado por el valor de la acogida del otro en tanto que realidad con la que se quiere compartir la soberanía y con la cual, por consiguiente, se puede compartir un futuro que no está determinado únicamente por mi manera de comprender y de querer la vida. En términos sartreanos diría que el diálogo intercultural se caracteriza por ser un proyecto que aspira a la reestructuración de las relaciones entre las personas y sus culturas optando por la universalización de los principios de la co-autonomía y cosoberanía como modos de vida que concretizan y realizan el "plan" de la libertad en todos y para todos (22).

Co-autonomía de las personas y co-soberanía de las culturas constituyen, por otra parte, la perspectiva que informa la finalidad del diálogo intercultural en tanto que proyecto que opone a la estrategia de la globalización neoliberal la alternativa de una *universalidad mundializada* desde abajo, es decir, con y por la participación de los múltiples y complejos mundos reales encarnados en los universos culturales por los que hoy se define la humanidad, y que estaría marcando la posibilidad de temporalizar una historia de humanización no atada a un futuro dictado como el único posible, sino abierta a la generación simultánea y solidaria de diversos futuros. Mundializar la universalidad desde abajo, es, pues, hacer que la universalidad no sea lo que "le sucede" a alguien —como dice Zygmunt Baumann de la globalización al hablar de ella en el sentido de algo que "*uns allen geschieht*" (23)—, sino ir convirtiéndola en el suceso histórico en que todos nos reconocemos y encontramos como "buen suceso". (Por esto conviene precisar, entre paréntesis, que la interculturalidad como perspectiva para mundializar la universalidad no se opone —como suponen Rouanet y Welsch (24)— a la opción de la transculturación de los sujetos, sino que más bien la posibilita, puesto que es la condición para la transitabilidad de las culturas.)

Por lo que he dicho sobre el sentido, el carácter y la finalidad del diálogo intercultural me parece que queda claro porque el diálogo intercultural representa hoy una opción por la esperanza. Pero quisiera añadir todavía que se propone como alternativa para articular las esperanzas concretas de todos los que hoy se atreven a *imaginar* (25) y a ensayar aún otros mundos posibles.

III.

Corresponde ahora enfrentar directamente el tema de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural; y digo "directamente" porque lo expuesto en los apartados anteriores, aunque tenía la finalidad de situar el tema, representa de suyo el preludio que nos introduce al mismo. He de decir, sin embargo, que, a pesar de esta introducción, el tratamiento directo del tema conlleva una dificultad o, mejor dicho, una paradoja que, al menos de momento, me luce insuperable. Pues, ¿cómo estar seguros, sin recurrir al diálogo intercultural, que no lo hacemos unilateralmente o desde una concepción monocultural de la filosofía? Planteado de otra forma: ¿El análisis y la aclaración de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural no son ya una tarea común que requiere el *medium* intercultural?

Es cierto, por otra parte, que se podría pensar en invertir los términos del problema, y empezar por el análisis de los supuestos interculturales que debería asumir la filosofía que pretende estar a la altura de las exigencias actuales del diálogo de las culturas. Por esta vía, que tampoco nos eximiría del tener que precisar con qué idea de la filosofía operamos, se podría explicar acaso mejor cómo en el contexto del diálogo intercultural la filosofía (o las filosofías) se ve confrontada con una exigencia de transformación en cuyo marco la tarea autocrítica de repensar los presupuestos del propio discurso es condición para participar en la empresa de identificación de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural. El *medium* intercultural se nos revelaría así como lugar de transformación de eso que llamamos filosofía y de eso que, desde cualquier filosofía constituida, se identifica como supuestos filosóficos del diálogo intercultural.

Entendiendo empero que esa alternativa nos llevaría sobre todo al estudio del impacto de lo intercultural en el quehacer filosófico y de la consiguiente transformación intercultural de la filosofía como proceso de aprendizaje y de reubicación (26), prefiero no seguirla y moverme en la tensión de la paradoja antes mencionada. Es decir que prefiero abordar el tema desde una posición filosófica que tiene conciencia refleja de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que éstos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Pues me parece que puede ser más fructífero para la discusión de la aportación y de la función de la filosofía en el diálogo intercultural, no apelar a un posible programa, sino, aceptando la pluralidad de tradiciones filosóficas que tenemos, partir de una filosofía articulada y plantear desde ella lo que podrían ser supuestos filosóficos en el diálogo intercultural. Es obvio que "partir de una filosofía" no tiene nada que ver aquí con la pretensión de privilegiar ni, mucho menos, de dogmatizar algún sistema teórico, ya que se hace como parte de un proceso de discusión y con la finalidad expresa de fomentarlo. Así, la filosofía de la que se parte, es exposición de una posición que se *expone* a la discusión y que no excluye, por tanto, la posibilidad de su transformación teórica mediante el contraste argumentativo.

