

THÉMAT A

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda financiera de las siguientes instituciones:

- Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF)**
- Universitat Jaume I (Castellón)**
- Grupo de Investigación HUM-153 “Filosofía de la Cultura” (Universidad de Sevilla)**

IRENE COMINS MINGOL Y SONIA PARÍS ALBERT
(*Editoras*)

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD:
REFLEXIONES PARA EL SIGLO XXI

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 52

Número monográfico

(Publicación semestral)



Sevilla

Segundo semestre
(julio – diciembre 2015)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
editorial.us.es/themata

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

DIRECTOR: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

DIRECTORA ADJUNTA: Clara Ríos
(themata@us.es)

SUBDIRECTOR: Jesús Navarro Reyes
(jnr@us.es)

SECRETARIO: Jesús Fernández-Muñoz
(jesusfdez@us.es)

SUBDIRECTORA: Inmaculada Murcia Serrano
(imurcia@us.es)

SECRETARIO DE DIFUSIÓN Y DOCUMENTACIÓN:
Juan Carlos Polo Zambruno
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

Entidad editora:

Thémata. Revista de Filosofía.
Grupo de Investigación HUM-153
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

themata@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Ulzama (España)

Redacción y normas de publicación: ver *Política editorial*, al final de la revista.



CONSEJO EDITOR/EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (*Universidad de Mendoza*)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (*Munich*)

CANADÁ:

Moro, Óscar (*University of New Found Land*)

CHILE:

de la Maza, Mariano (*Universidad Católica de Chile*)
Santos Herceg, José (*Universidad de Santiago de Chile*)

COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (*Universidad de Caldas*)
Gómez Yepes, Víctor Hugo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)

ESPAÑA:

–Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (*Universidad de Alicante*)

–Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (*Universitat Pompeu Fabra*)
Piulats Riu, Octavi (*Universitat de Barcelona*)

–Castellón:

Comins Mingol, Irene (*Universitat Jaume I*)
París Albert, Sonia (*Universitat Jaume I*)

–Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (*Universidad de Córdoba*)

–Granada:

Barroso Fernández, Óscar (*Universidad de Granada*)
López Cambronero, Marcelo (*Instituto de Filosofía Edith Stein*)

–Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (*Universidad de Huelva*)

–Madrid:

Parellada, Ricardo (*Universidad Complutense de Madrid*)
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (*UNED*)
Domingo Moratalla, Tomás (*Universidad Complutense de Madrid*)

–Málaga:

García González, Juan (*Universidad de Málaga*)
Padiá Benticuaga, Juan José (*Universidad de Málaga*)
Wulff, Fernando (*Universidad de Málaga*)

–Murcia:

García Marqués, Alfonso (*Universidad de Murcia*)

–Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (*Universidad de Navarra*)
Sánchez Capdequí, Celso (*Universidad de Navarra*)

–Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M^a Luz (*Universidad de Santiago de Compostela*)

–Salamanca:

Murillo, Ildelfonso (*Universidad Pontificia de Salamanca*)
Paredes, María del Carmen (*Universidad de Salamanca*)

–Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (*Universidad de Oviedo*)

–Sevilla:

Basáñez, Federico (*Universidad de Sevilla*)
Cecilia Lafuente, Avelina (*Universidad de Sevilla*)
De Diego González, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Valls, Francisco (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Anrúbia, Enrique (*Universidad CEU Cardenal Herrera*)
Llinares, Joan B. (*Universitat de València*)
Teruel, Pedro Jesús (*Universitat de València*)

–Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (*Universidad de Valladolid*)

–Zaragoza:

Ayala, Jorge (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (*University of Virginia*)
Phuong Phan, Thao Theresa (*University of Maryland*)

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (*University of Strathclyde*)

ITALIA:

Bonamate, Luigi (*Università di Torino*)

MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Quesada, Julio (*Universidad Veracruzana*)

PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María*)
Wong Ortiz, Nicanor (*Universidad San Ignacio de Loyola*)

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (*Universidade Católica Portuguesa*)

TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (*SETA Foundation for Political, Economic and Social Research*)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ADVISORY BOARD:

ARGENTINA:

Maturo, Graciela (*Universidad de Buenos Aires - CONICET*)
Peire, Jaime (*Universidad Nacional de Tres de Febrero - CONICET*)

ALEMANIA:

Gil, Tomás (*Freie Universität Berlin*)
Inciarte, Fernando (†) (*Westfälische Wilhelms-Universität*)
Saame, Otto (†) (*Universität Mainz*)
Soler, Francisco (*Universität Bremen*)

BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (*South-West University 'Neofit Rilski'*)

CHILE:

Corduá, Carla (*Universidad de Chile*)
Torreti, Roberto (*Universidad de Chile*)

COLOMBIA:

Másmela, Carlos (*Universidad de Antioquia*)
Zalamea, Fernando (*Universidad Nacional de Colombia*)

ESPAÑA:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (*Universitat de Barcelona*)

–Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (*Universidad de Deusto*)
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (*Universidad de Deusto*)

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (*Universidad de Granada*)

–Madrid:

D'ors, Ángel (†) (*Universidad Complutense de Madrid*)
Fontán Del Junco, Manuel (*Fundación March*)
García-Baró López, Miguel (*Universidad Pontificia Comillas*)
Girón, Luis (*Universidad Complutense de Madrid*)
Roldán Panadero, Concha (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC*)
San Martín, Javier (*UNED*)

–Málaga:

Falgueras, Ignacio (*Universidad de Málaga*)
Martínez-Freire, Pascual (*Universidad de Málaga*)
Rubio, José (*Universidad de Málaga*)
Vicente Arregui, Jorge (†) (*Universidad de Málaga*)

–Navarra:

Alvira, Rafael (*Universidad de Navarra*)
Llano, Alejandro (*Universidad de Navarra*)

–Oviedo:

Berciano, Modesto (*Universidad de Oviedo*)

–San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (*Ikerbasque, Basque Foundation for Science*)

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (*Universidad de Sevilla*)
Arellano Catalán, Jesús (†) (*Universidad de Sevilla*)
Bejarano Fernández, Teresa (*Universidad de Sevilla*)
Hermosa Andújar, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (*Universidad de Sevilla*)
Prieto Soler, José María (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Donis, Marcelino (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (*Universitat de València*)
San Félix Vidarte, Vicente (*Universitat de València*)

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (*University of Boston*)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (*Université Paris IV-Sorbonne*)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (*Universidad Católica de Asunción*)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (*University of Glasgow*)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (*Tel Aviv University*)

ITALIA:

Campanini, Massimo (*Università di Napoli l'Orientale*)
Pagano, Marizio (*Università degli Studi del Piemonte Orientale. Amedeo Avogadro*)

JAPÓN:

Masiá, Juan (*Sophia University, Tokio*)

MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (*Universidad Veracruzana*)
Santamaría, Ana Laura (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Zagal, Héctor (*Universidad Panamericana*)

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (*Universidad Central de Venezuela*)

ÍNDICE

<i>Presentación</i> Irene Comins Mingol y Sonia París Albert (Universitat Jaume I)	9
---	---

ESTUDIOS

Democracia cuántica: apuntes sobre la reconsideración del territorio en la política democrática contemporánea <i>Quantum democracy: notes on rethinking territory in contemporary democratic politics</i> John Keane (Universidad de Sidney)	15
[doi: 10.12795/themata.2015.i52.01]	
The Philosophical Anthropology of Interculturality: A Vehicle for Creating Inclusive Identities and Positive Peace <i>La Antropología Filosófica de la Interculturalidad: Un Medio para Crear Identidades Inclusivas y Paz Positiva</i> Geneviève Souillac (University of Leuven) & Douglas P. Fry (University of Alabama at Birmingham)	31
[doi: 10.12795/themata.2015.i52.02]	
Interculturality needs a 'Relational Human Reason' to Build and Manage the 'Inter' <i>La interculturalidad necesita una "razón humana relacional" para construir y conseguir el "Entre"</i> Pierpaolo Donati (Università di Bologna)	51
[doi: 10.12795/themata.2015.i52.03]	
La interculturalidad en diálogo con la neurofilosofía práctica <i>Interculturality in dialogue with practical neurophilosophy</i> Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia)	77
[doi: 10.12795/themata.2015.i52.04]	
El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección <i>The democratic value of civil society: an answer to disaffection</i> Domingo García Marzá (Universitat Jaume I)	93
[doi: 10.12795/themata.2015.i52.05]	

Del sentido religioso de la vida en Tolstói, a la melancolía de Chéjov <i>From Tolstoy's religious meaning of life to Chekhov's melancholia</i> Nicolás Sánchez Durá (Universidad de Valencia) 111 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.06]	
Intersubjetividad, interculturalidad y política <i>Intersubjectivity, interculturality and politics</i> Javier San Martín (UNED) 129 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.07]	
Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la Filosofía para la Paz <i>Intersubjectivity, Interculturality and Politics from the Philosophy for Peace</i> Vicent Martínez Guzmán (Universitat Jaume I) 147 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.08]	
La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita <i>The ethics of care in globalized societies: towards a cosmopolitan citizenship</i> Irene Comins Mingol (Universitat Jaume I) 159 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.09]	
Repensar los conflictos interculturales y su transformación pacífica desde el <i>paradigma de la complejidad</i> de Heráclito de Éfeso <i>Rethinking the intercultural conflicts and their peaceful transformation from the paradigm of complexity by Heraclitus of Ephesus</i> Sonia París Albert (Universitat Jaume I) 179 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.10]	
Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo <i>Beyond the "clash of ignorances": interculturality and postcolonialism</i> Sidi M. Omar (Universitat Jaume I) 199 [doi: 10.12795/themata.2015.i52.11]	

Política editorial y normas de publicación 209	
Listado de evaluadores externos 2014-2015 215	

PRESENTACIÓN

La convivencia entre personas procedentes de culturas diferentes se hace cada vez más frecuente en las sociedades actuales, siendo habitual encontrarse calles y plazas de pueblos y ciudades con gentes de muy diversas tradiciones culturales. Se necesita, entonces, crear espacios de encuentro que favorezcan esa convivencia y es ahí donde, sin ningún lugar a la duda, las reflexiones sobre la interculturalidad pueden aportar su granito de arena. Tomando en consideración la importancia de crear esos espacios de encuentro, la edición de este monográfico, en torno al tema se ha pensado como una posibilidad para sacar a la luz estudios que nos permitirán seguir pensando la interculturalidad desde la filosofía, así como, también, disponer de otros análisis para la construcción de una auténtica sociedad intercultural en la que la convivencia armoniosa entre las culturas sea posible.

La concepción de que la convivencia pacífica entre las culturas es posible es uno de los rasgos que da sentido a la interculturalidad. Tanto es así que se presupone que las teorías basadas en la interculturalidad no defienden «un todo vale» respecto a todas las culturas, sino que, más bien, ponen el énfasis en una valoración crítica de las diferencias culturales. De esta manera, dichas teorías se proponen reconocer hábitos, conductas y/o formas de vida que en un principio pueden parecer extrañas por ser diferentes, aunque, también y al mismo tiempo, se proponen ser muy críticas con todos aquellos otros hábitos y conductas culturales causantes de malestar y de sufrimiento humano y

medioambiental. En este sentido, se hace evidente que la interculturalidad supone un reconocimiento no sólo a aquello que tienen de igual las diversas culturas, sino también a las diferencias culturales, intentando promover, así, un aprendizaje intercultural basado en una mayor comprensión entre todas las culturas y en un mayor entendimiento entre las personas procedentes de distintos lugares del mundo.

Como se puede apreciar, el reconocimiento vinculado a la interculturalidad juega un papel importante, ya que y entre otras cosas, se entiende que el reconocimiento intercultural favorece el hecho de desvincularnos de los estereotipos culturales con los que, muchas veces, actuamos y a través de los que solemos relacionarnos con personas de otras culturas. Más allá de estos estereotipos, en el trasfondo de este monográfico hay un intento por reconocer a las personas de todas las culturas, asumiendo, como se decía más arriba, la crítica hacia aquellos valores culturales que pueden afectar negativamente a los derechos humanos básicos. De esta manera, los once artículos vertebrales de este volumen, que abordan análisis varios de la interculturalidad desde la interdisciplinariedad y manteniendo su carácter internacional, se organizan de la siguiente manera:

El primer artículo, titulado *Democracia Cuántica: Apuntes sobre la reconsideración del territorio en la política democrática contemporánea*, elaborado por el Dr. John Keane, profesor de la Universidad de Sidney, hace un estudio de lo que viene a llamar democracia cuántica. Para el autor, la democracia cuántica es un proyecto que supone tener muy en cuenta todas aquellas rupturas y puntos de inflexión política que, aunque teniendo lugar de forma lenta y, por ello, siendo más difíciles de detectar, son igualmente centrales en el análisis de las democracias contemporáneas y de su incierto futuro.

El segundo artículo, titulado *La Antropología Filosófica de la Interculturalidad: Un medio para crear Identidades Inclusivas y Paz Positiva*, elaborado por el Dr. Douglas P. Fry, profesor de la Universidad de Alabama en Birmingham y Abo Akademi University, y Geneviève Souillac de la Universidad de Leuven, explora la interculturalidad como un modelo dinámico y participativo, al mismo tiempo que observa la Antropología como una disciplina capaz de ofrecer saberes sobre modelos eficaces para mantener la interculturalidad.

El tercer artículo, titulado *La Interculturalidad necesita una “Razón Humana Relacional” para construir y conseguir el “Entre”*, elaborado por el Dr. Pierpaolo Donati, profesor de la Universidad de Bolonia, defiende una filosofía interhumana de las diferencias y la diversidad para superar las limitaciones del multiculturalismo y la inconsistencia del interculturalismo.

El cuarto artículo, titulado *La Interculturalidad en diálogo con la Neurofilosofía Práctica*, elaborado por el Dr. Jesús Conill, profesor de la Universidad de Valencia, pone en diálogo las teorías de la interculturalidad con el nuevo enfoque de las neurociencias en lo que vendría a llamar una posible neu-

rofilosofía práctica. El texto plantea la cuestión de si las neurociencias pueden alumbrar una neurofilosofía práctica capaz de fundamentar las exigencias éticas de la perspectiva de la interculturalidad.

El quinto artículo, titulado *El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección*, elaborado por el Dr. Domingo García Marzá, profesor de la Universitat Jaume I de Castellón, profundiza en la necesidad de afrontar la desafección para recuperar la fuerza de la democracia. Para ello, resalta el valor de la democracia de doble vía donde la democracia se entiende como un complemento entre el estado y la sociedad civil.

El sexto artículo, titulado *Del sentido religioso de la vida en Tolstói, a la melancolía de Chéjov*, elaborado por el Dr. Nicolás Sánchez Durá, profesor de la Universidad de Valencia, compara *Una historia aburrída* de Antón Chéjov con *La muerte de Iván Ilich* de León Tolstói para mostrar distintos modos de crisis de sentido que tienen lugar a finales del siglo XIX y principios del XX.

El séptimo artículo, titulado *Intersubjetividad, Interculturalidad y Política*, elaborado por el Dr. Javier San Martín Sala, profesor de la UNED, trata de explicar el contenido de la interculturalidad desde la intersubjetividad de la filosofía. En el texto, la interculturalidad se muestra como el concepto que piensa la última etapa de nuestra historia, y como la creación de un espacio moral en el que somos responsables de otros presentes y futuros como sujetos co-constituyentes del mundo.

El octavo artículo, titulado *Intersubjetividad, Interculturalidad y Política desde la Filosofía para la Paz*, elaborado por el Dr. Vicent Martínez Guzmán, director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, señala, entre otras cosas, que la intersubjetividad es la base de la política e interpreta el descubrimiento de la alteridad como la experiencia originaria del filosofar. Siguiendo a Arendt profundiza en una noción de poder político, desligado de la violencia, y entendido como la frágil capacidad de concertación que surge de vivir juntos.

El artículo noveno, titulado *La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita*, elaborado por la Dra. Irene Comins Mingol, profesora de la Universitat Jaume I de Castellón, señala las contribuciones de una filosofía del cuidar a la construcción de una ciudadanía cosmopolita en un mundo global.

El artículo décimo, titulado *Repensar los conflictos interculturales y su transformación pacífica desde el paradigma de la complejidad de Heráclito de Éfeso*, elaborado por la Dra. Sonia París Albert, profesora de la Universitat Jaume I de Castellón, recupera la figura de Heráclito de Efeso para el estudio de los conflictos interculturales y su posible transformación por medios pacíficos.

Finamente, el undécimo artículo, titulado *Más allá del «Choque de Ignorancias»: Interculturalidad y Post-Colonialismo*, elaborado por el Dr. Sidi

Presentación

Omar, miembro investigador del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, aborda la noción de “choque de ignorancias” de Edward Said usada para referirse a los conflictos que son consecuencias de una falta de comunicación y entendimiento intercultural.

En Castellón a 30 de octubre de 2015
Irene Comins Mingol y Sonia París Albert
(*Editoras*)

ESTUDIOS

DEMOCRACIA CUÁNTICA: APUNTES SOBRE LA RECONSIDERACIÓN DEL TERRITORIO EN LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÁNEA

QUANTUM DEMOCRACY: NOTES ON RETHINKING TERRITORY IN CONTEMPORARY DEMOCRATIC POLITICS

John Keane¹
Universidad de Sidney (Australia)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: Las crisis políticas suelen describirse como súbitos puntos de inflexión, momentos de dramatismo extremo, puntos críticos en los que todo está en juego, en los que se necesitan juicios y decisiones audaces. Sin embargo, sabemos por arqueólogos, paleontólogos, historiadores y otros expertos que la transformación y/o el derrumbe de los órdenes antiguos y su sustitución por nuevas organizaciones de poder suelen producirse con lentitud. Su ritmo es el de la larga duración, lo que significa que sus consecuencias radicales requieren tiempo para materializarse. Las rupturas que se producen lentamente son mucho más difíciles de detectar, y aún más de analizar, pero deben ser una parte central del análisis de la democracia contemporánea y de su futuro incierto, o al menos eso es lo que argumenta el proyecto de la democracia cuántica.

Palabras-clave: democracia, crisis, democracia cuántica, política, territorio.

Abstract: Political crises are normally described as sudden turning points, moments of gripping drama, flashpoints when everything is up for grabs, when bold judgments and decisions become necessary. But we know from archaeologists, paleontologists, historians and others that the radical transformation and/or ruination of old orders and their replacement by new power arrangements often happen slowly. Their rhythm is that of the *longue durée*, and that means their radical consequences take time to materialise. Slow-motion ruptures are much harder to spot, let alone to analyse, but they must be central to the analysis of contemporary democracy and its uncertain future, or so the Quantum Democracy project argues.

Key-words: democracy, crisis, quantum democracy, politics, territory.

[1] (john.keane@sydney.edu.au) Profesor de filosofía política en la Universidad de Sidney y del Centro Científico para la Investigación Social de Berlín. En España es conocido especialmente por sus libros *Democracia y Sociedad Civil* (1992) y *The Life and Death of Democracy* (2009).

Introducción²

La hipótesis de arranque de la democracia cuántica es que los ideales y las instituciones democráticas están atrapados en una profunda crisis cuyas raíces pueden encontrarse en el mero hecho de que las democracias de los Estados nación son actualmente postsoberanas y se encuentran atrapadas por una miscelánea de instituciones ostentadoras de poder diseñadas para producir y administrar decisiones que no están vinculadas en un sentido simple al territorio. La política de las actuales democracias, enredada en redes globales de interdependencias respaldadas por flujos de comunicación mediática que reducen las distancias y el tiempo, ya no se encuentra en espléndido aislamiento del resto del mundo. Las controversias respecto a los límites, los efectos indirectos, las presiones del arbitraje y los efectos mariposa son frecuentes. La dialéctica entre el aquí y el allí es algo crónico. Los acontecimientos políticos de un lugar tienen efectos en otras partes del mundo, en lugares lejanos. La dinámica inversa es también habitual: los acontecimientos, flujos de información, declaraciones y acuerdos que suceden en lugares lejanos pueden tener, y de hecho tienen, consecuencias locales inmediatas.

Si esto es así, una pregunta clave es si la democracia puede ser reconcebida de manera caleidoscópica, es decir, entendida en términos cuánticos de múltiples marcos espaciales en interacción en los que los pueblos, con la ayuda de sus representantes, se gobiernan a sí mismos y sus ecosistemas en entornos de tamaños diversos marcados por ritmos espacio-temporales diferentes. El proyecto de la democracia cuántica supone que, en la actualidad, la teoría democrática necesita con urgencia un salto cuántico, un importante avance, un equivalente teórico al repentino paso de una partícula de un nivel de energía a otro. Cuestiona radicalmente el imaginario territorial dominante, basado en los lugares, de la política democrática contemporánea. Centra su atención en explicar por qué las cuestiones de territorio, lugar y espacio importan en la democracia, por qué tienen que trasladarse al centro de la teoría democrática, y por qué el interés cuántico en cuestiones como las «dimensiones extra», el entrelazamiento cuántico y el «espacio-tiempo» son tan relevantes para la política democrática. El proyecto explora las debilidades conceptuales y empíricas de las perspectivas de la «democracia cosmopolita», las teorías de la «demoicracia» y otras tentativas actuales de encontrar un lenguaje postterritorial para la democracia. Explora por qué, contra lo que podría esperarse, el espíritu, el lenguaje y las instituciones de la democracia sobreviven y prosperan hoy en día en contextos transfronterizos, y por qué el futuro de la democracia del siglo XXI depende de forma crucial de que se desafíe el estancamiento académico mediante el desarrollo de una poética cuántica y una política práctica del espacio democrático.

[2] La traducción del artículo al castellano es de Jaime Roda Bruce.

Contexto

La hipótesis de arranque del proyecto de democracia cuántica que se esboza a continuación es que los ideales y las instituciones democráticas están atrapados en una profunda crisis cuyas raíces pueden encontrarse en el mero hecho de que las democracias de los Estados nación son actualmente postsoberanas y se encuentran atrapadas por una miscelánea de instituciones ostentadoras de poder diseñadas para producir y administrar decisiones que no están vinculadas en un sentido simple al territorio. La política de las actuales democracias, enredada en redes globales de interdependencias respaldadas por flujos de comunicación mediática que reducen las distancias y el tiempo (Keane, 2013; Khanna, 2014), ya no se encuentra en espléndido aislamiento del resto del mundo. La ausencia de linealidad es la nueva norma. Las controversias respecto a los límites, los efectos indirectos, las presiones de arbitraje y los efectos mariposa son frecuentes. La dialéctica entre el aquí y el allí es algo crónico. Los acontecimientos políticos de un lugar tienen efectos en otras partes del mundo, en lugares lejanos. La dinámica inversa es habitual: los acontecimientos, flujos de información, declaraciones y acuerdos que suceden en lugares lejanos pueden tener, y de hecho tienen, consecuencias locales inmediatas.

El proyecto de la democracia cuántica examinará y catalogará las múltiples formas en las que los mecanismos democráticos del «interior» son modelados y transformados cada vez más por fuerzas del «exterior». No es solo que las democracias de los Estados nación se enfrenten a fardos de problemas cada vez más pesados que únicamente pueden resolverse a través de la ayuda externa, o que las democracias estén ahora tan interrelacionadas entre sí que habitualmente comenten sobre sus asuntos internos, copien sus políticas e instituciones, negocien sus desacuerdos y aprendan de los errores mutuos. También están sucediendo otras cosas menos positivas. La intensificación de la integración mundial de los Estados y los pueblos significa que, en cualquier democracia, aquello que los ciudadanos y sus representantes de gobierno deciden en el «interior» de sus Estados conforma y, a menudo, perjudica a los pueblos del «exterior», que tienen limitadas posibilidades de reparación o indemnización. En estas circunstancias, el viejo axioma de que «toda democracia real se basa en el principio de que no solo los iguales son iguales sino que los desiguales no son tratados igualmente» (Schmitt, 1988, 9) asume un nuevo y variable significado, puesto que cuando la democracia, en su forma alemana o estadounidense por ejemplo, produce injusticias en otros pueblos distantes, haciéndoles sufrir decisiones, o indecisiones, que los perjudican y sobre las que no tienen ningún control, esta democracia se convierte en un ejercicio de hipocresía en el que se dispensa el poder de manera arbitraria. Por último, en tanto que las democracias se encuentren atrapadas en campos de fuerza transfronterizos, las opciones políticas se encontrarán restringidas y las decisiones

políticas se frustrarán o bloquearán por completo. Asuntos tales como la inmigración, la banca, los tipos de cambio, el turismo, la educación, y las fuerzas policiales y militares son ahora regularmente codecidas por otros a distancia, con independencia de lo que las legislaturas, los votantes y los líderes de cada país deseen o decidan. La consecuencia es que parece haber cada vez menos «soberanía» en las democracias territoriales. En circunstancias extremas, las disfunciones de la expansión multilateral de los acuerdos transfronterizos representan amenazas para las democracias, como cuando los bancos malos, el aire viciado, la violencia o las fugas nucleares de un país perjudican las democracias de sus vecinos. Incluso hay casos de pequeños Estados insulares (como las democracias de Kiribati y Tuvalu), donde el daño medioambiental amenaza con desplazar a los ciudadanos a nuevos territorios, desde donde intentarían ejercer un control jurisdiccional a distancia sobre sus lugares de origen.

En el ámbito la teoría democrática, los investigadores convencidos de que la democracia tiene lugar únicamente en contextos fijos delimitados territorialmente suelen ignorar o tratar como excepciones aleatorias estas anomalías empíricas y complicaciones de la vida real (Przeworski, 2010; Munck, 2011). Para algunos académicos, el espacio territorial no solo sigue siendo central en las cuestiones de poder y política, sino que le confieren una importancia creciente (Therborn, 2006). Los estudiosos de la democracia, reforzados por metodologías que se dan por sentadas y por inversiones considerables en bases de datos «nacionales» estilo Freedom House, piensan inevitablemente en términos de contextos vinculados con lugares fijos, tales como las comunidades rurales, los barrios urbanos y los Estados territoriales. Su mentalidad territorial es muy evidente en las descripciones académicas contemporáneas de los requisitos funcionales de la democracia, que supuestamente incluyen: a) un estado territorial «soberano», definido territorialmente, que garantice a través de sus diversas subunidades la seguridad física de una población residente de ciudadanos sometidos al Estado de derecho; b) una cultura política compatible con los mecanismos electorales, que incluya la competencia entre los partidos políticos, unas elecciones periódicas y un gobierno parlamentario; c) una infraestructura social más o menos homogénea o «identidad nacional», consolidada por una lengua común, costumbres históricas comunes y un sentido común de territorio compartido; y d) una economía de mercado delimitada territorialmente capaz de generar suficiente riqueza como para sacar a los ciudadanos de la pobreza y garantizarles un nivel de vida básico suficiente para que puedan interesarse en los asuntos públicos y votar en elecciones periódicas.

El proyecto de la democracia cuántica explora las raíces primarias originadas en el siglo XVIII de esta comprensión de la democracia basada en un Estado territorialmente definido. Con ello pretende poner de relieve la creciente extrañeza del concepto en el siglo XXI. La hipótesis es que la democracia representativa «posibilitada [...] por una gran extensión de territorio» (Des-

tutt de Tracy, 1811, 19) fue un logro singularmente moderno. Desde cualquier perspectiva de análisis, se trataba de una forma extraordinariamente novedosa de autogobierno, un sistema gubernamental definido por constituciones escritas, poderes judiciales independientes y leyes que garantizaban procedimientos tales como la elección periódica de los candidatos de las asambleas legislativas, la duración limitada de los cargos políticos, la votación secreta, la competencia de los partidos políticos, el derecho a reunirse públicamente y la libertad de prensa. En este sentido, la democracia representativa amplió considerablemente la escala geográfica de la vida política. A medida que pasaba el tiempo, a pesar de su localización original en ciudades, distritos rurales y contextos imperiales de gran escala, la democracia fue circunscribiéndose a Estados definidos territorialmente respaldados por poderes administrativos, legislativos y fiscales, así como por fuerzas policiales y ejércitos permanentes (Mann, 1993). Estos estados eran cualitativamente mayores y estaban más poblados que las unidades políticas de la democracia asamblearia. Las democracias del mundo clásico griego eran sistemas de pequeña escala. La mayoría de ellas, como, por ejemplo, Mantinea y Argos, no abarcaban más que algunas decenas de kilómetros cuadrados. De ahí la observación generalizada de que el salto de «la visión de la democracia en la ciudad-Estado que había prevalecido [...] desde los griegos hasta Rousseau» a la «solución académica autorizada [...], el Estado-nación» fue una verdadera revolución en el paradigma. Según la conclusión estándar: «El gobierno representativo del Estado-nación es, en muchos aspectos, tan radicalmente —e inevitablemente— diferente de la democracia en la ciudad-Estado que resulta casi una desventaja intelectual aplicar el mismo término, democracia, a ambos sistemas, o creer que en esencia son realmente lo mismo» (Dahl, 1967, 956).

Cuestionamiento

El proyecto de la democracia cuántica cuestiona críticamente esta visión ortodoxa de tres maneras. En primer lugar, plantea preguntas sobre las conexiones ocultas entre los modelos de la antigua democracia asamblearia y la «democracia territorial» moderna (Brownson, 1972). Es indiscutible que estos modelos se situaban en los extremos opuestos de un espectro de tamaño: los primeros eran versiones de pequeña escala y los segundos eran versiones de gran escala de la democracia. Sin embargo, el proyecto se pregunta si los dos modelos enfrentados de democracia no comparten la misma presunción de que el autogobierno popular está siempre, de manera «natural» e irrevocable, anclado en un lugar físico definido. ¿Podría ser que en las democracias, tanto en las antiguas como en las modernas, los espacios demarcados territorialmente sirvan como un marco fijo para los ciudadanos, para sus encuentros, deliberaciones y decisiones? Es posible que la democracia tenga cualidades telúricas,

que el lugar sea un componente intrínseco. Puede que la democracia sea inseparable de su ubicación: el autogobierno mediante la pertenencia significativa a un lugar definido.

El proyecto está profundamente interesado en el hecho de que las perspectivas democráticas antiguas y modernas se encuentren atrapadas en una mentalidad basada en el lugar fijo. Explora los contornos de esta mentalidad y por qué las dificultades que tienen los demócratas en pensar más allá del lugar merecen reflexión crítica. El proyecto investiga cómo las anteriores democracias «caseras» estaban típicamente ligadas al territorio (de *terra*: tierra, terreno, alimentación, sustento). Se pregunta por qué se han utilizado a menudo como las guardianas del *territorium* (el lugar desde el que se advierte a las personas) y como el trampolín para la guerra y el terror (*terrere*). Examina en qué medida opera aún la actual democracia en lugares físicos demarcados, sea en las asambleas de las capitales o las asambleas locales (la versión moderna de la *panyx* de Atenas), los *Stadtstaaten* (Berlín y Hamburgo), los territorios de la capital, los distritos y provincias de los Estados federales, o el territorio del Estado en su totalidad. Estos lugares son, según la hipótesis del proyecto, los lugares privilegiados elegidos. En algunos casos, como en las cámaras superiores de los sistemas bicamerales, gozan de derechos de representación. El lugar geográfico es «donde» sucede la democracia, por lo que se supone una visión «localizadora». El *topos* y el anclaje de la pertenencia significativa y el apego afectivo pueden definirse mediante criterios como la distancia mensurable, la latitud y la longitud, o la elevación. El lugar es una sección tridimensional de la tierra o el mar que no es equivalente a ninguna otra. El lugar está acotado, es una unidad «natural», un lugar fijo donde «suceden» las cosas democráticas, donde el poder se ejerce, sujeto al consentimiento de los ciudadanos con derecho a voto, por medio de sus representantes y a través de las instituciones. El lugar es la dirección de la democracia, la dirección donde habita la democracia.

En segundo lugar, el proyecto plantea preguntas que señalan una contradicción fundamental: ¿si la democracia significa mínimamente una forma política que permite a las personas gobernarse a sí mismas, tomar control sobre sus vidas, en un espacio de tierra determinado, no está entonces la democracia perdiendo terreno rápidamente ante las múltiples dinámicas de las cadenas transfronterizas de poder empresarial, legal y gubernamental que no rinden cuentas públicamente? ¿Estas dinámicas transfronterizas no arremeten profundamente contra la esencia, tanto en términos de significado (semántica) como de eficacia (pragmática), del concepto de democracia basada en el lugar? ¿Podrían señalar su obsolescencia como gran ideal político? Estas preguntas se utilizarán para introducir en el análisis diversas abreacciones, que van desde el silencio sombrío y las reacciones públicas violentas a los esfuerzos académicos por reexaminar el significado de la democracia en los contextos transfronterizos. Se investigarán cinco tipos de respuesta a dicha contradicción:

El fatalismo. Supone que poco o nada puede hacerse para deshacer o suavizar la contradicción. Las iniciativas ciudadanas, las innovaciones democráticas y las discusiones sobre la democracia transfronteriza son invalidadas por las dinámicas transfronterizas. La democracia es una florecilla indefensa, una víctima del avance del «espacio abstracto» (Lefebvre, 1991) impuesto por los organismos públicos y empresariales transfronterizos. Se dice que las perspectivas de la democracia se han debilitado todavía más por la hipercomplejidad de los métodos de toma de decisiones transfronterizos, que imposibilita la «ilustración del público» y «el discurso y compromiso civiles» tan necesarios para la democracia (Dahl, 1999).

La reconstrucción de la democracia territorial. Se supone que los políticos, los partidos políticos, los votantes y los gobiernos pueden combinar sus fuerzas para volver atrás en el tiempo y apuntalar los muros de la fortaleza de la democracia parlamentaria «recuperando» los poderes transfronterizos para el Estado territorial. Las instituciones del Estado, reforzadas, deben convertirse de nuevo en las principales guardianas del principio democrático de la territorialidad soberana respaldada por «el pueblo».

La recuperación de lo local. Se busca revivir el autogobierno local de las personas y, de hecho, se quiere hacer recuperando el espíritu (imaginado) de la democracia asamblearia de estilo griego. Algunos estudiosos prevén una nueva geografía de «ciudades abiertas» y «ciudades refugio» (Derrida, 2001). Otros reviven el discurso del «poder para el pueblo», el lema utilizado por grupos como los Students for a Democratic Society (Estudiantes por una Sociedad Democrática) durante las rebeliones de 1960, con el fin de demostrar que el autogobierno requiere una toma de decisiones descentralizada y la autodeterminación de los ciudadanos a través de formas innovadoras de democracia «profunda» de «base popular» que sirvan para aumentar «el compromiso y la capacidad de la gente corriente para tomar decisiones sensatas a través de una deliberación razonada y empoderada, puesto que se pretende vincular la acción al debate» (Fung y Wright, 2003, 5; Barber, 2013).

El federalismo global. Se trata de una forma neokantiana de imaginar un «sistema de geogobierno distinto de cualquier otro que se haya propuesto hasta la fecha», un sistema de «democracia cosmopolita» de dos niveles en el que todos los pueblos gocen de determinados derechos humanos básicos y sean tratados como fines en sí mismos, gracias a «un modelo de organización política en la que los ciudadanos, sin importar su ubicación en el mundo, tengan una voz, una aportación y una representación política en los asuntos internacionales, en paralelo a la de sus propios gobiernos y con independencia de ellos» (Archibugi y Held, 1-16; Habermas, 2008).

La demoicracia. Concibe un conjunto de estados gobernados democráticamente (van Parijs, 1998; Nicolaïdis, 2012; Cheneval y Schimmelfennig, 2013). Esta perspectiva, que se utiliza principalmente para describir y legi-

timar la Unión Europea, recomienda una forma de gobierno compuesta por sistemas gubernamentales responsables ante múltiples pueblos distintos (*demoi*). Esta perspectiva supone que el gobierno transfronterizo en su forma democrática no necesita cimentarse sobre la identidad común de un único pueblo «soberano». La democracia es un nuevo tipo de «confederación», una forma de gobierno que valora el pluralismo, insta al reconocimiento público mutuo de las diferencias, y reconoce tanto la creciente interdependencia de los Estados y los pueblos como la posibilidad de que varios pueblos separados puedan trabajar conjuntamente para limitar y legitimar de manera efectiva el poder de las instituciones de gobierno transfronterizas.

En tercer lugar, el proyecto de la democracia cuántica estudia detenidamente estos diferentes enfoques preguntándose si, paradójicamente, su efecto combinado puede ser el de deshabilitar la imaginación democrática, esencialmente porque todos ellos están vinculados a una u otra versión de la comprensión territorial, basada en el lugar, de la democracia. Todas consideran la democracia como una forma de autogobierno popular, pero el proyecto se pregunta si no estarán todas ellas tácitamente comprometidas con una visión homogénea de la democracia como algo asentado en un lugar físico fijo. Podrían ser esfuerzos de resistencia y reparación sustancial pegados como parches sobre el decrepito edificio de la democracia territorial. Si este es el caso, sus desacuerdos podrían verse como algo interno, en el sentido de que tendrían que ver con cuestiones de viabilidad y tamaño: por ejemplo, ¿cuál es el tamaño geográfico óptimo para una democracia? ¿Cuáles son las ventajas y desventajas comparativas de los sistemas democráticos según su magnitud? ¿Puede un sistema de democracia representativa ser demasiado grande para que puedan controlarlo sus ciudadanos? (Dahl y Tufte, 1973).

Un giro cuántico

La principal dificultad que plantean estas preguntas de sentido común, de «caja china», respecto al lugar y el tamaño, al menos según la hipótesis central del proyecto, es su incapacidad para aprehender las múltiples dinámicas espacio-temporales que hoy en día conforman, debilitan y revitalizan simultáneamente todas las democracias del mundo real. En este punto, el proyecto pretende dar un giro cuántico, embarcándose inicialmente en el aprendizaje de las perspectivas, los conceptos y los métodos desarrollados por los apasionantes ámbitos de investigación de la cosmología contemporánea y la física de partículas. Sus perspectivas cuánticas se utilizarán como catalizadores para plantear preguntas sobre las muchas formas en que la mentalidad de la democracia territorial resulta insuficientemente compleja y (obstinadamente) ignorante de la «rareza cuántica» (Albert, 1992) de unos fenómenos que requieren un replanteamiento fundamental de la democracia tal y como la hemos conocido.

En cuestiones de democracia, el proyecto de la democracia cuántica pretende mostrar cómo están sucediendo cosas que no solo son más extrañas de lo que se pensaba en el pasado, sino que son mucho más extrañas de lo que podríamos pensar en la actualidad. Atrapada en un estancamiento académico, la democracia territorial, con su sentido común y su fijación tridimensional en la latitud, la longitud y la altitud, ignora el *multiverso* en expansión de unidades democráticas de distintos tamaños entrelazadas espacialmente. Pasa por alto su dinamismo multidimensional, sus complejos patrones de interacción en campos de poder interconectados que se extienden en todas las direcciones, de lo local a lo global y más allá, y viceversa. Para expresarlo metafóricamente en lenguaje cuántico, el proyecto se pregunta si las teorías de la democracia territorial no estarán ignorando fenómenos que incluirían desde los quarks, los neutrinos y otras partículas elementales hasta los planetas, las estrellas, las zonas de energía oscura, las enanas rojas y exoplanetas del tamaño de la Tierra que se encuentran en la galaxia en rápida expansión (y en proceso de desaparición) que conocemos. El proyecto va aún más lejos: sugiere que los modelos de democracia territorial no logran comprender que estos cuantos de alta energía operan en más de tres dimensiones y están en constante movimiento, vibración y oscilación en los campos cuánticos, empujando y tirando en múltiples direcciones, a menudo desafiando la gravedad, ampliando el universo de la democracia e impulsándolo hacia destinos desconocidos (Weinberg, 1995).

El proyecto está profundamente interesado en las complejas incertidumbres que generan estos procesos cuánticos. Aunque tales indeterminaciones parecen imposibilitar las formulaciones y los cálculos exactos, las teorías y observaciones son necesarias y factibles, como lo son en los campos de investigación de la cosmología contemporánea y la física de partículas. La teoría democrática contemporánea se enfrenta a una cuota de «materia oscura» no descubierta mayor de la que le corresponde, sin embargo, desde el punto de vista de este proyecto, las desconcertantes incógnitas no deben impedirle cartografiar los contornos de la democracia actual con parámetros cuánticos. De un modo extraño, estas incógnitas albergan soluciones: generan perplejidad, pero a la vez motivan nuevas preguntas, nuevas formas de pensar y nuevas soluciones a raras anomalías y problemas sin resolver.

Estudios de casos

Paralelamente al inventario y disección de la mentalidad territorial, el proyecto de la democracia cuántica examina varios nuevos tipos de instituciones democráticas actuales que resultan anómalos cuando se miden con los viejos parámetros de la democracia territorial. El proyecto sostiene que los tres tipos básicos elegidos para la investigación son indicativos de una tendencia

mucho más amplia. En términos históricos, estos fenómenos «cuánticos» no tienen precedentes: pertenecen de lleno a la era de la democracia monitorizada (Keane, 2009) y su importancia teórica y práctica, según espera demostrar el proyecto, radica en su abierto desafío a la mentalidad territorial que continúa dominando los escritos sobre democracia.

La biodemocracia. Se refiere a formas de autogobierno que consideran a las personas, los animales, los árboles, las rocas y los ríos como elementos entrelazados en un tejido común y, por lo tanto, rechazan la presunción de que la tierra en la que viven las personas es simplemente un «territorio» definible, entendido como un recurso que los ciudadanos y sus representantes pueden explotar. Igual que la investigación de la física de partículas se enfrentó con éxito a la presunción de que el átomo era el elemento último de construcción del universo, los experimentos en biodemocracia se consideran algo integrado en redes dinámicas vivas de interacciones humanas que penetran «profundamente» en el mundo de lo no humano, y viceversa. El proyecto prevé realizar una profunda investigación de campo sobre varios casos, entre los que se incluyen los experimentos creadores de tendencia del autogobierno indígena en el archipiélago Haida Gwaii (Islas del Pueblo) del nordeste del Pacífico y el parque nacional Uluru-Kata Tjuta del centro de Australia. El trabajo de campo comparará, contrastará y evaluará la importancia política general de cómo estos experimentos democráticos se encuentran profundamente impregnados de las nociones de a) la complejidad frágil y dinámica del mundo; b) la interconectividad y el potencial de autoorganización de todos los elementos vivos y no vivos del entorno político; c) el profundo respeto por lo no humano y su «derecho de representación» legítimo en los asuntos humanos; d) el conocimiento de los efectos no lineales y, en consecuencia, de la indeterminación crónica y la potencial inestabilidad de los esfuerzos humanos de autogobierno en los entornos ecológicos; e) la importancia fundamental de los consejos, los foros de patrimonio cultural y otros métodos de decisión política para rechazar el poder arbitrario y promover el conocimiento público de todas estas cualidades, así como para potenciar las capacidades de gestión eficaz de los resultados no lineales y potencialmente inestables; y f) la dificultad de establecer límites estrictos entre los pueblos «locales» y «distantes» y las instituciones políticas, de lo que se deriva el imperativo cuántico de pensar en la democracia en términos de espacios múltiples cuyos horizontes se extienden mucho más allá del contexto de la «patria».

