

La filosofía intercultural como filosofía para una mejor convivencia humana

por Raúl Fornet-Betancourt*

Abstract

In the first part of this article, the concept of intercultural philosophy is clarified in a summary way, as a philosophy that, aware of its historical responsibility, takes charge of the fact that good social and cultural coexistence represents today one of the most urgent challenges for contemporary societies in our globalized world. Consequently, the second part of this article focuses on the presentation of some perspectives that delineate how intercultural philosophy might contribute to a better human coexistence, highlighting the importance of an *affective change*.

Keywords: Intercultural Philosophy, Society, Human Being, Conviviality, Living Together.

1. Observaciones introductorias

Hace ya algún tiempo se preguntaba el famoso sociólogo francés Alain Touraine si, dadas las grandes diferencias culturales que separan la humanidad, seríamos capaces de vivir juntos (Touraine, 1997).

Esta inquietante cuestión es hoy todavía más actual que cuando la planteaba Alain Touraine a finales de los años noventa del pasado siglo XX, porque los procesos actuales del llamado mundo globalizado parecen que contribuyen no a mejorar sino más bien a empeorar la convivencia humana, entendiendo por “convivencia humana” no el simple hecho de “estar juntos”, es decir, de una coexistencia en la que se comparte un espacio social sin verdadera interacción entre sus habitantes, sino más

* Universität Bremen/RWTH Aachen; raul.fornet@kt.rwth-aachen.de.

bien la práctica comunicativa entre diferentes grupos que da a ese fáctico “estar juntos” en el marco de una misma sociedad justo la calidad del “convivir”.

De esta cuestión se hace eco la filosofía intercultural precisamente en el sentido insinuado del desafío de contribuir a que en las sociedades del llamado mundo globalizado se pase, para decirlo en una fórmula sintética, de la “coexistencia” a la “convivencia” o “convivialidad”.

Pero antes de pasar a explicar cómo puede la filosofía, y en concreto la filosofía intercultural, contribuir a dicha tarea, se permitirá que diga unas palabras sobre los supuestos que están detrás de esa convicción que se expresa en el título de este trabajo, a saber, la convicción de que la filosofía intercultural puede y debe contribuir a mejorar la convivencia humana en el mundo de hoy. Dicho en otros términos, suponemos con el título de este trabajo que la filosofía, lejos de huir del horror del mundo y refugiarse en la famosa “torre de marfil”, debe plantear cara a ese horror del mundo que se nos presenta en la mala manera en que convivimos, para mostrar que no es un destino inexorable sino una realidad histórica que puede ser trasformada. Pero expliquemos con más detalle lo que suponemos:

Suponemos, en primer lugar, evidentemente, que como humanidad convivimos. Este supuesto se hace evidente si atendemos, por poner ahora un solo ejemplo concreto y actual, a lo que se suele llamar hoy “crisis migratoria” – un “término técnico” que esconde en realidad la poca voluntad para favorecer políticas de acogida hospitalaria frente a los migrantes. Bien, este hecho, nos parece, es suficiente para ilustrar, como decía, que convivimos mal, que habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el “mal común”, para decirlo con la drástica y dura expresión en la que el filósofo de la liberación Ignacio Ellacuría (asesinado en 1989 por los militares en El Salvador) condensaba su diagnóstico de la mala convivencia que caracteriza destrutivamente a la humanidad actual (Ellacuría, 2001, pp. 447-50).

Por otra parte suponemos, en segundo lugar, tal como adelantaba en líneas anteriores, que se trata también de la tarea de la filosofía. Es decir que la filosofía, en tanto que filosofía, puede contribuir al proceso de mejoramiento de la convivencia humana en el mundo actual. Suponemos, pues, que la filosofía no se resigna, que resiste el sentimiento de frustración de la impotencia del pensamiento y de la razón ante el “espectáculo” de la irracionalidad y del cinismo, y toma partido contra ese curso real del mundo intentando revertir su inhumana y autodestructiva dirección.

Tenemos, por tanto, dicho en otros términos, confianza en la buena fuerza que puede y debe desplegar la reflexión filosófica en el mundo y en el ser humano.

¿Por qué?