Conviene tener en cuenta, además, que el desafío de transformación intercultural, que el diálogo intercultural representa para las filosofías constituidas, se malentiende si se piensa que está suponiendo la superación de la pluralidad

filosófica en un pensamiento metacultural donde se realizaría la convergencia disolvente de todas las polaridades y tensiones teórico-prácticas de las culturas. Ese desafío señala más bien el cultivo de una nueva manera de comprender la pluralidad de las filosofías, de entenderse desde ella y de tratar con ella. No se trata, en resumen, de *crear* una nueva filosofía, sino de cultivar una nueva forma de relación e interacción entre filosofías conscientes de que, por sus referencias a diferentes matrices culturales, hablan, es decir, contribuyen al proceso de intelección y de orientación de lo real o, si se quiere, nombran el logos con un *acento*; un *acento* que identifica, pero no separa, porque es la articulación de la *situación* en que, hablando con Sartre (27), se va cumpliendo la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización del singular.

En el sentido indicado tomaré, pues, como punto de partida para nombrar algunos supuestos filosóficos del diálogo intercultural, una tradición filosófica de connotada raigambre occidental que tendría en Sartre uno de sus momentos más densos y que calificaría como la tradición universalizadora de un humanismo ético-racional (28).

Desde la perspectiva de esta tradición vería un primer supuesto filosófico del diálogo intercultural en la concepción del ser humano como "universal singular" que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. De este modo todo universo cultural específico está agujereado originariamente por el escándalo de una subjetividad (29) humana que no puede realizar su situación cultural sin singularizarla, sin rehacer el sentido que le trasmite o, dado el caso, sin imprimirle nuevo sentido. Haciendo o apropiándose cultura, el ser humano se *transculturaliza*, es decir, plantea o replantea la cuestión del sentido en su universo cultural de origen y funda con ello, desde una situación concreta, la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa, ya que ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular o, si se prefiere, intento de comunicación y de unión en la diversidad (30). En una línea análoga, indico de paso, se podría hablar aquí con Jaspers de universalidad como comunicación (31).

De lo anterior se derivaría un segundo supuesto filosófico del diálogo intercultural que concretizaría el primero y que resumiría en el principio de la reflexión subjetiva, entendido como nombre de la invariante antropológica de aquel tipo de reflexión que cualifica a todo ser humano en cualquier universo cultural específico como fuente de exterioridad y de indeterminación. Ciertamente, no hay reflexión subjetiva sin situación cultural; pero la reflexión subjetiva no es un simple reflejo de la cultura sino más bien la condición que *vive* la cultura y que, desde esa *vivencia*, la proyecta continuamente más allá de lo constituido en ella (32). Por la reflexión el ser humano puede ver la cultura que lo hace, puede ver la visión del mundo con la que ve y se ve. Y, por eso, queda siempre en ese universal singular que es el ser humano, un "resto no culturizado" que trasciende los respectivos universos culturales; siendo precisamente ese fondo reflexivo-crítico el que, en definitiva, no solamente hace posible el diálogo con el otro sino el que le da

también su norte. Pues mediante el ejercicio de la reflexión subjetiva se convierte cada ser humano en un punto de apropiación y de totalización que desborda los límites de su universo cultural, sean éstos los del sistema moral, político, jurídico, etc. vigente, para confrontarlos con sus opciones y proyectos y, dado el caso, salir de ellos.

Esta reflexión subjetiva está al comienzo de toda comunicación, tanto a nivel intracultural como intercultural. Es fundamento, ciertamente, de un sí mismo; pero de un sí mismo que no puede hablar de sí, si no es en tercera persona del singular (33), y que se vive como tensión de exterioridad a lo que es. Y es posible que sea esta exterioridad radical de la reflexión subjetiva la que constituya la condición de posibilidad de la exterioridad del otro, de la que hablan Levinas y Dussel. Pero lo importante en este contexto es recalcar la idea de que la reflexión subjetiva convierte los límites en fronteras, es decir, en zonas de comunicación, obligando con ello a que cada ser humano revise su concepción de identidad cultural de origen. Por existir en exterioridad con relación a sí misma la subjetividad reflexiva no está ligada a una identidad definida.