El autogobierno transfronterizo. Algunos nuevos mecanismos democráticos operan en contextos transfronterizos usando ingeniosos métodos para vincular entre sí lugares geográficos remotos en una gran diversidad de husos horarios. El proyecto de la democracia cuántica llevará a cabo un minucioso análisis del Forest Stewardship Council (FSC) con sede en Bonn, una organización internacional de la sociedad civil constituida por múltiples partes intere-

sadas fundada a principios de 1990 para promover la gestión responsable de los bosques del mundo (Humphreys, 1996). El FSC, compuesto por una red mundial de socios descentralizada, es un organismo autónomo de adhesión abierta comprometido con la «participación, la democracia, la equidad y la transparencia». Tiene tres cámaras (social, económica y medioambiental) y cada uno de los miembros pertenece a una de ellas. Sus participantes, tanto del hemisferio del norte como del hemisferio sur, gozan de iguales derechos de representación y voto en el órgano supremo de adopción de decisiones, la Asamblea General. El proyecto sugiere que el FSC podría ser un buen ejemplo de método a distancia para el manejo transfronterizo de la responsabilidad de poder, un tipo de organización política que decide quién recibe qué, así como cuándo y cómo lo recibe, en unos espacios multidimensionales no vinculados al territorio en un sentido directo y tridimensional. El FSC, comprometido con el autogobierno y consciente de los peligros del poder arbitrario, hace algo más que abrazar una perspectiva cuántica de «mundos múltiples»: supone una interrelación dinámica entre estos espacios. Asume que el movimiento es algo inherente en estos mundos múltiples interconectados; lo que sucede en un espacio se encuentra constantemente modelado por las cosas que suceden en otros espacios. El entrelazamiento cuántico es algo crónico.

Al analizar las nuevas formas de autogobierno transfronterizo, el proyecto de la democracia cuántica se pregunta si viejos dualismos como tiempo/lugar y tiempo/espacio, no han dejado simplemente de tener sentido. ¿Es posible que no sea el territorio, sino múltiples campos de espacio-tiempo lo que ahora conforme el marco de orientación cuántica de estos nuevos experimentos democráticos, algunos de los cuales carecen de sede fija o dirección permanente? En la búsqueda de una respuesta a esta pregunta, el sistema de gobierno conocido como la Administración Central Tibetana (ACT) tiene una gran pertinencia para el proyecto. Algunos estudiosos lo han comparado despectivamente con un aeropuerto o una autopista, un «no lugar» (Augé, 1995), sin embargo, en realidad, su arquitectura en el espacio-tiempo rezuma rareza cuántica. El trabajo de campo propuesto tiene que lidiar con una nueva forma de autogobierno parlamentario que va más allá del territorio. Aunque la ACT opera actualmente en el norte de la India, su «patria» está en otra parte, cruza fronteras y se encuentra en otros lugares geográficos («el Tíbet histórico»). El sistema de gobierno opera en el espacio de otro tiempo: una patria imaginaria en un futuro lejano. El poder legislativo reside en el parlamento de la ACT, que es elegido por votación popular cada cinco años por ciudadanos exiliados que viven en muchos países extranjeros distintos. Sus miembros están en constante movimiento. Las distintas circunscripciones geográficas (diputados de Europa y América del Norte) y agrupaciones funcionales (diferentes escuelas del budismo y la fe prebudista Bon) comparten los derechos de representación en la legislatura. De conformidad con

una constitución escrita, se concede la ciudadanía a cualquier persona nacida en la patria futura imaginaria (o a sus descendientes). En la práctica, puesto que a menudo resulta difícil demostrar este lugar de nacimiento, la ciudadanía se establece mediante entrevistas, que se realizan en alguna de las muchas oficinas de gobierno que hay en todo el mundo. Muchos ciudadanos consideran sus vidas como algo inconstante, como algo permanentemente efímero, y, según la hipótesis de este proyecto, este es el motivo por el que valoran la democracia. La democracia, cuyo principal representante es el 14^o Dalai Lama, se ve como algo más que la máxima expresión de la igualdad de los individuos y la preocupación por todos los seres humanos y no humanos, se considera la guardiana de la impermanencia, una advertencia sobre los peligros del apego (al poder), la garante del flujo y la fluidez, un recuerdo vivo para los ciudadanos de que pertenecen a un mundo futuro prefigurado por un mundo presente en el que nada es esencialmente sí mismo.

Las elecciones móviles. El proyecto de la democracia cuántica tendrá que hacer frente a la posible objeción de que la biodemocracia y el autogobierno transfronterizo con características cuánticas son de importancia académica marginal, al menos en comparación con la presunta fuente de la democracia: las elecciones periódicas. Según el argumento ortodoxo, el eje de la democracia contemporánea siguen siendo las elecciones en contextos territoriales fijos. El proyecto explorará una hipótesis contrapuesta: que las elecciones están cada vez más marcadas por características cuánticas. Las campañas, los votantes y los partidos políticos, por ejemplo, sienten regularmente la punzada de lo que los físicos cuánticos (Bohm, 1980) llaman el principio de no localidad: del mismo modo que la manipulación experimental de una partícula altera instantáneamente el comportamiento de sus partículas hermanas en otros lugares, los efectos no locales se entretajan en el universo de las elecciones. El proyecto cuestiona la mentalidad territorial de la investigación académica existente sobre las «fluctuaciones internacionales de la opinión» y el «efecto de vecindario» de las elecciones (Kim y Fording, 2001). Tomará nota de la dinámica cuántica de las elecciones transfronterizas en los sistemas de gobierno multiestatales (un prototipo evidente son las elecciones al Parlamento Europeo), y de los procesos de votación en organizaciones internacionales de la sociedad civil, como el Comité Olímpico Internacional, cuyos organismos ejecutivos están sujetos a elección por votación secreta, por mayoría de votos emitidos, para mandatos de duración limitada. El proyecto está especialmente interesado en los efectos modeladores de los medios digitales y la abundancia comunicativa (Castells, 2012; Keane, 2013), sobre todo en las oportunidades que ofrecen a los responsables de las campañas, los periodistas y los supervisores de las elecciones para intervenir desde la distancia en las elecciones locales, convirtiéndolas de esta manera en asuntos no locales. Se prestará atención a la historia prácticamente indocumentada de los múltiples procesos mediante los cuales, desde

1960, las elecciones presidenciales de los Estados Unidos se han visto profundamente envueltas (implicadas, como dirían los expertos en física cuántica) en los asuntos de otros sistemas de gobierno. Los casos de elecciones estatales territoriales cuyas dinámicas locales son moldeadas en tiempo real por campañas a distancia no locales son de gran interés para el proyecto de la democracia cuántica. Un ejemplo notable fueron las elecciones generales que se disputaron ferozmente en Malasia en 2013. El uso por primera vez del voto por correo para todos los malasios que se encontraban en el extranjero provocó lo que los físicos llaman el «efecto de túnel cuántico»: ciudadanos, candidatos, responsables de campañas, personal de la comisión electoral, *flashmobs* y supervisores de las elecciones de Malasia que se movían en todas las direcciones, viajando y enviando mensajes a través de las fronteras, comportándose de maneras no locales, en contextos lejanos desde Singapur y el sur de Tailandia hasta Kalimantan en Indonesia.

Implicaciones para la investigación

La conjetura que guía el proyecto es que las perspectivas cuánticas ofrecen ventajas descriptivas, estratégicas y normativas a una democracia cuyo futuro se encuentra en peligro. Al aprovechar las actitudes, metáforas y conceptos derivados de campos de estudio como la física de partículas y la cosmología, el proyecto de la democracia cuántica representa, como mínimo, un ejercicio de revitalización del imaginario democrático. En términos descriptivos, liberará a la política democrática de las garras de la *psefocracia*, la gastada presunción de que, a fin de cuentas, la democracia se limita en última instancia a unas elecciones libres y justas, a la votación periódica por parte de los ciudadanos de una nación en entornos definidos territorialmente. El proyecto implica una redefinición estratégica y normativa de la democracia como mucho más, aunque nada menos, que unas elecciones libres y justas. Tiene un carácter de urgencia. Realiza un inventario de las formas en que el espíritu, el lenguaje y las instituciones de la democracia en su forma de estado territorial están siendo perturbadas y «desbordadas» por una diversidad de causas y causantes transfronterizos. El proyecto describe las alternativas democráticas que están emergiendo. Propone que una perspectiva cuántica, con énfasis en espacios de diferentes tamaños dinámicamente interconectados, está mejor equipada para ofrecer a la democracia una buena oportunidad de supervivencia en un mundo en el que los tratados jurídicos organizados por los Estados se encuentran cada vez más entrelazados con entidades universales como las Naciones Unidas, las redes de organizaciones regionales, los acuerdos «minilaterales», los códigos de conducta transfronterizos, las asociaciones con actores no gubernamentales, los acuerdos informales y los experimentos de políticas fragmentarios. El proyecto de la democracia cuántica podría tener efectos perturbadores. Cuestiona las presunciones científicas con-

vencionales de que las teorías de la democracia transfronteriza están destinadas a fracasar porque chocan contra problemas tan inabordables como la ignorancia del público sobre los asuntos globales y la imposibilidad de reunir a los ciudadanos como partes interesadas en igualdad de condiciones, sin la tiranía de la mayoría, a través de las fronteras territoriales (Christiano, 2006). El proyecto trata de mostrar, por el contrario, por qué el confinamiento de la democracia en los barracones del Estado produce estos efectos discapacitantes en la imaginación democrática, y cómo esto puede remediarse positivamente. El enfoque cuántico plantea una pregunta importante y sustancial: si en las primeras décadas del siglo XXI es posible redefinir la democracia, para llevar a cabo su «desterritorialización», dejarla libre en el mundo y pensar en ella como un proyecto político infinito a través del cual las personas humanas y sus representantes buscan conjuntamente el control público del ejercicio del poder, donde quiera que se ejerza, en un multiverso de ubicaciones espacio-temporales interconectadas.

La elección de los estudios de caso y el énfasis en la posibilidad de construir una teoría de la democracia con características cuánticas en una era de postsoberanía ofrecen nuevas formas de asegurar que el espíritu y la esencia de la democracia puedan sobrevivir y prosperar bajo la presión de su creciente entrelazamiento con redes de poder arbitrario respaldadas por flujos de comunicación mediática que reducen las distancias y el tiempo. La teoría cuántica de la democracia no debe confundirse con las soluciones de «constitución mixta» basadas en el lugar (Polibio). La teoría cuántica es más dinámica, más radicalmente plural, tiene más recursos y está más alerta a las contradicciones y las autocontradicciones. En la región de Asia y el Pacífico, por ejemplo, y en el orden mundial en desarrollo, el concepto global de la democracia cuántica se encuentra bastante a gusto en los ámbitos entrelazados de la toma de decisiones, los conflictos de demarcación de fronteras y las luchas de poder. Su preocupación por la dinámica espacio-temporal la hace extremadamente sensible a la preocupante ausencia de mecanismos democráticos en ámbitos políticos clave como el sector bancario y de crédito, la industria armamentística mundial, los nuevos acuerdos comerciales estilo TPP y las solicitudes de asilo. En estos ámbitos de poder, centra su atención en una mayor responsabilidad pública de los que gobiernan sobre los otros o sobre los biomas en los que viven. El enfoque cuántico reconoce que un número creciente de problemas políticos pueden resolverse de manera abierta y justa solo en y entre los espacios subestatales, regionales y mundiales que están en perpetuo movimiento. Aboga, por tanto, por una comprensión «policéntrica» de la democracia. Supone que una fructífera combinación de esfuerzos experimentales en lugares múltiples, unidos entre sí mediante flujos de información libre y una intensa supervisión pública del poder, tienen, en su conjunto, claras ventajas para la resolución de problemas frente a otros métodos políticos más centralizados (Ostrom, 2009).

Referencias bibliográficas:

Albert, David Z. (1992), *Quantum Mechanics and Experience* (Cambridge, Mass.).

Archibugi, Daniele y Held, David (1995), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge).

Barber, Benjamin (2013), *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities* (New Haven).

Bohm, David (1981), *Wholeness and the Implicate Order* (Londres).

Bohr, Niels (1958), *Atomic Physics and Human Knowledge* (Londres y Nueva York).

Castells, Manuel (2012), *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (Cambridge).

Cheneval, Francis y Schimmelfennig, Frank (2013), «The Case for Democracy in the European Union», *Journal of Common Market Studies*, vol. 51, 2 (marzo) pp. 334 – 350.

Christiano, Thomas, «A Democratic Theory of Territory and Some Puzzles about Global Democracy», *Journal of Social Philosophy*, vol. 37, 1 (primavera de 2006), pp. 81 – 107.

Dahl, Robert A. (1967), «The City in the Future of Democracy», *The American Political Science Review*, vol. 61, 4, pp. 953 – 970.

Dahl, Robert A. y Tufte, E.R. (1974), *Size and Democracy* (Londres).

Derrida, Jacques (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (Londres y Nueva York).

Destutt de Tracy (1811), *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws* (Filadelfia).

Dryzek, John (1990), *Discursive Democracy* (Cambridge y Nueva York).

_____ (2006), *Deliberative Global Politics* (Cambridge).

Eckersley, Robyn (2004), *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty* (Cambridge, Mass.).

Fung, Archon y Wright, Erik Ohlin (2003), «Thinking about Empowered Participatory Governance», en *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance* (Londres y Nueva York).

Goodin, Robert (2003), *Reflective Democracy* (Oxford y Nueva York).

_____ (2008), *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn* (Oxford y Nueva York).

Habermas, Jürgen (2008), «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society», *Constellations*, vol. 15, 4 (diciembre), pp. 444 -455.

Heisenberg, Werner (1958), *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (Londres).

Humphreys, David (2008), *Forest Politics: the Evolution of International Cooperation* (Londres).

Su Santidad el Dalai Lama, (1999), «Buddhism, Asian Values, and Democracy», *Journal of Democracy*, 10, 1, pp. 3-7.

Keane, John (2009), *The Life and Death of Democracy* (Londres y Nueva York).

_____ (2013), *Democracy and Media Decadence* (Cambridge y Nueva York).

Khanna, Parag (2014), *Remapping the World* (Londres y Nueva York, próxima publicación).

Kim, HeeMin y Fording, Richard C. (2001), «Voter Ideology, the Economy, and the International Environment in Western Democracies, 1952 – 1989», *Political Behavior*, 23, 1, pp. 53 – 73.

Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space* (Oxford).

Mann, Michael (1993), *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation States, 1760 – 1914* (Cambridge y Nueva York).

Nicolaïdis, Kalypso (2012), «The Idea of European Democracy», en Julie Dickson y Pavlos Eleftheriadis (eds), *Philosophical Foundations of European Union Law* (Oxford), pp. 247 – 274.

Ostrom, Elinor (2009), *A Polycentric Approach for Coping with Climate Change* (Washington, DC).

Patapan, H y Kane, J (2012), *The Democratic Leader: How Democracy Defines, Empowers and Limits its Leaders* (Oxford).

Przeworski, Adam (2010), *Democracy and the Limits of Self-Government* (Nueva York).

Schmitt, Carl (1988), *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Boston).

_____ (2003), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (Nueva York).

_____ (1954), *Land und Meer: Eine Weltgeschichtliche Betrachtung* (Stuttgart).

Therborn, Göran (2006), «Why and How Place Matters», en Robert E. Goodin y Charles Tilly (eds.), *Contextual Political Analysis* (Oxford), pp. 509 – 533.

Weinberg, Steven (1995), *The Quantum Theory of Fields*, vol. 1 (Cambridge y Nueva York).

THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF INTERCULTURALITY: A VEHICLE FOR CREATING INCLUSIVE IDENTITIES AND POSITIVE PEACE

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA INTERCULTURALIDAD:
UN MEDIO PARA CREAR IDENTIDADES INCLUSIVAS Y PAZ POSITIVA

Geneviève Souillac¹
University of Leuven - KU Leuven

Douglas P. Fry²
University of Alabama at Birmingham & Åbo Akademi University

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Abstract: This chapter illustrates how a philosophical anthropology of interculturality can be the vehicle of higher level social, political, and ethical identities. It explores interculturality as a dynamic and inclusive model

[1] (souillac@orange.fr) Geneviève Souillac is currently conducting research at the Faculty of Theology and Religious Studies at the University of Leuven—KU Leuven. She has held positions as Senior University Researcher at the Tampere Peace Research Institute (TAPRI) at the University of Tampere, Finland, Senior Associate Professor of Philosophy and Peace Studies at the International Christian University in Tokyo, Japan, Lecturer at Sydney University's Centre for Peace and Conflict Studies in Sydney, Australia, and Academic Program Associate at the United Nations University's Peace and Governance Program, Tokyo, where she directed a project on the ethics of international NGOs which led to the publication *Ethics in Action* (Bell, D. & Coicaud, J.-M. (eds.), Cambridge University Press, 2006). Her interests include contemporary European Philosophy, the philosophy and ethics of peace, religious ethics, and civilizational dialogue. She is the author of *Human Rights in Crisis. The Sacred and the Secular in Contemporary French Thought* (Rowman & Littlefield/Lexington Press, 2005), *The Burden of Democracy. The Claims of Cultures, Public Culture, and Democratic Memory* (Rowman & Littlefield/Lexington Press, 2011), and *A Study in Transborder Ethics. Justice, Citizenship, Civility* (Peter Lang, 2012).

[2] (dfry@uab.edu) Douglas P. Fry is Professor and Chair of the Anthropology Department at the University of Alabama at Birmingham, USA, and concurrently Docent in the Developmental Psychology Program at Åbo Akademi University in Finland. Fry earned his doctorate in anthropology from Indiana University in 1986. He is author of *Beyond War* (2007, Oxford), *The Human Potential for Peace* (2006, Oxford) and coeditor of *Keeping the Peace: Conflict Resolution and Peaceful Societies around the World* (2004, Routledge) and *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence* (1997, Erlbaum). His most recent edited book is *War, Peace and Human Nature* (2013/2015, Oxford), which brings together contributions from peace studies, evolutionary ecology, primatology, forager studies, cultural anthropology, psychology, and related fields to explore the latest findings relevant to a peaceful view of human nature.

for the encounter with cultural, ethnic, national, and religious difference. Anthropology offers cross-cultural perspectives on social behavior and moral learning regarding the management of conflict. Anthropology, with its vast documentation of indigenous societies, past and present, including descriptions of nonviolent modes of conflict resolution, approaches to peacemaking, and creation of peace systems, provides a pool of knowledge about successful approaches to creating and maintaining interculturality, for example, with peace values and inclusive identities.

Key-words: Interculturality, Indigeneity, Peace System, Nonviolence, Identity, Values, Iroquois, Upper Xingu.

Resumen: Este capítulo refleja cómo una filosofía antropológica de la interculturalidad puede ser la herramienta de identidades de un mayor nivel social, político y ético. El texto explora la interculturalidad como modelo dinámico y participativo en su encuentro con diferencias culturales, étnicas, nacionales y religiosas. La Antropología ofrece perspectivas interculturales sobre comportamiento social y aprendizaje moral con respecto al manejo del conflicto. Así mismo, con su amplia información sobre sociedades indígenas, pasadas y presentes, la antropología incluye descripciones de modalidades no violentas de resolución de conflictos, acercamientos a la Paz y a la creación de sistemas de paz, y proporciona un acervo de conocimientos sobre métodos eficaces a la hora de crear y mantener la interculturalidad, por ejemplo, con valores pro-paz e identidades participativas.

Palabras-clave: Interculturalidad, Indigeneidad, Sistema de Paz, No-violencia, Identidad, Valores, Iroqueses, Alto Xingu.

Introduction

Intercultural communication has become central to political theory and debates on ethics. Whether at local or global levels, social reality is increasingly plural and complex, requiring broad conceptions of justice. Democratic procedures of representation and respect for rights are supplemented with inclusive, participatory models of communicative ethics and citizenship. Yet obstacles remain to the mainstreaming of interculturality as an ethical horizon for democratic societies. As the respect of diversity and difference extends, so does the concern with cultural authenticity and integrity, leading to the clash of identities and social exclusion. This chapter illustrates how a philosophical anthropology of interculturality can be the vehicle of higher level social, political, and ethical identities. It explores interculturality as a dynamic and inclusive model for the encounter with cultural, ethnic, national, and religious difference. This chapter argues that interculturality –the encounter with difference– is a matter of moral learning and ethical necessity, entailing processes such as dialogue and conflict transformation at the interface of borders. Drawing on reflections from philosophy and anthropo-

logy, interculturality finds its ground in a philosophical anthropology in which the shared quest for common existential concerns and answers occupies an important function. This philosophical anthropology includes processes and values of conflict resolution and transformation, peace with justice, nonviolence and interdependence, and goals of biosustainability.

The chapter begins with a brief survey of dilemmas of the contemporary normative landscape as they relate to the question of pluralism in political debates on democratic governance, globalization and cosmopolitanism. This first section indicates where classical normative theories of democratic justice have a limited view of the potential reach of civic life. However, defending an expanded approach to civic life and the experience of multiple levels of ethnic, religious, cultural, social and political identities need not be synonymous with the loss of authenticity and integrity. Instead, we suggest identities which are capable of expansion through various experiences of interculturality can address complexity by developing reflexive awareness about the historical context of identity-development within an evolutionary timeframe. Pluralism can be the ferment of expanded identities. Pluralism also can be the ferment of an enlarged experience of citizenship which draws on the contemporary quest for identity and on the complex realities of multiple social encounters. The second section of the chapter illustrates the anthropological function of moral learning in the context of social identity. It surveys data from various cultures which exemplify the importance of crafting shared moral spaces for human societies, where human practices such as conflict resolution and peace values can integrate local identities into higher level normative identities. The third section illustrates the case for interculturality as a model for the crafting of shared spaces and expanded identities. Drawing on anthropological data both methodologically and thematically illustrates the importance of an inclusive approach to different experiences of existential time when tackling the problems of modernity. In this final section of the chapter, examples are provided for the practical application of a model of interculturality that broadly stands for the creative response to borders of all kinds, the search for integrative solutions, and the building of higher level moral identities.

Section I – Building a Model of Interculturality

Our contemporary social and political condition emerges out of a complex modern history featuring the growth of centralized state power and an expansion of the economic sphere. These political and economic mutations accompanied the secularization of Western society and the gradual exit of the political authority of religion³. In this context, the source of political legitimacy

[3] See Gauchet, M.: *The disenchantment of the world: A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999 (trans. Burge, O.); Habermas, J.: *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: MIT Press, 1990; Taylor, C.: *A secular age*. Cambridge: Harvard Belknap Press, 2007.

has shifted from religious to human rights values, reflecting a complex synthesis of the Christian respect for human dignity and the legal language of rights. The ambivalent nature of this modern genealogy of democratic values is reflected in the ambiguous marriage between popular and state sovereignty and its consequences in the form of democratic fatigue and disenchantment⁴. Despite the complexities and differences of various democratic transitions throughout the world since the end of the Cold War, and despite a loss of trust in democratic politics⁵, the political and moral weight of democratic norms of governance have been mainstreamed at a global level. A society of states exists at the beginning of the twenty-first century loosely regulated by international organizations and by the norms and standards which emerge from the participation of states in these organizations. At the same time, the international context has been reconfigured in terms of intercivilizational conflict featuring the assertion of mutually exclusive identities. The fragmentation of the world in distinct civilizations announced by Samuel Huntington generated justified critique and controversy⁶. In *Identity and Violence*, Amartya Sen noted that the focus on identity could lead to violence.⁷ However, the overt signifiers of conflict must not detract from identifying the economic, social and political problems of global dimensions that cause conflict and affect those most vulnerable⁸.

Classical theories of democratic governance have broadened to include the question of difference in a plural world. Debates on cosmopolitan forms of justice and global human rights ethics, including the implications of constructivism for global state legitimacy and relations, are wide-ranging⁹. The debates span national and regional types of democratic frameworks, including regional institutions such as the European parliament and the European Court of Human Rights, to pursue cosmopolitan forms of citizenship and even world

[4] See Rosanvallón, P.: *Counter-democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (trans., Goldhammer, A.); Souillac, G.: *A study in transborder ethics: Justice, citizenship, civility*. Brussels: Peter Lang, 2012 ; Innerarity, D.: *La transformación de la política*. Barcelona: Peninsula, 2002.

[5] See Fukuyama, F.: *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. Free Press, 1996. See also Fukuyama, F.: *Political order and political decay*. New York: Macmillan/Farrar, Straus & Giroux, 2014.

[6] Huntington, S.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996/2011. See also Moïsi, D.: *La géopolitique de l'émotion*. Paris: Flammarion, 2008.

[7] Sen, A.: *Identity and violence*. New York: W. W. Norton, 2007, p. 1.

[8] See Cox, R.: *The political economy of a plural world*. London/New York: Routledge, 2002.

[9] See Beitz, C. R.: *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press, 1999; Brooks, T.: *The global justice reader*. Wiley-Blackwell, 2008; Caney, S.: *Justice beyond borders*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Charvet, J.: *The international ethical society*. Cornell: Cornell University Press, 1995; Frost, M.: *Ethics in international relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Wendt, A.: *Social theory of international politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Linklater, A.: *The problem of harm in world politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

government¹⁰. The intensification of globalization since the end of the Cold War has led to explorations into the new ethical problems posed by globalized conditions, building from normative theories of difference based on gender, ethnicity and race¹¹ to critiques of economic inequality and its impact on capacity¹², to the question of the accommodation of the cultural and religious dimensions of life in democracy¹³. The appropriation of citizenship is revealed in all its complexity as individuals inhabit multiple layers of identity across private and public spheres of democratic life. Debates on pluralist justice share a common inspiration, namely the achievement of social change and just outcomes. They also share a common commitment to the basic legal and procedural framework of democracy which allows for both dissent and consensus-seeking through communicative action. Communicative ethics and the discourse theory of democracy, as Habermas argues in his foundational work on discourse ethics, allow for the nonviolent deliberation on what constitutes just outcomes and decisions through the rational exchange of reasons¹⁴. This procedural and communicative context of exchange allows for multiple interpretations of a diverse world to be accommodated and for pluralist ethics to attain public resonance¹⁵.

Pluralist conceptions of democratic justice allow for the confrontation between the particularist perspectives of subjects who embody specific life trajectories and the universal norms and values on which democratic procedures rely. A purely agonist vision of democracy relies on dissent and contestation for its renewal¹⁶. From a pluralist perspective, democratic stagnation is prevented and democratic renewal encouraged when the widest variety of situated selves are given a chance for self-expression and claims are made on behalf of particularist perspectives¹⁷. Democratic theory seeks for just resolution of

[10] See Archibugi, D. and Held, D. *Reimagining political community. Studies in cosmopolitan democracy*; Stanford: Stanford University Press, 1999; Held, D. et al. (eds.): *Debating globalization*. Cambridge: Polity Press, 2005; Held, D.: *Cosmopolitanism*. Cambridge: Polity, 2010; BOHMAN, J.: *Democracy across borders*. Cambridge: MIT Press, 2010;

[11] Young, I.: *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990; Young, I.: *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Young, I.: *Global challenges*. Cambridge: Polity Press, 2006; Benhabib, S.: *Situating the self*. Cambridge: Polity, 2013.

[12] Sen, A. and Nussbaum, M. (eds.): *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

[13] Benhabib, S.: *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006/2008; Benhabib, S.: *The rights of others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

[14] Habermas, J.: *Between facts & norms*. Cambridge: Polity Press, 1996 (trans., Rehg, W.); Habermas, J.: 1990, *Op. cit.*

[15] Benhabib, S., & Dallmayr, F. (eds.), *The communicative ethics controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.

[16] See Mouffe, C.: *The democratic paradox*. London: Verso, 2009; Mouffe, C.: *Agonistics*. London: Verso, 2013.

[17] See Benhabib, S.: *The claims of cultures*. Princeton: Princeton University Press, 2002; Benhabib,

claims made against the state and its norms, from the point of view of individuals and groups, such as in the quest for cultural and religious rights¹⁸. The theorization of the creative interface between different perspectives needs to be pursued further¹⁹. Certainly, the critique of patterns of exclusion, where economic and cultural inequalities converge, challenges the limits of participatory democracy. At the same time, a dualist framework pitting state against citizens, or state against civil society, or political parties and interest groups against each other, does not always respond satisfactorily to the new complexity of contemporary societies. The representation of conflicts between different views in the media generates a needlessly polarized landscape of ideas. These polarizations threaten established forms of consensus with regard to values and norms established after significant struggles. The stagnation of conflicts also generates political fatigue and disinterest. Daniel Innerarity describes effects of confusion within our contemporary experience, arguing that the multiplication of images and representations in the media distorts our access to a reality ultimately rendered invisible²⁰. While transparency and the delivery of instant information have never been so emphasized, one is left with the sense of opacity and even dissimulation with regard to the real layers of economic and political reality.

While these insights are important, the antidote for a disillusionment arising from the ruins of grand narratives and the saturation with images of social conflict needs to be carefully thought through. Innerarity rightly points out that democratic discouragement and social confusion can be repaired with an alternative force, an optimistic skepticism which harnesses curiosity with regard to complexity²¹. This chapter will argue that alternative approaches to complexity lie in interdisciplinary perspectives which highlight the quest for commonality in political and social anthropology. While building on the gains of democracy, addressing social complexity also means that common existential goals of biosustainability and conflict transformation emerge as vital elements of social and political organization and development. Critical perspectives are commendable from the point of view of deepening democratic inclusion. But solutions must also be identified as conflictual stagnation defers the identifica-

S.: 2004, *Op. cit.*; Watkins, R.: "Negotiating rights and difference: liberalism, cosmopolitanism, and democracy" in *Political Theory* 34, 2006, p. 628-633.

[18] See Benhabib, S., 2006/2008, *Op. cit.*; Baubock, R.: "The rights of others and the boundaries of democracy" in *European Journal of Political Theory* 6, 2007, p. 399-405; Means, A.: "The rights of others" in *European Journal of Political Theory* 6, 2007, p. 406-423.

[19] See Laborde, C.: *Critical republicanism*. Oxford: Oxford University Press, 2008. See also Parekh, B.: *A new politics of identity*. London: Palgrave Macmillan, 2008; Parekh, B.: *Rethinking multiculturalism*. London: Palgrave MacMillan, 2000/2006.

[20] Innerarity, D.: *La sociedad invisible*. Madrid: Espasa, 2006.

[21] Innerarity, D.: *El futuro y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 2009.

tion of areas of common concern and cooperation on matters of existential urgency such as the protection of the environment and the reduction of violence, destruction and harm²². Further, democratic dissent and legislative renewal are crucial to empower historically oppressed groups and revisit dominant paradigms and narratives. The dialogic and hermeneutic function of debate and dialogue can be further harnessed to encompass existential goals such as conflict transformation and peace values. As decision-making and the negotiation of legitimate outcomes become increasingly tenuous, and lead to issues of democratic deficit, so does the need for creative solutions increase with regard to new political struggles and the inclusion of new values related to peace and the protection of the environment. For Jürgen Habermas, a process exists whereby solidarity takes constitutional shape around certain crucial norms such as fairness, equality, and individual rights²³. Emancipation is classically read as the struggle for autonomy and rights in a configuration which negates rights, whether within or beyond national borders. But the consolidation of rights acquired through political struggle then deepens as these rights are practiced, leading to their normalization. Further struggle then builds on previous layers of rights. As layers of rights accumulate, as occurred throughout the historical development of democracies, so must an archeology of rights be developed which recognizes not only their theoretical but also practical interdependence.

Interculturality refers to the interdependent nature of emancipatory life and encourages the further expansion of emancipatory civic experience. When interculturality is viewed as encompassing the hermeneutic engagement with complex meaning at the interface of borders of understanding, it becomes an integral part of a social and political project for a plural universe which expands, rather than splits, the experience of identity. Interculturality is already occurring where there is communicative action about rights. These communicative processes continuously build and renew the public sphere where citizens practice and embody their rights, and where their different interests and beliefs diverge and converge. An overarching system of democratic values allows these same citizens to express their differences, and in so doing they are embodying not only their own values, but also practicing a civic, democratic and even normative form of identity. This reflects Habermas' insight that political autonomy is accompanied

[22] See Souillac, G.: *Op. cit.*; Souillac, G.: *The burden of democracy*. Lanham: Lexington Books, 2011, especially Section I; Souillac, G.: "The cosmopolitan ideal and the civilizing process: Expanding citizenship for peace" in De la Rosa, S. & O'Byrne, D. (eds.): *The Cosmopolitan ideal. Challenges and Opportunities*. London/New York: Rowman & Littlefield, 2015. On the question of harm reduction in international relations, see Linklater, A.: 2011, *Op. cit.*

[23] See Habermas, J.: 1990, *Op. cit.*; Habermas, J. & Dews, P. (ed.): *Autonomy and solidarity: Interviews*. London: Verso, 1986; Habermas, J.: *The inclusion of the other*. Cambridge: MIT Press, 1998.

by increasing solidarity around certain shared norms. Whether individual or collective, the experience of autonomy cannot be disassociated from the coalescing of consensus around key normative values that are both enabled and encapsulated in communicative action. Autonomy and solidarity are neither purely individual nor purely collective experiences, but synthesize both. Normative solidarity expresses the reconciliation between the allegedly purely self-interested subject of liberalism, and an embodied, contextual participant whose life trajectory recognizes the inter-subjective and interdependent nature of a social and political life oriented towards emancipation for all²⁴. As citizens claim and experience their rights, they experience the importance of a broader social and political ecology of interdependent rights which gives meaning to the emancipatory project which they share.

Interculturality as an experiential model for civic life adapts to a contemporary political condition characterized by increasing complexity and builds on modernity's normative ambitions for human well-being. Even if global citizenship and a world government remain unlikely in the near future, the resources of global movement of populations and the wide variety of encounters between views and customs under conditions of globalization can be tapped to explore further possibilities for civility and the reduction of violence at the interface of borders. The experience of citizenship symbolically expands when allegiance to national borders comes to include norms and values of universal moral reach such as human rights²⁵. This symbolic extension is furthered when social complexity is embraced and the peaceful encounter with difference is encouraged as a form of democratic participation. Kwame Anthony Appiah explores the notion of cross-cultural conversation to defend his view of the function of cosmopolitan citizenship in a plural world²⁶. Negotiating the various cultural avenues, multiple borders, and different actors we encounter means that civic life becomes increasingly complex. The function of citizenship no longer stands for mere national belonging or as a territorial signifier, but indicates participation on a public and fragmented scene of global civic life. Borders in turn have acquired greater symbolic resonance. The delineation between various territories is expressed by borders which symbolically separate fields of ethnic, cultural and religious affiliation. For Etienne Balibar, a normative regional citizenship such as belonging to the European Union counteracts the exclusionary effects of national citizenship, and completes the European democratic project²⁷.

[24] Habermas, J.: 1998, *Ibid.*

[25] Souillac, G.: 2012, *Op .cit.*

[26] Appiah, K.: *Cosmopolitanism*. New York: W. W. Norton, 2007.

[27] Balibar, E.: *We, the people of Europe?* Princeton: Princeton University Press, 2001 (trans. Swenson, J.).

Interculturality synthesizes and builds on three important features to develop higher level identities within a framework of deep citizenship²⁸. First, it is a cognitive model in the sense that moral learning is both sought and achieved at the meeting point between local meaning and values of universal significance and potential application. Second, it is a contextual model as historical factors are important in the mapping of complexity. Third, interculturality includes the identification of common areas of concern, which play an important binding role. We have reached the point where the deepening of interculturality will reflect the inclusion of complexity as a matter of survival. A new form of existential political will is necessary. When we engage with our own narratives, we recognize that alternative perceptions exist and that these must be negotiated and reinterpreted within the public sphere in order for common ground to be identified. Daniel Innerarity makes another important observation. The world is shrinking spatially, leading to an accelerated proliferation of information. Yet the same cannot be said of our cognitive engagement with political time²⁹.

This point is applicable to the argument that the reconstruction of the goals of civility through interculturality will depend on a renewed approach to describing and explaining the experience of time. Experiences of historical time are framed by narratives of founding events and ruptures that are not uniform, but follow cultural, religious and social variants, overlapping and confronting each other as cultures and civilizations meet. Borders are unwittingly crossed in a temporal as well as in a spatial sense. Habermas cites the case of post-War Germany to illustrate the institutional, social and political implications of constitutional patriotism, in particular where, as in the case of Germany, a “self-critical ‘politics of memory’”³⁰ forged new public awareness. As Habermas writes, “citizens wholeheartedly accept the principles of the constitution, not only in their abstract substance, but very specifically out of the historical context of the history of each nation”³¹. The economic and institutional unification of Europe after the disastrous consequences of two world wars also illustrates how the conscious engagement with history produces new institutional forms designed as antidotes to fragmentation and to promote shared spaces. One could cite here French politician Simone Weil, elected first president of the European Parliament from 1979 to 1982, for whom “Europe is first and foremost, peace”.

[28] Souillac, G.: 2015, *Op. cit.*

[29] See Innerarity, D.: *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 2001; Desroches, D. & Innerarity, D.: *Penser le temps politique: Entretiens à contretemps avec Daniel Innerarity*. Laval: Presses de l'Université Laval, 2011, p. 22-24.

[30] Habermas, J. & Ratzinger, J.: *The dialectics of secularization*. San Francisco: Ignatius Press, 2006, p. 33 (trans. McNeil, B.).

[31] *Ibid.*

Section II - Responding to Human Complexity: The Human Potential for Conflict Resolution, Internally Peaceful and Non-warring Societies, and Peace Systems

Inclusive, integrative responses are possible in a world of extremes where exclusion constitutes the default response to intractable conflict or historical violence. Historical instances of expanded citizenship through norms and values demonstrate how higher level identities are built as the social, political, and moral transformations of interculturality emerge over time. A critical reconfiguration of our relationship to historical time and space broadens our subjective experience of civic identity as we consider how the histories of others overlap with ours. The dynamic management of various levels of experience of belonging, identities, and values both facilitates and arises from our own historical experience and our interaction with the historical experience of others. As we will now examine, a political anthropology integrating levels of identities is further supported by ethnographic data which exemplifies behavioral models of sociality such as conflict resolution and the development of peace systems for the purpose of common survival and flourishing. Comparatively contextualizing our social and political experience with that of our forbearers continues the project of situating ourselves in the widest and broadest human evolutionary timeframe.

The remainder of this section and the following section explore the implications of this methodological choice. The confrontation with data and findings from anthropology also illuminates the metaphysical dimension of time that necessarily underpins our modern emancipatory experience. Key events in our histories of democratic struggle illuminate the role played by moral learning, interculturality, and the new depths of citizenship as our understanding of democratic belonging expands. The interdisciplinary encounter between social and political philosophy, and anthropology, provides the broader perspective required to craft a social and political anthropology that is more broadly based in its consideration of humanity. Both disciplines assist the effort to identify how and why human beings reach for values and meaning that can be universally shared.

Anthropology offers cross-cultural perspectives on social behavior and moral learning regarding the management of conflict and the importance of peace within communities. A cross-cultural perspective demonstrates that conflict resolution and conflict management practices exist in all societies, and furthermore that the overwhelming majority of conflicts are handled without physical aggression³². For instance, third party involvement as mediators

[32] Fry, D.: «Conflict management in cross-cultural perspective» in Aureli, F. & de Waal, F. (eds.): *Natural conflict resolution*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 334-351; Fry, D.: *The human potential for peace*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

is extremely common across different cultural settings, but people also deal with their disputes and grievances through negotiation, discussion, avoidance, moots, courts, contests, and ordeals. An anthropological view also reveals the plethora of social control mechanisms such as shunning, criticizing, mocking, gossiping, and the like, which can be viewed as preventative measures to physical manifestations of conflict³³. The human tendency to address conflict without bloodshed is further reflected in the development of highly peaceful social systems wherein nonviolence reigns³⁴. Internally peaceful societies promote and actualize nonviolent patterns of social interaction among their citizenry. Physical violence is simply not an accepted behavioral option. Nonviolent beliefs, values, attitudes, and practices are inculcated in the young, modeled by adults, and practiced in daily life³⁵. Many internally peaceful societies also shun the practice of war. Fry has compiled from a review of ethnographies a list of over 70 cultures that do not make war; over twenty of the world's nations lack armies; and some countries such as Iceland, Sweden, and Switzerland have not participated in war for generations³⁶. Bonta and Fry (2006) present a listing of 40 societies from around the world that neither engage in war nor allow violence to intrude upon a largely tranquil social life; some of these peaceful societies are nomadic foragers, whereas others practice horticulture, and still others are agriculturalists³⁷.

We can also comparatively reflect on the peace systems of two traditional societies, the Upper Xingu River basin tribes of Brazil and the Iroquois Confederacy. These examples show that values, consensus decision-making and normative citizenship are pivotal to the creation of peace in these traditional systems as much as in globally interdependent societies. Gregor applies the concept peace system to ten neighboring tribes of the Upper Xingu River

[33] Fry, D.: 2006, *Ibid*; Fry, D.: "Human nature: The nomadic forager model", in Sussman, R. & Cloninger, C. (eds.): *Origins of altruism and cooperation*, p. 227–247. New York: Springer, 2011.

[34] Bonta, B.: «Peaceful societies prohibit violence». *Journal of Aggression, Conflict, and Peace Research* 5 2013, p. 117-129; Bonta, B.D. & Fry, D.: «Lessons for the rest of us. Learning from peaceful societies», in Fitzduff, M. & Stout, C. Stout (eds): *The psychology of resolving global conflicts* (Vol.1). Westport, CT: Praeger Security International, 2006 p. 175-210); Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Fry, D.: «Life without war». *Science* 336, 2012, p. 879-884; Howell, S. & Willis, R. (eds): *Societies at peace*. London: Routledge, 1989; Kemp, G. & Fry, D. (eds): *Keeping the Peace*, New York: Routledge, 2004; Montagu, A. (ed.): *Learning non-aggression*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

[35] Endicott, K. & Endicott, K.: "Batek childrearing and morality", in: Narvaez, D., Valentino, K., Fuentes, A. et al. (eds): *Ancestral landscapes in human evolution*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 108-125; Kemp, G. & Fry, D.: *ibid.*; Montagu, A.: *ibid.*

[36] Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Barbey, C.: Nonmilitarisation and countries without armies, in Evans Pim, J. (ed.): *Nonkilling security and the state*. Honolulu: Center for Global Nonkilling, p. 153-176.