Porque la filosofía a la que aquí nos referimos no se define por la pertenencia a alguna escuela o la defensa de algún sistema sino que se determina ante todo, y fundamentalmente, por la fidelidad a la búsqueda de un conocimiento que realice la “relación tierna” (cf. Heidegger, 1981, pp. 155 y sgs.) que se anuncia como compromiso en su nombre griego de “filo-sofía” y que constituye el verdadero fondo de su característica búsqueda en el tiempo, esto es, el alma de su recorrido histórico como siempre renovada declaración de amor a la sabiduría como compañera de la humanidad en su lucha por lo mejor de sí misma. Ser fiel a esta historia de la “pasión” por la sabiduría significa para la filosofía, dicho más concretamente, fidelidad a una memoria de veracidad y de bondad que la “ob-liga” a dar un presente a la historia que la identifica, y ello en las condiciones dadas en cada tiempo. Por eso, en nuestro tiempo y de cara al tema que nos ocupa en este estudio, esa fidelidad quiere decir “obligación” de contextualizar y continuar la historia de la “relación tierna” a que nos hemos referido, comprometiéndose en el empeño de que la convivencia humana se defina por relaciones que generen verdad y bien común, es decir, bondad.

Para subrayar la importancia de este momento en el segundo supuesto de nuestra contribución, nos permitimos añadir que, a nuestro modo de ver, la conciencia de esa memoria de amor a la verdad y a la bondad es la que alimenta la sensibilidad de la filosofía para sentir “compasivamente” como un mal que nos destruye en nuestra propia sustancia humana todo el horror de una época adversa que agudiza la fractura, el desgarramiento y la escisión del género humano, produciendo seres humanos carentes del sentido de *humanidad* en un mundo flagelado por la violencia absurda de prácticas de regateo de la vida del otro¹.

Y tampoco debemos silenciar que, para los que hacemos filosofía, eso conlleva el compromiso de preguntarse en forma autocítica si la filosofía que hoy hacemos es o no guardiana de esa memoria milenaria.

¿Tenemos nosotros los que hacemos filosofía, los llamados “filósofos” y “filósofas”, conciencia de esa memoria o somos ya parte de la comparsa

¹ Sobre la adversidad de nuestra época ver las reflexiones expuestas en el capítulo *La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis* en mi libro (Fornet-Betancourt, 2016, pp. 11-24); así como el capítulo *Meditación intercultural sobre la adversidad de la época* en mi libro (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 125-40), y la bibliografía ofrecida en ambos.

del «gran teatro del mundo»?² ¿Sentimos la memoria de la filosofía como herencia de un fondo ético que despierta en nosotros la “necesidad” de comprometernos con la tarea de reparar esa escisión del género humano que significa la mala convivencia o fomentamos con nuestros hábitos y vanidades la mala convivencia?

Este cuestionamiento autocrítico es, a nuestro modo de ver, de una importancia decisiva. Pues de la respuesta que demos a esas preguntas no solamente depende el sentido y el rumbo de nuestra reflexión filosófica sino también la posibilidad misma del comienzo de la filosofía como parte de nuestra vida.

Quiero decir con ello que la filosofía, tal como se entiende aquí, no nace de la erudición ni se realiza como disputa de ideas. La filosofía nace más bien de la experiencia de que en el mundo histórico se ha quebrado la “relación tierna” que debe abrazar todos los seres o, si se prefiere la metáfora de Octavio Paz al término de Hölderlin, a la experiencia del «cántaro roto» (Paz, 1979, pp. 255-9). Sin olvidar, si se prefiere un “filósofo reconocido” como tal mundialmente, que también Hegel partía de que la *necesidad* de la filosofía brota cuando se siente que está ausente de la vida humana la fuerza que la unifica y reconcilia. Su afirmación dice: «La escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía* [...]. Cuando la fuerza de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las contradicciones han perdido su relación viva y su acción recíproca y se hacen independientes, es entonces cuando surge la necesidad de la filosofía» (Hegel, 1970, pp. 20-2)³.

De esa experiencia de las contradicciones que amenazan con destrozar las posibilidades de armonía y equilibrio en un mundo diverso, de las heridas y humillaciones provocadas por la arrogancia y prepotencia de una civilización hegemónica que sustituye el trato tierno por el trato mercantil y militar con el mundo, cerrando con ello el horizonte del diálogo para la convivencia humana hoy, de esa experiencia nace en nuestros días, la filosofía; y nace de ella no como una forma específica de entretenimiento para profesionales del saber sino como una *necesidad* del mundo y de la humanidad. Ese «cántaro roto», que son nuestras sociedades y nuestro mundo en general, es el que *necesita* de la filosofía, es decir, es la realidad herida la que *necesita* de la memoria de veracidad y de bondad, de la

² Para emplear la gran metáfora del clásico español Calderón de la Barca.