Un tercer supuesto filosófico lo vería en el cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva. De hecho los supuestos antes mencionados implican el supuesto de la libertad como otra invariante antropológica ante la cual toda cultura o forma de vida socialmente organizada y políticamente efectiva tiene que ser permanentemente justificada. Si la reflexión subjetiva es lo que impide que un universo cultural específico se convierta en una estructura de coherencia aprisionante para sus miembros, es la libertad, como proceso de singularización y de universalización a la vez, la que cuestiona las dinámicas de estabilización en las culturas, haciendo valer en ellas proyectos subjetivamente diferenciados cuya realización no sólo podría reclamar una nueva constelación u ordenamiento del mundo cultural en cuestión, sino incluso el éxodo de ese universo. La libertad no hace las paces con "lo que hay" culturalmente; *imagina* y *disena Planes* de organización de lo real que no reduzcan al ser humano, por ejemplo, a simple "ciudadano" y conviertan el ejercicio de la subjetividad a un ejercicio de "civilidad". La libertad, en una palabra, impide la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva. O, dicho en positivo, es la condición para que, en cualquier universo cultural específico, cualquier universal singular pueda decir que tiene derecho a rebelarse (34) y buscar, por más allá de los límites de su situación cultural, la acción común con todos aquellos que proyectan su singularización por la universalización del "reino de la libertad" en sí mismos y fuera de ellos mismos (35). La solidaridad es una fundación de la libertad, y no una institución de las culturas.

La llamada a esta libertad reflexiva y solidaria, que impide la instalación de la "subjetividad civilizada" (36) porque se busca a sí misma en cada sujeto como poder de autonomía, representa acaso el supuesto que, al menos desde la tradición que me sirve aquí de punto de partida, nombra con claridad aquello que debería ser lo que más *comúnmente* pertenece a los seres humanos: ser co-sujetos de

libertad sin alienación (37).

Otro supuesto filosófico en el diálogo intercultural que quiero señalar, para terminar, es el supuesto de la racionalidad. Con Sartre diría que la racionalidad representa otra invariante antropológica, pero entendiéndola como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica de la libertad humana. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo. Dicho de otro modo, si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a *dar razón*, ante sí mismo y el otro, de las *razones que tiene* para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc. Se ve entonces que por racionalidad no entiendo aquí ningún tipo de razón culturalmente estabilizado o constituido sino más bien la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva que sólo puede saber si *tiene razón*, si *da razón* ante sí y ante el otro de la singularización de su libertad. De esta suerte, y limitándome naturalmente a lo que atañe a nuestro tema, se puede suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que lo hace "comunicable" y que lo capacitan, en consecuencia, para el diálogo con otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la *responsabilidad* del ser humano frente a su cultura (38).

Como decía, los supuestos apuntados saben de su origen cultural. Y la cuestión de si son aceptables por otras tradiciones, de si son o no universalisables, es una cuestión que no se puede decidir sólo desde la posición filosófica que los propone. Es una cuestión de diálogo intercultural. Con todo, y sin pretender anticipar ningún resultado, me parece que sí pueden transmitir al menos una intuición racionalmente compartible, a saber, que si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura puede instalarse demasiado rápido en la universalidad.

[Publicado originalmente en alemán en *Polylog* (Viena) 1 (1998): 45-86.]

Raúl Fornet-Betancourt

Notas

1. Cf. Domingo F. Sarmiento, *Facundo. Civilización y Barbarie*, en *Biblioteca Ayacucho*, tomo 12, Caracas 1976.
2. Domingo F. Sarmiento, "La nostalgia en América", en Carlos Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*, New York 1970, p. 90
3. Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, en Carlos Ripoll (ed.), op. cit., p. 94
4. Cf. Franz J. Hinkelammert, "El huracán de la globalización: la exclusión y

la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *Pasos* 69 (1997) págs. 21-27