[37] Bonta, B.D. & Fry, D.: *Op. cit.*

basin because they shun war with one another³⁸. Peace systems can be defined as clusters of neighboring societies that do not make war on each other, and sometimes not with outsiders either³⁹. A completely warless system is illustrated by Malaysian societies such as the Batek, Btsisi, Chewong, Jahai, and Semai, whose nonviolent practices including their nonwarring tradition are well established⁴⁰. In other cases, however, the member societies of a peace system do make war outside the realm of the system. The Upper Xingu tribes, although consisting of member groups from four language families, have developed bridging interconnections through trade relations, a high degree of intermarriage, and common ceremonies⁴¹. “Intertribal bonds within the upper Xingú Basin were based on peaceful relations between the tribes,” write Murphy and Quain⁴². The presence of the Upper Xingu peace system was first recorded in the 1880s and certainly had already been in existence for some time⁴³.

The Iroquoian peoples from New York provide another example of a peace system. Archaeology and ethnohistory reveal that before the Iroquois of five separate tribes—the Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, and Seneca (later joined by the Tuscarora)—united into a confederacy, a chronic state of feud, war, and cannibalism existed⁴⁴. The Iroquois confederacy became a peace system that promoted new values. The people developed a supra-tribal system of governance, the grand council of chiefs, to handle mutual concerns and to resolve intergroup conflicts without bloodshed. Within the peace system, revenge killings, feuding, and making war were outlawed. Homicides that did occur were thereafter settled through the legal mechanisms of paying compensation rather than with the wrath of vengeance. The Iroquois peace system became stronger over time with the deepening of intertribal bonds and the develop-

[38] Gregor, T.: “Symbols and rituals of peace in Brazil’s Upper Xingu”, in Sponsel, L. & Gregor, T. (eds.): *The anthropology of peace and nonviolence*. Boulder: Lynne Rienner, 1994, p. 241-257.

[39] Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Fry, D.: “Anthropological insights for creating non-warring social systems”. *Journal of Aggression, Conflict, and Peace Research* 1, 2009, p. 4-15; Fry, D.: 2012, *Op. cit.*; Fry, D.: “Cooperation for survival: creating a global peace system”, in Fry, D. (ed.): *War, Peace, and Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 543-558.

[40] Dentan, R.K.: “Cautious, alert, polite, and elusive. Semai of Central Peninsular Malaysia”, in Kemp, G. and Fry, D. (eds.): *Keeping the Peace*. New York: Routledge, 2004, p. 167-184; Endicott, K. & Endicott, K.: *Op. cit.*; Howell, S.: “To be angry is not to be human, but to be fearful is.” Chewong concepts of human nature, in Howell, S. & Willis, R. (eds.): *Societies at peace*. London: Routledge, 1989, p. 45-59

[41] Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Fry, D.: 2009, *Op. cit.*; Gregor, T.: *Op. cit.*

[42] Murphy, R. & Quain, B.: *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle: University of Washington Press, 1955, p. 10.

[43] Gregor, T.: *Op. cit.*

[44] Dennis, M.: *Cultivating a landscape of peace*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; Kupchan, C.: *How enemies become friends. The sources of stable peace*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

ment of a common sense of identity⁴⁵. The history of how the peacemaker-prophet, Deganawidah, delivered peace to the peoples of the five nations was kept vibrant over the generations by the recitation of the historical legend at council meetings and on other occasions⁴⁶. The Iroquois created symbols of peace and unity, laden with cultural meaning, for instance, by drawing an analogy between how the five nations symbolically inhabited a communal longhouse, living together in peace, just as related nuclear families, each gathered around its own hearth, concomitantly share the warmth and protection of the common longhouse. As Kupchan observes, the Iroquois confederacy “proved remarkably durable, maintaining the peace among the Iroquois for over three hundred years”⁴⁷.

Section III – Applying Interculturality: Practical Implications

People do not always respond to problems of human complexity and intercultural encounter with hostility and violence⁴⁸. Anthropological data show that a wide spectrum of responses exist, including the capacity to form inclusive peace systems and build expanded social and moral identities across time. Core values represent culturally important life-guiding principles that reinforce individual behavior and also are apparent in the functioning of institutions and practices. Values are reflected in and reinforced through social customs and institutions; they tend to be reflected in speech events, rituals, myths, and drama. A system of core values may promote prejudice or acceptance, hierarchy or egalitarianism, and authoritarianism or democracy. A culture’s core values may support war or positive peace—a concept that views peace as more than just the absence of war (negative peace) and includes interrelated elements such as social justice, human rights, equality, sustainability, and human security. Core values are learned during socialization and regularly reinforced in social life. Psychological research shows that societal values influence which behaviors are applauded and which negated, the latter type being greeted with ridicule, shaming, and other social sanctions⁴⁹.

[45] Fry, D.: 2013, *Op. cit.*

[46] Dennis, M.: *Op. cit.*; Wallace, P.: *White roots of peace: The Iroquois book of fife*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers, 1994.

[47] Kupchan, C.: *Op. cit.*, p. 308.

[48] Souillac, G. & Fry, D.: “The human quest for peace, rights, and justice: convergence of the traditional and the modern”, in Seibt, J. & Garsdal, J. (eds.): *How is global dialogue possible?* The Netherlands: DeGruyter, 2015, p. 225-249.

[49] Miklikowska, M. & Fry, D.: “Values for peace. Ethnographic lessons from the Semai of Malaysia and the Mardu of Australia”. *Beliefs and Values* 2, 2010, p. 124-136; Souillac, G. & Fry, D.: *Op. cit.*

Awareness of and adherence to collective values can foster political learning and citizenship. Collective values also can help to expand social and political identities within a global epistemic field. The Upper Xingu tribes have a peace-supporting value system with several mutually reinforcing facets. First, violence and war are viewed as immoral and uncivilized, activities unworthy of Xingu participation. As Gregor notes, “A good citizen is therefore peaceful in response to both the moral imperative of peace and the aesthetics of behavior”⁵⁰. Desired personal traits include being nonviolent, self-controlled, and calm. Second, in his value system, red blood, whether animal or human, is seen as vile and disgusting. Therefore, the spilling of blood whether through individual or group violence is repugnant. Third, Upper Xingu peoples reinforce their nonviolent values by contrasting themselves to warlike neighbors, who they consider immoral—accusing them of beating and kidnapping children, murdering their own kin, raping their wives, and relishing war—in order to remind themselves that civilized people should never become violent and warlike⁵¹. Significantly, they do not demonize their neighbors to justify attacking them, but do emphasize the moral superiority of their own nonviolent, antiwar values. Finally, in contrast to warrior cultures that promote values of valor, aggressiveness, fortitude, and self-sacrifice, the role of the warrior among the Upper Xingu peoples is devalued. No prestige, status, or material gain is culturally prescribed to valor in war. As Murphy and Quain explain, “warfare was an occasion for fear, and not an opportunity to enhance one’s status”⁵². And Ireland concurs, pointing out that the term warrior translates to a “man whose greatest talent is losing his self-control.”⁵³

The Iroquois also explicitly valued peace within their confederacy. For example, chiefs dedicated themselves to “righteousness, justice, and peace”⁵⁴. And like their chiefs, male and female citizens were enjoined to be respectful of others, repress any feelings of anger or hostility, and contribute to the common good⁵⁵. Self-control against the expression of anger was in accordance with Iroquois cultural values more generally. Jesuit Father Joseph-François Lafitau observed early on that the Iroquois have “an admirable composure and do not know what it is to burst out into insult. I do not remember ever seeing any one of them angry... [They] would think themselves degraded if they showed any emotion”⁵⁶.

[50] Gregor, T.: *Op. cit.*, p. 246.

[51] Gregor, T.: “Uneasy peace: intertribal relations in Brazil’s Upper Xingu, in Haas”, J. (ed.): *The Anthropology of War*, 105-124. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Gregor, T.: *Op. cit.*

[52] Murphy, R. & Quain, B.: *Op. cit.*, p. 15.

[53] Ireland, E.: “Neither warriors nor victims. The Wauja peacefully organize to defend their land”. *Cultural Survival Quarterly* 15, p. 54-60, p. 58.

[54] Dennis, M.: *Op. cit.*, p. 87.

[55] Dennis, M.: *Ibid.*

[56] Lafitau is quoted in Dennis, M.: *Ibid.* p. 111.

Individuals and groups have the capacity to hold simultaneously multiple levels of belonging, as members of a family, neighborhood, clan, village, nation, and so forth. Additionally, the capacity to experience a sense of belonging to humanity as a whole is amply documented in literature and other art forms which seek to identify those affects such as joy, sadness, and hope which are common to humanity. The anthropological data on peace systems in traditional and contemporary contexts demonstrates the human capacity to promote cultural, political and normative peace-supportive values and to expand social and political identity. Successful peace systems expand the sense of belonging to include previously separate social entities. Among the Upper Xingu tribes, tribal identity exists alongside a common identity that includes the other tribes⁵⁷. The supra-tribal sense of belonging is promoted via performance of common rituals, intervillage trade, tribal exogamy, and peace-promoting values⁵⁸. As one citizen explained, “We don’t make war; we have festivals for the chiefs to which all of the villages come. We sing, dance, trade, and wrestle”⁵⁹.

The Iroquois also expanded belonging to encompass not only the members of one’s own tribal group but also the members of the larger social entity of the confederacy. Dennis writes that “The historical experience of consolidation in the interest of peace —understood in terms of balance and harmony among kins-people within a single domestic world— became central to Iroquois identity and culture”⁶⁰. The development of a pan-Iroquois belonging is reflected in various ways. As the Iroquois peace system evolved, the practice of exacting blood revenge following a homicide was replaced by the payment of compensation, and the practice of cannibalism among the member tribes became obsolete. Outsiders became insiders; nonrelatives were transformed into kin. The distinct pottery styles that archaeological investigations show characterized earlier times became progressively uniform across Iroquoia, reflecting the development of a common identity⁶¹. Inter-marriage also increased, being both a contributor to and a mirror of an additional layer of belonging; ritualized adoptions connected people within and across tribal lines; and importantly, the construction of kinship imagery reinforced the new view of Iroquoians as relatives⁶².

[57] Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Fry, D.: *Op. cit.*; Fry, D.: 2012, *Op. cit.*; Gregor, T.: 1990, *Op. cit.*; Gregor, T.: 1994, *Op. cit.*

[58] Fry, D.: 2006, *Op. cit.*; Gregor, T.: 1994, *Op. cit.*

[59] Gregor, T.: 1990, *Op. cit.*, p. 113.

[60] Dennis, M.: *Op. cit.*, p. 44.

[61] Engelbrecht, W.: *Iroquoia: The development of a native world*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

[62] Dennis, M.: *Op. cit.*; Wallace, P.: *Op. cit.*

Peace systems described in the indigenous world deserve much closer consideration for their very presence shows that neighboring societies can integrate the lessons of interculturality to generate higher level values. Peace systems also strengthen a shared social identity and sense of unity through ongoing interaction, rituals, and exchange, as well ceremonies and symbolism. A study of extant peace systems suggests that certain ingredients may be useful for creating sustainable peace at regional and global levels: build upon interdependence and the need for cooperation over competition, strive for exchange and inter-linkages among countries and regions, promote higher levels of shared social identities, create new overarching institutions of governance, develop effective conflict resolution mechanisms, and promote value orientations that favor respect, responsibility, reciprocity, and redistribution (social equality) over profit and power⁶³.

Current-day relations among nation states are in some ways parallel to those of the Iroquoian tribal nations before they joined together and stopped warring with each other. Since the end of the Cold War, the rapid growth of civil society groups and nongovernmental organizations advocating for human rights and humanitarian goals on behalf of distant strangers is also an illustration of the extension of political identity beyond territory and the expansion from local cultures to moral values and ideals relevant to all humanity—such as respect and the sharing of material and intellectual resources. Various mechanisms including the negotiation of peace treaties and the complex operations enabled by the international community in the areas of peace-making, to peace-building, conflict prevention and the reconciliation and restoration of war-torn communities, rely on a set of principles and norms which signify the importance of peace as a counterbalance to conflict, violence and war. These values and norms are communicated by a wide variety of standard-setting texts, laws, and institutions developed since the Second World War and aimed at generating a new vision of the interdependence of peace with a justice centered on human rights and human security. The preamble to the United Nations Charter establishes the legal framework which ideally should govern the peaceful interaction of states⁶⁴. This preamble states that the prevention of the scourge of war is accompanied by the respect for human rights and the equality of nations, the observance of just rules of coexistence and dispute resolution, and the provision of social welfare.

[63] Fry, D.: 2012, *Op. cit.*; Harris, L. & Wasilewski, J.: “Indigeneity, an alternative worldview: Four Rs (relationship, responsibility, reciprocity, redistribution) vs. two P’s (power and profit): Sharing the journey towards conscious evolution,” *Systems Research and Behavioral Science* 21, 2004, p. 489-503; Souillac, G. & Fry, D.: “Indigenous lessons for conflict resolution,” in Coleman, P., Deutsch, M. and Marcus, E. (eds), *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*. 3rd ed. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2014, p. 604-622.

[64] United Nations: Charter, Preamble. Available online: <http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>, 1945. [Accessed 08/02/2015].

In addition, the open-ended, dynamic relationship to borders and belonging encapsulated in expanded citizenship and identities typical of peace systems reconciles both the quest for consensus and the recognition of conflict. The deterritorialization of human rights norms as an integral element of peace, from their Western legal origins, has not occurred without struggle, as resistance to their universal applicability periodically emerges on the grounds of cultural difference. Human rights have now obtained cosmopolitical significance as local struggles against monopolies of power erupt across the globe in a multiplicity of cultural and political contexts. The sources for political legitimacy and moral authority in contemporary democracies are increasingly diversifying, becoming more inclusive and less authoritarian as formal and informal, political and social communicative opportunities increased. Here, the model of interculturality understood as the possibility of dialogue at the interface of narratives can serve the creative intervention of a wide variety of voices within such contexts, including those who do not have a chance to be heard. There is a dialectical relationship between expanded citizenship and the creation of new knowledge platforms, including knowledge about peace values as an antidote to war and violence that is at the core of peace systems and peaceful identities. New participatory endeavors promote moral learning and an expanded experience of civic identity. Expanded models of civic identity, in harmoniously blending adherence to particular traditions and to values of global significance, highlight the encounter with other identities and values. Instead of intractable conflict, the transformation of conflict and the adherence to norms which support the containment of human suffering emerge. Those endeavors which promote dialogue are particularly noteworthy since they focus on the tenuous problems posed by communication across borders of understanding.

One example of how indigenous wisdom has been harnessed to generate ethical decisions is that Americans for Indian Opportunity have fine-tuned a technique called Structured Dialogue Processes (SDP) to formalize dialogue in multiple and global democratic agoras⁶⁵. Harris and Wasilewski discuss how SDP democratically cross the boundaries of culture, indigenous and non-indigenous, beginning with the identification of four Native American core values. First, human-human and human-environment relationships are crucial and should be maintained⁶⁶. The second core value is responsibility, broadly conceived, to include people and the environment, so that indigenous leadership thrives on caring and avoids coercion. The third core value is reciprocity. Fourth, in contrast to materialism, redistribution, based on the value of equity, keeps relationships in balance through obligations to share material and social goods. The four core values are interrelated in their conceptualization and in

[65] www.globalagoras.org

[66] Harris, L. and Wasilewski, J., *Op. cit.*

their social manifestations. Under such an ethos, everyone in society is interdependent upon everyone else.

The dynamic interdependence captured by Harris and Wasilewski in the notion of indigeneity presents one clear example of interculturality where solutions creatively emerge at the interface between indigeneity and modernity⁶⁷. Exploring indigenous collective wisdom through SDP allows for the emergence of peace-building, conflict resolution, and peace values that illustrate the positive resourcing of interculturality. Harris and Wasilewski show how harnessing indigenous conflict resolution, justice-seeking, and peace-making is conducive to a productive relationship between traditional practices and contemporary frameworks. This participatory and inclusive communicational model is innovative in three ways. First, it confronts a modern context with an alternative time frame where learned ways of peaceful being are preserved by members of indigenous community. The application of interculturality necessarily involves the encounter with different experiences of historical time which introduces an existential dimension to dialogue, and an ideational challenge to an assumed linear progress regarding human well-being. This illustrates Innerarity's point about the comparative experience of the historical time of civilization and culture. Second, this communicational model of interculturality, in blending traditional practice into a contemporary context, extends classical, democratic rights-based values, such as respect and recognition, to those explicit values of peace and biosustainability such as interdependence, relationality, reciprocity, and cooperation. Third, through the SDP, moral learning takes place concomitant with reflection on the dialogue process itself as participants identify the dominant values manifested in the process.

Conclusion

The pooling of anthropological and indigenous resources within a global public agora expands a global epistemic field. More attention must be directed to the intersection of political philosophy and anthropology for discussion on contemporary ethics. Advances in contemporary anthropology illustrate how moral learning with regard to social integration and cohesion has always accompanied the competing response of conflict and violence to continuously emerging social complexity at the interface of evolving ways of being. Insights from traditional peace systems in these areas can contribute to a vision of the positive role of global normative belonging for a more peace-oriented 21st century. In particular, peace systems as described by ethnographic data demonstrate how interculturality can be successful as an ethical model for an interdependent, cooperative future. Under conditions of pluralist modernity,

[67] *Ibid.*

the building of peace systems can be supported by an approach summarized in terms of the two main goals of interculturality: 1) the reflexive exploration of identities and values under conditions of open, public and dialogic communication, including with regard to the ongoing challenges posed by a political, economic and social patterns of inequality; and 2) the forging of inclusive, higher level ethical identities and the identification of shared values.

The pooling of knowledge and resources on values related to social sustainability, conflict transformation, encourages reflexivity about identities, and builds a shared epistemic field on pressing existential issues of common concern such as ecology and the reduction of violence⁶⁸. Intercultural approaches confront experiences of time and development within the modern narrative of progress and also integrate a richer array of moral learning goals in human society. Anthropology, with its vast documentation of indigenous societies, past and present, including descriptions of nonviolent modes of conflict resolution, approaches to peacemaking, and creation of peace systems, provides a pool of knowledge about the diversity of successful peaceful approaches to creating and maintaining interculturality. This widens available normative responses to the existential condition of human complexity. Exploring evidence from cultural anthropology with regard to conflict resolution, the avoidance of war, and the expansion of cultural identity for peace supports the argument that interculturality understood in its broadest sense of the overcoming of borders fulfills a vitally important dimension of human life and meaning.

[68] Souillac, G.: 2012, *Op. cit.*

INTERCULTURALITY NEEDS A ‘RELATIONAL HUMAN REASON’ TO BUILD AND MANAGE THE ‘INTER’

LA INTERCULTURALIDAD NECESITA UNA “RAZÓN HUMANA RELACIONAL” PARA CONSTRUIR Y CONSEGUIR EL “ENTRE”

Pierpaolo Donati¹
Università di Bologna (Italia)

Recibido: 30-11-2014

Aceptado: 02-02-2015

Abstract: Our societies are becoming more and more multiethnic and multicultural. How can we approach the growing cultural differences and diversity that can be seen in society as a result of globalization? The political doctrine of multiculturalism has generated more negative than positive effects. Today, in its place, we speak of inter-culturalism. But this expression too seems more or less vague and uncertain. Interculturalism lacks a relational interface between cultures. To get beyond multiculturalism’s shortcomings and the fragilities of interculturalism, a secular approach to the question of coexistence between cultures is needed – one that is capable of restoring life to reason through a new semantics of inter-human difference/diversity. ‘Making human reason more relational’ is the proposal of this contribution. **Key-words:** interculturality; multiculturalism; recognition; relational sociology; relational reason

Resumen: Nuestras sociedades se están convirtiendo poco a poco en multiétnicas y pluriculturales. ¿Cómo podemos acercarnos a las emergentes diferencias culturales y de diversidad que se dan en la sociedad debido a la globalización? La doctrina política del multiculturalismo ha generado más efectos negativos que positivos. A día de hoy, y en su lugar, hablamos de interculturalidad, pero esta expresión también parece un tanto confusa y problemática. La interculturalidad carece de una interconexión relacional entre culturas, así que para superar las limitaciones del multiculturalismo y las inconsistencias del interculturalismo es necesario abordar un acercamiento tradicional respecto a la convivencia entre culturas, un acercamiento capaz de darle sentido a la vida mediante una nueva filosofía interhumana de diferencias y diversidad. “Hacer la razón humana más relacional” es la propuesta de este artículo. **Palabras-clave:** interculturalidad, pluriculturalidad, reconocimiento, sociología relacional, razón relacional.

[1] (pierpaolo.donati@unibo.it) Pierpaolo Donati is Professor of Cultural Sociology at the Department of Sociology and Business Law at the University of Bologna (Strada Maggiore 45, 40125 Bologna, Italy).

1. The challenge of a 'plural society' in which sociocultural differences are affirmed and denied at the same time

Our societies are becoming more and more multiethnic and multicultural. How can we approach the growing cultural differences and diversity that can be seen in society as a result of globalization? In other words: how can we treat those people who are bearers of relevant cultural differences or diversity?

The doctrine of multiculturalism is the answer that has gained the biggest foothold in the West, albeit in a variety of forms, for the simple fact that it seems to be the most consistent with the liberal premises of Western democracies. The doctrine of multiculturalism was, in fact, born to favor respect, tolerance, and the defense of different (minority) cultures. It later morphed into an imaginary collective, under which we would be "all different, all equal," in the sense that our differences/diversity are all placed on the same level and treated under rules which render them in-different – that is, in such a way as to maintain that the meaning and relevance of those differences make no difference, since making a difference would mean to make a discrimination between them.

In this approach there is an evident contradiction, since, on one side, differences are understood as a positive things (to be respected, preserved and implemented) while, on the other side, they are held to be potential sources of inequalities or discriminations (to be avoided and denied). Take for instance the cultural difference between the monogamous and polygamous marriage. According to the doctrine of multiculturalism, this difference is to be respected and given full recognition, but what about the inequalities and discriminations among women when a husband has multiple wives? More generally, multiculturalism claims that any family arrangement should be regarded as functionally equivalent in terms of 'being a family' irrespective of its social and cultural structure, although this assumption is clearly disconfirmed by empirical findings.

The troubles that stem from cultural differences/diversity do not concern the modes of feeding and clothing *per se*, or the linguistic differences as such. These modes are an asset for a multiethnic population. The troubles I am referring to concern the rights inherent to the human persons and their social relationships. So that the modes of feeding, clothing, speaking, or the ways of housing and the ways of understanding the sanitary conditions of a house, etc. are relevant in so far as they entail opposite conceptions of the human person and of her/his social relations. Since these modes imply different modalities of relating to other people, it is in their relational dimension that the intercultural issues lie.

From this viewpoint, the doctrine of multiculturalism is a coherent consequence of pure neofunctionalism –as alleged 'scientific approach'– when

applied to cultural dynamics. Differently from classic functionalism (e.g. Durkheim conceived of culture as a 'moral fact', i.e. a 'collective conscience'), today neofunctionalism (e.g. Luhmann) legitimizes cultural anomie in a systemic way. It claims that "everything that is possible is allowed"; in other words, ethics and morality are wholly relativized.

This multiculturalism produces a society characterized by a growing pluralization of all cultures, generated not only by migrations, but also by the internal dynamics of individual native cultures (national, regional or local). In particular, multiculturalism erodes the very modern Western culture, which loses the rational bases that assured it a certain homogeneity for many centuries. Indeed, multicultural ideology justifies new, so-called post-modern cultures and lifestyles that challenge Western rationality, and its religious roots.² The multiplication (systematic production) of cultural differences nourishes a social order in which the individuals individualize themselves by means of the search for an identity that refers to particular social circles that privatize the public sphere.

Since being adopted as official policy in several countries, the ideology of multiculturalism has generated more negative than positive effects: social fragmentation, separateness of minority groups, and cultural relativism in the public sphere³. As a political doctrine it seems ever more difficult to put into practice.⁴

Our question is therefore as follows: can we envisage a solution of civil coexistence between different cultures which can avoid falling into the negative effects of ethnic-cultural relativism and the fall of a common public sphere that come together with multiculturalism? The humanity of civilization hangs in the balance.

Today, instead of multiculturalism, we speak of *inter-culturalism*. But this expression too seems more or less vague and uncertain. In this paper I will discuss the possible alternatives to multiculturalism, and in particular of interculturalism. I argue that, today, interculturality is subject to major deficiencies because it presents an insufficient reflexivity, both internal to individual cultures and in the relations between cultures. It lacks a relational interface between cultures. The subjects that are bearers of different cultures might coexist in practical terms, but when more relevant issues arise, they do

[2] Parsons, T.: *Christianity and Modern Industrial Society*. in Idem, *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press, 1967; SMITH, C.: *To Flourish or Destruct: A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

[3] For a thorough treatment of this line of inquiry, see DONATI, P.: *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*. Rome-Bari: Laterza, 2008, pp. 27-49.

[4] Let us mention the case of Canada, which was the first country to constitutionalize the doctrine of multiculturalism. After forty years, an official Canadian report still speaks of the need to reconcile the different cultures: see BOUCHARD, G., TAYLOR, C.: *Building the future. A time for reconciliation*. Report for the Government of Québec, Montreal, 2008.

not possess the tools to manage the clashes between opposing values and conflictual ethical standards.

To overcome multiculturalism's shortcomings and the fragilities of present interculturality, a secular approach to the question of coexistence between cultures is needed – one that is capable of restoring life to reason through a new semantics of inter-human difference/diversity. Making reason more relational could be the best way to imagine a new configuration of society that will be able to humanize the processes of globalization and the growing migrations.

2. The root deficit of multiculturalism

If we want to understand what interculturality might be as a solution to cultural conflicts, we must examine the shortcomings of multiculturalism.

Multiculturalism is a theory that is reductive of encounter and recognition. At the root of its reasoning, multiculturalism expresses the need to find new avenues for the recognition of the dignity of the human person when we meet each other and perceive the differences/diversity that exist between us. In this, multiculturalism reflects what is surely a good thing. The assertion that we must recognize “the value and the dignity of all citizens, independent of their race, ethnicity, language, or religion”⁵ recalls us to the Christian view of secularism in the early days of Christianity⁶: that is, the original dignity of every person, prior to and apart from every ethnic and cultural belonging, including the fact that the Christian is a citizen like the others. However, even if, on the one hand, it is true that multiculturalism represents a motive to rethink the character, quality, and characteristics of recognition of what is truly human, on the other hand it does not provide a sufficient answer to these questions. The multicultural solution is lacking because it does not succeed in filling the gap between *citoyen* (citizen) and *homme* (person). To assert that the citizen achieves self-fulfillment in the public sphere by means of the policy of human dignity and the corresponding legal rights (the policy of universalism), while the person achieves fulfillment in his or her own cultural community (the policy of difference), leaves empty what exists *between* these two spheres.

The doctrine of multiculturalism is ambiguous and ambivalent because, if on the one hand it underlines the uniqueness of the human person, on the other it renders the person incommunicable from the cultural point of view. Certainly its insistence on the *radical otherness* of the Other, which pushes toward a better understanding of what about recognition between human beings is different from the recognition that a human can give to a non-human entity. The point, however, is that multiculturalism promises a recognition

[5] See the website of *The Canadian Heritage*.

[6] *Letter to Diognetus* (the Greek writer and recipient are not otherwise known).

that cannot be realized because it has a reduced and restricted conception of encounter and recognition. Multicultural recognition, in fact, is conceived as the unilateral act of a collective mentality that attributes an identity on the basis of an autocertification or an identity claim that satisfies neither a veritative criterion nor a criterion of recognition (appreciation). In social practices, on the other hand, we see that recognizing the Other (as an individual, but also as of another culture), is a human act if, and only if, it is an act of validation (that sees the truth of the Other) inscribed in a circuit of symbolic exchanges (gifts).

Multiculturalism fails to satisfy either of these two requirements. In multiculturalism, the act of recognition of an identity does not seek out the reasons that legitimate the difference, and does not establish that circuit of reciprocal gifts that is necessary to produce human civilization. To take this step, multiculturalism must adopt the reflexivity necessary to the processes of recognition. To go beyond the limits of multiculturalism requires the development of a reflexive reasoning that is not the technical or scientific reasoning that we have inherited from modernity. After deifying reason, the Enlightenment ran aground on the shoals of anti-humanism, in which reason appears mutilated and twisted. There are two alternatives: either we abandon reason as a veritative ⁷ criterion (of recognition), or we make an effort to “widen the range of reason.” ⁸ In this paper I propose that we follow this second course.

3. In search of possible alternatives to multiculturalism: is interculturality a solution?

3.1. Culture vs rationality in dealing with differences

The search for alternatives to multiculturalism as an ideology and a collective imaginary should be aimed to solve two big issues. The first one is about the liberty of the human being towards the socio-cultural structures. The other issue is about the need to configure the public sphere, so it will be – at least in some fundamental values – a “common world” to its dwellers.

I maintain that these two issues are linked together, because a *shared* public sphere needs *liberty* of people. In its turn, personal liberty leads to the recognition of the principle of moral and juridical equality of people as human beings, and of their related rights of citizenship, to be assured.

[7] The adjective ‘veritative’ can be referred to M. Heidegger’s phrase ‘veritative synthesis’, which constitutes the essence of finite knowledge. It is a synthesis because all knowledge is a union of knower and known and it is veritative because, by reason of this union, the being-to-be-known becomes manifest, i.e. true, simply because it reveals itself as it is; see: Heidegger, M.: *Kant and the Problem of Metaphysics*. Indiana: Indiana University Press, 1997.

[8] Let me recall that this expression is the title of a book by Maritain, J.: *The Range of Reason*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1952.

The doctrine of multiculturalism, as already said, does not solve these two problems, because it considers the person as *embodied* and *embedded* in its culture of origin, and it does not pursue any common world, but only the respect and tolerance “at a distance” between cultures. Both those lacks refer to the deficit of relationality, proper of multiculturalism. In which direction should the alternatives to multiculturalism be sought?

Up to now, the solutions have been sought in two main directions. From the one side, there was the attempt to deal with the cultural difference by cultural means, i.e. adopting a (culturalist) position that searches for the convergence between cultures through new cultural forms. From the other side, there was the attempt to show that the meeting between cultures depends from the rationality of the individual actors. The first position generally suffers from a *hypersocialized* vision of the social actor, the second one of a *hyposocialized* vision of the human being. Let us see them.

(a) The *culturalist* (or conventionalist) *position*, according to which the moral feelings are culturally originated, believes that the solutions should be found in the preservation of cultures and in the building of a conventional common platform, permitting them to coexist, that is to come alongside with each other. The suggestions, somehow or other, consist in elaborating new conventions and pacts between social groups, to the various degrees of cultural conflicts. It is supposed to come to an agreement between the various cultures through “contracts”, on the model of the international conventions. This position suffers from the same problems of multiculturalism, because it considers the actors and their choices to be *necessarily* defined by the cultural context, and that only a conventional consent “from above” could re-orient the single actors. In substance, it has a “holistic” and hypersocialized character. Those who adopt such position will sooner or later contradict themselves, since the idea of “translating” a culture into another so to achieve a full reciprocal understanding comes to be considered as impossible and rejected.⁹

(b) The *rationalist position* (radical Enlightenment, in various versions), instead, is the one according to which the moral feelings have a rational origin. Here, reason comes before identity (this is also asserted by A. Sen). In this way, the solution to the cultural conflicts should be found in the direction of a dialogue, based on the encounter of the individuals’ “good reasons”. Here is the perspective of interaction models and rules, which may lead to a lowest common denominator between cultures, thanks to the use of reason from the part of those participating in the situation. Such common denominator may be of different kind (it may appeal to human nature, natural law, recognition

[9] Shimada, S.: *Le differenze culturali e il problema della traduzione*, in MONCERI, F. (ed.), *Immagini dell'altro. Identità e diversità a confronto*. Roma: Edizioni Lavoro, 2006, pp. 211-243.

of the innate rights of persons and peoples or nations, or to something else). For the rationalists, the “common feeling” making cultures coexist must be an expression of the moral feelings of the individuals, and it must lie on individual motives of rational action.

Stated in the right terms, the debate between culturalists and rationalists has made no big steps forward. From the one side, the culturalist position has ended, not rarely, in nourishing various forms of anti-Humanism, of trans-Humanism or even fundamentalism. From the other side, modern rationalism, in its various expressions, has not been able to assure dignity to the human being, and to protect the human essence within the socio-cultural context (not only the human essence within the individual).

The search for solutions is stalemate. *It is evident when it comes about the theme of liberty of the human being (agency) towards the socio-cultural structures.* For the culturalists, the person is a product of the society; it is entirely socialized by the society, so that the cultural debate stops in front of the declarations of the different identities. For the rationalists, the person is a pre-social individual that socializes itself basing on its own internal tastes and options, so that the cultural debate takes place making the identities nominalistic.

The contemporary human being is needful to leave cultural determinism through reason. But reason at its disposal is insufficient. Multiculturalism undermines all the existing forms of rationalism: instrumental, substantial, procedural and deliberative. The Western rationality is put in crisis and cannot find any argument in front of the requests of the ones not recognizing it (that are not only abroad, but also within the West). Should we renounce to reason?

3.2. In search of a common world: the theory of interculturality

Today, there is a possible way out thanks to interculturality. With this term, we generally mean a coexistence way basing on dialogue and the open debate between different cultures, which renounce both to the dominance of one on another (assimilation or colonization) and to the division without mutual communication (balkanization). One appeals to the “intercultural communication”.

Certainly, the intercultural communication has a lot of credits, but also some manifest limits. Its main credit is to affirm that there is an intermediate space between the “full comprehension” within every single culture, and the “complete non-involvement” between cultures. In this way, it avoids the idea that a common world is impossible because of the dualism between the full comprehension (reachable only *within* a single cultural community) and the

non-involvement (the complete alterity *between* different cultural communities), as claimed by the cultural relativists. Nonetheless, it has great difficulty – and sometimes being unable – in managing the borders between the three domains (*intra*-cultural, *inter*-cultural and *multi*-cultural), if not as pure communication.

Another credit of the intercultural position is to underline that the debate between cultures may constitute a positive and useful exercise of values' investigation (an exercise inside people's ability of axiological research).¹⁰ But such axiological exercise, which may be considered as a way for persons to give themselves reasons for their lifestyles, does not explain how individuals may find some *common* reasons.

That is why some scholars claim that interculturalism is not a real alternative to multiculturalism. By examining some of the ways in which conceptions of interculturalism are being positively contrasted with multiculturalism, especially as political ideas, Meer and Modood¹¹ argue that, while some advocates of a political interculturalism wish to emphasise its positive qualities in terms of encouraging communication, recognising dynamic identities, promoting unity and critiquing illiberal cultural practices, some of these qualities are important (on occasion foundational) features of multiculturalism too. Having done a comparison between multiculturalism and interculturalism in four specific areas of issues, they conclude that until interculturalism as a political discourse is able to offer a distinct perspective, one that can speak to a variety of concerns emanating from complex identities and matters of equality and diversity in a more persuasive manner than at present, interculturalism cannot, intellectually at least, eclipse multiculturalism, and so should be considered as complementary to multiculturalism.

If interculturality should be a real alternative to multiculturalism, the former should achieve a true and wide consensus on the common reasons shared by the different cultures. A sort of intercultural integration as “conviviality of differences”.

My purpose is to show that the intercultural solution cannot be understood –as done by someone nowadays– as a sort of “mitigated multiculturalism”, sweet, moderate, which looks for the agreement between cultures, pushing individuals towards common reasons that are just external and not internal to the single cultures.

To be effective, the intercultural solution needs a deeply reflexive reason, able of rooting the ultimate values to a solid and common ground. This is the real problem: where to find this reflexive reason?

[10] Touriñan López, M.: “La educación intercultural como ejercicio de educación en valores”, in *Estudios sobre Educación*, 10 (5), 2006, pp. 9-36.

[11] Meer, N., Modood, T.: “How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?” in *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), 2012, pp. 175-196.

3.3. Intercultural comprehension needs a relational interface: the problem of boundaries between of differences

Cultures debate today within the public sphere, having no clue on how it is possible to have something in common apart from the mere interest. This happens because the different cultural identities are not able to dialogue between them in terms of identity.

The modern Western society invented some devices to treat the clashes of interest through the market, and the clashes of opinion through the rules of the political democracy. But *it has not found the instruments to treat the clashes of cultural values*. The latter must then be addressed within the framework of the relationships between religion and culture, because this is the context where the instruments to handle the clashes of values should be found.

The problem must be framed considering that, in a democracy, the single religions should be able to distinguish between their internal dogmatics and what they can and must submit to their reciprocal confrontation in the public sphere, namely in the civil society, which legitimates the democratic political system.¹² In such a frame, the key-problem is the one of boundaries between the different faiths (religions) and the public sphere. The public sphere needs a common reason, reachable only if the various religions are innerly reflexive enough to distinguish between *reasons* given to interlocutors in the public sphere, and their *faith* (their inner dogmatics).

This is not an exercise up to the individual persons, but it involves religions, thought as cultures. People's inner reflexivity is not enough, it is necessary to make religion reflexive, and so the culture in which it is embodied.

In other words, here there is a process of morphogenesis both of socio-cultural structures (the elaboration of new symbolic and relational patterns) and of *agency* (the self-reflexive activity of people in their free acting), through the interaction of the individuals. The intercultural theory may stand only if it is possible to realize such complex morphogenetic process.

To perform such operation, it is necessary that people put in action a Reason, which no religion (as a culture, not as a faith) can entirely possess all alone, going across them (it is trans-cultural). It is their own reason to exist as religions in the public sphere (i.e. particular systems of values), beyond every single faith that, being a faith, is innerly incomparable. The interstitial area between religious faith and public sphere is the area of religions, meant as cultures that have to be interpreted and acted by the human subjects. Multiculturalism stops on the threshold of this interstitial

[12] Donati, P.: "Religion and Democracy: The Challenge of a "Religiously Qualified" Public Sphere", in *Polish Sociological Review*, 138 (2), 2002, pp. 147-173.

area. It supposes a coexistence between cultures (religions) without seeing how they can interact one another and act in the public sphere, as to contribute to shape a common reason.

To understand how it is possible, we must observe that, appearing as a culture, the religion depends, from the one side on faith (transcendental reality), from the other side on how the human nature (of the person) expresses itself in the life-world relations. The theory of interculturality may be a solution beyond multiculturalism, only with some assumptions.

Here are the main ones: first, it must be assumed that the culture does not absorb the human nature; second, it must be assumed that the citizenship cannot absorb the *homme*: third, it must be assumed that people's living experience in the life worlds may find some forms of agreement, empathy, comprehension, that, being pre-cultural and pre-political, may modify the cultural expressions (included religion as a culture, not as a faith). So, the faith in transcendental realities becomes a device helping meta-reflexivity (of the individual and the relational context altogether). In this way, the reason's reflexivity may exceed its purely reproductive ("communicative") and decontextualized ("independent") forms.

There are two alternatives: either we drop reason as a veritative principle (of recognition), or we should make efforts to "widen the range of reason". The so-called "limited rationality" is an empirical condition (of individuals and functional systems), it is neither the mankind's nor the civilization's destiny. That means that the expansion of reason may be rational, namely it may happen basing on matters related to *a more comprehensive reason*, not basing on dogmatic or extra-rational reasons. I will talk of it in the next passage.

4. Expanding the range of reason with "relational reason," as an alternative to multiculturalism and as a way of achieving a new "common world"

4.1. Which reason should be used to address differences/diversity?

The search for a new rationality appropriate to encounter and recognition between different/diverse people/groups requires semantics adequate to understanding and dealing with what makes difference and diversity. It is a fact that difference/diversity is, in general a mix of faith and reason, of motives of faith and rational motives, woven together. In ancient societies, which continue to be the benchmark for what is called 'classic culture', this interweaving had a solidity, which materialized in a common *ethos* (and from here the natural law, and the doctrine of a common ethic, which was dispelled by the modern

public ethic, which is no longer based on a shared *ethos*). Joseph Ratzinger¹³ wrote that: “the original relational unity between reason and faith – although never unchallenged - has been torn [...] Farewell to truth can never be definitive [...]” In this expression is contained – in my view – the keystone of the issue. Nevertheless it must be noted that we are still very far from having understood what it means. I cannot pause here to discuss whether the laceration was produced (before or after, more or less) on the part of reason or on the part of faith. The question on which I focus my inquiry is this: what is meant by “relational unity” between faith and reason, and also between religion and culture? Certainly it is the unity of a difference. But how do we understand difference?

4.2. The semantics of difference, relational reason, and the common world

We must come up with a new theory of difference (in personal and social identity) which allows us to understand and handle it in a relational way. Since the distinction is a reflexive operation, we are directed back to the ways in which reflexivity removes and judges differences. I will make three fundamental distinctions: dialogical reflexivity, binary reflexivity, and relational (triangular) reflexivity.¹⁴ They correspond to three different semantics of difference (see figure 1).

(I) The *dialectic and dialogical semantics*: conceives of difference as a margin, a distance, as a point of continuous conflict and negotiation, which can find an agreement or not. The cultural encounter between Ego and Alter is represented as a relationship at the border of their identities where they meet, discuss and try to accommodate their differences. The border is a real space, where negotiations can take place between Ego and Alter (differently from a binary semantics in which the border is conceived as a sharp separation, without any chance of successful communication). What is “in between” the people who meet is a sort of externality for one another. At the point of conflict, Ego and Alter remain estranged one from the other. The border is, by definition, a source of conflicts and moral contentions, because it is the object of the will to appropriate it by one or the other, the field where one tries to assimilate the other. It has to do with seeing which of the two can take possession of it, or, alternatively, in what way they can share it or at least turn it into a place of exchanges that are the outputs and inputs of one to the other. Between Ego and Alter there is no real mutual exchange; rather, there is assertion of

[13] Ratzinger, J.: *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2003, p. 166.

[14] On the issue of reflexivity and its different types, see Donati, P.: *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*. Bologna: Il Mulino, 2011.

two identities that stand each facing the other. The two may dialogue, but the agreement they may reach is entirely fleeting (in sociological terms, it is highly contingent, which means that it depends on many variables and can be always possible otherwise, i.e. possible in many different ways, including not to be). Here, reciprocity does not require the recognition of a common identity. A clear example of this semantics is given by Jürgen Habermas, according to which the common border is defined ('constituted') by civic values and a dialogue around them (what he calls 'constitutional patriotism').¹⁵

(II) The *binary semantics*: conceives of difference as discrimination and incommunicability. The border between Ego and Alter is a sharp distinction (division), is a separation, an irreconcilability, an impossibility of exchanging reciprocal inputs and outputs. This semantics stems from the theory of autopoietic and autoreferential systems, of mechanical, functional, and automatic character.¹⁶ According to it, culture is a mere by-product of the communication among people, which consists of messages which are disturbances (noise) the one for the other. There is no possibility for a common world. What is common is the pure and simple common problematization of the world (to love one another simply means to recognize that the problems of ego are also the problems of alter, and vice versa), seeking to confront the paradoxes generated by the functional rationality of the system (in which Ego and Alter act without any chance to influence its operating structures). In this frame, the morally good and ethical is, as Niklas Luhmann has claimed, "polemogenous", "generating war", or, if not war, so at least generating moral strife. Society here is a paradox because becoming fellow (*socius*) does not mean to share something, but, on the contrary, it means to draw binary distinctions that divide some people (the in-group) *from* and *against* other people (the out-group).