³ Cursivas en el original alemán: «Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie [...]. Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie».

acción balsámica de la reflexión filosófica⁴, para recomponer la integridad de lo roto.

Mencionemos, por último, un tercer supuesto que está también en el trasfondo de las reflexiones que expondré en el punto siguiente. Se trata de la convicción de que la interculturalidad es el método para reconocer en toda su diversidad la memoria balsámica de la humanidad. Y en este sentido suponemos aquí que una filosofía intercultural es aquella que ve la humanidad desde esa memoria y trabaja porque se haga realidad en el mundo escindido de hoy.

2. Reflexiones para una mejor convivencia humana desde la perspectiva de la filosofía intercultural

Teniendo en cuenta por tanto el trasfondo de los supuestos mencionados antes, resumiremos a continuación nuestras reflexiones en los puntos siguientes:

2.1. Cuando en el presente contexto hablamos de convivencia humana no acentuamos su dimensión política ni jurídica, es decir, no ponemos en el foco de nuestra atención el marco formal de las leyes que reglamentan la coexistencia social entre grupos o comunidades de diferente procedencia cultural o religiosa, porque queremos referirnos con ello, fundamentalmente, a las relaciones entre formas de vida respaldadas por los universos culturales en los que los seres humanos intentan lograr la realización de su humanidad. Por eso entendemos además que el intento de mejorar la convivencia humana debe hacerse cargo ante todo de la cuestión de la *calidad* humana de las relaciones entre biografías y/o entre culturas en el diario de la vida. Mejorar la convivencia humana no es, pues, mejorar teorías o modelos sobre la misma. El desafío del mejoramiento radica más bien, en el intento de mejorar las relaciones concretas en el nivel de los encuentros directos “en la calle”.

2.2. Para mejorar la convivencia humana, sea ya en un nivel personal de biografías o en un plano colectivo como interacción entre culturas, hay que pasar, por tanto, por las vidas y tradiciones de los que fácticamente comparten ya un lugar de vida, intentando hacer de ese “espacio social compartido” justamente un “mundo de vida” comunitario. Y la razón de ello radica, si no nos equivocamos en esta apreciación, en que la

⁴ La expresión «acción balsámica de la reflexión filosófica» se inspira en la idea de José Martí de la «solución balsámica del amor». Ver, por ejemplo, José Martí (1975a; 1975b). O sea que José Martí podría ser otro de los ejemplos que se pueden aducir para documentar la idea de que la necesidad de la filosofía brota en el fondo de ese sentir con dolor la escisión de la unidad del género humano.

convivencia humana, sea buena o mala, es una confluencia de situaciones culturales o, si se prefiere, una convergencia de vidas situadas desde sus diferencias o memorias culturales. La vida humana se abre a la vida por medio de una cultura, y en este sentido las experiencias de vida son siempre inseparables de una experiencia de situación cultural.

2.3. La indicación anterior es central para comprender el significado profundo que late en la convivencia y, con ello, para entender también lo que realmente fracasa o se malogra cuando la convivencia humana es mala, es decir, cuando no merece en realidad tal nombre porque, dicho con una expresión del lenguaje popular, “nos llevamos mal”, y en este caso merece a lo sumo la calificación de coexistencia, como ya decíamos en las consideraciones introductorias. Nos referimos a lo siguiente: la idea de la experiencia de la vida como experiencia inseparable de una situación cultural nos lleva a reconocer que la experiencia de vivir, aunque se revele como personal e incluso individual, es una experiencia que nadie puede llamar suya propia en un sentido excluyente, porque sobrepasa siempre los límites de la porción de vida que cada uno siente como individual. En otras palabras: porque es una experiencia que apunta a condiciones que están “fuera” de lo que cada uno de nosotros puede llamar o identificar como *su* vida individual. La experiencia de vivir es de esta manera, como certamente ha visto en la tradición filosófica española don José Ortega y Gasset, una experiencia de *participación* en la vida; una experiencia de que se está en o de que se nace a su presencia en presencia y por la presencia de otros. O sea que, en el fondo, para los seres humanos, no hay experiencia de vida si no es en la forma de una original con-vivencia. Vivir es, pues, con-vivir (cf. Ortega y Gasset, 1983, pp. 117 y sgs.). La vida de cada uno se teje desde esa con-vivencia fundamental. Y es esta fundamentalidad *prepolítica* de la convivencia como condición de la posibilidad real de toda vida personal justo lo que constituye su sentido pro-fundo. Este sentido profundo, que podemos llamar ontológico, es además el horizonte a cuya luz resulta comprensible que una mala convivencia, esto es, una falla en el orden o en las formas de la convivencia no sea simplemente una falla política, una situación que hace manifiestas únicamente carencias de civismo o urbanidad, sino que es una situación que afecta a la vida en su sustancia misma. La mala convivencia genera vida *vitalmente* dañada. No es, por tanto, sólo un daño en los ordenes social, político y cultural. Es también, y fundamentalmente, un daño antropológico en la condición humana como tal.