5. Cf. Michel Henry, *La barbarie*, Paris 1987; y Rolf Kühn, *Leben als Bedürfnis, Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg 1996. Pero pensamos también en la crítica de: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, págs. 1 y sgs.
6. José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo VI, La Habana 1975, p. 16
7. José Martí, *ibid.*, p. 20
8. Alfonso Reyes, *Última Tule*, en *Obras Completas*, tomo XI, México 1968, p. 60
9. Jürgen Habermas, "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", en Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1997, p. 173
10. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas de la filosofía II. Actas del II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*—en prensa -.
11. Aunque he preferido ilustrar esta tensión entre cultura y ser humano de la perspectiva de la dialéctica sartriana de determinación y libertad, debe señalar que este análisis corresponde también, en lo fundamental, a la concepción expuesta por Michael Landmann en su obra: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München—Basel 1961. Ver También su libro: *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München—Basel 1963. Aprovecho para señalar que mi caracterización de las culturas de origen como *punto de apoyo* para la persona si inspira indirectamente en la concepción de la cultura como "Aufbaufaktor", que Landmann desarrolla en la última de las obras antes citadas.
12. Se recordará que Sartre resumía la paradoja de la libertad en estos términos: "Il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté." Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1973, p. 569
13. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt 1997
14. Cf. Enrique Dussel, *Arquitectónica de una ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México 1997; especialmente el capítulo 6 (Manuscrito).
15. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit., pp. 484 y sgs. y p. 722; *Cahiers pour une Morale*, Paris 1983, pp. 12 y sgs.; y Raúl Fornet-Betancourt, "Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996, pp. 137-152
16. Cf. Jon Sobrino, "Solidaridad: llevarse mutuamente", en *Misiones Extranjeras* 157-158 (1997) 71-79
17. Se sabe que Ortega dice: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo." José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en

Obras Completas, tomo 1, Madrid 1983, p. 322

18. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, p. 439. Dejo anotado que es sumamente sugerente lo que Sartre expone aquí sobre el "serment".
19. Cf. Guillermo Bonfil (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México 1991; especialmente págs. 222-234. Ver también sus obras: *México profundo: una civilización negada*, México 1987; *Pensar nuestra cultura*, México 1991.
20. Sobre el conflicto entre "conservación" y "creación" en los procesos culturales ver: Ricardo Maliandi, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires 1984, especialmente págs. 131 y sgs.
21. Cf. Raimon Panikkar, "La mística del diálogo", en *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 1 (1993) p. 30
22. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., págs. 588 y sgs.
23. Cf. Zygmunt Baumann, "Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung", en *Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 2117 (1996) p. 654
24. Cf. Sergio Paulo Rouanet, "Transculturalismo ou retorno à etnicidade", en *Anuário de Educação* 1995/96, págs. 127-136; y Wolfgang Welsch, "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", en *Information Philosophie* 2 (1992) 5-20
25. Empleo aquí "imaginar" en el sentido de una función antropológica de la libertad y de ser conscientes. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris 1966
26. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", ed. cit.
27. Cf. Jean-Paul Sartre, "L'universel singulier", en *Situations, IX*, Paris 1972, p. 190; ver también Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, tomo 1, Paris 1971
28. Cf. Raúl Fornet-Betancourt, "Sartres ethischer Entwurf: eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?", ed. cit.; págs. 139 y sgs.
29. Cf. Jean-Paul Sartre, "L'universel singulier", ed. cit.; págs. 153 y 166
30. Cf. Jean-Paul Sartre, "Des rats et des hommes", en *Situations, IV*, Paris 1964, págs. 79 y sgs.
31. Cf. Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich 1982, págs. 72 y sgs.
32. Aquí me inspiro en la concepción sartreana del "vécu".
33. Cf. Jean-Paul Sartre, "Des rats et des hommes", ed. cit.; pág. 80. Estoy suponiendo la dialéctica sartreana del "tercero" en la constitución de la subjetividad.
34. Cf. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter*, Paris 1974
35. Sartre apuntaba esta regla: "... agis toujours de telle sorte que les circonstances et le moment servent de prétexte à tes actes pour réaliser en toi et hors de toi la généralité de l'espèce humaine". Jean-Paul Sartre, "Des

rats et des hommes", ed. cit.; pág. 62

36. Sobre este tema de "subjetividad" y "civilización", es decir, de la cuestión de reducir el sujeto a ciudadano sería importante un diálogo entre la teoría crítica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) y Sartre. Cf. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O.; y Hermann Schweppenhäuser, "Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno", en *Zeitschrift für kritische Theorie* 4 (1997) 5-27
37. Cf. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter*, ed. cit., p. 342
38. Vgl. Emmanuel Levinas: "Determination philosophique de l'idée de culture", en *Philosophie et Culture. Actes du XIIIe Congrès Mondial de Philosophie*, Montreal 1986, S. 73-82; y Jan Hoogland, "Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie", en Heinz Kimmerle (Hrsg.), *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam-Atlanta 1996, S. 73.

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos.

Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.