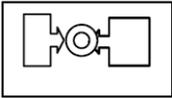
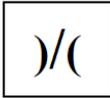
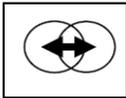
(III) The *relational semantics*: understands difference (the distance that separates Ego from Alter) as a social relationship (neither a simple border, nor a slash). The relationship is never just any, generic relationship, but is always qualified in some way. It is not a free interaction in the void. Nor is it a mere communication. It emerges from a context, and it has a structure whose shape is based upon the terms of the relationship, and can only come from it. Always under determinate conditions. The relationship is constitutive of *Ego* and *Alter's identities*, in the sense that the identity of Ego is formed through the relationship with Alter, and the identity of Alter is formed through the relationship with Ego. The border is an area of conflict, struggle, negotiation, but also of a reci-

[15] In the book *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), J. Habermas claims that "inclusion does mean neither assimilative engrossing nor narrow-mindedness towards the diverse. Inclusion of the other rather means that *the community's boundaries are opened to everyone*: even – and above all – to those mutually extraneous and *willing to remain extraneous*".

[16] Luhmann, N.: *Social Systems*, Palo Alto CA: Stanford University Press, 1995.

procal belonging, which is constitutive of them both. The unity of the difference is a relational unity, that is, it is the unity of a real differentiation that exists because of reciprocal reference to a common belonging with respect to which Ego and Alter differentiate their own Selves. From here begins the recognition of a *real otherness* (and not –as many scholars claim– the recognition of an Alter-Ego, which is in fact an Alter as imagined, represented, depicted by Ego).

Figure 1- Semantics of difference between cultural identities.

I (dialectic semantics)	II (binary semantics)	III (relational semantics)
Difference as a gap (border) between Ego and Alter in which there is at the same time a clash and a sharing between them (Habermas)	Difference as autopoiesis and incommunicability between Ego and Alter (Luhmann)	Difference as dissimilar way to live a relation, which is constitutive both of Ego and Alter (Donati)
Ego  Alter	Ego  Alter	Ego  Alter

The recognition of authentic otherness does not coincide with total strangeness toward the other, because relationship bespeaks *distance*, and even separation in some respects, but at the same time bespeaks *sharing*. The sharing is not between two mirror images, but between two distinct, unique entities. These entities, while they maintain their impenetrability without synthesis, reveal themselves by reference to a reality that joins them, their humanity, for example. The otherness is not irreconcilable contradiction, in the degree to which the Other is perceived as another Self and “Oneself (is perceived) as Another” (as Ricoeur says).¹⁷ But this other Self is not the same (*idem*); rather it is unique (*ipse*). If Ego and Alter coincided and could be assimilated one with the other (*idem*), the relationship would vanish. If, on the other hand, the relationship was entirely external to Ego and Alter, the

[17] Ricoeur, P.: *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. According to Ricoeur, selfhood implies otherness to such an extent that selfhood and otherness cannot be separated. The self implies a relation between the same and the other. This dialectic of the Self and Other contradicts Descartes’ cogito (“I think, therefore I am”), which posits a subject in the first person (an “I,” or an ego) without reference to an Other. The dialectic of Self and Other may lead us to recognize that the self may refer to itself as not only itself, but as other than itself. This dialectic may be revealed as not only that of self and not-self, but as that of oneself as another, oneself and not another, another and not oneself, another as oneself. The dialectic of self and other may be dynamically changing.

result would fall into the two prior cases (semantics I and II). Cultural confrontation must therefore look at the relationship that is constitutive of Ego and Alter, though differently for each. The cultural difference can and must be seen as a different way to understand and configure this relationship, without being able to conceive of it as destined to a dialectical synthesis after the manner of Hegel.

4.3 The emergence of a relational semantics

Western culture has, until today, used the first two semantics, oscillating between the two. My conviction is that, in the climate of globalization, and in the wake of the flawed experience of multiculturalism, the third semantics is emerging. The third semantics, that of relational difference, interprets and understands cultural differences insofar as they are generated in reference to a “common world” (that which includes both Ego and Alter). The common world differentiates itself and is re-generated (re-differentiated) through forms of “relational differentiation,” that is, of differences that are generated by different ways of articulating the founding relationships shared by the people involved in a context ¹⁸ (not the functions, the roles – that which is institutionally prescribed, as a specialization of actors and performances).

Secularism is the motive that justifies cultural pluralism, when it springs from the social relationships amongst human beings. Properly speaking, the secularity of the state does not consist in the fact that the state authorizes religious freedom, let alone rules based on political principles, like that of the juridical equality of religious denominations (this is entirely different from the equality of persons under the law, which is a fundamental principle). The state can be called secular in so far as it limits itself to recognizing the original liberty of persons in professing their faith, and it claims for its own those values and rules that emerge in a shared way from the public debated between the religions on the basis of rational argument. To go deeper into this point it is necessary to recall the relational semantics that allows us to see the unexplored aspects of human rationality: *relational reason*. What does it consist of?

[18] On the ‘founding relationship’ see Donati, P.: *Sociologia della relazione*. Bologna: il Mulino, 2013, p. 124.

5. Relational reason: expanding reason through social relationships

5.1. The structure of relational reason

Relational rationality is the faculty by which the human person sees the reasons (the good motives) inherent to inter-human social relationships (not to individuals as individuals, nor to social or cultural systems). Certainly the being-together of different cultures stimulates the deepening of rational (axiological) individual choices, within individual reflexivity. But this does not suffice to configure the 'inter' (what lies in between different cultures) as a social relationship. The 'inter' remains largely unexplored and unexplained. To turn the *inter* into a common world, the public sphere requires a rationality that takes into account the differentiation between cultures as a *relational differentiation*.¹⁹ In other words, cultural identities are different for the different ways in which they interpret and live their relationship to values that are common to the human beings. The way refers to the instrumental and normative dimensions of reason, as well as concrete aims, while the values refer to the axiological (or teleological) dimensions of reason. The so-called policies of equality of differences, that neutralize relationships or render them indifferent, can only generate new differences, which find no rational solution, but only new forms of dialectic or separation.

The example of the role of religion in the public sphere speaks very well to this. The issue is: to what extent religions, their leaders and institutions (in so far as they are bearers of different cultural views) can have a right to intervene in the public sphere, where collective binding decisions are to be taken for the common good? We know that the confrontation between religions and secularized cultures in passing the laws is often a matter of conflict on relevant issues such as human life (abortion, euthanasia, genetic manipulations, etc.), the recognition of new civil rights, the declaration of a war, the legitimation of torture, etc. If a country allows a religion to conform the public sphere to itself, then we have a theocratic regime. On the contrary, if we split the religion from the public sphere fully, by saying that religion has no right to intervene since it is only a private affair, then we end up with an amoral society,²⁰ or, as some scholars call it, a 'post-ethical society'.²¹ The 'good society' implies a certain kind of relationality between religions and the public sphere, one that should imply 'interchanges at a distance' in order to accommodate religious and

[19] On the concept of 'relational differentiation' see Donati, P.: *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. London: Routledge, 2011.

[20] Seligman, A.: *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press, 1992.

[21] Porpora, D. et al.: *Post-Ethical Society The Iraq War, Abu Ghraib, and the Moral Failure of the Secular*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

non-religious cultures all together. To configure this distance in such a way as to support a secular democracy we need a relational reason that looks at the good of the relationships in the public sphere (its relational goods!) without requiring a change in the internal ‘dogmatics’ of the different cultures.

Another example that speaks very well to this is the vicissitudes of the marital relationship. On one side, cultural differences may be relied upon by certain courts to exonerate a husband who beats his wife on the grounds that he comes from a culture that justifies a behaviour like that.²² On the opposite side, differences can be considered discriminations and therefore to be erased. This is the case, for instance, of gender differences; if marriage is considered simply from the perspective of equality of opportunities for the individuals as such, leaving aside the quality of their relationships, gender identities are rendered indifferent, because their relationship (in particular the male-female relationship) has no reasons of its own to affirm and foster. It no longer makes sense to speak of male (e.g. paternal) or female (e.g. maternal) symbolic codes, because their relationship is cancelled out. The same goes for the difference between monogamous and polygamous marriage, or the new ‘polyamorous arrangements’, when these life styles are granted the right to individual equal opportunities. For those who support the *lib/lab* policies of equal opportunities,²³ these relationships are only different offers for a plurality of chances given to the individuals involved – nothing more than that. They do not touch on the meaning and consequences that these different relationships have on the flourishing or the withering of what is held to be properly human. From the relational perspective, when one asserts a right to a cultural difference, one necessarily supports different relationships that have different qualities and causal properties in enhancing or diminishing the human character of the relational good inherent to marriage.

The same holds true for other relations, such as the participation to the labour market, welfare benefits and civic activities.

To make social relationships indifferent, canceling out the discrete reasons that inhere in the identity of each specific kind of relationship, is to annihilate the value of relationships as *sui generis* reality. It is to nullify the principle of appreciation that the relationship contains.

Relationship is what –at the same time– joins, differentiates, and diversifies. For example, the conjugal relationship joins a man and a woman in

[22] See the arguments of the so called ‘cultural defense’: Renteln, A.D.: *The Cultural Defense*. New York: Oxford University Press, 2004.

[23] I call *lib/lab* policies those policy measures which are a compromise between liberalism (*lib* side) and socialism (*lab* side), or, in other words, a bargaining between the capitalist market and the state: see Donati, P.: *Beyond the Market/State Binary Code: The Common Good as a Relational Good*. in Schlag, M., Mercado J.A. (eds.): *Free Markets and the Culture of Common Good*. New York: Springer, 2012, pp. 61-81.

one flesh, but differentiates them in their roles and diversifies them in their identities with respect to the same relationship. The relationship of friendship joins two persons in a circle of symbolic exchanges, while it differentiates them with respect to what they can reciprocally give themselves to, and it diversifies them with regard to the quality of the friendship. In this way, different relationships are involved.

The reasons that are inherent to human relationships correspond to the dignity of the human person. They are latent and have morphogenetic potential. For this reason they can develop a critique of cultural deviations, be it of anti-humanism, or traditionalist fundamentalism.

To sustain an interculturalism capable of creating consensus on fundamental human values it is necessary to adopt a relational paradigm able to see and *articulate the reasons* that give shape to the inter-human, to that which is “between” individuals. The field of bioethics in a multicultural society offers many examples: the right to life, the rights of the human embryo, the right of a child to a family, the right to an education worthy of a human being, the right to a good death, to a healthy environment, and so on, are all *relational rights*, because they are rights to relationships (rather than to things or performances). Relationships have their own reasons, which the individuals involved may not even be explicitly (linguistically, conversationally) aware of, but which they comprehend to the extent of the type and degree of reflexivity they have; that is, to the extent to which they manage to see the reasons behind the relationships that human realities imply in the eternal dialogue between nature and culture.

The cultural mediation which is often talked about can only overcome the obstacles of prejudice and intolerance if people succeed in reasonably bringing values together, and giving them relational rationales.

Relational reason validates, rather than hides, differences. Precisely in this way it is capable of moving beyond the ancient configurations of relations between cultures (that is, the segmented differentiation in primitive societies, the stratified differentiation of cultures in premodern societies, and the functional differentiation of early modernity), which are all forms of differentiation incapable of arriving at shared public reason in a globalized society.

Relational reason gives us an alternative to these forms of differentiation, called ‘relational differentiation’, which in application signifies the creation of a public sphere that is not indifferent to transcendent values, but is ‘religiously qualified’, in that religions have a role in defining public reason, because they orient people toward a reflexive understanding of their cultural elaborations in their life-worlds.

This reflexive understanding supports and nourishes an expansion of reason. It is a way to get beyond modern Western rationality, which stopped at the threshold of the distinction between instrumental and substantial reason.

ning. According to this distinction, the relationship to value (*Wertbeziehung* in Max Weber's theory) is non-rational, because values themselves are non-rational (from the Weberian viewpoint). Relational reason tells us the opposite. It indicates the different ways in which it is possible for Ego to relate to values, as it relates to the Other, not on the basis of purely subjective factors (sentiments, mood, emotions, irrational preferences) or acquired habits (*habitus*), but on that of reasons that are neither *things*, nor rules of exchange, but are goods (*values*) connected to the quality of present and future relationships. These are what I call "relational goods".²⁴ I propose that we take a new and radical look at the theory of rationality proposed by Max Weber, which profoundly (and negatively) conditioned the social thought of the twentieth century.²⁵

Rationality cannot be reduced to the two modalities put forward by Max Weber – that is means-end, or instrumental rationality (*Zweckrationalität*) and value/belief-oriented rationality (*Wertrationalität*). To reduce human rationality to these two concepts is an operation dense with ambiguity and can be a source of great confusion. *Zweckrationalität* deals with the calculation of means to achieve an end, but ends can also become means, until it is no longer possible to distinguish what is a means and what is an end. The concept is unusable. *Wertrationalität* refers to a value subjectively understood by the social actor, but that value may be a good in itself, or a personal taste/preference. The reformulation of the Weberian distinction between instrumental and value-oriented rationality undertaken by various authors (for example Talcott Parsons and Jeffrey Alexander, which translated them respectively as *instrumental* and *normative* rationality), has been unsatisfying and insufficient.

I propose a redefinition of rationality as a faculty of human behavior that has four components or modalities (A,G,I,L see figure 2) that are interrelated and, combined in various ways, give rise to different forms of rational agency.²⁶

(I) first, *instrumental rationality* deals with efficiency, and involves the means, therefore the adaptive dimension of thinking and acting (rationality of efficiency) (A); its analytic counterpart is the economic sphere, and its empirical, macrostructural counterpart is the market.

[24] Donati, P.: "Relational Goods and Their Subjects: The Ferment of a New Civil Society and Civil Democracy". in *Receera. Journal of Thought and Analysis* 14, April 2014, pp. 19-46.

[25] It is well known that Max Weber, notwithstanding his studies of rationality, did not hesitate to assert the absolute impossibility of scientific analysis of values, in this way helping to pave the way for the worst forms of irrationalism and other true monstrosities that afflicted the first half of the last century, and which today deeply wound social thought, modern epistemology, and afflict the life of many populations.

[26] From the perspective of relational sociology, it goes without saying that this framework applies also to social relations, meaning that the different forms of rationality can be attributed also to social relations as emergent from individual reciprocal actions.

(II) Second, *goal-oriented rationality* refers to situated objectives, and regards the achievement of defined goals and goal-attainment (rationality of efficacy) (G); its analytic counterpart is the sphere of power, and its empirical, macrostructural counterpart is the political system (the State).

(III) Third, the *integrative dimension* of reason, which coordinates the other dimensions of rationality (value, goal-attainment, and means) through ethical and moral normativity, and assures the autonomy of rationality against other kinds of actions and social relationships (I). I call this *relational rationality* (or, by striking a new word in German: *Beziehungsrationalität*), or *nomie rationality* (what is rational in the *nomos*, that is) in the norms of division and distribution, which at the same time divide and connect the parts in relation. Social relationships have reasons that belong neither to individuals nor to social systems. Reasons which the individuals and the systems may not know about, and in fact do not possess. As an analytic correlate, this dimension takes the sphere of social bonds, and as an empirical, macrostructural correlate, civil society inasmuch as it is an associational world.

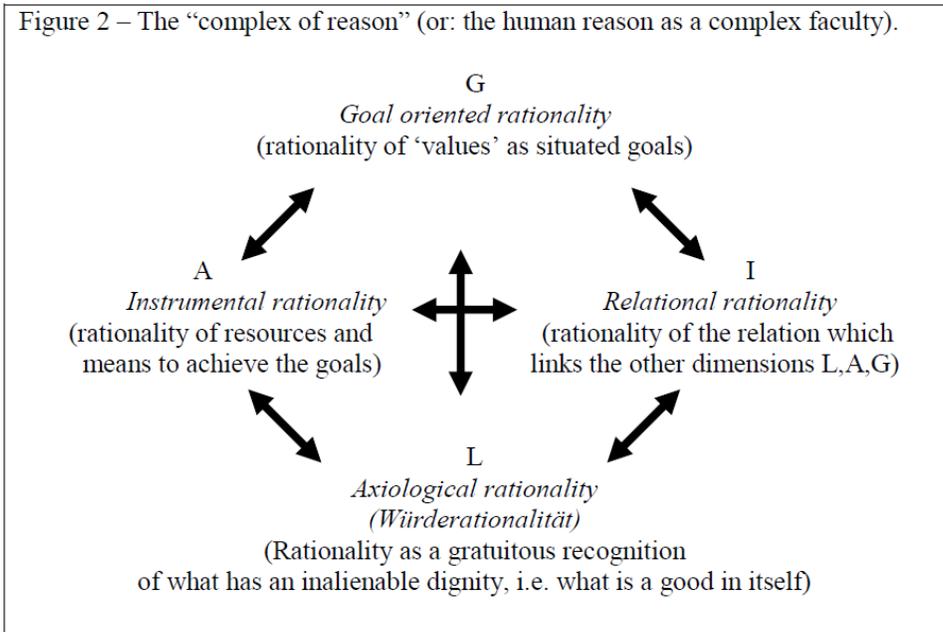
(IV) Fourth, the properly *values-oriented dimension* of reason, which corresponds to the distinction-guideline that points toward what is good in itself, what is an end in itself, what has worth in itself (that which lies at the depths of the *ultimate concerns* of the actor, which some call *ultimate values* in the sense of *ultimate realities*) (L).²⁷ That is, the rationality of value as good in itself. The rationality of that which has a dignity that is neither instrumental nor goal-oriented (*value rationality* or *axiological rationality*, or *Würderationalität*, or the rationality of dignity). It is important here to understand clearly that, in what I call *value-oriented rationality*, the value is not a situated goal that has a price, but is a “good without price,” that no money can buy. Value-oriented rationality is not dependent upon the situation. It is inherent to the dignity of all which deserves respect and recognition, because it is distinctively human (as opposed to the non-human or in-human). Therefore, it regards in the first place the human person as such (and not because an individual behaves in a particular way). As an analytic counterpart it has the sphere of good in itself or for itself, the symbolic reference –and what is non-negotiable– to that which characterizes the good or a person and distinguishes that person from all the others. The empirical, macrostructural correlate of value-oriented rationality is the religious system –religion understood as a cultural fact distinct from faith (which transcends culture).

The four dimensions of reason (instrumental, goal-oriented, values-oriented, and relational) make up a *complex of reason*, or human reason as a complex faculty. From this angle, every component is essential so that human reason emerges in its fullness, be it as a theoretical faculty or a practical

[27] Collier, A.: *Being and Worth*. London: Routledge, 1999.

one. The actions of recognizing, understanding, explaining and seeking what is rational are all needs of the complex faculty of human reason, as seen from the relational perspective.

Figure 2 – The “complex of reason” (or: the human reason as a complex faculty).



From the sociological perspective, reason is a faculty that exists as an emerging social phenomenon. There is no such thing as a purely individual rationality, in the sense of a faculty cut off from social relationships. Reason is a faculty that emerges from the workings of its constitutive elements, each of which has its own characteristics. The faculty which we call “human reason” is generated as an emergent effect of the togetherness, interaction, and interchange between the four fundamental dimensions that comprise it. Encounter and recognition are relational goods not because, as some believe, they carry with them a particular “human warmth,” or a feeling of good will, or a special *pathos* (elements that in any event have their own weight and importance), but because they realize a relationship upon which depend the goods of those who participate in the relationship. I call them ‘relational goods’. And this dependence is rational, or at least reasonable.

Those forms which we call “procedural rationality” and “deliberative rationality” are expressions of particular combinations among the above four dimensions (figure 2). Here I cannot comment upon these (and other) forms of rationality for lack of space.

5.2. How does relational reason operate?

Relational reason is that human faculty that operates:

(i) *with relations* (namely, in the perspective of relations, not of individuals or systems), in a contextualized way, in the perspective of culture as an expression of a community; it is made of relations that are put into practice or could be practiced basing on the values of such culture;

(ii) *for relations* (namely, in view of improving relations that promote some definite values of such culture);

(iii) *in relations* (namely, through relations, acting – practically and analytically – on existing relations, in order to create new ones).

On the whole, *relational reason comes into existence every time that the reason for action includes the good of common action.*

Relational reason is therefore the reason of a cultural mediation, intended not yet as “betrayal” or “paradoxicality” (the paranoia of J. Derrida and N. Luhmann) of people’s free natural acting, but as the expression of the need of the human living experience to be *naturaliter* contextualized within a relation, to be directed towards a mediation, to operate through a mediation.

Relational reason is that faculty, proceeding through four components (aims, means, rules, values), relating them inside and with their “environments”. We may distinguish the relational reason when it operates inside (theoretical reason as a relational complex of subjective thoughts and intentions, with their mental means, logics, latent values) and outside (practical reason as a relational complex that has to combine autonomy and gratuitousness of action with heteronomy and instrumentality).²⁸

In such a framework, values are necessarily on the border between reason and its transcendental environment (faith). On such border, reason, culture and faith necessarily interact. Values should be seen not as models to maintain and preserve (in an inertial vision of the social system, as done by Talcott Parsons), but as *propellers* of social relations. Cultural values are not only bonds and limits (with zero energy and maximum function of control), but also resources and perspectives of sense (having a proper energy, often more entropic than negentropic).

With his theory of incompleteness of formal systems, Gödel taught us two things: (i) each system needs to relate to an other than oneself, to find a situational and formal completeness [in the formulation of this Author, the formal needs the informal (intuition, creativity)]; (ii) the “total completeness” comes from the relation between all the systems (or rather, it lays on the relations between the systems’ relations). This is worth also for reason, when considered as a system oriented to knowledge and practical action.

[28] See Donati, P.: *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, op. cit., 227.

If we conceive of reason as a reflexive faculty of the human being, consisting on the ability of one's *I* to converse with its *Self* on its own *I* and the world, then to expand reason means to expand such reflexive ability (choosing aims, means, rules and values) through relations implied with the *Self* and the world, through its own *Self*. Thus permitting the person to root its own cultural identity inside its own human nature, expanding outside it in the culture, and interacting with it in the various spheres of life, where the *I* becomes *Me*, *We*, and *You*.

The Greek *Logos* says: "know yourself", as it was written in the front of the temple of Apollo at Delphi. The exhortation *nosce te ipsum* (Saint Augustine) has become the focus of introspection in the Christian spirituality. Relational reason observes that such self-reflexive precept risks to fail and to fall off into subjectivism. It makes us understand that, without the Other, the *I* cannot know itself in a fully human way. Therefore, the *Logos* should make itself relational and recognize that: "*without You, who are Other than Myself, I cannot know myself*". Relational reason shows that there is no opposition between Me as the Other (*Idem*) and Me as a sole and unique being (*Ipse*), as claimed by some philosophers; instead, there is synergy, because the singleness of the person (*ipseity*) emerges from the background of what is common (*sameness*).

To talk of relational reason is to enter the reflected thought (reflexivity). It requires changing the observational point of view, being no more the one of the single terms or of a presumed "system", but that of a relationship. It means to enter into another order of knowledge (what I call "the order (of reality) of the relation").

Relational reason offers good reasons, *autonomally* understandable by everyone irrespectively of his/her specific religious faith, because they refer to the development of the human nature as a reality provided with *own* properties and powers as regards culture, even if culture should combine with nature. What makes "good" the agent/actor's reasons is their relational character as referred to the human, where "human" stands for what can be only an end in itself, never a means to other than itself, because it refers to the species-specific quality of the human person, perceivable and recognizable by everyone.

5.3. Relational reason offers the necessary mediations for a veritative recognition of the cultural identities

The citizenship we need must allow people, families, social groups and communities, belonging to it, to combine their own culture (and religion) with a growing differentiation of the individual (due to the various circles of identities intersecting in him/her). Thus, the individual should be put in the position to identify its own belongings and to determine the hierarchy of his/her ultimate concerns.

If everybody, whatever his/her culture/religion, may identify in the slightest of a common world, this world cannot consist neither of a state citizenship neutralizing social relations, nor of a multicultural citizenship making the relations between culture indifferent, because identity depends on relations.

The common world is the necessary mediation elaborated by the reason (commonly shared by the human beings), so that every single person may live in the public sphere, even being of different religion or faith. Only in the interface of the inter-subjective relation, reason recognizes the reasons of faith, and faith recognizes the reasons of Reason. Only through their relational values, Reason may open to faith and vice versa.

The lack of relational mediation puts all religions, and not only Christianity, into crisis. We may see it through the growing entropy of all the world's religions. Christianity is certainly the one that has absorbed and expressed the most the spirit of distinctions, thus the most differentiated inside as regards the use of reason. It is inside, and not outside Christianity, that anti-Humanism and trans-Humanism do generate (for the eastern religions, these terms have little or no sense).

The differentiating reason of western modernity produced multiculturalism as an ideology. Only relational reason may cure the consequent pathologies, drifts, deviations and implosions.

Secularity needed by multicultural societies consists of a *new spirit of distinctions*, which does treat social relations neither as dialectic oppositions, nor as binary ways to discriminate human persons. Such a spirit must transform social relations into an experience of recognition within a complex circuit of mutual gifts. This is a relational spirit, because it uses relational semantics of distinctions, as actions inspired by the rule of reciprocity. In this way, it generates a secularity, which is a recognition of the relation between different identities, as a free act of gift and acceptance of its responsibility (in fact, the gift is an answer to former gifts, and it leads to a reciprocation).

The question of the recognition of different cultures implies three steps, related between them: the attribution of an identity, its validation and a sense of gratitude (thankfulness) for its existence. These three steps represent the gift circuit that, differently from the animal realm, is a constituent of the human's sociability. Human recognition would not be possible if the identity was not a relational one, and if the common world was not relationally constituted.

Finally, it is clear that the biggest and more specific performance of the relational reason is the one of solving the inner difficulty of multiculturalism (namely, the problem of recognition), through the relational observation and relational action: recognition is observed and acted as a gift circuit.

The relational expansion of reason can be understood by all cultures, included the eastern ones, to the extent that these cultures adopt a relational (trinitary)²⁹ symbolism.

The adoption of this perspective allows society to exceed the limits of liberal tolerance. While liberal tolerance is without relations, a mature interculturality passes through relations and, therefore, is able to understand the sense of all faiths and religions, and of the relations that they can create between them by means of the human (lay) reason. Its reason lies on the fact that a principled tolerance may be flexible about means; it is a form of rationality able to combine value with differentiated rules and instruments, and by this way it can rescue *Wertrationalität* from its indeterminacy. This is, in fact, the relational reason.

The route of the relational reason does not assert neither a monistic uni-verse, nor a multi-verse without any order, nor an undifferentiated plu-ri-verse, but an ordered *inter-verse*, a world of diversities oriented to one another, on the standard of a reciprocal rationality, fit for a convergence on common experiences and practices, which are independent from the single culture as a symbolic product (included the language).

6. Conclusions and perspectives

The vicissitudes of multiculturalism show that we live in a world, in which the Hobbesian solution of the social order is no more suitable. Institutionalized individualism (individualistic liberalism), assessed by the Hobbesian solution, falls into crisis. There is no more a political power (Leviathan) that may guarantee individual liberties, neutralizing the cultural (and religious) conflicts within the public sphere. The ideology of multiculturalism is not a solution to the ethical void which widens in proportion to the fall of the Hobbesian national State. Is interculturality a viable alternative?

My answer is positive, provided that interculturality is fitted with a 'relational reason' to make different cultures meet and build a common world.

A "universal culture" is not thinkable as a *world culture* (corresponding to the *world system*) in a functionalist meaning. The current debate on the difficulties to achieve a theoretical universalism in culture³⁰ clearly demonstrates it. The Christian thought may certainly propose its own vision of universalism, but it is forced to confront other universalisms. So that, without a relational interface, the Christian vision (or even the Judaic-Greek-Christian

[29] 'Trinitary' here means able to see 'the logic of the third': see Hofkirchner, W.: "The commons from a critical social systems perspective" in *Recerca. Journal of Thought and Analysis* 14, April 2014, pp. 73-91.

[30] Browning, D. (ed.): *Universalism vs Relativism: making moral judgements in a changing, pluralistic, and threatening world*. New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publ., 2006.

view) is inevitably perceived as particularistic. A universal culture is possible, instead, as the spirit of an ethically qualified secularity, constituted as a common world, which may be drawn through the relational reason, in relationally differentiated social spheres.

Beyond the deficits of multiculturalism, the solution could be provided by a renewed secular sense of culture, as a common learning space through practices of daily life, where mutual recognition sets aside from the world of signs and cultural traditions, in order to grasp the primary experiential sense of the inter-human. In such a situation, the lay character could assume the connotation of an independent reason, looking at the sense of human relations, without depending on justifications based on the sole faith (namely, committed to dogmatics inside the single religion). In order to let such a secularity emerge, it is necessary that people and cultures learn to operate differences, no more in a dialectic or binary way, but through a relational symbolic code, according to which the autonomy of subjects is not a separation (or continuous clash between them), but a *choice of the "environment" to depend on*. Relational reason should have the task to avoid every kind of *conflation* in the cultural conflicts: top-down confluations (as in the case of French Jacobin assimilationism), bottom-up confluations (as in the theory of an unlimited community of discourse, as in the case of J. Habermas), and central confluations (peculiar of the *relationism* that we find in the pragmatics of a coexistence understood as a conflation or hybridization of cultures, as in the case of M. Emirbayer).

When relationally understood, secularity promises a new coexistence between cultures, not based on the waiver to their content of civilization, but on its renewal, through the recognition that one's own identity is relationally constituted through the relation to the Other.³¹ This idea is the backdrop of what I call *societal constitutionalism*.³²

Today, many people are willing to recognize that the self-limitation of the "positivist reason" (even adapted to the technical ambit) implies a mutilation of the human being. Non-believer laymen, atheists and agnostics claim it too. Everyone, today, puts the evils of a globalized society down to the technical reason, and to the domination of an economy pushed forward by a science without ethics. Certainly, the positivist reason is neither universal, nor complete, nor sufficient to itself. The roots of reason are wider ones. It is shown by the fact that the globalization is stimulating new "local" cultures.

To see these roots, dipping in the man's nature, it is necessary to produce what has been called by Max Weber "cultural breakthrough". Christianity has done it during two millennia, getting done a qualitative leap of

[31] As Weiler rightly points out, the fault lies in secularizing ourselves, while what is needed is the opposite: to find a dialogical relationship among communities of faith (Weiler, J.H.H.: *European Constitutionalism Beyond the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[32] Donati, P.: *La cittadinanza societaria*. Bari: Laterza, 2000.

the world's process of rationalization. But today it is frozen. This is because the couple faith-reason is no more able to de-mythicize false idols. To do it, it should structure the unity of such difference in a relational way, through the relational reason. That is the only way for reason, which grew on the Judaic-Greek-Christian roots, to operate a new cultural breakthrough.

We need *new* roots to survive. We must find a new imagination, which is together sociological and transcendental, in order to support a meeting between cultures, being able to get to the root of man's dignity. To think of reason as a *Logos* may be helpful to the individual to provide a new access to culture, and to the intercultural debate, but it cannot be closed inside the religion of a Book. It must open up to historically contextualized human relations. It has to learn from everyday life practices in so far as they are enlightened by a reflexive reason fully relational.

There is a lot to learn from a reason able to expand itself towards those ultimate realities that cannot be reckoned, that are not technical-scientific, bringing inside them the deepest sense of the human. We should be aware that this target requires a relational development of reason. Social relations contain the reasons that operate the mediation between the religious faith and the public reason.

To understand such mediation, which is the keystone of the co-existence of so many and different "reasons" (cultures), it is necessary to resort to a reflexive semantics of difference (between the human reason and its supernatural environment, as between different reasons linked to different cultures), which is a relational semantics. This is the meaning of the claim according to which religious faith can and shall liberate reason from its blind spots.

LA INTECULTURALIDAD EN DIÁLOGO CON LA NEUROFILOSOFÍA PRÁCTICA¹

INTERCULTURALITY IN DIALOGUE WITH PRACTICAL NEUROPHILOSOPHY

Jesús Conill Sancho²
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: El propósito de este artículo es poner en diálogo el discurso sobre la interculturalidad con el nuevo enfoque de las neurociencias en una posible neurofilosofía práctica. Primero se muestra el significado de la perspectiva de la interculturalidad (a diferencia de multiculturalidad) y se consideran algunos caminos para una posible ética intercultural. Y, en segundo lugar, se reflexiona sobre las posibilidades y límites de la neurofilosofía, y se plantea la cuestión de si las neurociencias pueden alumbrar una neurofilosofía práctica que sea capaz de fundamentar las exigencias éticas de la perspectiva de la interculturalidad antes expuesta.

Palabras-clave: Interculturalidad, Diálogo, Neuroética, Ética intercultural, Neurofilosofía práctica

Abstract: The purpose of this article is to address the discourse of interculturality from the new perspective of neurosciences in a (possible) practical neurophilosophy. First, the meaning of the context for interculturality is given (which is different from multiculturalism) and paths for possible intercultural ethics are considered. Second, a reflection is made upon the limits and possibilities of neurophilosophy while contemplating if neurosciences can clarify the idea of a practical neurophilosophy that is able to consolidate ethical demands from the perspective of interculturality previously mentioned.

Key-words: Interculturality, Dialogue, Neuroethics, Intercultural Ethics, Practical Neurophilosophy

[1] Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana.

[2] (Jesus.Conill@uv.es) Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia. Entre sus publicaciones destacan: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (Valencia, Edilva, 1981); *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona, 1988), *El enigma de animal fantástico* (Madrid, Tecnos, 1991); *El poder de la mentira* (Madrid, Tecnos, 1997); *Horizontes de economía ética* (Madrid, Tecnos, 2004); *Ética hermenéutica* (Madrid, Tecnos, 2006).

Introducción

Uno de los estudios filosóficos más relevantes que se plantean en el momento actual con respecto a la interculturalidad puede ser el del diálogo con las neurociencias como uno de los frentes más relevantes de la investigación de las últimas décadas. Y, en ese contexto, tiene pleno sentido que concretemos ese diálogo en el seno del diálogo de la interculturalidad con las nuevas posibilidades de estudiar el cerebro mediante los avances en las neurociencias y su repercusión para la filosofía en general y para la filosofía práctica en particular³.

En realidad, se trata de un renovado diálogo entre ciencia y filosofía, pero ahora no sólo con las ciencias humanas y sociales, sino con las naturales, que vuelven a creerse en muchas ocasiones como ciencias “puras”. Antes se decía –y se creía– que la filosofía era el saber puro (se hablaba de “filosofía pura”), ahora creen serlo algunas ciencias. Pero, ni la ciencia ni la filosofía son puras, como la autocomprensión hermenéutica de tales actividades intelectuales ha puesto de manifiesto por diversos caminos.

Lo mejor es empezar el potencial diálogo entre la interculturalidad y la neurofilosofía práctica presentando a los interlocutores del diálogo, para establecer los términos del mismo y ver qué reflexiones nos puede aportar para entendernos mejor a nosotros mismos, para proseguir el interminable camino del autoconocimiento, el viejo y siempre nuevo apotegma “conócete a ti mismo”.

1. El ámbito de la cultura

La cultura es el conjunto de procesos que desarrollan las potencialidades transformadoras del medio en que se viven los seres humanos⁴. El estudio de la cultura humana se ha llevado a cabo desde la perspectiva del universalismo ilustrado, planteando el progreso y la mejora del hombre, pero ha tenido el inconveniente de considerar lo humano, el carácter de la humanidad, de un modo demasiado abstracto y uniformizador. De ahí que surgieran otras tendencias que han resaltado la diversidad cultural, los diversos modos de vida, por ejemplo, el *Volkgeist*, como lo específico de la humanidad. Esta segunda línea reforzó el enfoque que defendía la relatividad de las culturas y que cada cultura posee su propia racionalidad, de manera que las culturas serían inconmensurables y sus contenidos más propios intraducibles.

La línea relativizadora parece olvidar los fenómenos del poder, la dominación, la alienación, la explotación y la manipulación, que se dan en las más diversas culturas. Por tanto, hay que preguntarse si no se pueden comparar realmente los diversos aspectos y pautas culturales, si no se pueden elegir y se-

[3] Cortina, A. (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada, Ed. Comares, 2012.

[4] Ariño, A.: “Cultura”, en Conill, J. (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, pp. 77-88; *Sociología de la cultura*, Barcelona, Ed. Ariel, 1997.

leccionar de acuerdo con algunos criterios. De hecho, no sólo desde una perspectiva teórica, sino desde los dinamismos efectivos de la vida, se han producido en la historia continuamente procesos de aculturación e hibridación, que aportan un nuevo enfoque cultural, que para algunos constituye una cierta interculturalidad. La aculturación es un término introducido por J.W. Powell, hacia 1880, para aludir al proceso de transformación de los modos de vida y de pensamiento de los inmigrantes en contacto con la sociedad [norte]americana⁵. Es una forma de cambio cultural que resulta del contacto directo y continuo entre grupos de culturas diferentes, que entrañan cambios en las pautas culturales iniciales de uno o de los dos grupos, produciéndose una reciprocidad de influencias. Lo que nos muestra este tipo de relación intercultural es una vez más que no existen culturas puras, que semejante idea es una trampa ideológica.

Lo que hay que seguir planteándose es el problema de la validez universal de ciertos componentes culturales, en cualquiera de sus posibles expresiones, sea a través de principios, valores, virtudes y/o prácticas. No hay más remedio que seguir pensando y profundizando en la posible relación entre universalismo (lo común) y la diferencia (la apertura); por ejemplo, preguntando si no hay un cierto consenso básico de valores comunes. En definitiva, por una vía u otra, hay que indagar si no es posible un universalismo no homogeneizador, ni uniformizante, que reconozca lo humano en la diversidad de sus manifestaciones. Uno de los caminos a tal efecto es el de la hermenéutica crítica⁶, que se sitúa entre el procedimentalismo y el sustancialismo, y permite diferenciar (que no separar) entre mínimos (exigibles) y máximos (propuestas y aspiraciones) morales.

2. La perspectiva de la interculturalidad

Cuando se habla de interculturalidad hay que precisar en qué sentido se está empleando el término y qué significa realmente⁷. En principio, expresa la realidad de la convivencia de (entre) culturas, que ha sido -y es- una relación problemática y hasta conflictiva. Porque las sociedades han tendido a buscar la homogeneidad y la cohesión, entendiendo la identidad cultural propia por oposición a las demás culturas. Este hecho ha provocado enfrentamientos, incluso llegando a considerarse unos como humanos frente a otros que son considerados menos humanos, infrahumanos, o hasta no humanos. En realidad, se ha tardado bastante en llegar a tener un sentimiento de humanidad compartida y a expresarlo mediante nociones universalistas como “humanidad” o “género

[5] *Ibidem.*

[6] Cortina, A.: *Ética mínima*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991; *Alianza y contrato*, Madrid, Ed. Trotta, 2001; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Ed. Nobel, 2007; Conill, J.: *Ética hermenéutica*, Madrid, Ed. Tecnos, 2006.

[7] Conill, J. (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002.

humano”. Y no ha sido fácil mantener ese espíritu de humanidad común a lo largo de la historia, ni en la teoría ni en la práctica.

El punto de partida en el mundo actual es ya el de que casi todas las naciones son multiculturales, debido a las grandes corrientes migratorias de todos los tiempos. No hay razón alguna para sacralizar las culturas ni para entenderlas como entes separados, sino como producto de procesos de fusión de horizontes⁸. Por tanto, es muy difícil, por no decir imposible y desacertado, defender una incomunicabilidad e inconmensurabilidad de las culturas, como si fueran entes cerrados en sí mismos, y de ahí derivar una serie de consecuencias nefastas para la convivencia efectiva.

Cuando se habla de interculturalidad, en muchas ocasiones se la ha entendido, sin embargo, como multiculturalidad, procedente de ciertas minorías étnicas o culturales, o como resultado de la inmigración. Pero no deberían confundirse los términos con los que nos referimos a situaciones reales diferentes. Habría que distinguir tres posiciones: la integración por asimilación, la multiculturalidad y la interculturalidad.

La integración por asimilación consiste en dejar las señas de identidad cultural y acomodarse plenamente a la cultura dominante, lo cual conlleva o tiende al imperialismo cultural. La multiculturalidad consiste en la configuración de un cierto mosaico cultural, lo cual implica que las minorías formen guetos en los que quedan recluidas sus culturas. La interculturalidad propiamente dicha consiste en un intercambio, un mestizaje, aun perdiendo señas de identidad, que puede acabar en una asimilación de unas culturas por otras, las más poderosas (debido a la técnica, la economía, la lengua, la geoestrategia, etc.), pero al menos siempre como producto de una integración cultural de la pluriculturalidad y del pluralismo.

Estos dinamismos plantean uno de los asuntos más importantes de la convivencia humana, que es el del pluralismo real, que nos conduce a la cuestión de la posibilidad de una ética universal, transcultural o intercultural, un reto para las teorías éticas universalistas tradicionales de la modernidad y, actualmente, para la neurofilosofía práctica. ¿Puede descubrirse o alcanzarse una ética universal de máximos (aspiraciones) o de mínimos (exigencias)? ¿Se puede lograr a través del regreso a la naturaleza humana? ¿Es en ese nivel donde podemos encontrar las bases del progreso moral, de la humanización y del pluralismo cultural? ¿Al propio discurso y a la posición de la interculturalidad (como posición más humanizadora) se llega exclusivamente a través de los descubrimientos de las neurociencias o se necesita recurrir a otros dinamismos humanos?

[8] Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.

Construir una sociedad intercultural no es tarea fácil. Tampoco lo es comprender la interculturalidad y trabajar por ella. Supone una opción creadora en favor de una mejor convivencia, la que puede resultar de la diversidad de culturas. Pero no es fácil vivir en libertad y asumir el hecho (y el proyecto) del pluralismo, que es una de sus expresiones. Sólo el respeto y el reconocimiento mutuo pueden armonizar las diferencias. Pero “armonizar” no significa “homogeneizar”, sino hacer compatibles y fecundas las diferencias.

Un componente ineludible de la perspectiva de la interculturalidad es su carácter ético. Un *êthos* que se expresa en un *lógos*, porque no hay *lógos* sin *êthos* y esa conexión se hace vital en las sociedades interculturales.