2.4. De ahí que, como se insinuaba ya en el primer punto, las acciones para el mejoramiento de la convivencia humana deben ser concebidas como acciones *radicales* que apunten más lejos que aquellas con las que reclamamos el reajuste del “contrato social” en las sociedades

multiculturales del llamado mundo globalizado. Es decir deben ser acciones que luchen por una revolución en nuestra relación con la vida para poner en primer plano el sentimiento del común “tejido vital” que nos funda como “comunidad de iguales” antes de que nos reconozcamos contractualmente como comunidad de diferentes. Pero debe quedar claro que con esta propuesta de radicalidad para las acciones que mejoren la convivencia no se trata de subestimar las acciones políticas o sociales. Se trata más bien de indicar que esas acciones en favor de un “contrato social” más justo entre los diferentes alcanzarán sólo su verdadera finalidad – que es la comunicación humana y personal entre los diferentes – cuando se las enmarque en un horizonte de acción que haga visible la prioridad del insustituible e irreductible “tejido vital” que, como lazo de participativa unión en la vida, debe cuidar toda política que quiera promover realmente una buena convivencia.

2.5. Una consecuencia directa de la idea anterior es la recomendación de complementar críticamente las teorías del reconocimiento que, desde diferentes perspectivas, ha desarrollado la filosofía política contemporánea de cara a poner sobre bases más justas la convivencia de la diversidad cultural y religiosa en nuestras sociedades actuales. Estas teorías del reconocimiento del otro en su diferencia son, sin duda alguna, una gran aportación a la solución de muchos de los problemas que plantea la convivencia de la diversidad en el mundo de hoy. Pero hay que decir al mismo tiempo que son insuficientes y que deben ser transformadas interculturalmente, sobre todo en lo que concierne a la concepción antropológica de fondo, liberal e individualista, que suponen⁵.

Nuestro argumento para defender la necesidad de esta revisión crítica, resumido muy brevemente, quiere hacer valer lo siguiente:

Si el problema del desconocimiento del otro es, en lo fundamental, una consecuencia de la lógica de una antropología que rompe el “nexo vital”, que rompe la originaria “comunidad de la vida”, una teoría que pretenda mejorar la convivencia humana desde la raíz tiene entonces que empezar por invertir la lógica de la antropología individualista, de la competencia y del conflicto (antropología que podemos llamar sumariamente “burguesa”), para repensar el reconocimiento desde el sentir común del “nexo vital”. Lo que significa precisamente la inversión de la cuestión o el pasar del paradigma conflictivo del reclamo de reconocimiento al paradigma de la agradecida aceptación del otro. Pues con este cambio

⁵ Ver sobre este punto la visión y la bibliografía presentada en mi trabajo *¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?*, en mi libro (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 47-60).

de lógica se recupera la “naturalidad” del sentir que lo primero que se le debe al otro es el *agradecimiento* por hacer posible la vida humana con su participación en ella.

2.6. Abundando en esta perspectiva hay que señalar también que el mejoramiento de la convivencia humana en el mundo de hoy requiere, como consecuencia directa de la inversión de la lógica de la antropología individualista, la recuperación intercultural de la experiencia de culturas que saben y trasmitten todavía por sus memorias de humanidad la idea de que la afirmación de las diferencias y el reclamo consiguiente de su reconocimiento son momentos segundos, ya que lo primero es anterior a todo contrato social, a saber, la *acogida deferente* del otro en el “nexo vital”. Dicho en síntesis: antes que el reconocimiento contractual de los derechos de su diferencia y de la consiguiente presencia como *ciudadano* en la esfera pública de las sociedades en las que se le recibe, lo primero que debemos al otro es la deferencia de su aceptación sin reservas como *convivente*. Lo que quiere decir que el reconocimiento legal del otro es, en última instancia, una consecuencia del original reconocimiento vital, justo en tanto que aquel sin el cual no hay “cita” con la vida.