Y el medio para avanzar en la construcción de una sociedad intercultural es la integración, a diferencia de la asimilación o la inserción⁹. Según Joaquín García Roca, la asimilación se basa en una metáfora biológica, la de un organismo vivo que absorbe y asimila lo otro diferente haciéndolo semejante; de ahí que implique una uniformización y dominación, dando como resultado una sociedad homogénea, en la que hay que acomodarse quedando absorbido. Por su parte, la inserción se basa en una metáfora física, según la cual unas cosas se colocan junto a otras; de ahí que se entienda como una coexistencia por yuxtaposición de culturas, cuyo resultado es una sociedad multicultural o pluricultural, en la que no hay auténtica interacción y se olvida la dimensión de la subjetividad.

A diferencia de la asimilación y la inserción, la integración cultural consiste en un mestizaje, en auténtica interculturalidad. La metáfora en este caso es la del mundo personal y cuenta con la interacción en la convivencia efectiva y con la subjetividad personal. Los dinamismos de la integración mediante la comunicación y el intercambio fomentan el posible perfeccionamiento mutuo manteniendo las diferencias mediante procesos de aculturación. Los dinamismos culturales contribuyen a capacitar en la propia autonomía de las personas y hacen crecer el sentido del “nosotros” humano¹⁰.

3. ¿Ética intercultural?

Es necesaria una ética común, universal, global, planetaria, intercultural. Para eso se requieren procesos que, por supuesto, no consistan en la eliminación del otro, ni tampoco en la segregación, ni en la asimilación, ni siquiera sólo en la inserción, sino en procesos de auténtica integración, lo cual implica un reconocimiento mutuo participando de la vida en común.

[9] GARCÍA ROCA, J.: “Integración”, en CONILL, J. (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, pp. 203-211.

[10] *Ibidem*.

Cada persona vive su identidad desde el reconocimiento de los otros, entendiendo por identidad “el trasfondo sobre el que adquieren sentido nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones”¹¹. Lo básico para la vida social, para la convivencia, es el reconocimiento recíproco, esa es la necesidad primordial de la vida humana¹². Esa relación se vive dentro de cada cultura como cosmovisión, como modo de vida, de concebir el sentido de la vida y de la muerte, que justifica en forma de tradición (intergeneracionalmente) las normas y los valores. El problema surge cuando entran en colisión cuestiones de justicia. El pluralismo cultural requiere unos mínimos de justicia entre las distintas concepciones de vida buena.

Pero hay varias concepciones que intentan posibilitar el pluralismo cultural. En primer lugar, es muy destacable la posición rawlsiana de una concepción ético-política de la justicia¹³. Pero, entre nosotros, tenemos la propuesta desde hace años de una “ética mínima”¹⁴, que pueda ser compartida por las diversas éticas de máximos y, por tanto, permita convivir, manteniendo la autonomía personal y el diálogo, el respeto y el reconocimiento, nutriéndose de un aprendizaje histórico mutuo.

Desde la perspectiva de una ética intercultural o transcultural (que no hay que confundir con el multiculturalismo), se entiende la convivencia como un proceso de aportaciones recíprocas entre los diversos agentes con diversidad cultural, porque ninguna cultura es autosuficiente, ni pura, sino que siempre estamos en un proceso de configuración cultural de lo humano con posibilidades y opciones cambiantes a través de la interacción. Por consiguiente, hay que rechazar el mito de la inconmensurabilidad cultural y su presunta autoidentidad insuperable, así como el relativismo cultural.

Ha sido posible detectar ciertos “universales culturales”, como la familia, el parentesco, los ritos, la llamada “Regla de Oro”, que son aplicables y vividos de forma diferente. A lo que cabe añadir la efectiva permeabilidad de las culturas, su apertura interna y el innegable hecho de las mutuas influencias, porque vivimos siempre en real o virtual fusión de horizontes experienciales y vitales.

Otro de los posibles contenidos básicos de una ética intercultural son los denominados “derechos humanos”¹⁵. Se trata de una excelente herencia de

[11] Taylor, Ch.: “La política del reconocimiento”, en Gutmann, A. (ed.): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, p. 54.

[12] Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1971; Fukuyama, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Ed. Planeta, 1992.

[13] Rawls, J.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

[14] Cortina, A.: *Ética mínima*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991; *Alianza y contrato*, Madrid, Ed. Trotta, 2001; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Ed. Nobel, 2007.

[15] Rubio Carracedo, J.: “Ética intercultural” en Conill, J. (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, pp. 149-160; Carrillo, J.A.: *Dignidad frente a barbarie*, Madrid, Ed. Trotta, 1999.

Occidente, que se encuentra todavía en un proceso inacabado. Como su propio origen y sus raíces son ya interculturales, aunque su desarrollo se haya producido preferentemente en Occidente, según Rubio Carracedo, constituye una plataforma aprovechable para el diálogo intercultural.

Pero no existe un reconocimiento universal de los derechos humanos, ni se cumplen con facilidad. Antes bien, hay quienes los consideran una creencia ilusoria (“como creer en brujas y unicornios”)¹⁶ y, a lo sumo, se renuevan las declaraciones (Viena, 1993), pero de modo diferenciado, adaptando histórica y culturalmente su universalización, como en las Conferencias Africana (1992) y Asiática (1993).

Lo decisivo en esta cuestión de los derechos humanos es la exigencia de promover y proteger un núcleo fundamental, que garantice con precisión el valor de la dignidad de toda persona humana y las correspondientes exigencias primordiales (su vida, libertad, seguridad, no discriminación y servicios mínimos). Éste sería el límite del pluralismo, que algunos han llamado “razonable”, en un horizonte intercultural.

Las estrategias para defender alguna forma de universalización diferenciada, expuestas por Rubio Carracedo¹⁷, son las de la cultura política (Rawls), la racionalidad comunicativa (Habermas), la búsqueda de denominador común (Walzer) y el pragmatismo contextualista (Rorty). Cada una tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Pero en todas ellas se presupone, de un modo diferente (explícita o incluso implícitamente), alguna forma de universalización, capaz de hacer frente a la interculturalidad, sobre la base del nivel “postconvencional” de la conciencia moral¹⁸. No obstante, hay que seguir repensando acerca de las virtualidades de cada una de las líneas propuestas: ¿Un consenso solapante mundial? ¿La fuerza del mejor argumento en el proceso de deliberación? ¿Un común denominador en las prácticas reales? ¿Valores interculturales y/o transculturales efectivos (funcionando)?

Para el tema que nos ocupa hay que preguntarse cómo se determinan los contenidos de la mejor cultura política mediante consenso solapante, o bien qué significa el mejor argumento y si realmente por ser tal tendría fuerza suficiente para imponerse, si es fiable el procedimiento de búsqueda del común denominador, y cómo se seleccionan los valores y los sentimientos, etc., que están siendo efectivos en los procesos históricos y contextualizados pragmáticamente. ¿Qué aporta el enfoque neurocientífico, en el diálogo interdisciplinar, para la resolución de todos estos asuntos?

[16] MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 95.

[17] Rubio Carracedo, J.: “Ética intercultural”, pp. 155-160.

[18] Kohlberg, L.: *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992; Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988; Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

4. La interculturalidad en tiempo de neurociencia.

4.1. ¿Neurofilosofía?

Estamos en tiempos de una presunta filosofía neurocientífica, pues, como ha señalado Diego Gracia, los neurofisiólogos son con frecuencia “algo así como científicos transmutados en filósofos”. Pero la filosofía exige tener una formación y utilizar unos métodos adecuados. En filosofía no todo vale. Por eso hay que aprovechar los nuevos conocimientos científicos, pero con auténtico sentido filosófico, bien elaborado y fundado¹⁹. Por ejemplo, la filosofía naturalizada mediante la neurociencia y las presuntas evidencias empíricas de los hallazgos neurobiológicos no son base suficiente para ciertas distinciones conceptuales, como el de tener o no control de las propias acciones (un cierto equivalente funcional de la libertad), y, desde luego, no son fundamento de nociones normativas²⁰. Asimismo, con mucha razón, Bennett y Hacker critican el reduccionismo neurocientífico, porque comete una “falacia mereológica”²¹, al atribuir propiedades a las partes que deberían atribuirse al todo.

La neurofilosofía dependerá del tipo de filosofía, es decir, del método filosófico correspondiente, y asimismo de la concepción que se tenga de la relación entre filosofía y ciencia. Si el método de la filosofía queda sustituido por el de las ciencias y el único conocimiento es el que proviene de las ciencias, y en el caso de la neurofilosofía el que proviene de las neurociencias, entonces la filosofía queda vaciada de sus métodos tradicionales; pero, entonces, éstos han de ser superados por el nuevo tipo de investigación, de tal manera que sus conceptos fundamentales tendrían que ser explicados por los conocimientos neurocientíficos. En cambio, si la relación entre filosofía y ciencia no es de sustitución de la primera por la segunda, sino que se mantiene el estatuto de ambas en su especificidad, entonces habrá que ver cómo se complementan las aportaciones de cada una de ellas (como ocurre, por ejemplo, en la Noología de Zubiri)²².

Aunque resulte chocante, una característica de una buena parte de los proyectos de neurofilosofía es la de adentrarse por los terrenos de la metafísica. Con gran facilidad los neurocientíficos caen en la tentación de la metafísica. Empezando por el atractivo del determinismo, pasando por el uso de los

[19] Gracia, D.: Conferencia sobre “Neuroética”, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia (2-XI-2009). Vid. *Recerca*, 13 (2013): “Retos actuales de la neuroética”.

[20] Buller, T.: “Brains, lies, and psychological explanations” en Illes, J. (ed.): *Neuroethics*, Oxford, University Press, 2008, p. 51-60; Churchland, P. S.: “Moral decision-making and the brain” en Illes, J. (ed.): *Neuroethics*, p. 3-16.

[21] Bennett, M.R. y Hacker, P.M.S.: *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell, 2003.

[22] Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

conceptos más tradicionales de la metafísica, como el de esencia, ofrecen sus servicios incluso para explicar presuntamente nociones como la de “dignidad humana” (que está bastante alejada de cualquier evidencia empírica).

Una lección que puede aprenderse de la genética es la de evitar convertir la neurociencia en una metafísica neuronómica. Hubo una tendencia a convertir la genética en la base de una metafísica que iba más allá del conocimiento que la ciencia misma ofrecía²³. Era fácil deslizarse hacia una teoría de la naturaleza humana, diciendo que “somos nuestros genes” y que casi se convirtió en un eslogan. Habría que ir con cuidado para no incurrir de nuevo en extrapolaciones, al intentar explicarlo todo desde la nueva perspectiva neuronal.

Pues igual que hubo una tendencia a “metafisicalizar” el genoma, es decir, convertir los genes en entes metafísicos, hasta convertirse en una especie de metafísica genética o *metafísica genómica*, que llegó a equiparar el genoma y el alma, algo parecido o todavía peor puede suceder con la neurociencia, dado que ésta aún es más susceptible que la genética a la seducción metafísica. Porque el cerebro está más cerca del núcleo del yo (*self*) que los genes. Comprender el cerebro de una persona implica una profunda penetración del yo. Tendríamos así una ciencia del cerebro convertida en metafísica, que definiría el rasgo biológico que identificaría nuestra humanidad, que ahora ya no serían los genes, sino la actividad neural. De este modo se habría convertido la ciencia en metafísica y estaríamos ante una “neurociencia metafísica”²⁴, o bien una *metafísica neuronal*.

De hecho, Adina Roskies ha señalado que muchos creen en una especie de “neuroesencialismo” (parecido al esencialismo genético), en que nuestros cerebros definen quiénes somos, incluso más que nuestros genes, que era lo que se defendía en el tiempo de la predominancia del esencialismo genómico. Pues investigando el cerebro, parece que estemos investigando más directamente el *self*. El genoma humano es, al menos en parte, “lo que nos hace”. Pero el cerebrónoma (*brainome*) todavía toca más quién “somos” fundamentalmente²⁵.

Por consiguiente, el esencialismo genómico (o genético) va siendo sustituido por el esencialismo neuronal. Y lo mismo ocurre con el determinismo: el genético va dejando paso al neuronal. Esta última posición esencialista se refuerza por el hecho de que tenemos una tendencia a creer que somos nues-

[23] Fernández, J.: *Fundamentos biológicos de la moral*, Valencia: Universidad de Valencia, 2010. Tesis de doctorado.

[24] Green, R. M.: “From genome to brainome: charting the lessons learned” en Illes, J. (ed.): *Neuroethics*, cit., p. 105-121.

[25] Roskies, A.: “Neuroethics for the New Millennium” en Glannon, W. (ed.): *Defining Right and Wrong in Brain Science*, New York, Dana Press, 2007, p. 12-18; Illes, J. y Racine, E.: “Imaging or Imagining?” en Glannon, W. (ed.): *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit. p. 140-162.

tros cerebros. Sin embargo, estudios de la plasticidad del cerebro y de su reorganización tras alguna lesión han demostrado que tal visión reduccionista es incompleta si no se tiene en cuenta la intervención de factores externos y culturales²⁶. Además, algunos han argüido con razón que las ciencias biológicas, que tratan de sistemas abiertos, no se ajustan a leyes universales y deterministas como las físicas y químicas²⁷.

Un rasgo novedoso de la actual neurofilosofía es la innovación tecnológica que emplea para recabar la información más relevante. A partir de la visualización cerebral mediante la neuroimagen (*neuroimaging*), se ha reforzado la idea de que “somos sistemas físicos”, ya que “los cerebros son sistemas físicos” y los cambios en el cerebro dan como resultado cambios en la persona. No obstante, nuestras intuiciones acerca de la persona no encajan fácilmente en esta comprensión tan reducida de la misma, a pesar de las nuevas tecnologías para visualizar el cerebro²⁸.

La neurofilosofía se ha querido convertir en una nueva “ciencia unificada” con valor metafísico, capaz de unificar todos los posibles conocimientos sobre el hombre y de “conocer quiénes somos, en nuestra genuina realidad”. Ahora lo importante es conocer la gran transformación del cerebro en el proceso evolutivo para saber “cómo opera”, ya que se trata del “órgano productor de cuanto somos y origen último de cómo nos comportamos”²⁹. La neurociencia, aun siendo “una ciencia experimental” que utiliza el método científico para “explicar cómo funciona el cerebro”, aportaría el auténtico conocimiento de “la esencia del mismo ser humano” y, por tanto, posibilitaría la comprensión de nosotros mismos³⁰.

Desde esta perspectiva neurofilosófica, los neurobiólogos se plantean las mismas preguntas que los filósofos clásicos, pero al parecer intentan responder, no recurriendo a los conceptos tradicionales, sino a los nuevos conocimientos neurofisiológicos del cerebro y, en concreto, a los mecanismos cerebrales correspondientes. El cerebro humano es un producto de la selección natural y el mundo “real” en el que vivimos es una consecuencia del constructo del cerebro a partir de los estímulos que recibe del “mundo externo”. Por tanto, todo cuanto percibe o concibe el ser humano lo hace a través del trabajo de su propio cerebro. También, pues, cualquier noción de realidad y cualquier experiencia de la realidad como tal. El cerebro constituiría así el sustrato último de

[26] Illes, J. y Racine, E.: “Imaging or Imagining?” en GLANNON, W. (ed.): *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit., nota 53, p. 160.

[27] *Ibidem*, nota 54, p. 160.

[28] Farah, M.J. y Wolpe, P. R.: “Monitoring and Manipulating Brain Function: New Neuroscience Technologies and Their Ethical Implications” en Glannon, W. (ed.): *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit., p. 37-57.

[29] Mora, F.: *Neurocultura*, cit., p. 44 y 24.

[30] *Ibidem*, p. 35 y 36.

toda experiencia. Y por eso algunos confían en que la neurociencia convertida en neurofilosofía podrá desentrañar el “significado último” de los circuitos neuronales que intervienen en todas las experiencias, incluso las metafísicas, las religiosas y las místicas³¹.

Llama poderosamente la atención que este enfoque neurofilosófico a partir de las neurociencias defienda un tajante realismo, presuntamente científico (¿no habría que decir científicista?): “aun siendo filtrada la realidad por nuestra biología, es “realidad” y nuestra única “realidad real”. En esto no hay desafío posible a la ciencia”. No habría otra realidad para el ser humano que la que vemos y alcanzamos conocer a través del método científico, y esto sería así, “porque tenemos el cerebro que tenemos”³². Por tanto, desde esta nueva perspectiva neurofilosófica, quien quiera “filosofar con rigor” habrá de atenerse a los nuevos conocimientos científicos: “De la convergencia, pues, entre ciencia y filosofía debe devenir un entendimiento filosófico más profundo de quiénes somos y encontrar con ello un nuevo sentido, si es que éste existe, a nuestra propia existencia”. Ésta parece ser la tarea que se propone la neurofilosofía.

Estas concepciones de la neurofilosofía prosiguen y fomentan la línea que propuso Patricia S. Churchland: “La neurociencia va conformando nuestra concepción de lo que somos”. “Es el cerebro (...) lo que siente, piensa y decide”. “Ahora entendemos que esos importantes sentimientos [amor, etc.] son sucesos que ocurren en el cerebro físico”³³. Con lo cual la mente se reduciría a la actividad del cerebro mismo. La mente como tal no existiría, lo único de lo que habría constancia en relación a los procesos mentales serían los correspondientes procesos de actividad neuronal.

De todos modos, a pesar de la gran influencia que han ido adquiriendo las posiciones antes aludidas de la neurofilosofía, lo que no se puede negar que ocurre en la conciencia social contemporánea es que existen dos lenguajes: el neurobiológico y el psicológico (el propio del lenguaje ordinario), cuya raíz se encuentra siempre en el mundo de la vida³⁴. Y, por tanto, habría dos interpretaciones de tales procesos, pues a la descripción en términos neurobiológicos se añade una interpretación psicológica y humanística, más cercana a la concepción cotidiana de la vida humana. De aquí surge una enorme cantidad de problemas filosóficos que no se pueden obviar. Además de los importantes problemas del reduccionismo neurológico, la causalidad cerebro-mente y la entidad de lo mental, hay bastantes

[31] *Ibidem*, p. 58, 62-63. Vid. también Bonete, E.: “Neuro-religión” en Cortina, A. (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, p. 97-124.

[32] *Ibidem*, p. 51.

[33] Churchland, P. S.: *Brain-Wise*, Cambridge, MIT Press, 2002. Vid., no obstante, Damasio, A.: *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006 y Morgado, I.: *Emociones e inteligencia social*, 2ª edición. Barcelona, Ariel, 2010.

[34] Habermas, J.: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; “Die Herausforderung des Naturalismus” en *Philosophische Texte*. Bd. 5, Frankfurt, Suhrkamp, 2009.

más, que un enfoque neurofilosófico en serio no puede dejar de plantearse, como son los que surgen en el ámbito de la filosofía práctica y, en concreto, el que aquí se plantea a una posible neurofilosofía práctica: el de la interculturalidad.

4.2. Neurofilosofía práctica e interculturalidad

La neurofilosofía práctica se sitúa dentro de un contexto histórico en el que se ha producido un regreso generalizado de la filosofía a la naturaleza humana, tras una época en que esta perspectiva había sido relegada por parte de las corrientes preponderantes de la época, más centradas en el estudio del lenguaje (o incluso exclusivamente dedicadas a tal menester). Ahora asistimos a un proceso de nueva naturalización del pensamiento filosófico, a partir de la revitalización del darwinismo y que se ha expresado a través de los avances de la genética y más recientemente de la neurociencia. Ésta se ha convertido incluso ya en una moda (de ahí que hayan surgido términos como “darwinitis”, “neuromanía”, “neurotodo”, “neuroX”, etc.). Por eso lo importante es reflexionar sobre la posible contribución de este enfoque en el ámbito de la filosofía práctica³⁵, que ya desde los clásicos engloba la ética, la política, la economía, la jurisprudencia, la retórica e incluso la poética; es decir, el amplio campo de las ciencias humanas (sociales, morales y políticas, económicas, históricas, humanidades).

Lo que hemos de plantearnos ahora es si en el ámbito de esta filosofía práctica desde la perspectiva neurológica cabría hablar de una especie de “neurointerculturalidad”. Ciertamente se ha llegado a hablar de “neurocultura”, pero de lo que ahora se trata es de dar un paso más allá y ver si los actuales estudios de las neurociencias pueden sustentar una ética universalista, transcultural y postconvencional, que sirvan de base suficiente para los planteamientos expuestos acerca de la interculturalidad. A tal efecto habrá que ver cómo funciona el cerebro y si el estudio de las bases cerebrales permite sustituir las teorías filosóficas sobre la interculturalidad. ¿Tiene el cerebro un carácter social de tal tipo que encaja con las exigencias de la perspectiva de la interculturalidad que hemos expuesto?³⁶

Como es bien sabido, el recurso a la naturaleza humana en la filosofía no es nuevo. Desde Grecia, el recurso a la *phýsis*, en general y de modo sistematizado en Aristóteles, constituye un ingrediente ineludible del pensamiento de la realidad humana, que perdura a través de diversas tendencias modernas que incorporan las novedades de las nuevas ciencias (Psicología, Antropobiología, Sociología, Economía, Genética, Neurología, Computación, etc.). Actual-

[35] Cortina, A. (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012; E. Bonete, *Neuroética práctica*, Bilbao, Desclée, 2010.

[36] Salles, A. y Evers, K. (coords.): *La vida social del cerebro*, México, Fontamara, 2014.

mente ha crecido la convicción de que la perspectiva “neuro” conforma un saber neurocientífico que es transversal a todos los demás y que estudiar las bases cerebrales de nuestra forma de saber y obrar es dar con el núcleo del quehacer humano en todas sus dimensiones. ¿Se repetiría así, en una nueva versión neurocientífica, la pretensión de una “ciencia unificada”, por la que se reduciría el estudio de la mente al del cerebro?

El intento de explicar cómo funciona el cerebro nos remite en España, al menos, de modo especial a Santiago Ramón y Cajal³⁷ y a Luis Simarro³⁸. Pero en los últimos decenios han proliferado nuevos datos obtenidos a partir de la aplicación de las nuevas técnicas de neuroimagen, que localizan determinadas actividades cerebrales, los vínculos entre distintas zonas y a partir de las posibles correlaciones dicen poder ofrecer una cierta imagen del “cerebro en acción”.

Pero las técnicas de neuroimagen no proporcionan fotografías del cerebro, ni el descubrimiento de correlatos entre determinadas actividades de los sujetos y ciertas áreas cerebrales permite establecer una relación causa-efecto. Además hay que advertir de las dificultades de interpretar los datos obtenidos por las técnicas de neuroimagen.

Por supuesto, las aplicaciones de los avances neurocientíficos pueden llegar a ser beneficiosos en la prevención de enfermedades y en la mejora de las capacidades. Y el conocimiento de la plasticidad del cerebro (la capacidad de adaptación y de aprendizaje) puede tener importantes consecuencias en el ámbito educativo, que podría reformarse teniendo en cuenta las peculiaridades del cerebro humano.

En la medida en que la neurofilosofía práctica engloba las perspectivas de la ética, la política, la economía, el derecho, la estética, la religión, la educación y la cultura, el diálogo entre la posible neurofilosofía práctica y la interculturalidad ha de plantear si los valores y normas están incrustados en el cerebro o si surgen de la cultura; si los juicios morales y las decisiones, los deberes, la acción presuntamente libre, las instituciones políticas, económicas y educativas pueden explicarse exclusiva o principalmente desde los mecanismos cerebrales.

En definitiva, hay que conocer las posibles aportaciones de las neurociencias a las preguntas de la filosofía práctica: qué podemos y qué debemos hacer, qué nos cabe esperar (de nosotros mismos y de los demás). De hecho, ha sido muy significativo el giro de algunos neurofilósofos muy relevantes, como es el caso de Patricia S. Churchland, quien empezó su propuesta con un libro de “neurofilosofía” de carácter epistemológico, pero que ha pasado a dedicarse

[37] Ramón y Cajal, S.: *Recuerdos de mi vida: Historia de mi labor científica*, Madrid, Alianza, 1981; Laín Entralgo, P.: *Escritos sobre Cajal*, Madrid, Triacastela, 2008.

[38] Carpintero, H.: *Luis Simarro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2014.

en los últimos años a la vertiente práctica³⁹. Pues con la neurociencia muchos creen poder descubrir las claves para entender la naturaleza humana y, por tanto, qué es lo que somos y nos hace humanos, lo que tanto ha buscado la filosofía, al parecer, inútilmente hasta ahora.

¿Aportan, pues, las neurociencias a una nueva neurofilosofía práctica, en su versión neuroética, un universalismo ético para la interculturalidad? El estudio de ciertos instintos y de algunas intuiciones, que se consideran “morales”, ha hecho pensar que la neurociencia es capaz de ofrecernos un nivel preracional (emocional), a partir del cual se explicarían no sólo los comportamientos más básicos del hombre (como la supervivencia), sino también el juicio moral y el consiguiente comportamiento. El contenido principal de tales instintos e intuiciones con base cerebral consistiría en la tendencia a favorecer al cercano y rechazar al extraño⁴⁰, como han puesto de manifiesto las diversas versiones de los experimentos que recurren a los ya famosos dilemas⁴¹.

Por consiguiente, una de las actitudes de algunos neurocientíficos ha sido la de intentar sustituir las éticas filosóficas, en la medida que las consideran parte de una paleofilosofía, que ha de ser sustituida por una nueva filosofía de la vida sustentada por las nuevas ciencias del cerebro. Sin embargo, otros intentan aportar conocimientos sobre una estructura cerebral básica (pero no sobre contenidos morales), que se modularía según las diversas culturas. Se trata de aportaciones que bien podrían servir para actualizar algunas propuestas que desde hace bastante tiempo han caracterizado a una buena parte de la filosofía española contemporánea, como la desarrollada por Xavier Zubiri, José Luis Aranguren, Ignacio Ellacuría, Pedro Laín Entralgo y Diego Gracia⁴².

No obstante, son graves las dificultades de las interpretaciones adaptacionistas del cerebro humano, tal como suelen exponerse en los estudios neurocientíficos, porque lo que se pone de manifiesto es una disonancia (que no suele exponerse ni ser reconocida) con respecto al nivel postconvencional de la conciencia moral, un nivel que es el más propio de las éticas contemporáneas. Por tanto, no habría una ética universalista fundamentada en el cerebro capaz de hacer frente a los retos de la interculturalidad. Indudablemente, las neurociencias sirven para conocernos mejor a nosotros mismos, especialmente para

[39] Churchland, P.S.: *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*, Cambridge, MIT, 1986; *Braintrust*, Princeton, University Press, 2011.

[40] Cortina, A.: *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011.

[41] Haidt, J.: “El perro emocional y su cola racional: un enfoque intuicionista social del juicio moral”, en Cortina, A. (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, pp. 159-215.

[42] Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986; Aranguren, J.L.: *Ética*, Obras Completas, II, Madrid, Trotta, 1994; ELLACURÍA, I.: “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, en *Realitas* II, 1976, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 49-137; Laín Entralgo, P.: *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; Gracia, D.: *Fundamentos de bioética*, Madrid, Triacastela, 2007 (2ª ed.).

explicar la tendencia que nos mueve a favorecer al cercano y rechazar a los extraños, en la medida en que los sentimos como un peligro.

Por tanto, hay que aprovechar los conocimientos que nos aportan las neurociencias todo lo que sea posible para los nuevos debates sobre la naturaleza humana: sobre el impulso básico a sobrevivir y adaptarse, la tendencia preferente a reciprocitar y cooperar⁴³. Pero la cuestión decisiva es si desde las neurociencias se puede fundamentar algún tipo de progreso moral en los mecanismos evolutivos, que sirva para afrontar la interculturalidad. Por ejemplo, los estudios de la racionalidad económica en perspectiva neurológica, que han configurado también lo que ya se denomina “neuroeconomía”⁴⁴, pueden ayudar a descubrir algunos procesos neurobiológicos que subyacen a la toma de decisiones. En ellos lo primordial son ciertos impulsos (por ejemplo, en función de la recompensa y el castigo) y emociones (avidez, sorpresa, miedo, pánico, etc.), que dan como resultado decisiones instintivas y conforman los instintos sociales más básicos, que podrían tener un alcance transcultural⁴⁵. ¿Existe una neurorracionalidad práctica, cuyos valores biológicos subyacentes hagan juego con la perspectiva de la interculturalidad?

Lo importante sería descubrir si en los aspectos neurológicos se encuentran las claves para entender en qué consiste la racionalidad y, en el tema que nos ocupa, si es la interculturalidad más neurorracional? ¿Se llega a la posición de la interculturalidad a través de las neurociencias que inspiran las diversas vertientes de la neurofilosofía práctica? Una de las aportaciones más importantes de lo que significa la neurorracionalidad consiste en que no es axiológicamente neutral, es decir, no está exenta de valores, como se ha pretendido que sea la racionalidad científica y tecnológica, hasta convertirla en ideología⁴⁶. Por otra parte, la transformación de la filosofía a lo largo de los dos últimos siglos ha mostrado la necesidad de pasar de la estructura de una presunta “razón pura” a una “razón impura”, que se alimenta de impulsos, instintos, valores, afectos, sentimientos e intereses, y se traduce en interpretaciones vitales⁴⁷. En el trasfondo de ese inframundo o subsuelo de la razón las neurociencias dicen

[43] Cortina, A.: *Neuroética y neuropolítica*, cap. 4.

[44] Glimcher, P. W. Glimcher, Camerer, C. F. Camerer, Fehr, E. y Poldrack, R. A. (eds.): *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain*, Londres, Elsevier, 2009; Conill, J.: “Neuroeconomía y neuromarketing” en Cortina, A. (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, pp. 39-64.

[45] Gigerenzer, G.: *Decisiones instintivas*, Barcelona, Ariel, 2008.

[46] Scheler, M.: *Sociología del saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973; Habermas, J.: *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Ed. Tecnos, 1984; APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

[47] Gerber, G.: *Die Sprache als Kunst*, Gaertners Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885 (2. Auflage); Nietzsche, F.: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Ksa, G. Colli y M. Montinari (Hrsg.), Berlín, de Gruyter, 1999, Bd. 1, pp. 873-890; Conill, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

haber descubierto unos valores biológicos básicos, que subyacen a su expresión a través de las emociones y sentimientos, como ha puesto de relieve Damasio con su hipótesis del “marcador somático”⁴⁸ (una noción que ya fue anticipada por Nietzsche, según J.-P. Changeux)⁴⁹.

En el nivel más básico de los procesos de la regulación vital Damasio descubre lo que denomina el “valor biológico”. Una idea que “es omnipresente en el pensamiento contemporáneo del cerebro y la mente”⁵⁰. Pero se trata de los valores asociados a la regulación básica de la vida, que primero se lleva a cabo de forma automática e inconsciente, hasta que empieza a regularse por la mente consciente y contando con los sentimientos. Con la emergencia de la mente consciente surgen nuevos dispositivos de regulación, los propios de una “homeostasis sociocultural”⁵¹, en la que intervienen de modo muy significativo la recompensa y el castigo, y que tiene como objetivo la supervivencia y el bienestar.

La regulación sociocultural amplía las posibilidades de gestionar la vida mediante incentivos y orientaciones eficaces, pero, detrás de las civilizaciones y culturas, la cuestión básica es la “regulación de la vida”. Nuestra vida está definida por las decisiones que tomamos, que están “basadas en el valor”. La cuestión del valor se convierte en fundamental para la racionalidad cultural. Todo se capta con alguna “indicación de valor” biológico y cultural, en relación con las necesidades vitales (lucha por la supervivencia y búsqueda de bienestar). Para vivir hemos de asignar valor biológico y cultural, teniendo en cuenta las ganancias y las pérdidas, las recompensas y los castigos, y de este dinamismo valorativo emergen las emociones y los sentimientos. ¿Son estas bases neurales de la razón suficiente para responder a las exigencias expresadas desde la nueva perspectiva de la interculturalidad? ¿Basta la neurobiología para orientar la interacción de la interculturalidad, o hace falta la experiencia histórica de carácter sociocultural? ¿No constituye la perspectiva de la interculturalidad un progreso moral y social, que necesita, tanto para su surgimiento como para su mantenimiento y mejora, un contexto de racionalidad sentiente y cordial que cuide de las exigencias éticas que lleva impresas?

[48] Damasio, A.: *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006; *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona, 2010.

[49] Changeux, J.-P.: *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 49.

[50] Damasio, A.: *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona, 2010, p. 83.

[51] *Ibidem*, p. 54.

EL VALOR DEMOCRÁTICO DE LA SOCIEDAD CIVIL: UNA RESPUESTA A LA DESAFECCIÓN¹

THE DEMOCRATIC VALUE OF CIVIL SOCIETY:
AN ANSWER TO DISAFFECTION

Domingo García Marzá²
Universitat Jaume I (España)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: La tesis que defiende este texto es que es posible enfrentarse a la desafección y recuperar la fuerza de la democracia si pensamos en una democracia de doble vía. Se define en primer lugar en qué consiste la desafección y cómo se ha producido. Posteriormente se introduce el concepto de sociedad civil a partir de la idea de una democracia de doble vía, donde la democracia se entiende desde la complementación entre el estado y la sociedad civil. Por último, se esbozará una propuesta de estructuración institucional de la sociedad civil, capaz de recuperar la fuerza inherente al mundo de la vida y dar cuenta de nuestras capacidades para actuar.

Palabras-clave: democracia, desafección, sociedad civil, participación.

Abstract: The argument put forward by this text is that it is possible to face disaffection and regain the strength of democracy if we think of a democracy of double track. It first defines what disaffection means and how it was produced. Then the author introduces the concept of civil society, set out by the idea of a two-way democracy, where democracy is understood from the complementation between the state and civil society. The article ends with a proposal for an institutional structuration of civil society, able to retrieve the strength inherent to the life-world and able to account for our ability to act.

Key-words: democracy, disaffection, civil society, participation.

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación de I+D+I “Política, Empresa y Educación desde la Neuroética Aplicada” FI2013-47136-C2-2-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

[2] (garmar@uji.es) Catedrático de Ética de la Universitat Jaume I de Castellón y Director del Departamento de Filosofía y Sociología. Ha ampliado estudios de Política en Frankfurt (Alemania) y de Ética económica en ST.Gallen (Suiza), en la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos) y en Magee College of the University of Ulster (Irlanda del Norte). Sus líneas de investigación incluyen: democracia deliberativa, ética empresarial, diseño institucional, sociedad civil y hermenéutica crítica.

El objetivo de esta contribución es modesto y solo pretende ayudar a pensar alternativas viables a la situación actual de la democracia desde sus bases éticas, desde el saber moral implícito o presupuesto en nuestra forma de percibir y entender la democracia. Ayudarnos a reflexionar y discutir, sabiendo que aquello que entendamos por democracia acaba influyendo en la realidad llamada democracia. Como muy bien muestra la actual desafección.

La propuesta que deseo argumentar consiste en afirmar que debemos ampliar el concepto de democracia actualmente existente hasta conseguir incrustarlo de nuevo en los contextos del mundo de la vida, en concreto, en su plasmación institucional. Debemos dejar de confundir democracia y política, debemos recuperar la participación y frenar la colonización de la sociedad civil por parte de los políticos, devolverlos a su lugar, que no es otro que el sistema político. Mi tesis es la siguiente: es posible enfrentarse a la desafección y recuperar la fuerza de la democracia si pensamos en una democracia de doble vía, donde la sociedad civil pueda desarrollar todo el potencial contenido en la autonomía moral y en la participación que la misma exige. El esquema que les propongo es el siguiente:

En primer lugar, entraremos brevemente en la situación actual, para definir en qué consiste la desafección y cómo se ha producido. Como lo estamos sufriendo todos los días, no hará falta detenernos demasiado en este análisis.

A continuación, deberemos enfrentarnos, una vez más, a la intencionada definición de lo posible y lo imposible derivada del realismo político. Solo si tenemos claro que la realidad llamada democracia es la suma entre lo que hay y lo que debería haber, podemos pensar alternativas. Para hacerlo necesitamos de la ética y también de la antropología.

En tercer lugar, introduciremos la sociedad civil a partir de la idea de una democracia de doble vía, donde la democracia se entiende desde la complementación entre el estado y la sociedad civil. Habermas será nuestro punto de partida, pero una renovada ética del discurso en la que viene trabajando nuestro grupo de investigación de las universidades de Valencia y Castellón, puede ampliar los estrechos márgenes de actuación que Habermas reconoce a la sociedad civil.

Por último, se esbozará una propuesta de estructuración institucional de la sociedad civil, una sociedad civil global capaz de recuperar la fuerza inherente al mundo de la vida y dar cuenta de nuestras capacidades para actuar, para intervenir. Capacidades que, por cierto, tienen un carácter universal.

1. La desafección como punto de partida

Repasando un colectivo bien interesante para comprender las aportaciones de las neurociencias a la teoría democrática, *El efecto de los afectos*, uno se da cuenta de algo que implícitamente conocemos, pero que a veces nos cuesta

explicitar y verbalizar³. Todos sabemos qué significa estar falto de afecto, vivir bajo la indignación y el menosprecio de los que nos rodean. Somos vulnerables, especialmente los seres humanos y, de hecho, la antropología nos enseña que la función básica de la moral es, precisamente, la protección frente a nuestra extrema vulnerabilidad⁴. Pero pocas veces pensamos que también las instituciones son vulnerables. Si sus miembros no se sienten parte de ellas, si no les tienen apego, si ni siquiera se las creen, acaban perdiendo lealtad, credibilidad y confianza y, al final, un final más o menos largo, desaparecen. Si hay alguien que no sabe de qué estoy hablando que piense en la reciente y desdichada desaparición de las Cajas de Ahorro. ¿Las recuerdan? No hace falta insistir en que la democracia es también una institución, y por lo mismo, vulnerable.

Con la palabra “desafección” nos referimos al escaso aprecio y estima que le tienen los ciudadanos a la vida política y a sus instituciones y representantes. Constituye un conjunto de sentimientos y actitudes reactivas caracterizado, por una parte, por la aceptación resignada de la democracia como la menos mala de las formas de gobierno, a la que no se quiere renunciar y, por otra, por un fuerte desapego, inhibición e incluso hostilidad, ante la gestión política y sus actores e instituciones. La política no consigue alcanzar la vitalidad y vinculación suficientes para mantener su credibilidad y, con ella, su sentido. Más bien produce indiferencia, desconfianza e, incluso, cinismo⁵. El famoso “todos son iguales” y la normalización de la corrupción, son buenos ejemplos. La apatía se muestra en la aparición de los niveles más bajos de participación en las principales instituciones de la representación política. Lemas como “no en mi nombre”, o “no nos representan” reflejan muy bien esta actitud negativa hacia la política.

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Claus Offe nos habla de tres razones básicas para la desaparición de todo tipo de instituciones. Vamos a intentar aplicarlas a la situación actual de nuestra democracia, a ver qué ocurre.

La primera de ellas se refiere a la violación de los valores básicos y de las reglas de juego que definen toda institución. Los partidos políticos, recuerdo, principal canal de participación democrática, se han convertido en todo lo contrario, en sistemas cerrados, dominados por unas élites políticas en total complicidad con los poderes económicos, con la consiguiente corrupción y

[3] Neumann W.R., Marcus G.E., Grigler G. y Mackuen M. *The affect Effect- Dynamics of emotions in Political Thinking and behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

[4] Cfr. al respecto los siguientes trabajos de J. Habermas *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000; *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999; para las aportaciones de las neurociencias, cfr. García Marzá D./Feenstra R., *Ética y neurociencias*, Castellón, Universitat Jaume I, 2013

[5] M. Toscal. “La desafección democrática en las nuevas democracias: sus orígenes y consecuencias”, así como C.Offe. “¿La desafección política como consecuencia de las prácticas institucionales? Algunas reflexiones neotocquevilleanas”, ambos en R.Máiz. *Construcción de Europa. Democracia y Globalización*, Univ. Santiago de Compostela, 2001

la puerta siempre dispuesta para pasar al sector privado; con un parlamento secuestrado por la disciplina de voto y unos candidatos provenientes de listas cerradas, elegidas por la dirección; con un sistema judicial politizado, con sus órganos de control y representación elegidos por los políticos; con unos medios de comunicación dependientes del poder de los presupuestos públicos o de la publicidad de los diferentes gobiernos; y así un largo etcétera. En suma, una auténtica y verdadera “partitocracia”⁶.

Algunos autores hablan de *posdemocracia*⁷, otros prefieren hablar de *élites extractivas* para referirse a esta connivencia entre los poderes políticos y los bancos y grandes empresas⁸. Expresiones que sin duda son exageradas, y poco ayudan a pensar, pero que reflejan un sentir compartido: el descrédito de los partidos políticos está minando el sistema representativo. Los ciudadanos ni se creen a sus representantes ni se fían de ellos.

Especial atención merece el caso de la corrupción, verdadero estigma de nuestro sistema político y principal fuente de desconfianza. Una somera radiografía de la situación en nuestro país nos mostraría a las claras cómo está afectando a todos los niveles de la administración y, lo más importante, la nula voluntad de los políticos de revertir la situación, más allá de aprobar códigos de ética que, como simple y burdo maquillaje, nadie piensa cumplir. La percepción de la corrupción aumenta año tras año y no vemos por ninguna parte nuevos mecanismos de control⁹. La corrupción, en su sentido más simple de aprovecharse del cargo público para el beneficio privado, nos lleva a dos reflexiones que tienen que ver con una ética de las instituciones aplicada a la democracia y con la necesidad de participación.

En primer lugar, el fracaso de las soluciones políticas y jurídicas, como muy bien muestran las dificultades y vacíos de la nueva ley de transparencia y la dilatación de los procesos judiciales. En la actualidad existen más de 1700 causas abiertas en los juzgados, 500 imputados y apenas veinte en la cárcel. El derecho, una vez más hay que decirlo, es necesario pero no suficiente. No solo es lento, también muchas veces ineficaz y, en especial, está hoy por hoy sometido a la colonización política.

En segundo lugar, no existe ninguna prueba que demuestre la correspondencia entre una mayor participación política y una menor corrupción. Peor aún, los mayores índices de corrupción los tenemos en las esferas locales

[6] Alonso S., “Votas pero no eliges: la democracia y la crisis de la deuda soberana en Europa”, en *Recerca*, n.15, 2014, pp.21-55, así como Alonso S., Keane J. y Merkel W. (ed.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge University Press, 2011

[7] Crouch C., *Posdemocracia* Madrid, Taurus, 2003.

[8] Acemoglu D; Robinson J.A., *Por qué fracasan los países*, Deusto ediciones, 2012

[9] Villoria, M., Jiménez F. “La corrupción en España (2004-2010): datos, percepción y efectos.” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 138.1 (2012): 109-134; así como Villoria M., *Ética pública y corrupción*, Madrid, Tecnos, 2000

y autonómicas, donde la representación es más cercana y, teóricamente, más efectiva¹⁰. De hecho, bien sabemos que la misma participación puede amenazar con volverse corrupta cuando se utiliza para conseguir poder. No es otra cosa el clientelismo político. Mal asunto para quien defiende, como el que escribe, la participación como salida a la desafección. A no ser que la participación pretendida incida en las esferas no-políticas de las que se nutre la política.

La segunda razón de la desafección, seguimos con Offe, tiene que ver con la eficacia del sistema, con los resultados que se esperaban obtener de la institución llamada democracia. Ahora, a la desconfianza en los políticos se suma la frustración ante sus políticas, en el marco, no lo olvidemos, de una democracia como la española, entendida desde las coordenadas de un Estado Social y Democrático de Derecho. A diferencia de la crisis de los años setenta, no hablamos de las dificultades para alcanzar las expectativas -siempre elevadas- del estado de bienestar, sino del incumplimiento de los mínimos de justicia que garantizan la dignidad de las personas y, por ende, una ciudadanía democrática¹¹.

Ejemplos tenemos en el insostenible nivel de desempleo, en especial los jóvenes (53% frente al 12% de media en la UE); en la precarización de las condiciones laborales; en el incremento de los niveles de pobreza junto con la concentración de la riqueza en pocas manos; en el abandono actual de los más vulnerables a su suerte; en el drama de los desahucios; en la ruptura de la igualdad de oportunidades en educación y sanidad, etc. Solo es necesario remitir al *VII Informe sobre Exclusión y Desarrollo Social en España*, realizado por la Fundación Foessa y auspiciado por Cáritas, para comprobar cómo está aumentando la pobreza, la desigualdad y la exclusión en nuestro país.

De tres razones, ya cumplimos dos. La tercera, nos dice Offe, es la aparición de alternativas que “se perciben” mejores. El populismo es ya una realidad, precisamente como respuesta al “no nos representan”. Los partidos políticos, el actual gobierno a la cabeza, saben muy bien que es más fácil – y más ventajoso- manipular el lenguaje y engañarnos que cambiar una realidad claramente injusta. Aparece entonces el recurso al miedo o a las palabras vacías que a nada comprometen. Hay que prepararse contra el populismo que hoy caracteriza, en mayor o menor grado, a todos los partidos.

La situación descrita sería para terminar ahora este artículo si no fuera porque al mismo tiempo que asistimos a esta desafección, asistimos también a un fuerte *dinamismo participativo*. La falta de interés, de compromiso y parti-

[10] Warren M.E., “La democracia contra la corrupción.” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 47.193, 2005

[11] Cfr. Para la crisis del estado de bienestar, Habermas J., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; para la diferencia entre estado de bienestar y estado de justicia Cortina A. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998

cipación en los asuntos políticos, va acompañada del aumento de todo tipo de iniciativas, de plataformas y movimientos ciudadanos; de la proliferación de manifestaciones y acciones colectivas de protesta; del incremento del número y la fuerza de las organizaciones solidarias; de la creación de nuevas asociaciones para la defensa de intereses ya sean comunes ya sean generales; etc. En suma, de nuevas e innovadoras formas de participación fuera de las estructuras del sistema representativo.

Se revitaliza así una sociedad civil que el mal llamado estado del bienestar había adormecido. Ahora la participación se realiza de forma espontánea, centrada en causas concretas, con un fuerte compromiso moral y asentadas en espacios públicos donde la relación personal es aún posible. Acciones ancladas en los contextos del mundo de la vida, directamente relacionadas con nuestros intereses, nuestro trabajo, nuestra salud, nuestras familias, etc.¹².

La fuerza y aceptación de movimientos como el 15M; el éxito de la marea blanca con la implicación de los profesionales sanitarios; de las plataformas antidesahucios; de la vigilancia y monitorización en las redes, etc.¹³ muestran a las claras una conclusión bien simple que, esta vez sí, debe ser el punto de arranque para una ética de la democracia: la desafección afecta básicamente al sistema representativo y a los partidos políticos, en suma, a la democracia como institución política. Pero no a la democracia como forma de sociedad, de organizar una vida en común.

Una clara lección para dejar de confundir democracia y representación. La sociedad civil no es sociedad política, pero es una parte decisiva de la democracia. No todas las relaciones sociales son relaciones políticas, pero si en ellas se dan relaciones de poder y deben resolverse conflictos desde una voluntad común, deben formar parte de una democracia, sean empresas, universidades, hospitales o iglesias. Es hora de ampliar el concepto de democracia, de recuperar el valor de la sociedad civil. ¿Es esto fácticamente posible?

2. La realidad manda: de nuevo el realismo político

Para responder afirmativamente, en nuestro caso para identificar el potencial de la sociedad civil, es necesario desarticular uno de los tópicos más recurrentes en la historia de la teoría democrática. Me refiero al realismo político. Un argumento en el que se dan por zanjadas muchas discusiones con una simple afirmación: *así son las cosas y nada se puede hacer*. Esta imposibilidad interesada, por así decirlo, es una constante en el lenguaje actual de nuestros políticos. Al escribir estas páginas tuve ocasión de leer las siguientes declara-

[12] Hirst, P., *Associative democracy: new forms of economic and social governance*. John Wiley & Sons, 2013

[13] Feenstra R./ Keane J., “Politics in Spain: A case of Monitory Democracy”, *Voluntas*, 25, 2014, pp. 1262-1280.

ciones de un líder empresarial: “el drama humano es muy duro, pero la realidad manda y es mucho más dura”, para argumentar –no es una broma- que son los empleados los que deberían indemnizar a la empresa por darles trabajo¹⁴.

Las posiciones realistas son bien conocidas y parten de que la participación política solo se mueve por un individualismo egoísta, por la defensa y satisfacción de nuestros propios intereses o preferencias. Si a este monismo motivacional le sumamos la complejidad de los temas políticos y la falta de conocimiento y tiempo para resolverlos –nos dicen-, no hay más remedio que reducir la participación a votar periódicamente y, después, dejar los asuntos públicos en manos de los políticos profesionales. La democracia en este sentido, no es más que un procedimiento para la elección de representantes, presuntos líderes, que competirán entre ellos para alcanzar el gobierno, igual que se compite en el mercado. La razón última de elitismo no es otra que, como hace años afirmaba Schumpeter, “el ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política”¹⁵. Sin comentarios.

Esto es lo que hay, cualquier otra posición es calificada de idealismo, o, mejor, de utopismo. Sartori, por ejemplo y precisamente ante el parlamento español, no dudó en calificar de “ignorancia y primitivismo democrático”, de “niños que juegan con pensamientos infantiles”, todo intento de ir más allá de la democracia representativa actual¹⁶.

Sin embargo, otros pensamos que no hay posibilidad alguna de superar la desafección, de pensar un futuro democrático mejor, si no vamos más allá de la democracia meramente representativa. Y para ello debemos, una vez más, desmentir las recurrentes premisas del realismo político. Repasemos brevemente tres de estos prejuicios que, a base de repetirlos, han perdido el prefijo, se han convertido en juicios irrefutables sobre la realidad.

La primera premisa que debemos desmentir es el *individualismo metodológico* que sostiene este falso realismo. La ingenuidad de pensar que primero son los individuos y luego la sociedad creada por un contrato, ya fue denunciada por Hegel. Pero es en la antropología de Mead donde encontramos una relación más próxima con el saber moral. Textualmente nos dice Mead: “de un lado, está la sociedad que hace posible a la persona, y del otro lado, se encuentra la persona que hace posible a la sociedad altamente organizada. Ambas se responden mutuamente en la conducta moral”¹⁷.

[14] Diario Público, Madrid, 27-3-2014

[15] Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid. Folio, 1996, p. 336

[16] Sartori G., “En defensa de la representación política.” *Claves de Razón Práctica* 91, 1996, pp: 2-6

[17] Mead G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, p.386; cfr. para este argumento García Marzá D., *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau, 1993

Es la intersubjetividad el punto de partida, no la individualidad. Si los intereses están socialmente contruidos, no podemos partir del individuo como un actor aislado y autosuficiente, ni tampoco de la sociedad como un actor colectivo, debemos hacerlo de la relación entre ellos, de la comunicación que posibilita esta interrelación. Desde este punto de partida, la democracia no tiene tanto que ver con el equilibrio o agregación de intereses privados, sino con la participación, la deliberación y la búsqueda de acuerdos que nos permita definir, en caso de conflicto, “intereses más amplios”, con los que nos podamos identificar.

La segunda premisa se refiere a la antropología negativa que subyace a este realismo. Se sigue haciendo oído sordo a argumentos como los de Sen en su famoso artículo “los tontos racionales”, donde muestra, que no solo somos capaces de conductas autointeresadas, sino también de compromisos. Como muy bien ha mostrado entre nosotros Jesús Conill en su lectura de Aristóteles, Smith y Sen¹⁸.

Tenemos múltiples disposiciones y capacidades, y la conducta egoísta es una de ellas, pero no la única y si nos paramos a pensar un poco, tampoco la más importante. ¿Cuántas cosas hacemos al día que nada tienen que ver con la maximización de utilidades, con la oferta y la demanda, con la estrategia y el intercambio de equivalentes?

Pero de nuevo la antropología en su vertiente evolutiva está proporcionado argumentos bien interesantes. Por ejemplo Tomasello, tanto en su obra *¿Por qué cooperamos?*, como en trabajo más reciente “El animal ultra-social”, muestra como lo más remarcable de la evolución humana, es nuestro comportamiento pro-social, nuestras variadas y diversas formas de cooperación, así como la importancia de los valores y normas que las regulan¹⁹.

Pero quizás, y para no cansarles más, sirva como resumen de este argumento contra el realismo antropológico, recordar unas sencillas palabras de Kant cuando, ya en su tiempo, se le criticaba el idealismo de toda posición que no fuera la “realmente existente”. Hay que tomar a los hombres como son y no como los soñadores, poetas y filósofos creen que deberían ser, le dicen a Kant. A lo que responde de forma sencilla y magistral: “Los hombres como son significa los hombres tal y como los hemos hecho”²⁰. De ahí la importancia de la

[18] SEN, A. “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en *Filosofía y Teoría Económica, México, FCE*, 1986, 172-216; Conill J., *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2003

[19] Tomasello M., “The ultra-social animal”, *European Journal of Social Psychology*, 44,187194, 2014; así como *¿Por qué cooperamos?*, Barcelona, Katz, 2010; así como Pierpaolo D./ Calvo P., (eds.) *New insights into relational goods, Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi n°14*, 2014.

[20] Kant I, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” (1784), en *Filosofía de la historia. México: FCE*, 1981, 39-65; para la importancia de una educación moral y cívica que tenga en cuenta los sentimientos y emociones Cortina A., *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007.

educación, de ahí que sean sus instituciones lo primero que quieran “controlar” nuestros políticos.

La tercera premisa que sostiene al realismo político reaparece con toda su fuerza con las neurociencias. Si bien éstas nos permiten desvelar la falsedad del *homo economicus*, también nos traen una nueva versión del colonialismo e imperialismo cientificista, esto es, la enésima vuelta del positivismo, si es que alguna vez se ha ido. Para hablar de verdad y, con ello, para hablar de lo posible y lo imposible, solo vale la metodología de las ciencias naturales: observación, hipótesis, verificación. Solo valen los hechos, solo valen los datos. Frente a esta nueva oleada, debemos también insistir una y otra vez en que este –por decirlo con Apel– “pragmatismo de lo real posible” no es más que la confusión entre la realidad natural y la realidad social presupuesta en toda pretensión cientificista. Veamos en qué sentido.

La realidad social la construyen las personas, no es una realidad independiente de lo que pensamos y hacemos, sino su resultado. Si nos equivocamos sobre la gravedad no podremos construir aviones, pero la gravedad seguirá siendo la misma. Si nos equivocamos sobre la democracia y la confundimos con el populismo, al final será populismo lo que tendremos. No puede haber la misma metodología para acercarnos a dos realidades tan diferentes. En cualquiera de los saberes prácticos, reducirnos a los hechos significa sencillamente renunciar a toda posibilidad de cambio y transformación social. Es decir, resignarnos a la injusticia²¹.

Como cualquier institución, la democracia real es la unión entre lo que hay, lo existente, y los conceptos que se usan para legitimar lo existente²². Ideas y valores que cristalizan en las diferentes prácticas y en las instituciones en las que se apoyan. La democracia tiene su legitimidad anclada en la idea moral de autonomía, en la capacidad de participar y decidir por nosotros mismos, de no consentir leyes que no hayamos aprobado o dado permiso para hacerlo. Esta idea constituye un saber real, una razón situada, y puede convertirse en un recurso, en un capital para vencer la desafección.

El realismo político es mentira. Es falso que no podamos ni siquiera defender, con criterios intersubjetivos de validez, posibilidades alternativas. Podemos pensar “otra” democracia porque tenemos otras capacidades que deben reconocerse y poseer su espacio de acción, su institucionalización. Una democracia hacedera, diría Aranguren, una democracia posible. Para este fin, debemos rebajar el valor de la representación a lo que realmente es: una técnica para la toma de decisiones políticamente vinculantes. Veamos cómo.

[21] Cfr. Al respecto García Marzá D., “Neuropolítica”, en Cortina A., (ed.), *Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2013, pp.77-97

[22] Cortina A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

3. Democracia de doble vía

Desde la perspectiva ética la democracia no puede reducirse a la agregación de intereses dados e inmodificables, ajenos a nuestra voluntad, sencillamente porque de esta forma se desprecia nuestra autonomía, nuestra capacidad para deliberar, convencernos y cambiar nuestros intereses. Una autonomía expresada en nuestro lenguaje moral cotidiano, que nos permite hablar de intereses equivocados, de criticar con razones las decisiones tomadas por nuestros representantes aunque sean mayoritarias. La mayoría no implica verdad, ni mucho menos justicia. Bien claro está cuando nos remitimos a la injusticia de determinadas agregaciones que dejan “fuera” a una parte de los ciudadanos, o cuando pensamos en la herencia que estamos dejando a las futuras generaciones. Una teoría de la democracia no puede ignorar este saber moral, estas capacidades o recursos, este capital ético.

Este es el germen de las denominadas *democracias deliberativas*, una serie de teorías que entienden que la deliberación pública de ciudadanos libres e iguales es la clave de la legitimidad del proceso político, que reconocen la existencia de un núcleo moral en la base de toda posible legitimación y que entienden la democracia, como diría Carlos Nino, como un poder para transformar los intereses de la gente de un modo moralmente aceptable. Y este poder no se logra sin la participación libre e igual de todos los afectados²³.

En el interior de este núcleo aparece la *participación como exigencia moral derivada de la autonomía* y, con ella, también los problemas para entender esta propuesta de una nueva democracia participativa. Desde el punto de vista moral se exige la participación real y efectiva de todos los afectados, pues no hay otra forma de hablar de justicia sino es desde el acuerdo libre e igual de todos los implicados. Desde el momento en que el proceso político no considera las preferencias e intereses como algo dado sino que pueden transformarse discursivamente, *nunca puede delegarse la responsabilidad*, es decir, la posibilidad de participar para cambiar nuestros propios intereses. La participación que se exige es real, directa y efectiva.

Mira por donde, huyendo del realismo caemos de lleno en su crítica de idealismo. Pues un mínimo sentido común nos dice que tal participación es fácticamente imposible. De hecho no hay teoría democrática alguna que identifique hoy democracia con democracia directa o plebiscitaria.

Las democracias participativas –recuerden a Macpherson, Bachrach, Pateman, etc.– partieron de estas ideas y propusieron ampliar

[23] Cfr. Para la democracia deliberativa Habermas J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1996; Nino C., *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997; Bohman J., Rehg W.(eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT press, 1999; Elster J., *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001; Gutmann A., Thompson D., *Why deliberative democracy?*, Princenton University Press, 2004.

la política a las esferas donde existe poder, a sectores como, por ejemplo, la empresa, con la llamada democracia industrial, y fracasaron. Tampoco ganamos nada hoy reduciendo los temas a debatir o los espacios y posibilidades de participar. Vuelve a originarse el problema del elitismo, esta vez deliberativo, de quién representa a quién y por qué. El resultado es que hoy la participación no tiene muchos defensores, parece haber perdido toda fuerza de convicción²⁴.

Los trabajos de Habermas sobre política deliberativa nos permiten pensar una solución a esta situación donde lo deseable no es posible y lo posible es claramente injusto. Nos interesa porque, a mi juicio, nos permite refutar la falsa identificación entre democracia y política. En su propuesta, la democracia se entiende como un modelo de doble vía, un modelo dual en el que la idea de sociedad civil va a tener un lugar prominente, precisamente como suelo para la opinión pública, para una publicidad encargada de los intereses generalizables. Como espacio ético, añadiría por mi cuenta.

La metodología que utiliza Habermas para su propuesta, es de tipo reconstructivo, trascendental con todos los adjetivos que se quieran, y consiste, según sus palabras: “mostrar qué es lo que tácitamente estamos suponiendo siempre ya en lo tocante a contenidos normativos cuando participamos en esas prácticas democráticas”²⁵. De forma más fácil, se trata de sacar a la luz una razón situada, un saber presupuesto en la comprensión que, como ciudadanos, como participantes, tenemos de la democracia. Si somos capaces de acceder a este saber, a lo que pensamos que debería ser la democracia y, por tanto, a lo que esperamos de ella, estaremos en posesión de un estándar crítico con el que juzgar las prácticas de la realidad democrática y orientar posibles alternativas. La teoría no tiene que describir, ni prescribir, debe más bien explicitar –reconstruir– el sentido que los implicados y afectados por los procesos democráticos tienen de su participación.

El resultado de esta metodología es la comprensión del proceso político como una red de discursos y negociaciones que incluye: discursos pragmáticos (cómo alcanzar lo que queremos), discursos ético políticos (lo que queremos ser como colectivo); negociaciones y compromisos (acuerdos entre intereses particulares); discursos morales (establecen los criterios de justicia para todos los demás discursos) y discursos jurídicos (encargados de convertir en leyes los resultados de la formación de la voluntad política). En este sentido, el estado democrático de derecho constituye para Habermas la institucionalización jurídica de esta red de

[24] García Marzá D., “Un modelo deliberativo de democracia participativa”, *Arbor*, 608, 1996, pp. 97-121; así como “Política deliberativa y sociedad civil: el valor actual de la participación”, en J. Conill / D. A. Crocker (eds.) *Republicanism y educación cívica*, Granada, Comares, 2003, pp.111-135.

[25] Habermas J., *Más allá del estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, p.143ss.

discursos y negociaciones, de las condiciones de comunicación y procedimientos que la hacen posible²⁶.

Es imposible entrar en estas breves líneas en el análisis de este saber intuitivo que realiza Habermas en *Facticidad y Validez*, pero sí extraer tres conclusiones del mismo que afectan a nuestra comprensión de una democracia participativa actual y que en otros lugares me he permitido argumentar²⁷.

Primera conclusión importante, recordando de nuevo a Kant, no hay política sin ética. Los discursos morales están incrustados en nuestra competencia como ciudadanos y se refieren a la justicia de una práctica determinada. Aquí se discuten las decisiones, normas, compromisos, agregaciones, etc., siempre desde el punto de vista de la capacidad de generalización de intereses, de “aquello que es bueno para todos”. Un *todos* que incluye a todas las personas implicadas en su calidad de interlocutores válidos²⁸.

Permítanme un ejemplo de la existencia y significación de este saber moral incrustado en el día a día de la democracia. Si nos fijamos en el movimiento de los indignados, veremos cómo su fuerza y su poder de convicción no dependen del incumplimiento de unos programas políticos u otros, sino del incumplimiento de unos mínimos de justicia, unos mínimos que posibilitan hablar de “dignidad”. Es el núcleo moral de la democracia el horizonte de actuación y la base argumentativa y motivacional del dinamismo participativo al que antes hacíamos mención. Por cierto, sea cual sea el contexto cultural en el que se mueva.

Segunda conclusión importante para nuestro esfuerzo por reconocer el valor de la sociedad civil: la consideración meramente instrumental, técnica, del sistema representativo. A juicio de Habermas, no existe dicotomía alguna entre democracia plebiscitaria y democracia representativa, pues el resultado de la red de discursos descrita siempre debe quedar con una *reserva falibilista*. Si la participación no puede delegarse, puesto que todos deben deliberar, toda solución alcanzada resta, nos dice Habermas, “permeable, sensible y abierta a intervenciones, razones e informaciones que llegan de un espacio público que tiene su base en la sociedad civil²⁹”.

Dicho de otra forma, el respeto a la “igual participación” exige que haya una apertura de los mecanismos representativos (parlamento, concurrencia de partidos, sufragio universal, regla de mayorías, etc.) a la influencia de la opinión

[26] Habermas J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p.225ss.

[27] García Marzá D., “Ética de la democracia”, en *Quaderns de Fiosofia i Ciència*. 25/26, 1995, pp.181-187.

[28] García Marzá D., “Todos sin ser todos deciden...”: democracia y publicidad en Kant”, en Andaluz Romanillos A.M.,(Ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, 2005.

[29] Habermas J., *Facticidad y validez*, p. 251.

pública como voz de los intereses generalizables, esto es, del punto de vista moral³⁰. La opinión pública se convierte así en el suelo de resonancia que aporta los problemas básicos que deben ser gestionados por el sistema político, en un espacio donde se configuran comunicativamente las expectativas legítimas y se vigila y controla su traducción y realización políticas. Pero no debemos confundir la opinión pública con la opinión publicada, como a continuación veremos.

Tercera conclusión importante: la necesidad de la sociedad civil como base social de la opinión pública. Aquello que define la fuerza de la opinión pública no es su carácter representativo, la cantidad de opiniones recogidas en sondeos, encuestas, etc., sino su calidad. Una calidad que responde al modo en cómo se ha producido, esto es, a su proceso de formación. De ahí la necesidad de un espacio social propio donde sea posible esta participación libre de dominación, donde la solidaridad y el entendimiento sean los mecanismos básicos de comunicación, es decir, donde reine la acción comunicativa. A juicio de Habermas, este es el papel de la sociedad civil, alejada del medio poder y del medio dinero³¹.

Con esta propuesta de una democracia de doble vía, de complementariedad entre el estado y la sociedad civil, la participación que exige el proceso democrático no se reduce a la participación política, sino que se extiende necesariamente a todas las esferas de la sociedad civil, como bien muestra la consideración de la desobediencia civil como participación democrática³².

En mi opinión, si bien con esta introducción de la sociedad civil conseguimos garantizar la perspectiva crítica y valorar la representación como una cuestión técnica, esta base sociológica de la opinión pública está demasiado alejada de la realidad en esta interpretación habermasiana, puesto que deja “fuera” del concepto todos los espacios de acción y sus respectivas instituciones que no se orienten exclusivamente a través de la solidaridad y del entendimiento. Fuera de la sociedad civil se ha quedado así el ámbito de los mercados y de las empresas, al igual que el resto de esferas que impliquen desigualdad y relaciones asimétricas de poder. Precisamente los ámbitos donde se origina y se desarrolla el poder. De ahí que una ética de la democracia, necesite ampliar este concepto de sociedad civil, si quiere enfrentarse a la actual desafección. Este va a ser nuestro próximo y último punto.

4. El valor de la sociedad civil: de nuevo la participación

A pesar de la ambigüedad del concepto de sociedad civil, auténtica sopa de pollo dicen los ingleses donde cabe todo tipo de ingredientes, si seguimos hablando de una revaloración del concepto es precisamente por la necesidad de

[30] *Ibidem*, p. 439.

[31] *Ibidem*, p.447.

[32] Cfr.al respecto García Marzá D., “Desobediencia civil”, en Cortina A., *Diez conceptos clave en Filosofía política*, Madrid, EVD, 1996.

superar la actual desafección, derivada de la reducción de la democracia a la representación política. La doble vía nos permite pensar de nuevo la democracia como un tipo de sociedad y no solo como un régimen político, como un modo de resolver los desafíos y conflictos de toda convivencia.

Las democracias deliberativas han seguido con esta idea de la democracia de doble vía. A la segunda generación de autores como Bohman o Dryzek³³, preocupados ya por la viabilidad de las propuestas normativas iniciales, le ha seguido una tercera generación de estudios sobre la democracia deliberativa, con un marcado carácter descriptivo. En estos desarrollos, el papel de la sociedad civil puede resumirse en dos posiciones:

-Enfoques *micro* que trabajan con minipúblicos, foros deliberativos estructurados que pueden engancharse, “vincularse”, con la política deliberativa. Presupuestos participativos, foros y consejos ciudadanos, de discusión, etc.

-Enfoques *macro* que trabajan con el papel de la sociedad civil como opinión pública “fuera” y “frente” al estado, y que van desde los movimientos sociales hasta el periodismo ciudadano.

A mi juicio, una de las ventajas de este, así llamado, “giro empírico” de las democracias deliberativas es haber descubierto la importancia de los entornos o contextos institucionales. Mostrando, por ejemplo, que aquellos que se declaran más proclives a deliberar son los que más se apartan de las políticas partidistas. Pero también destacan los mismos trabajos la precariedad de estos logros, su mínima expresión e importancia en un mar de complejidades. Por no hablar del elitismo que supone elegir a determinados sujetos para discutir determinadas cuestiones, en contextos separados de la realidad³⁴.

Pero estas concreciones de las propuestas deliberativas no consiguen, a mi juicio, el objetivo de ampliar la democracia representativa, precisamente por seguir aceptando la división tajante entre *sistema y lebenswelt*. Como si las empresas o, incluso, el medio dinero, no fueran acuerdos sociales que necesitaran del contexto del mundo de la vida para tener validez y, por lo tanto, vigencia. Al excluir estas esferas de su análisis consiguen visibilizar el poder de la sociedad civil pero siempre con referencia al estado, como “un segundo circuito de la política”. No ven el valor que tiene la sociedad civil en sí misma³⁵.

Recordemos que en nuestro idioma, valor significa tanto importancia como fuerza. Para contrarrestar la desafección hay que salir de esta dicotomía

[33] Bohman J., *Public deliberation: Pluralism, complexity, and democracy*. MIT press, 2000; Dryzek J.S. *Deliberative global politics: Discourse and democracy in a divided world*. Cambridge: Polity, 2006.

[34] Hendriks, C.M., “Integrated deliberation: Reconciling civil society’s dual role in deliberative democracy”, *Political studies*, 2006, 54.3: 486-508.

[35] García Marzá D., “Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil”, *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, nº 57, octubre 2013, pp: 67-92; así como García Marzá D., “Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial”, *Veritas: revista de filosofía y teología*, 2007, pp.183-204.

entre acción comunicativa y acción estratégica y aprender a pensar qué integración de ambas lógicas merece validez moral. En mi opinión, la perspectiva ética nos permite salir de esta prisión conceptual y visibilizar el poder de la sociedad civil en toda su amplitud. Una búsqueda de espacios donde realizar el abanico de disposiciones que caracteriza a este ser ultra-social que somos las personas, entre ellas nuestros recursos morales.

Mi propuesta parte de esta concepción dual de la democracia, destacando el valor de la sociedad civil y centrándose en su estructura institucional, en la aportación de la ética al diseño institucional. La fuerza y el poder de la sociedad civil derivan de su voluntariedad y espontaneidad, de la imposibilidad de delimitar sus fronteras y encerrarlas en la lógica del poder político o económico. Este poder es el que nos interesa³⁶.

Si fijamos nuestra atención en las instituciones que sustentan las distintas esferas de la sociedad civil, tenemos un anclaje posible para la participación y el desarrollo de la autonomía. Instituciones entendidas aquí como acuerdos sociales estables y legítimos, encargados de proporcionar bienes sociales básicos como la paz y la seguridad, la educación, la salud, la eficiencia, etc. Esta es la función de la escuela y o la universidad, del hospital o la empresa, etc. De hecho, es imposible negar el poder que tienen estas instituciones y, por consiguiente, rechazar que tengan un papel clave en nuestra democracia, que sean parte de la misma. Una ética de la democracia puede aportar su granos de arena para definir estos nuevos espacios de participación en un doble sentido:

-Por una parte, la ética puede contribuir al diseño y rediseño de instituciones aportando los principios básicos para que la participación de todos los implicados o afectados sea posible en su interior. Por supuesto, en la mayoría de las veces se requiere la representación, pero ajustada a la lógica propia de cada una de las prácticas sociales, no repitiendo en su seno la lógica política.

-Por otra parte, es importante que las actuales iniciativas que surgen de la sociedad civil no se pierdan en la inmediatez de los problemas, que puedan alcanzar diferentes grados de estabilidad. No es necesario ni conveniente que todo el dinamismo participativo del que hemos hablado acabe en los partidos políticos. Al contrario, yo creo que este ha sido el error que nos ha conducido a la actual colonización política, a la actual partitocracia.

El poder se encuentra distribuido en las distintas esferas sociales y debemos aprender a gestionarlo integrando el saber moral en el funcionamiento propio de cada una de ellas. Que podamos hablar de la estructuración democrática de un hospital no significa que los pacientes voten cómo han de ser las operaciones quirúrgicas, significa que encontremos espacios

[36] García Marzá D., "Sociedad civil: una concepción radical", *Recerca*, n°8, 2008, pp: 27-47.

de participación de todos los grupos de intereses en su interior, dentro del hospital. Significa que los pacientes puedan influir en la marcha del hospital, más allá de los servicios de información y atención al paciente.

Una ética de las instituciones tendría así como objetivo establecer principios para el diseño institucional que definieran la participación de cada uno de los grupos de interés en el interior de las instituciones³⁷. Espacios públicos de participación dentro de las instituciones, ya sean como comités de ética, consejos escolares, comités de bioética asistencial y clínica, comisiones de responsabilidad corporativa, etc. Espacios que potenciaran tanto el seguimiento y control directo, como la influencia de la opinión pública. En suma, espacios capaces de combinar los enfoques micro y macroadeliberativos.

De esta forma conseguimos ampliar el horizonte de la democracia respetando la peculiaridad de cada una de estas esferas, tarea que requiere de una hermenéutica crítica, anclando de nuevo la participación en el mundo de la vida. Ya no se trata de programas y propuestas complejas y a largo plazo, sino de un poder directo, dentro de un contexto cultural, de unos valores, de unas identidades. Las mismas personas que no se movilizan por la sostenibilidad medio ambiental, sí lo pueden hacer para evitar un vertedero industrial en su municipio. Integrando objetivos prácticos muy concretos con objetivos morales, el interés general con el interés colectivo o, incluso, particular, podemos recuperar la vitalidad perdida.

Desde esta doble vía es factible reivindicar de nuevo las pretensiones de una democracia participativa. En primer lugar, porque entiende que la participación política es necesaria, pero es solo una forma de participar, nunca puede sustituir a la participación civil. Y, en segundo lugar, a diferencia ahora de los modelos deliberativos, porque entiende que participar no es solo deliberar. También es decidir, protestar, negociar, colaborar, etc. Al situarnos en los contextos cotidianos no se separa el lenguaje de la solidaridad del de la eficacia; no puede hablar de compromiso sin hablar de “sentirse bien”, de conseguir objetivos a través de actividades plenas de sentido, gratificantes.

Desde esta diversidad de recursos y capacidades que caracteriza a las personas, la sociedad civil va mucho más allá de la función crítica que le reconocen los enfoques deliberativos. Para Habermas, la sociedad civil solo tiene influencia, no tiene poder. Su meta es influir en el sistema político, acabar convirtiéndose en derecho³⁸. Mala solución, diría yo, si nos fijamos como ya hemos dicho, en la eficacia del derecho penal en los casos de corrupción. Pero peor solución aún si nos detenemos a pensar en los problemas actuales, la mayoría de carácter global, con

[37] García-Marzá, D. “La dimensión ética del diseño institucional” en González Esteban, Elsa (ed.) *Ética y Gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013, pp. 31-58.

[38] García Marzá D., “El poder de la sociedad civil: hacia una ética de las instituciones”, *Debats*, vol.4, núm. 109, 2010, pp. 30-38.

interdependencias que se le escapan al marco jurídico del estado nación. La sociedad civil debe aprender a hacer uso de sus recursos para solucionar por sí misma los retos de toda actuación conjunta. Y esto es posible si entendemos la sociedad civil desde tres rasgos básicos. Veamos, ya para terminar, en qué consisten.

Debe ser *plural* porque en los ámbitos de la sociedad civil nos encontramos con intereses particulares (prestigio, dinero, etc.), lo mismo que con intereses colectivos (profesionales, corporativos, de regulación de actividades comunes, etc.) y con intereses generales o universales (reconocimiento, dignidad, etc.). También en esta propuesta de comprensión de la sociedad civil, el ámbito moral se identifica con los intereses generalizables, pero no se reduce a él. La acción comunicativa debe integrarse con la acción estratégica. El grado de integración conseguido define la moralidad alcanzada y, con él, la capacidad de generar confianza. Esa es la diferencia entre una buena y una mala sociedad civil.

Debe ser *radical* porque incluye, en primer lugar, a todas las instituciones que conforman esta esfera, sean económicas, sociales o culturales; y, en segundo lugar, porque incluye a todos los implicados y afectados por la actividad de estas instituciones. El criterio de legitimación y, por lo tanto, la validez moral, el horizonte de actuación, no es otro que el acuerdo posible de *todos* los implicados en condiciones simétricas de participación. Solo desde este horizonte es posible hablar de representación.

Debe ser *global* porque exige la participación y el acuerdo sea cual sea la extensión de los problemas o de las instituciones creadas para su resolución. De esta forma escapa al estatismo metodológico al contar con sus propios mecanismos de coordinación de la acción, derivados de la capacidad de establecer acciones comunicativas y los compromisos morales que implican. Las fronteras de la sociedad civil, sus límites, vienen determinados solo y exclusivamente por la dimensión de los conflictos que se quieren solucionar de forma dialógica y razonada. Esto es lo que significa universalismo, el reconocimiento del necesario diálogo intercultural.

Con en esta propuesta de una democracia de doble vía, la participación deriva de la exigencia moral del respeto igual de todos los intereses en juego y recorre todas las esferas como una capacidad o recurso para generar interacciones. De ahí que desde este punto de vista podamos hablar de innovaciones democráticas. A mi juicio, no es otra cosa lo que significa ser realista: ser capaz no solo de mirar sino de ver, de apreciar y gestionar, nuestras capacidades realmente existentes para actuar conjuntamente. Es decir, nuestro poder.

DEL SENTIDO RELIGIOSO DE LA VIDA EN TOLSTÓI, A LA MELANCOLÍA DE CHÉJOV

FROM TOLSTOY'S RELIGIOUS MEANING OF LIFE TO CHEKHOV'S
MELANCHOLIA

Nicolás Sánchez Durá¹
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: Se compara *Una historia aburrida* de Antón Chéjov con *La muerte de Iván Ilich* de León Tolstói con el fin de dilucidar distintos modos de la crisis de sentido que se fragua a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El relato de Tolstói prefigura la reconstrucción de un sentido de índole religiosa (una humanidad regida por los principios de fraternidad y de no resistencia violenta frente al mal, considerada como el reino de Dios entre nosotros), mientras que Chéjov aceptaría el *dictum* de Wittgenstein «Crear en un dios significa ver que la vida tiene un sentido» pero no cree que haya dios alguno en que creer. Por último, se pregunta qué moral puede derivarse de tal negación y se recurre para responder a *Vida y Destino* de V. Grossman.

Palabras-clave: sentido de la vida, sinsentido, L. Tolstói, A. Chéjov, V. Grossman.

Abstract: Anton Chekhov's *A Boring Story* is compared with Leon Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyich* in order to elucidate the forms of meaning crisis that appear in the late nineteenth century. While Tolstoy's story foreshadows the reconstruction of a kind of religious meaning (humanity governed by the principles of brotherhood and non-violent resistance to evil regarded as the kingdom of God among us), Chekhov would accept Wittgenstein's *dictum* "To believe in a God means to see that life has a meaning", even though he does not think there is any god to believe in. Finally, which morality can result from such denial is discussed and V. Grossman's *Life and Fate* is used to answer

Key-words: meaning of life, nonsense, L. Tolstoy, A. Chekhov, V. Grossman.

[1] (Nicolas.Sanchez@uv.es) Director del Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Univ. de Valencia. Sus líneas de investigación son la antropología filosófica y la filosofía contemporánea. En torno al asunto que aquí se trata ha publicado recientemente "Muerte y religión: del Tolstói maduro al joven Wittgenstein" en *Logos* 45, 2012; "Wittgenstein on war and peace" en Perissimotto, L. (edit.): *The darkness of this time: ethics, politics, and religion in Wittgenstein*. Milán: Mimesis, 2014. Cf. así mismo nota al pie nº 4.

En la nota 2 a pie de página del párrafo 51 de *Ser y Tiempo*, de título «El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del Dasein», Heidegger afirma: «En su relato *La muerte de Iván Ilich* L.N. Tolstói ha presentado el fenómeno de la conmoción y el derrumbe de este ‘uno se muere’». ² Por este «uno» –que se conmociona y derrumba– Heidegger entiende el hombre medio, inmerso en la inmediatez de su cotidianidad, que vive siempre en el sobrentendido de que no es él quien morirá sino el Sócrates del silogismo –ya saben: «todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego...». Pues bien, mi intención aquí es mínima: considerar a Antón Chéjov en la dilucidación de la crisis de sentido que se fragua en el último tercio del siglo XIX. Crisis del sentido que tuvo manifiesta significación en mucha de la reflexión filosófica de la primera mitad del siglo XX, pero cuya dimensión, por sus implicaciones morales y políticas, todavía perdura.

Por tanto no voy a tematizar la interculturalidad, asunto de este congreso, sino que voy a ejercerla, o eso espero. Pues voy a reflexionar junto a dos, ya veremos que al cabo son tres, de los más grandes escritores rusos. Para ello comentaré dos relatos breves y al final implicaré, se verá por qué, *Vida y Destino*, la gran obra del escritor judeo-ruso Vasili Grossman. En lo que respecta a Chéjov voy a centrarme en una de sus *nouvelles*, *Una historia aburrida* (en ocasiones el título se traduce como *Una historia banal*), en la que entra en claro diálogo con el Tolstói posterior a *Confesión* y, en particular, con su breve relato *La muerte de Iván Ilich*. Este es un estímulo que nos viene de Rusia, de una Rusia lejana en el tiempo y creo, como recomendara Paul Ricoeur en un breve texto, «Le dialogue des cultures», ³ que debiéramos recuperar los caminos que quedaron cortados, volverlos a andar y así hacer posible retejer con más hebras, que quedaron como cabos sueltos, nuestra intrincada malla cultural.

Una *Historia aburrida* se publicó en 1889 con el título *Mi nombre y yo* sólo tres años después de la aparición de *La muerte de Iván Ilich*. Al igual que el relato de Tolstói su nervio central es la ausencia de sentido de la vida revelada con ocasión no de una experiencia límite –como es la enfermedad terminal en el caso de Iván Ilich–, sino a través de la experiencia de la decrepitud propia del envejecer. Pero a diferencia del caso de Tolstói, la herida de esa ausencia, aunque estimada en apariencia de forma ambivalente, es más radical en su alcance. Mientras que el relato de Tolstói prefigura la reconstrucción de un sentido de índole religiosa inscrito en un cristianismo peculiar (una humanidad regida por los principios de fraternidad y de no resistencia violenta frente al mal, considerada como el reino de Dios entre nosotros, filosofía que Tolstói

[2] Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2000, p. 274.

[3] Véase Ricoeur, P.: «Le dialogue des cultures» en VV.AA: *Aux sources de la culture Française*. Paris: Éditions la Découverte, 1997.

desarrollará en su obra posterior),⁴ en el relato de Chéjov no hay esperanza posible. Chéjov aceptaría el *dictum* de Wittgenstein «Creer en un dios significa ver que la vida tiene un sentido»,⁵ pero a diferencia de éste no cree que haya dios alguno, siquiera sea con minúscula, en que creer. Tolstói escribió en tercera persona *La muerte de Ivan Ilich* en torno a los 50 años de edad. Un narrador omnisciente es quien da la voz de forma intermitente al personaje central y siempre en estilo indirecto; cuando Iván Ilich muere, el relato de Tolstói acaba. *Una historia aburrida* tiene la forma de las memorias de un hombre de 62 años, Nicolás Stepanovitch, escritas por un Chéjov que tan solo contaba 29 años y poco después de que su hermano Nicolai muriera a pesar de los amorosos cuidados que le dedicó. Todo el relato es la narración en primera persona de un ser angustiado por una indiferencia melancólica de la que solo se salva la intención de vivir de forma valiente e irreprochable su tiempo final. Cuando esa indiferencia se instala irrevocablemente decide permanecer en silencio y el relato acaba. El punto de vista de Chéjov es complejo y en ocasiones de apariencia contradictoria o paradójica. Mi intención es mostrar esa complejidad como un momento clave de las filosofías existenciales del siglo XX, también pensar qué moral pudiera ser acorde con su punto de vista vital.

*

Nicolás Stepanovich, célebre profesor de medicina en la universidad, aparece escindido desde el arranque del relato. Por una parte su nombre, mejor: su renombre, es decir, su estatus social y jerarquía académica, su prestigio profesional reconocido en Rusia e internacionalmente. Por otra, la percepción de sí mismo y, en primer lugar, de su cuerpo decrepito de un hombre de 62 años. Una decrepitud que no sólo se muestra en las marcas corporales, los dientes postizos, el rostro raído, neuralgia incurable, etc. A todo ello se añade, o de ello se deriva, la decadencia de su agudeza intelectual. La memoria de Nicolás Stepanovitch se ha deteriorado, sus ideas son dispersas, olvida los nombres y de todo ello resulta una dificultad para la escritura. Con todo, hay un rasgo, en el quicio de ese cuerpo decrepito y de su ánimo, en la articulación de lo físico y lo moral, que define más que cualquier otra cosa su estado. El insomnio pauta y da forma a sus días, los fragiliza y amenaza: «No dormir por la noche, es tener

[4] Sobre esta cuestión me he pronunciado en Sánchez Durá, N.: “Sobre que uno se muere” en Callejo, M. J., García Norro, J.J. y Rodríguez, R. (edits.): *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Madrid: Escolar y Mayo editores, 2014 y en Sánchez Durá, N.: “Léon Tolstói. Divina Anarquía” en *Claves de la Razón Práctica* 216, 2011.

[5] Wittgenstein, L.: *Cuadernos de Notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis, 2009, p. 209 [anotación del 8/7/1916]. Por cierto, éste es el Wittgenstein que leía y releía en ese periodo *El Evangelio Abreviado* de Tolstói.

en todo momento la consciencia de que no se es normal». ⁶ Este desdoblamiento entre la percepción ajena de la que es objeto y la propia percepción de sí, entre su identidad social y su identidad personal, le permite transitar reflexivamente de un polo al otro. Una meditación que se acerca a medida que se agudiza el desajuste entre ambas identidades. Chéjov muestra desde el inicio que esa va a ser la lógica de su relato. *Una historia aburrida* comienza dando la palabra a su personaje el cual se refiere a sí mismo en tercera persona —«Existe en Rusia un profesor conocido por numerosos trabajos, de nombre Nicolás Stepanovitch, etc...»— y lo que sigue es una descripción objetivante del tal profesor compuesta por los rasgos públicamente más sobresalientes. Pero esa enunciación se rompe en el tercer párrafo donde la persona descrita pasa a convertirse en quien la describía: «El portador de ese nombre —dicho de otra forma, yo-⁷» es un hombre de 62 años, etc.