2.7. Por último conviene precisar, para evitar un posible malentendido, que el término de “deferencia” no denomina aquí ninguna forma de cortesía. Nombra una disposición del corazón humano, su cordialidad. O sea que denomina la disposición por la que la convivencia va perdiendo la ambivalencia que la caracteriza en tanto que realidad de fáctica coexistencia, para transformarse en calidad de vida o, si se prefiere, para trasmutarse cualitativamente en convivialidad⁶, esto es, para convertirse en celebración compartida del primer bien común que tiene el género humano: la vida. En este nivel donde, insistimos en ello, la convivencia humana no es simplemente el coexistente vivir juntos sino la mutualidad participativa, la calidad de la vida hace visible y reconocible la unión en la diversidad porque en las identidades de la vida, sean personales o colectivas, se refleja la signatura de la comunidad que, justo en tanto que diferencias *con-viventes*, las habita y por la cual ninguna diferencia puede decir «soy» sin confesar en esa misma afirmación la presencia del otro como aquel otro que desde siempre está ya participando en su vida.

3. Observación final

Por las consideraciones expuestas en el apartado anterior se puede ver que para la filosofía, y especialmente para la filosofía intercultural, la tarea

⁶ Ver sobre esto las actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en Raúl Fornet-Betancourt (2011).

de mejorar la convivencia humana, implica el desafío antropológico de promover una transformación radical de la afectividad humana.

Los momentos enumerados en el apartado anterior dejan ver, en efecto, que el mejoramiento de la convivencia humana no es un asunto que requiere solamente un cambio cognitivo o de mentalidades, esto es, un cambio en la manera cómo entendemos al otro.

Es también, y acaso fundamentalmente, el desafío de un *cambio afectivo*, ya que sin una valoración y apreciación de *benevolencia* del otro, sin una afirmación del “querer bien” al otro, no se mejorará la convivencia humana en el sentido propuesto de transformarla en el lugar donde debe acontecer la real y plena humanización de los seres humanos.

Son los buenos afectos los que decidirán, en definitiva, si recuperamos como humanidad la fuerza de la reconciliación a la que antes nos hemos referido y relanzamos el curso de la historia por el camino hacia una nueva humanización; hacia una humanización que llamamos nueva porque nace como resultado de un paciente proceso de escucha del otro y de solidaridad con él en nuestros correspondientes mundos de vida⁷.

Por eso queremos concluir este breve trabajo con estas preguntas:

¿Cómo sentimos nosotros como época y como personas la escisión de la convivencia de la humanidad?

¿Nos sentimos mal cuando constatamos, por ejemplo en el trato a los migrantes o refugiados, la ausencia del reconocimiento debido al otro como semejante?

¿Podemos esperar, mejor dicho, deseamos cómo época y como personas activar una política de la convivencia que, por más allá de lo que se debe al otro por ley como ciudadano, promueva el *encorazonamiento* de la alteridad del otro como una dimensión que necesitamos para nacer juntos a una nueva universalidad humana, a saber, a la universalidad que se entiende y vive en cada ser humano como camino para restituir la integralidad de la vida humana?

Nota bibliográfica

ELLACURÍA I. (2001), *El mal común y los derechos humanos*, en Id., *Escritos Filosóficos*, vol. III, UCA Editores, San Salvador, pp. 447-50.

FORNET-BETANCOURT R. (Hrsg.) (2011), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung/ Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An intercultural Approximation/La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Verlag Mainz, Aachen.

⁷ Ver sobre esta tarea los planteamientos expuestos en mi libro (Fornet-Betancourt, 2020).

- ID. (2014), *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen.
- ID. (2016), *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz, Aachen.
- ID. (2020), *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- HEGEL G. W. F. (1970), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, en Id., *Werke in zwanzig Bänden*, t. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M.
- HEIDEGGER M. (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en *Gesamtausgabe*, t. IV, Klostermann, Frankfurt.
- MARTÍ J. (1975a), *Discurso en el Liceo Cubano, Tampa*, en Id., *Obras Completas*, t. IV, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 267-79.
- ID. (1975b), *La procesión moderna*, en Id., *Obras Completas*, t. X, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 75-89.
- ORTEGA Y GASSET J. (1983), *La rebelión de las masas*, en Id., *Obras Completas*, t. IV, Alianza editorial, Madrid.
- PAZ O. (1979), *El cántaro roto*, en Id., *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona.
- TOURAINE A. (1997), *Pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, París.