A diferencia de Iván Ilich, con quien comparte reconocimiento social y estatus, Nicolás Stepanovitch no se ve sacudido por una enfermedad inesperada que resultará mortal. En este caso, no hay ningún brusco accidente que, dando un giro inesperado a su vida, le induzca a reflexionar sobre su pasado para concluir en la carencia de sentido de una vida considerada errada. En el caso de Nicolás Stepanovitch lo que hay es la inexorable vejez, aspecto subrayado por el subtítulo que Chéjov dio a esta novela, «Fragmento de las memorias de un hombre viejo». Ciertamente, Stepanovitch parece enfermo, pero en su caso no es una enfermedad terminal como la que padece Iván Ilich. Este último muere en su relato, que culmina de ese modo, mientras que en una *Historia aburrida* no sabemos qué pasará, si su personaje morirá pronto o tarde, si realmente está muy enfermo o si es así como se le percibe dada su decrepitud física y algunos síntomas inquietantes. Es decir, lo que le amenaza con intensidad creciente es lo que amenaza necesariamente a todos los que no mueren prematuramente. Pues la falta de sentido no se enseorea ahora, como en el caso de Tolstói, en una determinada clase, en un determinado estamento, o en todos aquellos que viven de espaldas a los hombres recluidos en su bonanza material o en la ebriedad egoísta de la riqueza. En *Una historia aburrida* él, su hija Liza y su apadrinada Katia, personajes de muy distinta biografía, expresan esa carencia, si bien de distinta forma. Lo mismo ocurre con las apariciones esporádicas de otros personajes, como Piotr Ignatievich, su asistente sin talento, circunscrito a su especialidad, dedicado en cuerpo y alma a la rutina del laboratorio: «Hará toda su vida varios cientos de preparaciones extraordinariamente adecuadas,

[6] Tchekhov, A. *Une banale histoire. Fragment des mémoires d'un homme vieux*. Nouvelles. Traduit du russe par Denis Roche. Paris: Librairie Plon, 1923. La Bibliothèque électronique du Québec. *Collection Classiques du 20 siècle*. Volume 170: version 1.0, p. 11. Sigo esta edición por la que pagino, pero la cotejo con Chéjov, A. P.: *Cinco novelas cortas*. Traducción de Gallego Ballester. Barcelona: Alba Editorial, 2008.

[7] *Ibidem*, p. 8.

escribirá muchos tratados, convenientes y secos, hará decenas de traducciones concienzudas, pero no inventará pólvora alguna. Porque para inventar la pólvora, hace falta, fantasía, invención y adivinación y no hay nada parecido en Piotr Ignatievich; brevemente, no es un patrón de la ciencia, es un obrero».⁸

Este rasgo descriptivo de la poquedad del asistente nos lleva a un punto especialmente significativo del relato, *prima facie* paradójico, sobre el que volveré. A diferencia de Iván Ilich —o del propio Tolstói en *Confesión*, texto tan sólo cuatro años anterior y difícil de obviar cuando se lee ese relato— el desánimo de Nicolás Stepanovitch, su desfondamiento moral, no conlleva ni una impugnación ni una minusvaloración de la ciencia. Al contrario, para él merece su mayor aprecio. Confiesa que sólo la ciencia le interesa, y aún concediendo que esa fe puede ser «ingenua y mal fundada» admite que no puede «vencerla». Es más, con la perspectiva de la muerte futura, que atisba a través de los múltiples síntomas de su desfallecimiento, parece que debiera preocuparse, dice, de las tinieblas del más allá y, sin embargo, como a lo largo de toda su vida, «cuando rinda el último suspiro, continuaré creyendo que la ciencia es lo que hay de esencial, de lo más bello y más necesario en la vida del hombre, que siempre ha sido la manifestación más alta del amor, y que, solo por ella, el hombre vencerá la naturaleza y a sí mismo».⁹ Esto es así porque Stepanovich no solo avista la ciencia desde sus logros y utilidades, sino porque —como en el caso del arte— es vista también desde el ángulo de las virtudes epistémicas de alcance moral que su práctica exige. Es decir, ciencia y arte suponen independencia, sentimiento de libertad e iniciativa personal. Por la misma razón, incluso en ese tiempo de malestar y desfondamiento cuya armadura es la «indiferencia», dice leer solo libros franceses —y no de autores rusos— dadas las virtudes que la escritura de aquéllos supone: si es cierto que no todos los autores franceses poseen «ingenio», sin embargo son «generosos», tienen «talento» y se encuentra en ellos, como en el ejercicio de la ciencia, «el principal elemento de la creación: el sentimiento de libertad personal».¹⁰

Por otra parte, a diferencia del Iván Ilich de Tolstói, en el caso de Nicolás Stepanovitch tampoco hay una impugnación radical de la vida pasada, una negación de los valores que la presidieron. Lo acabamos de ver en el caso de la ciencia, pero lo mismo ocurre con su vida privada. Recuerda el pasado vivido como algo bello: sus ensoñaciones de estudiante, la infancia de su hija, sus juegos amorosos, su matrimonio apasionado, la alegría que convertía las comidas en una fiesta.....

«En una palabra, si miro hacia atrás, toda mi vida me parece bella, una composición feliz. Solo me queda no estropear el final. Para ello, es preciso morir como un hombre, ir al

[8] *Ibidem*, p. 26.

[9] *Ibidem*, p. 32.

[10] *Ibidem*, p. 96.

encuentro de la muerte valientemente y el alma tranquila como conviene a un maestro, a un sabio, a un miembro del reino de Cristo. Pero estropearé el final».¹¹

Ese pesimismo respecto de su aspiración de estar vivo hasta morir, de no morir en vida,¹² se cifra en múltiples alteraciones de su humor, algunas fáciles de enunciar, pero otras en absoluto porque apelan a algo más profundo. En cuanto a las primeras, le irritan o descreen de las maneras corteses que siempre han regido entre él y sus colegas. Si se trata de su mujer e hija, las considera ajenas, desconocidas y dada esa sensación de extrañeza toda ritualidad familiar, antaño gozosa, se torna vacía. Ese sentimiento de extrañeza -que se muestra a menudo en forma de irascibilidad- alcanza los rasgos más generales de su percepción de los otros. Se reconoce triste, aburrido, deprimente. Si antaño era una persona «indulgente», se «abstenía de juzgar», «perdonaba», se dedicaba a «aconsejar» y «convencer», ahora le ocurre algo que es propio, dice, de «esclavos», pues sus emociones y sentimientos escapan a su dominio: «odio, desprecio, me indigno, me rebelo, y temo. Me he convertido en alguien excesivamente severo, exigente, irascible, mal complaciente y desconfiado».¹³ Es más, a medida que la angustia avanza, el malestar se transforma en un sentimiento de implosión, de pánico sin rostro, mudo si no es a través de los trastornos corporales, es decir, inefable si no es en forma de síntoma: «Mi pavor es irracional, animal; no comprendo por qué tengo miedo ¿es porque quiero vivir todavía o porque espero un nuevo sufrimiento insospechado?»¹⁴

Llegado a este punto Stepanovitch se pregunta si ha cambiado de convicciones, si es que el mundo ha empeorado y él ha mejorado, si es que antes no veía lo que ahora ve. A esas tres preguntas Iván Ilich, el personaje de Tolstói, responde afirmativamente en el estado avanzado de su enfermedad terminal, cuando revisa su vida pasada y acaba negándola *in toto*. Pero ese no es el caso de Stepanovitch, su malestar moral no anuncia una liberación, una transvaloración de los valores que han regido su vida. Ante su decrepitud física e intelectual, ante el fantasma de la muerte venidera no piensa que haya un derrotero general, un camino de resurrección en vida. Frente a la pregunta «¿Qué hacer?» de su querida prohijada Katia, que joven, libre y anti-convencional padece un progresivo malestar moral una vez desencantada del mundo del teatro en el que se había involucrado apasionadamente, Stepanovich descarta la respuesta que *La muerte de Iván Ilich* anuncia y el Tolstói posterior desarrollará; pregunta y respuesta prefiguradas ambas en su *Confesión*.¹⁵ Pues afirma

[11] *Ibidem*, p. 77.

[12] Cf. Ricoeur, P.: *Vivo hasta la muerte*. México: FCE, 2008; sobre este asunto me he expresado en “Sobre que uno se muere”, op.cit.

[13] Tchekhov, A.: op. cit. p.73.

[14] *Ibidem*, p. 116.

[15] Tolstoi, L.: *Confesión*. Barcelona: Acantilado, 2008.

Stepanovich que sería fácil decirle a Katia, y también decirse a sí mismo, «trabaja, o distribuye tu fortuna entre los pobres, o conócete a ti misma. Y porque todo eso es muy fácil de decir, no sé que responderle». ¹⁶ Así, del mismo modo que los médicos individualizan cada caso, dice estar convencido de que tampoco las reglas generales sirven para «las enfermedades morales».

Ahora bien, a pesar de sus humores cambiantes y de su pánico ocasional, el relato repite una y otra vez que la característica moral más general que Stepanovitch se atribuye es la «indiferencia», una indiferencia que él identifica con una enfermedad anímica, con una muerte anticipada: «Se dice que los filósofos y los verdaderos sabios son indiferentes; es falso. La indiferencia es una parálisis del alma, una muerte anticipada». ¹⁷ De manera que en un empeño de superarla racionalmente, Stepanovitch aplica al conocimiento de sí —precepto filosófico por antonomasia— el método de no examinar los actos sino los deseos: «Cuando antaño tenía ganas de comprender a alguien o a mí mismo, examinaba no sus actos, en lo cual todo es convencional, sino los deseos de ese alguien, o los míos. Dime lo que quieres, y te diré lo que eres...». ¹⁸ A ello se dedica sin excesiva convicción: erráticamente encuentra esto y aquello (que próximos y extraños, amen en nosotros no nuestros nombres sino a seres ordinarios, despertarse dentro de cien años y ver qué fue de la ciencia y su devenir, vivir diez años más...). La enumeración parece incluir aspectos fundamentales si no fuera por lo errático de su encuentro. Así, busca qué más pueda desear pero no logra imaginarse nada más. En esa meditación encuentra la razón de su indiferencia, de su desafección incluso por aquello que parece desear. A saber, la desarticulación de los aspectos de su vida, la imposibilidad de integrarlos en un todo unitario cuyo sentido general dote de lugar, orden, jerarquía, interés, en definitiva de sentido a las partes constitutivas: el amor, las relaciones familiares, las relaciones sociales, la academia, la investigación, el desarrollo científico, las artes...:

«En mi pasión por la ciencia, en mi deseo de vivir...en mi esfuerzo por conocerme a mí mismo, en todos los pensamientos, emociones y conceptos que me he formado, *falta un vínculo común capaz de religar todo ello en un todo...* Cada sentimiento y cada pensamiento viven en mí *por separado* y en todos mis juicios sobre la ciencia, el teatro, la literatura o mis alumnos, en todos los cuadros que dibuja mi imaginación, ni siquiera el más experto analista lograría encontrar lo que se llama una *idea común y general, que es el dios de un hombre vivo*. Y, si eso falta, entonces es que *no hay nada*». ¹⁹

Recordemos ahora el *dictum* de Wittgenstein: «Crear en un dios significa ver que la vida tiene un sentido».

[16] Tchekhov, A.: op. cit. p. 109.

[17] *Ibidem*, p. 127.

[18] *Ibidem*, p. 128.

[19] *Ibidem*, p. 129.

*

La crisis de sentido que Chéjov expresa a través de su *nouvelle* difiere en aspectos decisivos de la de Tolstói tal como aparece en *La muerte de Iván Ilich* y en su obra posterior. En principio, la actitud de sus respectivos personajes ante la enfermedad es muy distinta. Si es cierto que cualquier persona seriamente enferma fragua un estilo propio del enfermar²⁰ -que se refleja en el relato que hace de su enfermedad y en su modo de estar enfermo-, Iván Ilich y Stepanovitch desarrollan dos estilos harto diferentes. Iván Ilich vive aterrorizado por el desarrollo de su enfermedad, Stepanovitch no. Iván Ilich lo intenta todo para zafarse de ella, Stepanovitch ni siquiera acepta los consejos y la ayuda económica para dejarse diagnosticar y tratar.²¹ Ante la inminencia de la muerte, Iván Ilich niega su vida tal como era antes de enfermar, negación que no se produce definitivamente hasta que acepta que su mal lo ha de matar. Su vivencia de la muerte en ante-futuro (Ricoeur) -es decir: el verse desde la perspectiva del muerto que será a los ojos de los otros cuando él ya no esté en este mundo- es la ocasión para optar por otros valores (fundamentalmente la fraternidad y la no violencia entre los hombres); para transformar su identidad moral y propugnar otra forma de vida que concibe como auténtica (que Tolstói consideraba divina). La situación de Stepanovitch, aunque en apariencia es semejante, difiere notablemente. Cierto es que su vejez y la enfermedad -que aquí y allá en el texto se nos deja adivinar como severa pero no terminal- le hace volver sobre su fama adoptando un punto de vista distanciado, entre burlesco, irónico y escéptico: «no amo la popularidad de mi nombre. Me parece que, de alguna manera, me ha engañado».²² Pero su popularidad le ha engañado sobre el grado de relevancia de ciertos aspectos a los que les ha concedido demasiada importancia. Ahora bien, reconsiderar la dimensión o la relevancia de algunos aspectos de su vida pasada no es negarla radicalmente, como era el caso de Iván Ilich. Stepanovitch admite -aunque ya vimos que consideraba su vida pasada como «una composición feliz» no desprovista de belleza-, admite, digo, «que todo lo que antes llamaba mi concepción del mundo, y en lo que veía el sentido y la alegría de mi existencia...ha volado en pedazos».²³ Pero a diferencia de Iván Ilich no hay algo otro imaginable que reconstruya la unidad de sentido perdida. Cierto, él ha llegado a ese punto de desesperanza y de indiferencia o bien a través de la experiencia de la decrepitud de la vejez, o bien a través de

[20] Broyard, A.: *Ebrio de enfermedad*. Segovia: Ediciones la Uña Rota, 2013, p. 49.

[21] Aunque hablamos de su personaje y no de él, Chéjov tuvo su primer vomito de sangre muy pronto, en 1884, a los 24 años. Lo ocultó a todos. En 1897 tuvo el más grave hasta ese momento y fue ingresado en el hospital. Tolstói estuvo entre los amigos que lo visitaron.

[22] Tchekhov, A.: op. cit., p. 126.

[23] *Ibidem*, p. 129.

la enfermedad (aspectos que en él se confunden siquiera sea simbólicamente). Pero también afirma que no es necesaria una experiencia límite, bastaría con un constipado:

«Cuando un hombre carece de algo que sea más poderoso y elevado que las influencias externas basta un resfriado para que pierda el equilibrio y empiece a ver una lechuza en cada ave y a oír el aullido de un perro en cada rumor. En ese momento, todo su optimismo o pesimismo, así como sus pensamientos grandes y pequeños, adquieren el significado de un mero síntoma»²⁴.

Por decirlo con terminología wittgensteiniana, lo verdaderamente relevante es el momento en que se ve la vida bajo otro aspecto, sintiéndose desvinculado, retraído respecto de lo que en ella acontece. Y el relampaguear de ese aspecto bien puede darse bajo circunstancias distintas, si bien una vez dado, la vida, así avistada, ya no puede recuperarse con el aspecto de antaño.

Que no es precisa la inminencia de la muerte, o su fantasma, para que desde la indiferencia el mundo se desrealice, se muestra en el caso de Katia, la huérfana prolijada por Stepanovitch. Katia no es vieja, es joven; no está consumida por la edad, es bella; no es una académica, sino una persona que ha estado del todo implicada en el mundo del teatro. No ha tenido ni un matrimonio ni una familia pequeño burguesa, sino una vida libre, carente de las cortapisas que las convenciones sociales imponen. Tampoco tiene estrecheces económicas como Stepanovich, pues es adinerada por herencia. Y sin embargo Katia es presa del mismo desfondamiento moral que Stepanovitch. Ante su confesión de no poder seguir viviendo en ese estado, ante su reiterado preguntar a Stepanovitch qué hacer «usted que es culto, inteligente, que ha vivido tanto, que ha sido enseñante», éste le responde «no puedo decirte nada...en conciencia, no lo sé». Stepanovitch concluye: «No he reparado en la ausencia de lo que los filósofos llaman una idea general más que poco antes de mi muerte, en el declive de mis días y el alma de esta pobre pequeña no ha conocido ni conocerá paz en toda su vida».²⁵

Sin embargo, a pesar de que la situación de Stepanovich y de Katia tiene rasgos comunes —la indiferencia, la desesperanza, la desrealización del mundo—, hay algo que los distingue. Para decirlo brevemente: Katia se encuentra en un estado luctuoso o de duelo, Stepanovich es un melancólico. La acedia los emparenta (si quiere decirse en un lenguaje teológico que no es el de Chéjov), pero también los distingue. En la descripción que de Katia se hace, el punto de partida es que «El teatro era, para ella, la fuerza que reúne en una sola todas las artes, y los actores, misioneros».²⁶ Cuando se une a una *troupe* y parte para un largo periplo, lleva consigo «una masa de radiantes esperanzas

[24] *Ibidem*, p. 130.

[25] *Ibidem*, p. 132, 133 y 134 respectivamente.

[26] *Ibidem*, p. 48.

y de concepciones aristocráticas del teatro». ²⁷ Gasta su dinero en ello, viaja, se entusiasma, se enamora. De regreso a casa tras cuatro años Katia no abomina del arte, pero sí de los que protagonizan el mundo del teatro:

«es un rebaño de salvajes que se han subido a la escena porque no los habrían admitido en ninguna otra parte y que no se llaman artistas si no es por imprudencia. No hay ni un talento, muchos fracasados, borrachos, intrigantes y chismosos. No puedo decirle cómo me aflige que el arte, que amo tanto, haya caído en manos de gente que odio». ²⁸

Su bien amado resulta ser uno de esos «salvajes», Stepanovich cree que ha intentado en una ocasión suicidarse por envenenamiento y sabe por una carta que ha enterrado a su hijito. La acedia ²⁹ de Katia se debe pues al duelo por una pérdida definida.

Pero el caso de Nicolás Stepanovich es distinto. No se trata del duelo por una pérdida definida, sino de un estado melancólico. En su escrito *Duelo y melancolía* (1917) Freud emparenta, pero distingue, el duelo y la melancolía. En el duelo se da la pérdida real de un objeto de afecto, en la melancolía no sólo no está definido lo que se ha perdido sino que ni siquiera está claro que se pueda hablar de una pérdida real. Tratando de dar cuenta de la paradoja de una pérdida a la que no corresponde un objeto perdido, Freud habla después de «una pérdida desconocida» o «de una pérdida objetual que escapa a la conciencia». ³⁰ Ciertamente, cuando intenta dar cuenta de su acedia, de su indiferencia, Stepanovich afirma la falta de «una *idea común y general, que es el dios de un hombre vivo*», si se carece de ello [dice], no hay «nada». Es decir, habla como si se tratara de la pérdida de algo perteneciente al orden de lo teórico, de lo especulativo, de lo filosófico si se prefiere. Pero también es cierto, como ya he citado, que en otro momento se refiere a ello diciendo que «cuando un hombre carece de *algo* que sea más poderoso y elevado que las influencias externas basta un resfriado para que pierda el equilibrio y empiece a ver una lechuza en cada ave y a oír el aullido de un perro en cada rumor». Asimismo, en otro pasaje ya citado, dice no haber «*reparado* en la ausencia de lo que los filósofos llaman una idea general más que poco antes de mi muerte, en el declive de mis días etc...»

[27] *Ibidem*, p.49.

[28] *Ibidem*, p.52.

[29] En numerosos pasajes a Katia se la asocia a la indiferencia y a la pereza. Después de su desencantado regreso, su casa se describe así: «Si uno intentaba representar su interior, el elemento preponderante sería la pereza. Mullidas *chaises longues* para cuerpos perezosos, blandos taburetes para piernas perezosas, tapices de colores desvaídos o de colores mates para los ojos perezosos; en las paredes, para el alma perezosa, abundantes abanicos...todo esto atesta la pereza del alma. Katia permanece tumbada días enteros en su *chaise longue* y lee sobre todo novelas *nouvelles*», *Ibidem*, p. 54.

[30] Sigo a Agamben, G.: *Estancias, La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pretextos, 1995, p. 52.

¿De qué carácter es pues ese «algo» que no es tanto que Stepanovich haya perdido, sino que su ausencia ha escapado a su conciencia y que, con ocasión de la vejez, vive como una pérdida? Dicho con palabras de Agamben: «la melancolía no sería tanto la reacción regresiva ante la pérdida del objeto de amor, sino la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable».³¹ Es decir: Stepanovich no perdió, sino que nunca poseyó «ese dios del hombre vivo», es decir, nunca dispuso, o solo dispuso fantasmáticamente, de «ese vínculo común capaz de religar todo ello en un todo» y, por tanto, siempre estuvo ante la nada. El Iván Ilich de Tolstói quiere matar a la muerte y, “resucitado” a una nueva concepción de la vida que considera merece ser vivida, su última palabra es «este es el fin de la muerte...la muerte ya no existe». Iván Ilich sutura la herida del sinsentido a través del modelo de su criado Guerasim, que reúne todas las virtudes morales que Tolstói atribuía a los mujik. La nueva vida a la que los hombres deben renacer debía estar presidida por los valores que de siempre los mujiks encarnaban. Stepanovitch, sin embargo, no se refugia en ninguna humanidad abstracta. Su propósito es mínimo: al principio de su relato de memoria había dicho que quería morir como un hombre, ir al encuentro de la muerte valientemente con el alma tranquila, su sola preocupación era no «estropear el final». Al término de sus memorias, solo, lejos de casa en la ciudad extraña de Jarkov, afirma que

«como sería inútil, y está más allá de mis fuerzas luchar contra mi disposición de ánimo actual, he decidido que los últimos días de mi vida sean irreprochables, al menos desde un punto de vista formal...por lo demás, me he convertido en alguien tan indiferente a todo que me da lo mismo ir a Jarkov, a París o a Berdichev».³²

Y en ese punto se instala el silencio y no caben ni la meditación, ni las preguntas generales, tampoco las respuestas particulares, solo el silencio. El silencio ante el otro (afirmando frente a Katia que verdaderamente no sabe qué responder a su pregunta de qué hacer), el silencio ante sí: «Estoy vencido. Si esto es así, no hay por qué continuar pensando, ya no hay que hablar de ello... me quedaré así y esperaré en silencio lo que será».³³

*

Y sin embargo hay una *ambivalencia* en Stepanovich. Hemos visto que ni en sus momentos más lúgubres abandona su fe en la ciencia, le exasperan los decadentistas que la impugnan y lee autores franceses porque tienen independencia de criterio, libertad personal. Es más, cuando al final del relato Katia lo visita en Jarkov y lo apremia una vez más con su reiterada pregunta de qué hacer, cuando Stepanovich, como hemos visto, se instala en el silencio y

[31] *Ibidem*, p. 53.

[32] Tchekhov, A.: op. cit., p. 123.

[33] *Ibidem*, p. 130.

le contesta «no puedo decirte nada...en conciencia, no lo sé», sin embargo, con todo, al verla partir, se dice a sí mismo «¡Adiós mi tesoro!». Esas son las últimas palabras del relato de Chéjov.

¿Cómo puede el supremo indiferente tener fe en la ciencia o considerar a la joven y bella Katia, expresión de la vida aunque también abatida, «un tesoro»? Freud calificó la melancolía de ambivalente, como uno de esos compromisos que solo son posibles en los procesos inconscientes. Escuchemos de nuevo a Agamben:

«en la melancolía el objeto no es ni apropiado ni perdido, sino una cosa y otra al mismo tiempo. Y así como el fetiche es a la vez signo de algo y de su ausencia, y debe a esta contradicción su propio estatuto fantasmático, así el objeto de la melancolía es al mismo tiempo *real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado*».³⁴

Pues bien, esa es la razón de que Stepanovich dijera que cuando un hombre carece de algo que sea más poderoso y elevado que las influencias externas todo su optimismo o pesimismo, así como sus pensamientos grandes y pequeños, adquieren el significado de un mero síntoma. Podemos decir nosotros: un síntoma de su melancolía. Pues cualquier síntoma siempre remite a una causa, y la vejez y la enfermedad, como advocaciones de la muerte, le han hecho ver que pesimismo y optimismo no eran más que efectos rapsódicos de diferentes causas externas que no pueden sustituir «ese vínculo común capaz de religar todo ello en un todo», careciendo así aquellas alegrías de antaño del sentido que él equivocadamente les atribuía.³⁵ Y esa creo es la actitud que caracteriza a Stepanovich ante el sentido de la vida.

Ahora bien, ¿qué puede querer decir «vivir irreprochablemente hasta el final al menos desde un punto de vista formal» para alguien que se decide por el silencio dado el sinsentido de la vida? Si miramos al propio Chéjov, a cómo se comportó respecto de la tisis que lo habría de matar, podemos obtener un primer atisbo. Como su personaje, Chéjov vivió vadeando su enfermedad, restándole importancia sin hacerla presente a sus próximos, encargándose de su madre y hermanos hasta el último momento. Ya muy tardíamente se enamoró de Olga Knipper, una actriz de talento, y se casó con ella. Chéjov la alentó siempre a que siguiera recorriendo con éxito los escenarios de Rusia y de Europa. Por su parte, no dejó de hacer largos viajes, de escribir, de ser quien había sido hasta el mismo final.³⁶ Raymon Carver, en *Tres rosas amarillas*, describe sus últimos momentos haciendo acopio de sus biografías. En el mes de junio de 1904 Chéjov

[34] Agamben, G.: op. cit., p.54, mío el énfasis.

[35] Debo esta última formulación a la discusión con mi colega Julián Marrades Millet. Por lo demás, este texto está empapado de las discusiones en el seminario *Literatura y Filosofía* cuya alma radica en otro querido colega, Joan Bautista Llinares Chover.

[36] Véase Ginzburg, N.: *Antón Chéjov*. Barcelona: Acontilado, 2006 y Lafitte, S.: *Chéjov según Chéjov*. Barcelona: Editorial Laia, 1973.

llegó al balneario alemán de Badenweiler para morir. La noche del 2 de julio de 1904 tuvo una crisis aguda. Su mujer llamó al doctor Schwohrer que vio que había llegado el final. Sorprendentemente, llamó a un camarero y pidió una botella de champán y tres copas. Descorchó la botella, nos cuenta Carver,

«cuidando de atenuar al máximo la explosión festiva...Luego llevó las tres copas hasta la cabecera del moribundo. Olga... colocó otra almohada bajo su nuca. Los tres intercambiaron miradas: Chéjov, Olga, el doctor Schwohrer. No hicieron chocar las copas. No hubo brindis. ¿En honor de qué diablos iban a brindar? ¿De la muerte? Chéjov hizo acopio de las fuerzas que le quedaban y dijo: «Hacia tanto tiempo que no bebía champaña...». Se llevó la copa a los labios y bebió. Uno o dos minutos después Olga le retiró la copa vacía de la mano... Chéjov se dio la vuelta en la cama y se quedó tendido de lado. Cerró los ojos y suspiró. Un minuto después dejó de respirar».³⁷

No puede negarse que su final fue irreprochable al menos desde «un punto de vista formal». De cierta manera, aunque con muy distinta forma, puede recordar el final de Wittgenstein. Momentos antes de perder la consciencia rogó a la sra. Bevan -esposa del médico al que había pedido aposento en su casa para morir- que dijera a sus amigos que «había tenido una vida maravillosa». Ambos, por decirlo con Wittgenstein, vivieron su muerte como un «instante bienaventurado».³⁸

Pero insistamos, ¿Qué puede querer decir «vivir irreprochablemente hasta el final» una vez se ha expresado melancólicamente la ausencia de sentido de la vida? O por decirlo de otra manera: ¿Qué moral es en absoluto posible bajo tal premisa?

De la reconstrucción religiosa del sentido en Tolstói se deduce una moral y una política claras. El sentido de la vida, por decirlo con una de las últimas formulaciones de Tolstói, radica en «la más elevada y, en realidad, la *única* ley de la vida...el esfuerzo de las almas de los seres humanos hacia la unidad y el comportamiento dócil entre sí que resulta de ello».³⁹ Esa ley es lo sagrado (que en momentos anteriores Tolstói tantas veces llama «la voluntad de Dios»), y en lo que tiene de fundamento de una norma de conducta se traduce en empeñarse en un mundo donde prevalezcan los vínculos fraternos, un luchar con los otros por la afirmación de la vida, que en cuanto alegre, derrota el miedo y la angustia frente a la muerte. Una lucha y un empeño que conlleva necesariamente una denodada implicación social y política pero donde,

[37] Carver, R.[en línea]: *Tres rosas amarillas*, <http://www.lamaquinadeltiempo.com/prosas/carver01.htm>

[38] «El instante terrible en una muerte desventurada tiene que ser pensar: «Oh, si hubiera... Ahora ya es demasiado tarde». ¡Oh si hubiera vivido correctamente! Y el instante bienaventurado tiene que ser: «¡Ya está todo cumplido!...», Wittgenstein, L.: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*. Valencia: Pretextos, 2000, p. 110.

[39] «Carta a Gandhi del 7 de septiembre de 1910 en Tolstói, L.: *El Reino de Dios está en vosotros*. Barcelona: Kairós, 2009, Apéndice (sin paginación).

por cierto, el bien de la Humanidad no puede abolir o posponer el cuidado benévolo de las personas de carne y hueso. Y tal lucha, tal vínculo amistoso y comprensivo, la verdadera vida, tiene su centro en el presente.⁴⁰ Sabida es la implicación directamente política de Tolstói, sus llamadas a no pagar impuestos que fueran a los ejércitos, a resistirse al reclutamiento, su lucha contra el sistema penal zarista, por la abolición de la pena de muerte, en defensa de la educación para todos, la rebaja de las horas de trabajo, su crítica del imperialismo inglés, del militarismo, etc. Sabida es la decisiva influencia que tuvieron en Gandhi los escritos de Tolstói, al cual conoció precisamente a través de sus proclamas llamando a la resistencia no violenta frente al colonialismo de la corona británica en la India.

Pues bien ¿qué moral puede ser *acorde* con la melancolía de Chéjov tal como la he descrito aquí? Mi pregunta, es obvio, va más allá del caso del personaje de Stepanovich y creo que para contestarla no es disparatado sino oportuno referirme a la obra central de uno de los grandes escritores judeo-rusos del siglo pasado, *Vida y Destino* de Vasili Grossman. Esa novela, escrita con la voluntad de ser *La Guerra y Paz* de la guerra contra el nazi/fascismo, está recorrida toda ella por una confrontación de Tolstói y Chéjov. Una confrontación explícita en varias ocasiones, que toma la forma de una discusión de los personajes sobre la significación de ambos autores; otras muchas implícita, en forma de alusión intertextual en momentos clave de la novela (por ejemplo, cuando la madre del físico Shtrum, *alter ego* de Grossman, en su carta de despedida desde el gueto, adivinado su exterminio, le dice que ha llevado con ella el libro de Chéjov donde aparecen los relatos *Una historia aburrida* y *El Obispo*).⁴¹ Ya Todorov subrayó en su libro *Memoria del mal, tentación del Bien*⁴² el punto de vista moral fundamentalmente chejoviano de Grossman (si bien es obvio que, desde el punto de vista formal, *Vida y Destino* sigue el modelo literario de *Guerra y Paz*). Téngase en cuenta que Grossman, cuando escribe su obra en los primeros años 60 del siglo pasado, no solo es un agnóstico, sino un acerado crítico de aquello que él mismo fue, a saber, un bolchevique. Un bolchevique que había dejado de serlo porque en su feroz crítica al estalinismo se había retrotraído a los tiempos de la revolución de 1917 y a lo que ésta tenía de germen del terror posterior de los años 30. Es decir, Grossman ni participa de un sentido

[40] «La verdadera vida, la que realiza la voluntad del padre, no es la que pasó, ni la que será, sino la vida de ahora. Y por eso no se debe *flaquear nunca ante la veracidad de la vida*. Los hombres no tienen que preocuparse por la vida pasada ni la futura, sino por la que viven, y en ella cumplir la voluntad del padre de todos....Y por eso el hombre debe trasladar toda su fuerza al momento presente; sólo en él se puede cumplir la voluntad del padre. *La voluntad del padre es la vida y el bien de todos los hombres* y, por eso, cumplir la voluntad del padre es el bien para todos los hombres. Sólo viven los que hacen el bien» Tolstoi, L.: *El Evangelio Abreviado*. Oviedo: KRK, 2006, p. 208-209. Mío el énfasis.

[41] Grossman, V.: *Vida y Destino*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2007, cap. 18, Iª parte, p. 97.

[42] Todorov, T.: *Memoria del mal, tentación del Bien*. Barcelona: Península, 2002.

trascendente de la vida, ni de la teleología histórica del bolchevismo soviético. Pues bien, voy a referirme principalmente a un capítulo de su novela que se desarrolla en un campo nazi donde están concentrados prisioneros de guerra del Ejército Rojo.⁴³ Entre esos prisioneros hay uno (Ikónnikov) calificado por el narrador/Grossman como «extolstoiano» y tildado de «menchevique» por sus compañeros de cautiverio bolcheviques. Lo que piensa este «extolstoiano» la novela nos lo muestra en una situación significativa. Un miembro (Mostovskói) de la vieja guardia bolchevique de los tiempos previos a la Revolución de Octubre está recluido y separado en una celda de castigo. No lo quieren torturar, ni interrogar, está ahí porque un oficial de las SS (Liss), descrito como un bruto movido por el interés teórico de comprender hasta sus entrañas al enemigo, quiere hablar con él. Le quiere convencer de que el nazismo y el bolchevismo tienen la identidad de los contrarios, es decir, se pueden oponer irreconciliablemente porque comparten género político (según Grossman ambos son muestras del nacionalismo y del totalitarismo).⁴⁴ Pues bien, en ese contexto, el oficial nazi le pasa al bolchevique, para que lo lea de regreso a su celda, un manuscrito que sí sería ajeno a la lógica que según el alemán les mueve a ambos: un manuscrito que resulta haber sido redactado por el prisionero «extolstoiano» al que se le había confiscado. Es ese manuscrito el que me interesa y no los análisis político-históricos de Grossman.

El manuscrito comienza señalando la dificultad de definir la idea de Bien. Cómo ésta ha sido especificada muy diversamente a lo largo de la historia y cómo en esas especificaciones «el concepto mismo de ese bien se convertía en un látigo, en un mal más grande que el propio mal».⁴⁵ Ocurre que el bien, en sus encarnaciones históricas, ha solido perder su universalidad y, so capa engañosa e impostada de la misma, no ha sido más que pretexto de la lucha de una secta religiosa, de una clase, de una nación o de un estado para justificar su lucha contra lo que desde cualquiera de esas instancias se ha definido como mal. Cada vez que ha despuntado un mundo nuevo presidido por una idea de bien eterno, corre la sangre y el sufrimiento. Por tanto, el «extolstoiano» del campo de concentración en vez de perseguir una idea de bien, prefiere hablar no de bien sino de «bondad». Esa bondad «podríamos denominarla bondad sin sentido. La bondad de los hombres al margen del bien religioso y social», dice Grossman.⁴⁶ Esa bondad sin sentido es «pequeña», «sin testigos», «sin ideología», «particular», «casual», «absurda», también es «muda», «silenciosa», «vive

[43] Véase Grossman, V.: op. cit., cap. 16 IIª parte, *passim*.

[44] Por ejemplo, el SS Liss le dice al bolchevique Mostovskói: «somos formas diferentes de una misma esencia: el Estado de Partido... Ustedes saben tan bien como nosotros que el nacionalismo es la fuerza más poderosa del siglo XX. ¡El nacionalismo es el alma de nuestra época! ¡El socialismo en un solo país es la expresión suprema del nacionalismo!», *Ibidem*, p. 509 y p. 510.

[45] *Ibidem*, p. 513.

[46] *Ibidem*, p. 517.

en el corazón humano», todos esos predicados le atribuye Grossman.⁴⁷ Es decir: la moral minimalista que se desprende de los escritos del «extolstoiano» y chejoviano Grossman es muda y silenciosa porque aunque bebe de las experiencias históricas de los hombres (la generosidad heroica de los que lucharon en la batalla de Stalingrado, la resistencia frente al fascismo, los comportamientos altruistas en las persecuciones antisemitas, la resistencia a la deshumanización en los campos de concentración, etc.), digo que esa moral minimalista se califica de muda y silenciosa porque si bien bebe de las experiencias históricas, no necesita de una imponente teoría abstracta que la justifique, porque no tiene afán de totalidad, porque se basa en la ejemplaridad de comportamientos concretos de individuos concretos en situaciones concretas. De manera que es una moral donde cobra importancia fundamental el contexto, la situación particular en la que se dan las acciones bondadosas de ciertas gentes de sensibilidad moral humanista. Así interpreto que Grossman la califique de «particular» y «casual». En otro momento, cuando un bolchevique que será posteriormente depurado (Krimov), se hace cábalas de por qué bolcheviques de la vieja guardia, intachables en su entrega y generosidad, permitieron en silencio los crueles juicios y depuraciones de sus camaradas, uno tras otro, inexorablemente, el narrador baraja la hipótesis del «miedo al Estado». Pero de inmediato se corrige y le atribuye este pensamiento: « ¡No, no! El miedo no es capaz de realizar por sí solo semejante tarea. El fin superior de la revolución libera de la moral en nombre de la moral, justifica en nombre del futuro...»⁴⁸

La literatura, por lo menos la literatura que a mí me gusta, en eso estoy de acuerdo con Wittgenstein, *muestra* más que *dice*. Toda *Vida y Destino* está recorrida por ejemplos de esa «bondad sin sentido» ejemplar. Para empezar el del propio «extolstoiano» preso, ejecutado por resistirse a trabajar en la construcción del campo de exterminio; o el de la judía Sofía Osipova, que se niega a revelar su condición de médico en la selección previa a la cámara de gas para no salvar momentáneamente el pellejo a costa de contribuir con su saber al mantenimiento del mecanismo del campo; o el del coronel Darenski, oficial del Estado Mayor del Ejército Rojo en el frente de Stalingrado que tacha de miserable a un coronel que tras la victoria pateea a un prisionero alemán que se arrastra extenuado en la fila de prisioneros; o aún el presidente del Instituto Científico, Chepizhin, que dimite porque no quiere contribuir al desarrollo de la fisión nuclear, pues sabe los fines armamentísticos inmediatos a los que está destinada. También es el caso de los dos soldados, uno alemán, el otro ruso que cuando caen en el mismo embudo en un bombardeo, tras mirarse cara a cara, no se agreden sino que mutuamente se permiten volver a sus líneas respectivas porque ambos se reconocen en su miedo y afán de vivir, etc. Sólo diré aquí,

[47] *Ibidem*, p. 512 y ss.

[48] *Ibidem*, cap. 39 IIª parte, p. 674.

sin más consideración, que esa bondad absurda me trae al recuerdo el hombre rebelde de Albert Camus

La moral de Grossman se basa en el supuesto de que el mal, mejor, las maldades, los daños son más evidentes que el Bien y que la experiencia histórica nos muestra que los hombres han sido ejemplares en ocasiones por su resistencia ante el mal y el daño incluso en situaciones límite. Paradójicamente, el feroz crítico del estalinismo, incluso del bolchevismo *tout court*, aprendió esa lección en la larga marcha que le llevó como corresponsal de guerra junto al Ejército Rojo de Moscú a Berlín, pasando por la gesta de Stalingrado y el terror de Treblinka, del cual fue uno de los primeros en escribir.⁴⁹ Sin duda esa moral no solo es acorde, sino que está inspirada en la imposibilidad de encontrar un sentido a la vida tal como se muestra en el melancólico personaje Nicolai Stepanovich de Chéjov. Sin duda, es una moral mínima, tampoco parece posible que se desprenda de aquí una política (aunque sí intervenciones políticas circunstanciadas, puntuales, sin afán de totalidad), pero muestra cómo se puede vivir honesta e irrefragablemente aunque se carezca de un Dios de los cielos o de la historia –y así poder tomar una última copa de champán llegado el momento, si es que el dolor no es tal que seamos absorbidos por nuestro cuerpo doliente y no quepa distancia alguna de él.

[49] Véase Grossman, V.: *Años de guerra*. Barcelona: Círculo de lectores, 2009. Cap. “El infierno de Treblinka” y Ehrenburg, I y Grossman, V.: *El libro negro*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2011.

INTERSUBJETIVIDAD, INTERCULTURALIDAD Y POLÍTICA

INTERSUBJECTIVITY, INTERCULTURALITY AND POLITICS

Javier San Martín¹
UNED (España)

Recibido: 30-11-2014

Aceptado: 02-02-2015

Resumen: En el presente trabajo se trata de explicitar, desde la intersubjetividad propia de la fenomenología, el contenido de la interculturalidad. Para ello se elucida, en primer lugar, la relación de la fenomenología con la intersubjetividad. Se ve en segundo lugar en qué medida este punto se cruza con una noción histórica de la subjetividad hasta el punto de ser la historia consustancial a la subjetividad trascendental. Desde este punto de vista, la fenomenología implica una filosofía de la historia en la que se comprende la génesis y desarrollo de la filosofía desde el horizonte etnológico. Desde este pensamiento, la interculturalidad se muestra como el concepto que piensa la última etapa de nuestra historia y, pensada ahora desde las categorías de Kant sobre el lugar de la filosofía, se entiende como la creación de un espacio moral en el que somos responsables de los otros presentes y futuros como sujetos co-constituyentes del mundo. El artículo se apoya fundamentalmente en el desarrollo biográfico de estos temas

Palabras-clave: Intersubjetividad, horizonte etnológico, interculturalidad.

Abstract: The paper intends to develop the meaning of multiculturalism from the notion of intersubjectivity of the phenomenology. For doing it first of all the relation of the phenomenology and intersubjectivity is elucidated. Secondly it is explored to what extent this point crosses a historical notion of subjectivity, to the point that history is inherent to it. From this point of view, phenomenology involves a philosophy of history in which the genesis and development of philosophy is understood from the ethnological horizon. Then multiculturalism is shown as the concept that thinks the last stage of our history and thought now from Kant's categories about the position of philosophy, as the creation of a moral space in which we as co-constituent subjects of the world are responsible for present and future others. The paper is based primarily on the biographical development of these issues.

Key-words: Intersubjectivity, ethnological horizon, interculturality.

[1] (jsan@fsof.uned.es) Catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha realizado estancias de investigación en las Universidades de Lovaina y de Friburgo y ha impartido docencia en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Autónoma del Estado de México, entre otras. Javier San Martín ha centrado tanto su formación filosófica como sus publicaciones en tres ámbitos, la fenomenología, la antropología y la filosofía de Ortega.

Ante todo quiero agradecer a las organizadoras de nuestro Congreso esta invitación que me permite volver a Castellón, Universidad con la que bien saben que mantengo una estrecha vinculación desde los años 90, cuando empezamos con los seminarios de la SEFE, de los que mi querido amigo Vicent Martínez Guzmán era uno de los más asiduos participantes, acompañando a nuestro inolvidable Fernando Montero Moliner. Estoy hablando de fechas en las que más de uno de los aquí presentes visitabais aún la Escuela Primaria. Pues la primera sesión del seminario fue en diciembre de 1989. Veinticinco años hace ya de aquella fecha, y desde entonces, cuando esta excelente Universidad era aún Colegio Universitario, no he dejado de colaborar en una u otra medida con aquel grupo de entusiastas amigos y compañeros. Varios de mis escritos han tenido como punto de partida algún evento organizado, bien por la Sociedad de Filosofía de Valencia, bien por el Departamento al que pertenecen Vicent Martínez Guzmán, Salvador Cabedo, Domingo García-Marzá, Sonia Reverte, o ya las dos organizadoras de este Congreso, Sonia París e Irene Comins. También participé varias veces en el master para la Paz, incluso fuera de España, pues di un curso en la sección de Toluca, ciudad con la que, por otras razones, mantengo un muy estrecho contacto.

El tema del que hoy quiero hablar es para mí muy querido, profundamente vinculado a mi visión de la filosofía y, en especial, de la fenomenología que inspira mi matriz filosófica, y muy vinculado también al modo como yo practico la fenomenología, a saber, como antropología filosófica. El trabajo va a ser desarrollado atendiendo a mi propio progreso profesional desvelando los diversos elementos que aparecen en el título. En el primer apartado, como punto de partida, comentaré la relación de la fenomenología con la intersubjetividad. En el segundo estudiaré la relación de la fenomenología con la historia, desde el concepto de historicidad de lo trascendental. El tercer apartado, el más largo, empezará ya a formular la problemática de la interculturalidad, partiendo de la relación de la filosofía con la ampliación del horizonte etnológico. Terminaré viendo el lugar en el que la interculturalidad tiene sentido para nosotros desde una perspectiva moral.

1. Reducción, intersubjetividad y antropología

La fenomenología incluye necesariamente la intersubjetividad. Lo que está en cuestión en ella es la antropología filosófica. Para la fenomenología, que se ve a sí misma como la filosofía depurada metodológicamente, la filosofía surge del contexto de la multiculturalidad. Justo este contexto obliga a redefinirse como antropología que debe ratificarse en la interculturalidad. Ese marco obliga a pensar una política acorde con esa interculturalidad.

Al ir cerrando la biografía de uno, después de tantos años en el trabajo universitario docente, se presentan dificultades a la hora de indicar en

qué medida su trabajo ha evolucionado, se ha enriquecido o empobrecido, ha progresado o no lo ha hecho, qué conceptos o problemáticas son radicalmente nuevas en él. Digo esto porque yo hablo de estos temas consignados en el título desde lo que ahora se llama el “nuevo Husserl”, que con ese nombre es algo reciente, pero que es el Husserl sobre el que escribí ya mi tesis doctoral presentada nada menos que en 1972. Muchos de los textos en que entonces basaba mi investigación son ahora reivindicados como la fundamentación de una nueva visión de Husserl. A partir de esos textos, algunos ahora ya publicados en el tomo XXXIV de Husserliana², para mí siempre estuvo muy claro que tenía que revisar la relación de Husserl con la antropología. Las consecuencias de esa revisión ya las expuse a principios de los ochenta. Pero ahora ha adquirido perfiles más claros, sobre todo al tener que volver sobre esas tesis para definir mejor sus posibilidades, sobre todo porque el debate se ha acentuado en muchos más centros de investigación³.

En ese proceso hay que señalar como una fecha especialmente importante el año 1988, que coincidió con la fundación de la SEFE⁴, mi ida de año sabático a Alemania, y la publicación de dos textos fundamentales para ratificar, profundizar y en cierta manera también reorientar mi propio trabajo. Los textos fueron la publicación del tomo XXVII de Husserliana, que incluye los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura*; y la esperada publicación de la *VI Meditación cartesiana* de Eugen Fink, que tuvo lugar a finales de ese año, por lo que me encontró en Alemania⁵.

[2] Uno de los textos básicos fue el manuscrito B I 5/IX, en el que Husserl plantea la superación del desasimiento o abstención de la posición del mundo, [*die Enthaltung von der Setzung der Welt*], lo que quiere decir que la epojé en el sentido usual queda superada, por lo que es inevitable un desplazamiento [*Verschiebung*] del sentido (ver Hua XXXIV, p. 60) de la epojé fenomenológica una vez practicada la reducción. Este manuscrito, que en su momento citara Gerd Brand en su tesis doctoral (como libro *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuscripen Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, 1955), y que yo cito en mi tesis doctoral de 1972 y luego en la reelaboración de esta (*La estructura del método fenomenológico*, p. 185), actualmente se ha publicado, como la mayor parte del manuscrito B I 5, en Husserliana XXXIV, pp. 228-253.

[3] En nuestro mundo lingüístico, en Argentina, nuestra querida amiga Julia V. Iribarne, recientemente fallecida, que trabajara especialmente la problemática de la intersubjetividad, se interesó con profundidad en lo que ella llama antropología trascendental. También está teniendo el tema resonancias en México, en la Universidad del Estado de México, de Toluca, y en la Veracruzana, de Xalapa, en el primer caso, con la doctora Marcela Venebra, y en el segundo con el doctor Rubén Sánchez Núñez.

[4] Al final del Congreso Internacional de Fenomenología que organizamos en Santiago en colaboración con el Instituto dirigido por M. Teresa Tymieniecka.

[5] Fue una suerte el hecho de estar en Alemania en ese momento porque me permitió tener acceso a la *VI Meditación cartesiana* antes incluso de que fuera catalogada en la Universidad de Friburgo, con lo que ya antes de esas Navidades 1988/89 pude empezar a leer la importante contribución, en la que vería una ratificación de muchas de las interpretaciones con las que yo había operado hasta entonces.

En el primero se habla de la función renovadora de la filosofía en relación con el ser humano, en un plano plenamente antropológico, no sólo teórico, sino principalmente práctico. En el texto de Fink se hace patente toda la problemática de la *deshumanización* que la metodología fenomenológica supone por la teoría del epojé, porque al abstenernos de la posición del mundo, quedo incluido ahí también yo mismo como ser humano, porque soy parte del mundo; pero a la vez se constata inmediatamente la necesidad de la vuelta a la *humanidad*, por tanto una *rehumanización*, si la fenomenología quiere operar o aparecer como ciencia, porque como ciencia está dirigida a los demás, y para ello debe “aparecer” en el mundo. Esta *ida y vuelta* es una de las características fundamentales de la fenomenología plenamente aclarada y fundamentada por Eugen Fink⁶. *La vuelta la convierte de modo necesario en una antropología filosófica* porque todo lo que la fenomenología dice lo dice sobre nosotros, los humanos, aunque sea tomando al ser humano aclarado por la fenomenología, es decir, un humano que es más que humano, entendido éste en el sentido en que lo toman las ciencias naturales y sociales.

Pues bien, el tema o concepto filosófico que está en el centro de estos puntos y de esa metodología, de esas idas y vueltas, no es otro que el tema de la *intersubjetividad*, un tema que está en íntima conexión con los avatares de la fenomenología como ciencia. El problema viene de los efectos del método de la epojé, que parece dejarnos inermes a ese respecto, porque en su versión de *Ideas I*, la más usual, los otros desaparecerían. Ahora bien, la intersubjetividad es imprescindible para definir el concepto de razón, que si por algo se caracteriza es por aludirse en ella a cualquier ser racional, porque lo legitimado racionalmente vale para todo sujeto racional. En la medida en que el objetivo de la fenomenología es convertirse en un saber riguroso, por tanto racionalmente legitimado, los otros están constitutivamente implicados en ella en cuanto ciencia, lo que no es fácil de compaginar con el sentido de la epojé de *Ideas I*.

Pero independientemente de lo que pudiera representar la epojé de *Ideas I*, en efecto, el tema de la intersubjetividad es un tema nuclear de la fenomenología prácticamente desde el principio. Yo tuve suerte en mi tesis doctoral. De hecho yo me pasé de Merleau-Ponty, que es a quien había empezado a estudiar, a Husserl, porque la reducción trascendental, de la que se hablaba en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, me resultaba ininteligible al tener que conciliar elementos opuestos: el otro que abandono en la epojé, con el otro sin el que no doy un paso porque la ciencia y la razón implican a los otros. Este fue el dilema que me llevó a estudiar la reducción

[6] Este fue el tema de mi curso en Buenos Aires en 1992, que luego se publicó con el título *Fenomenología y Antropología*. La mala suerte quiso que la editorial Almagesto, en que salió el libro en 1997, quebrara ese mismo año, con lo que el libro quedó prácticamente sin distribución.

fenomenológica, entendida desde la epojé, porque en ella parecía estar el problema radical de todo.

Como ese fue el tema con el que entré en la fenomenología de Husserl, ya en la tesis descubrí las obligadas *idas y vueltas* que confluían principalmente en la necesidad de redefinir el sentido de la epojé y la reducción. Pero a la vez todo ello me llevaba a reconfigurar el *horizonte antropológico de la fenomenología*, permitiéndome diseñar una antropología filosófica que vivía del horizonte marcado por la fenomenología trascendental, que me llevaba a poner como lema de cualquier antropología filosófica la frase de Merleau-Ponty, de que:

No soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como el simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni cerrar sobre mí el universo de la ciencia. (Merleau-Ponty, 1945, II).

En ella se encierra una reivindicación con la que creo que debe empezar toda antropología filosófica, que, elaborada desde un horizonte fenomenológico, se convierte en *filosofía primera* porque las ciencias naturales y sociales han puesto todo su empeño, lo siguen poniendo y lo pondrán aún más, en “cerrar sobre nosotros el universo de la ciencia”, es decir, en *explicarnos* totalmente, convirtiendo la filosofía en superflua y clausurando, así, todo espacio filosófico.. Hay que decir que la inmensa mayoría de los científicos que no tengan compromisos religiosos aceptarían que la ciencia conseguirá en su momento explicarnos totalmente, es decir, “cerrar sobre nosotros el universo de la ciencia”. No es muy distinta la actitud de la antropología cultural respecto a la filosofía. Es lo terminé llevándome a una fórmula que se ha ido convirtiendo en un punto fundamental de mi concepción sobre qué representa la posición de la antropología cultural en relación con la filosofía, a saber, que en la antropología cultural se producía la “muerte antropológica de la filosofía”, pues para la antropología cultural la filosofía no es sino un discurso de las sociedades occidentales sobre los otros sin más valor que el de otro relato cualquiera, sea quechua, trobriandés, nambikwara, dogón o lo que se quiera⁷. Así, era fundamental recuperar una filosofía que de entrada asumiera un sujeto intersubjetivo, que teóricamente debería poderse instanciar en cualquier cultura.

[7] A esa frase ya a principios de los ochenta añadí la lógica consecuencia: que la muerte antropológica de la filosofía llevaba la muerte filosófica de la antropología, porque el relativismo cultural en que se basa la muerte antropológica de la filosofía aniquila también a la propia antropología cultural como ciencia. Ver *Para una superación del relativismo cultural*, donde hablo de que “la reducción antropológica de la filosofía es la reducción filosófica de la antropología”. San Martín, 2009, 38 y 130. Este texto proviene prácticamente en su totalidad de la memoria con que concursé a una Cátedra de Antropología para la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, que la sacó el profesor de antropología cultural, José Luis García García. Ver J. San Martín *Ciencia y Filosofía del hombre*, tomo primero, pp. 131 ss. 1981 (inédito).

2. La historicidad de lo trascendental

El siguiente punto era el relativo a la historia. Y en la historia se mezclan varias facetas. Incluidas de modo ineludible la antropología y la intersubjetividad en el seno de la fenomenología, se me planteaban varios puntos de interés. Primero, la humanidad es un sujeto trascendental porque el mundo está organizado desde cada uno de nosotros, aunque seamos muchos. Segundo, la subjetividad trascendental tiene una génesis, un desarrollo. El propio Husserl lo daba por obvio en el concepto de *pasividad secundaria*, por el cual la subjetividad asume los resultados de cada acto, que se convierten en matrices para los actos posteriores. La teoría de la habitualidad, que se hace patente cuando Husserl, ya en *Ideas II*, convierte al yo puro de *Ideas I* en sujeto de hábitos, pasa a ser un elemento básico de un desarrollo histórico, tanto en el terreno individual, donde es obvio, como en el terreno social, pues la cultura no es sino el repertorio de los usos o hábitos de una sociedad. En el terreno individual, cada una de esas matrices o hábitos son adquisiciones que actúan, una vez adquiridas, de modo pasivo, previo a todo acto posterior, como hábitos de reconocimiento, evaluación y acción. Desde ese momento, la subjetividad trascendental es histórica, porque además esos hábitos están previamente instaurados en la sociedad. Es la cultura la que nos sirve esos hábitos, y la cultura es un jardín de la diversidad.

Todo esto me planteaba a mí un problema al que, sin embargo, tardé en poner nombre, aunque terminé por formularlo antes de ir a Alemania en 1988, definiéndolo como la *historicidad de lo trascendental*. Si la trascendentalidad según Husserl admitía un enriquecimiento, la noción husserliana de trascendental estaba lejos de la kantiana, que parecía estar totalmente configurada desde el principio, por lo que no sería histórica. Además, si la trascendentalidad tenía una génesis desde la infancia, la historicidad era una de sus características constitutivas. La historicidad de lo trascendental fue una de las convicciones a que llegué antes de ir a Alemania en 1988, por tanto antes de mi lectura de la *Sexta meditación cartesiana*, por lo que la lectura de esta me resultó absolutamente fascinante, ya que en ella se da la razón del porqué de esa historicidad⁸. Más aún, si ya nos metemos en el terreno antropológico, cabía la pregunta de si no habría diversas etapas en la configuración de lo trascendental, un sujeto trascendental infantil, uno maduro, uno centrado en las cosas de su vida, otro batallando por una humanidad mejor, es decir, una trascendentalidad crítica.

[8] Abordé el tema en la siguiente comunicación en el Coloquio en Cerisy-la Salle, que organizaron Marc Richir y Natalie Depraz en 1994 cuyas actas se publicaron después. Ver del autor «La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl», en *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi Elementa, pp. 231-244, 1997.

Con estos conceptos podía abordar la historia de la humanidad desde la mera *hominidad*, que podía ser propia de nuestros ancestros homínidos, hasta nuestros coetáneos preestatales, humanos plenos pero que no vivían en etapas en las que se diseñaran horizontes de plenitud humana; y nuestros coetáneos históricos, humanos de la era filosófica.

3. De la intersubjetividad a la interculturalidad: el horizonte etnológico

Una vez que hemos llegado a este punto, la fenomenología acogiendo en su filosofía de la historia la diversidad de los coetáneos, ya podemos pasar al nuevo concepto que se fragua para pensar ese momento, concepto que, a pesar de ser reciente, tenemos que reconocer que nos ha inundado pero que tiene un origen preciso en el tiempo, con la precisión un poco dilatada que puede ser propia de la pregunta de cuándo empezamos a hablar de algo. ¿Cuándo empezamos a hablar de interculturalidad? Desde luego, en nuestro mundo no hace tanto. Y aquí sí tuve yo una ventaja profesional, al tener que impartir, en la Universidad de Santiago de Compostela, cursos de Antropología cultural desde 1974 a 1979, y tener que lidiar desde la antropología cultural con el tema del relativismo cultural, que es lo que me permitió entender el nacimiento de la filosofía desde la *complejidad del horizonte etnológico*. Sin una clara familiaridad con la antropología cultural tal vez nunca hubiera llegado a comprender esta cuestión central⁹.

De lo que acabo de decir se infiere que el tema de la interculturalidad no estaba en mi primera etapa de trabajo. Sí estaba el tema de la intersubjetividad, y desde la antropología cultural estaba también el tema de la relación del horizonte etnológico con la filosofía. El tema de la interculturalidad ha ido ascendiendo en el horizonte temático a medida que la multiculturalidad y el multiculturalismo se adueñaban de la sociedad en términos cada vez más ineludibles, obligándonos a volver a pensar en términos muy drásticos el carácter de nuestra filosofía. Y hay que decir que esto aún está en marcha, o sea, no hemos terminado de asumir que la filosofía debe pasar el filtro de la interculturalidad. Baste con un ejemplo. Recientemente (febrero de 2014)¹⁰, tuve la

[9] Es lo que pienso que le ocurrió a José Gaos con *La crisis de las ciencias europeas*. A pesar de estar en México, país en el que la diversidad étnica es abrumadora, no parece haber captado la problemática antropológica de ese libro, toda la problemática del mundo de la vida, que es común y diferente, y que da un marco para resolver el problema del relativismo cultural. En cierta ocasión se lo hice ver a Juan Nuño, en una visita que hizo a España a mitades de los ochenta. La forma en que Gaos leyó *La crisis* fue con cierta irritación al ver que discípulos suyos como Luis Villoro ponían en ese libro ciertas esperanzas. Sobre *La crisis* como una filosofía de las ciencias humanas, ver la tercera parte de *Fenomenología y antropología*, San Martín 1997

[10] Esta conferencia, en una sesión compartida con Vicent Martínez Guzmán, se leyó en mayo de 2014.

oportunidad de participar en el tribunal de una tesis sobre el último Vattimo, el que desarrolla una filosofía cristiana desde el concepto paulino de *kénosis*, el rebajamiento o vaciamiento de Dios en la Encarnación al devenir hombre. Es un modelo de filosofía, que puede resultar sumamente atractiva, pero que resulta nada intercultural, porque la *kénosis* es un concepto estrictamente cristiano que solo vale para los que aceptan esta religión, cuyo número obviamente es muy amplio, pero aun así no llega a agrupar ni a un veinte por ciento de la humanidad. Pero, si la filosofía ha de cumplir lo de ser funcionarios de la humanidad, no puede ni debe excluir a ningún humano.

Voy a intentar hacer ver cómo y en qué medida el concepto de intersubjetividad en la fenomenología y en la antropología filosófica se convierte en interculturalidad.

La filosofía se inicia cuando en un momento de la historia el saber científico está suficientemente desarrollado pero hay discrepancias claras respecto a las respuestas que se dan sobre el sentido de la vida humana del que dependen las grandes orientaciones prácticas de la vida individual y social, lo que ocurre por la presencia simultánea de muchas soluciones diferentes, que no pueden ser verdaderas a la vez. Es, exactamente, lo que decía Jenófanes de Colofón, que para los etíopes los dioses son “chatos y negros”, mientras que para los tracios son de “ojos azules y rubios” (Kirk y Raven 1969, 241, fr. 16). De la diferente concepción de los dioses se derivan todas las diferencias morales y políticas con que estamos habituados a convivir. Jesús Díaz resume muy bien este punto, tomando como referencia pensadores de la “pasada centuria”, entre ellos a Klaus Held. El resumen es que para todos esos filósofos “el genio griego residió en haberse hecho cargo por primera vez de modo explícito, y mediante un discurso articulado que tuvo continuidad en el tiempo, del problema que representaba *la pluralidad de concepciones del bien, la justicia y la verdad*” (2012, 110). Y justo esto ocurrió, no en el centro de Grecia, sino en los lugares donde la multiculturalidad era obligada, como son las colonias griegas. En nuestro caso lo tenemos muy claro porque la filosofía se inicia en las colonias griegas de Asia Menor, Mileto y Éfeso, y en el sur de la península italiana, Elea.

No ha sido frecuente tomar nota de este hecho. Se ha enmascarado el comienzo de la filosofía con actitudes psicológicas, el asombro; o sociológicas, la *isegoría*, el derecho a un uso igual de la palabra, consecuente, en gran medida, con las guerras y en el abandono de las aldeas, generando un *demos*. Creo que ninguna explica por qué de repente los griegos, u otros pueblos como los chinos o indios (Mall y Hülsmann 1989), se ponen a hacerse preguntas sobre el mundo no respondidas en los mitos. La razón es que la multiculturalidad real ya ha debilitado los mitos por la sencilla razón de que en esa situación multicultural coinciden mitos procedentes de varias culturas.

La filosofía es hija de la ampliación del horizonte etnológico. Entiendo por horizonte etnológico el horizonte cultural-mitológico propio y particular de un pueblo. La ampliación de ese horizonte es por la presencia de otros mitos o relatos fundacionales. Es lo que se dio en las colonias griegas. Y, luego, lo que se dio también con el descubrimiento de América, que llevó de nuevo a repensar la filosofía desde sus cimientos, dando lugar a la Filosofía Moderna, que sólo se entiende desde el trasfondo de la enorme ampliación del horizonte etnológico, que provoca el debate antropológico, en el que se pregunta qué somos, si tenemos algo común *a priori* que nos unifique o si somos meros resultado de las circunstancias, sean estas históricas, culturales o sociales. Es, por otro lado, el debate que se plantea también en la sofística, que no es sino la respuesta a la pregunta de si se puede aprender todo, por tanto, si la argumentación retórica, al margen de la verdad, sirve para lo uno y lo contrario. O si hay unas normas *a priori* a las que podamos llegar racionalmente y que son las que inspiran de una manera u otra, antes o después, todo sistema cultural.

Precisamente esta visión de la filosofía como una respuesta a la multiculturalidad, tema del que habla Husserl en uno de sus últimos textos¹¹, nos lleva a un nuevo modo de pensar la relación de la filosofía con las ciencias humanas. Porque son dos —o tres, si queremos, pues podríamos incluir aquí la filología— las ciencias humanas que nos dan las diferencias culturales de los pueblos, la historia y la etnología o antropología cultural. Y es en este contexto en el que hay que pensar la interculturalidad.

Por otro lado, he hablado de dos ampliaciones del horizonte etnológico, la que provocó el origen mismo de la filosofía, y la que provocó el desarrollo y contenido de la filosofía moderna. Pues tenemos que hablar de una nueva ampliación del horizonte etnológico, la proveniente de la descolonización y consiguiente asunción de decenas y decenas de nuevos países en el espacio público y político común, que ha llevado a la migración de gentes de un país al otro y, ya a finales del siglo XX, a una nueva situación, que se intenta comprender con una nueva palabra, de origen tal vez diverso, pero cuyo sentido más preciso es el tener detrás esta nueva multiculturalidad, y que es la posmodernidad. La postmodernidad es el resultado de todo lo ocurrido ideológica, económica y, por fin, políticamente en la segunda mitad del siglo XX, de lo que se toma conciencia a finales del siglo, y que a principios de este ya es uno de los grandes temas para la reflexión filosófica: el multiculturalismo, porque la multiculturalidad, en nuevas condiciones políticas, se convierte en multiculturalismo.

[11] A comentar este texto de Hua XXIX, pp. 362-419 estuvo dedicada mi comunicación en el Congreso de la REF, de septiembre de 2014, actualmente en actualmente en *Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. Volumen II. Sección temática 1. *Antropología filosófica y teoría de la cultura*, 2015, pp. 71-82, y que lleva por título “La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl”.

Así la nueva ampliación del horizonte etnológico, que tiene detrás la emergencia de nuevos países, con gran variedad de tamaños y presencia internacional, y la emigración, con la consiguiente masiva mezcla de culturas, en contextos políticos muy nuevos, ha generado la necesidad de responder al multiculturalismo con una nueva oferta, la interculturalidad. Este es el contexto filosófico, cultural y político de la interculturalidad que, pensada seguramente ya mucho antes, se ha convertido en elemento focal en los últimos años debido a que es la etapa de la planetarización o globalización¹² la que acoge en su seno o provoca una creciente e imparable multiculturalidad o multiethnicidad.

Llegados aquí, para abordar el sentido de la interculturalidad podríamos tomar como punto de partida los tres momentos en que la filosofía surge o es reformada, para ver qué ocurre con aquella multiculturalidad frente a la que se define. Podríamos tomar como referencia las ampliaciones del horizonte etnológico que acabamos de ver. Así, en el primer periodo, es muy posible que la filosofía tratara de ofrecer un discurso mediador con los otros, sólo que esos otros estaban muy metidos en el mito y la filosofía pretendía superar el mito. Pero pienso que tanto Platón, que utiliza el mito para enseñarnos, como Aristóteles buscan un discurso que conviniera a todos. Quizás porque tomando la frase de Jenófanes como modelo, los dioses no pueden ser ni negros y chatos, ni de ojos azules y rubios, porque los predicados que se les apliquen no les podrían advenir de ninguna cultura¹³. Es posible que desde Aristóteles se pueda entender mejor que desde otros autores la naturaleza de lo divino, e incluso que en gran medida su teoría de la virtud sea un buen modelo de interculturalidad. Así se podría entender el texto de Marta Nussbaum defendiendo el esencialismo de Aristóteles (Nussbaum, 1992; González Esteban, 1993). De hecho, es interesante, por ejemplo, que entendieran al humano como participante de la divinidad por el hecho de sus competencias cognitivas, una cuestión que ha sido muy frecuente en muchas culturas.

Más nos sirve la consideración de la diferencia cultural en la segunda etapa. En ella el acceso a las otras culturas fue fundamentalmente por la conquista y consiguiente consideración de la superioridad de la occidental, incluyendo muchas veces en ese proceso la aniquilación de los culturas de los otros.

[12] Sobre qué representa esta etapa, desde la fenomenología, ver del autor “La planetarización o globalización, nueva dimensión de la multiculturalidad”, en López/Díaz, 2012, pp. 233-268.

[13] Jenófanes había visto muy bien la dependencia de los dioses respecto de la cultura y el momento, es decir, su relatividad cultural, siendo así que eso parecía incompatible con la noción de Dios. Así, en el fragmento 11 dice que Homero y Hesíodo atribuían a los dioses cuantas cosas constituyen “vergüenza y reproche entre los hombre”. En el 14, toma nota de que los mortales se imaginan “que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos.” El más interesante es el 15, donde dice que si los bueyes, caballos o leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar, pintarían a los dioses, los caballos como caballos, lo bueyes como tales y los leones también como ellos mismos. Es una descripción magnífica del etnocentrismo y del relativismo de las creencias (Kirk y Raven, 240 s.)

De todos modos, es el momento en el que empieza el estudio de los otros aunque fuera poniéndolos como inferiores. En esa posición se escondía el tema del debate sobre la amplitud del carácter humano, aunque las diferencias fueran consideradas en principio como diferencias en el tiempo: nosotros, los europeos, representantes o herederos del pueblo elegido por Dios para la redención, tenemos a los otros como nuestros primitivos, como éramos nosotros cuando teníamos su tecnología, pero, en todo caso, los otros también son otros. Por eso la antropología es ciencia de todos (ver San Martín 2009, 150).

En este estadio, el de la filosofía moderna, se diseñó la antropología cultural, como un saber de los otros, como un saber de las diferencias, pero ella misma estuvo sometida a tres movimientos en relación con las diferencias. Primero, comprende las diferencias como etapas del desarrollo hacia una plenitud a la que nosotros habríamos llegado o que habríamos alcanzado. Segundo, las concebirá en un plano de igualdad, desde un relativismo cultural en el que todas las diferencias parecen iguales; pero, en realidad, el relativismo cultural vivía en una contradicción, porque, bajo el manto de la igualdad del reconocimiento, se daba el hecho de que los diferentes estaban en el Tercer Mundo, muchas veces aún colonizados y sin capacidad de decisión, que vivían muchas veces en reservas o territorios sin verdadera capacidad política; y si ya no eran miembros de colonias o reservas, eran ciudadanos de estados empobrecidos. Precisamente en virtud del relativismo cultural, teóricamente nadie podría hacer ciencia, pero de hecho quienes hacían la ciencia antropológica eran los científicos del primer mundo. Los otros tenían aparentemente una cultura propia tan digna como la de los antropólogos, pero eran estos los que hacían de hecho antropología. Por eso no había aún verdadera interculturalidad.

Para la interculturalidad tenía que haber un cambio radical, que no pasa por el relativismo cultural, sino, primero, por una radical descolonización. Segundo, por el reconocimiento de las diferencias en el pleno derecho tanto de ellas como de los grupos humanos que configuran. Tercero, y es lo más importante, por la diferenciación entre nosotros de elementos étnicos particulares y elementos no étnicos, pensables estos desde cualquier cultura. Así pues, ahora entramos ya en un nuevo terreno, el del reconocimiento de la construcción de las otras culturas como la propia, con la distinción en todo sistema de elementos étnicos particulares y elementos no étnicos comunes¹⁴.

Por eso hizo falta el tercer estadio, el de la descolonización para poder considerar las diferencias culturales como diferencias tan plenas como nuestras peculiaridades. Este movimiento, que es propio del siglo XX, tiene muchos matices y reflejos dentro de la propia fenomenología. Esta se encuentra en una situación en que las ciencias humanas, sobre todo la antropología cultural, ya

[14] He comentado este punto en varios lugares, el primero en todo caso en mi primer libro de antropología, *La antropología, ciencia, ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, Barcelona, 1985. 3ª ed. 2001.

nos ha mostrado las diferencias y lo que es el mundo de la vida en que cada comunidad vive, incluida la nuestra. Nosotros vivimos tan en nuestro particular mundo de la vida como cualquier otro. La fenomenología distingue dos grandes épocas históricas, la prefilosófica y la filosófica; y, en esta, la antigua y la moderna. En la última, el mundo de la vida termina asumiendo las explicaciones científicas. La inmensa mayoría de los pueblos, antes de la segunda mitad del siglo, vivía en mundos precientíficos. En ellos, la antropología cultural, nos ofrece el acceso a sus diferencias.

Husserl se interesó por los estudios de Lévy-Bruhl porque nos anunciaban la posibilidad de acceder a esas diferencias y entender hasta qué punto esas diferencias constituían los mundos particulares en que los otros vivían. Incluso nos servía para comprender cómo esos mundos son resultados de la acción social de esos pueblos, dándose así una visión más clara de la forma en que la fenomenología considera nuestra relación con el mundo, como un mundo que es sedimentación de nuestras operaciones de fundación del sentido. Cada mundo es, así, particular, pero eso no quiere decir que no haya una comunicación posible ente ellos. Más bien lo contrario, la filosofía es capaz de descubrir, detrás de lo diferente, de lo étnico, lo no étnico común a todos los humanos (San Martín 2006). Desde esta plataforma, que ya diseñara Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, debemos abordar la interculturalidad en la actualidad.

Dicho todo esto, tenemos que volver a la intersubjetividad. Como ya lo hemos afirmado, la fenomenología se plantea desde el principio en el terreno de la intersubjetividad. Su apuesta por la razón, que es el único medio cognoscitivo permitido a la filosofía —a diferencia de las respuestas propias de la tradición, amparadas generalmente en relatos míticos—, supone pensarse siempre en la experiencia del otro, de modo intersubjetivo, porque sólo con los otros es viable el concepto de razón. La intersubjetividad es la palabra con la que denominamos la experiencia del otro y el hecho de estar de siempre referidos a los otros. Mas los otros son otros cercanos, menos cercanos y alejados.

En los otros, como en mí, hay varios planos, está el cuerpo y su movilidad, gestualidad y expresión. Y está el plano de la cultura, es decir, aquellas acciones que se emprenden en la seguridad de que son comunes al grupo, por lo que se conoce la participación de los otros en esas acciones, que remiten a todo un campo cultural, en el cual también yo estoy inmerso. Conocer al otro es conocer todos estos niveles. Y la intersubjetividad funciona en círculos de familiaridad y cercanía, pero también está constituida por los círculos de los más lejanos. Husserl ensalza que Lévy-Bruhl nos haya enseñado a penetrar en el alma de los más alejados (Husserl 1995), es decir, de poder entrar en el alma de personas sumamente divergentes de nuestra cultura. No es importante si Lévy-Bruhl podía estar o no equivocado en sus apreciaciones sobre la

mentalidad de los “primitivos”¹⁵. Lo que nos dice Husserl es que cada pueblo tiene su cultura, su mundo, su *a priori*, y en este todo encaja. Pero también, que podemos acceder a ese mundo, más aún, que para la fenomenología tienen sus ventajas esos pueblos porque en ellos se ve muy bien la correspondencia entre el mundo y su sociedad. Es algo así como decir que en esos pueblos sencillos se observa mejor el *a priori de correlación*, en el que hay que meter también la correlación entre los sistemas ideológicos, el mundo social y el mundo económico. Todo se ve de modo más conjuntado que en los pueblos con Estado, en los que los diversos niveles pueden tener orígenes profundamente diversos y por ello haber profundas divergencias entre los mismos.

Estos temas de Husserl nos ponen en un terreno de cómo podemos conocer a los otros, lo que es una cuestión propia, tanto del intercambio ordinario entre las personas de distintas culturas, cuestión ahora importante en un mundo multicultural, como del procedimiento propio de las ciencias humanas, con las diversas finalidades de estas, bien sea contribuir de modo decisivo y seguro al punto anterior, por ejemplo, si se quiere proceder de modo seguro en un programa de ayuda social en un ámbito multicultural; o ya desde una perspectiva científica, por el interés de conocer más allá de las primeras manifestaciones de las diferencias, al entender que los elementos culturales podrían ser como los signos de una lengua, elementos que se diferencian por la posición en una estructura, como ocurre con los elementos del habla. En ese caso el antropólogo puede tratar de conocer las diferencias como manifestaciones o variaciones de un campo estructural cuya lógica pretende descubrir. Ese es el modo como el estructuralismo se acerca a las diferencias con su metodología. En ese terreno se sitúa la disputa de Merleau-Ponty con Levi-Strauss (López 2012), al decirle aquel que de ese modo, propiamente hablando, no conoce a los otros, ya que se le escurrirían de las manos, porque la estructura sin significados para los miembros de una cultura no es nada. Ese es también el terreno en el que Husserl plantearía el conocimiento del otro. Por eso, Husserl plantea el tema de la intersubjetividad, pero no el de la interculturalidad, aunque de todo lo dicho sí podemos sacar unas pautas para ver el terreno en el que se da la interculturalidad, que creo que es un paso, al menos, más allá de la fenomenología husserliana.

[15] Como se sabe, esa diferencia era un resto de la ideología que impregnaba el paradigma evolucionista (del evolucionismo cultural, que es anterior al evolucionismo biológico), teoría, por la época de Levy-Bruhl, muy cuestionada, hasta el punto de que Franz Boas ya había escrito uno de sus artículos más importantes contra ese presupuesto de la antropología usual aún en muchos países. Ver de Boas, *The Mind of Primitive Man*, (1911) en cuyo capítulo XI (pp. 201-227) se recoge y se desarrolla el argumento principal del libro, con el título “La mentalidad del hombre primitivo y el progreso de la cultura”, que amplía un artículo de 1901, que da título al libro entero.

4. Interculturalidad, filosofía y orden moral

Yo he abordado este tema en relación con la posibilidad de dar un contenido al ideal husserliano de un orden moral del mundo. Este concepto lo toma Husserl de Fichte, y se remite a él tanto en las conferencias sobre el ideal del ser humano en Fichte, de 1917, como en los artículos sobre *Kaizo*, de 1922/24¹⁶. En el orden moral del mundo, empezariamos por reconocer a las personas plenitud en todos los sentidos, lo que está en relación con la coresponsabilidad que el otro tiene en la constitución del mundo. La filosofía empieza poniendo al otro como co-constitutivo, esa posición es la posición de otro idéntico a mí¹⁷. Una vez propuesto ese punto, las diferencias culturales me obligan a no dar por clausurada ninguna propuesta mía sin mediarla con otras culturas.

Y aquí tendríamos que hacer de nuevo distinciones, porque la interculturalidad no se debe referir al plano técnico, en el que reina la eficacia, todo aquello a lo que Kant se refiere con la palabra *Geschicklichkeit*, la competencia o la capacidad de llevar a cabo alguna acción eficaz, por ejemplo, para construir algún producto, digamos, hacer relojes, construir centrales nucleares o barcos. Ni tampoco al plano de preferencias prácticas, las que se refieren al orden social, que Kant entendería abarcadas o reguladas por la palabra *Klugheit*, que yo prefiero traducir por sagacidad o perspicacia, más que por prudencia, dado el carácter moral que esta implica. En el ejemplo de Kant, dado que uno ya sabe hacer relojes, el siguiente paso es ser capaz de venderlos, por tanto debe ajustar los relojes que hace a la capacidad de compra o a los gustos de aquellos a quienes se va a dirigir. Esto se consigue con la sagacidad o perspicacia, por las cuales debe conocer la situación efectiva de los otros. La antropología cultural, como una especie de antropología pragmática en el sentido de Kant¹⁸, se desenvuelve en este nivel, para enseñarnos a comportarnos entre los humanos; para ello debo, ante todo, conocer su cultura. La interculturalidad no plantea problemas especiales en este terreno, y la mejor prueba es que el comercio, por tanto el intercambio de productos, sea mediante el trueque, sea por mediación de la moneda, desde hace miles de años ha funcionado en el mundo al margen de los problemas de la

[16] Estos dos textos de Husserl fueron conocidos el año 1987 y 1989. En ellos se ve la orientación práctica de la filosofía. De los artículos sobre *Kaizo* me interesa desatacar la filosofía de las profesiones como regulación de la vida que se explicita en el tercer artículo. Ver del autor *Teoría de la cultura*, cap. IV, y *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, cap. XII.

[17] Los temas relacionados con la intersubjetividad y su relación con la ética constituyen el núcleo de la aportación de Julia V. Iribarne a la fenomenología. Sobre la teoría de la intersubjetividad es esencial su libro *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* (Iribarne 1987). Sobre la relación de la intersubjetividad y la ética ver Iribarne 2007, donde también hay un capítulo dedicado a los artículos sobre *Kaizo*.

[18] Sobre la posición de Kant en relación con la antropología y estos tres tipos de actitudes, ver San Martín 2013, 184 ss.

interculturalidad. Los problemas vienen cuando consideramos los elementos que rigen el sentido de la vida, la estima de las personas, o, como decía Jesús Díaz (ver *supra*), las concepciones del bien, de la justicia y de la verdad. En el caso del ejemplo de Kant, no me basta con ser competente para hacer relojes; de ser perspicaz y sagaz para vendérselos, sino de saber si, en unas condiciones económicas determinadas, conviene a esa sociedad gastarse el dinero en relojes. Si ponemos como ejemplo la construcción de centrales nucleares, se verá la necesidad de distinguir los tres niveles. Porque dado que se es competente para hacerlas; que se ha convencido a los vecinos de la utilidad y bienes que conseguirán con la electricidad producida nuclearmente, siempre viene después una decisión sobre la oportunidad político-moral de esa decisión. Es política porque hay que decidir dedicar muchos fondos que que podrían dedicarse a otros fines de la sociedad, por tanto hay que decidir el tema políticamente. Y es moral respecto a los presentes, pero, aun en el caso de una seguridad garantizada en su funcionamiento actual, nos cuestiona moralmente sobre todo respecto a las generaciones futuras a las que cargamos con unos residuos con los que la humanidad futura tendrá que lidiar durante milenios. Por tanto, ahí hay una responsabilidad moral con nuestros herederos. Así, estos temas pertenecen al campo o reino de la sabiduría, es decir, a aquel tipo de valores que afectan a la consideración suprema del valor no medial de los otros, por tanto, a sus derechos y dignidad. Y ahí estamos todos. Normalmente los problemas que se tocan en este tercer nivel afectan a todas las personas, sean de la cultura que sean. Por tanto, ya sólo se dan en un marco intercultural.

La interculturalidad es entonces, no un cajón de sastre en el que todo cabe, sino la constitución de un espacio moral (Graciano González 2002 y 2008) en el que el otro es puesto ante todo como una persona con la plenitud de sus derechos, sólo a partir de los cuales podemos dialogar en igualdad de condiciones sobre las preferencias y los intereses sociales. Así, en el terreno técnico no hay interculturalidad sino eficacia de los conocimientos y prácticas. En el terreno práctico, los modos en que en cada cultura se produce la satisfacción de las necesidades de las personas o la organización de su vida, siempre desde el respecto a todos los miembros de su grupo, tampoco hay más interculturalidad que la mencionada del intercambio entre miembros de varias culturas. Donde es necesario sistematizar y pensar a fondo la interculturalidad en los terrenos de los valores morales que incidan en la convivencia y en las decisiones sobre el mundo social y el entorno, en lo que podríamos decir que configura la imagen del ser humano que debe dirigir globalmente la organización de la vida. Y es ahí donde la filosofía es la competente, porque sólo ella está destinada a discutir esos temas, más allá de las ciencias, naturales y humanas, que, como decía Husserl, tienen la primera palabra pero no la última (Husserl 1995, p. 174).

Referencias bibliográficas:

Boas, Franz (1911): *The Mind of Primitive Man*. Nueva York, Macmillan Company. Numerosas ediciones. Trad. al español de la 3ª edición inglesa corregida (abril de 1943), por S. W. de Ferdkin, *Cuestiones fundamentales de Antropología cultural*. con un “Estudio preliminar” de Abraham Monk. Editorial Solar/Librería Hachette, Buenos Aires 1964.

Díaz Álvarez, Jesús M. (2012): “Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*”, en López/Díaz 2012, pp. 109-128.

González Rodríguez-Arnaiz, Graciano R. (2002): “La interculturalidad como categoría moral”, en *Vida Nueva*, n°2321, 23-30.

— (2008): *Interculturalidad y convivencia: el giro intercultural de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva.

González Esteban, Elsa (2007): “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. “La mirada de Martha Nussbaum”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 37, pp. 91-100

Husserl, Edmund (1987): *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Hua XXV. Incluye el texto “Fichtes Menschenideal (drei Vorlesungen)”, pp. 267-293. De este texto hay trad. al inglés de J. G. Hart, “Fichte’s ideal of humanity [Three Lectures]”, en *Husserl Studies*, 12, 1995, pp. 111-133.

— (1989):. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Mit ergänzenden Texten, herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Hua XXVII. Incluye el texto «Fünf Aufsätze über Erneuerung» (Los artículos sobre “Renovación” para la Revista *Kaizo*): pp. 3-113, ver Husserl 2002.

— (2002) *Renovación del hombre y la cultura*. Cinco ensayos. Introducción de G. Hoyos Vásquez. Traducción de A. Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos/Universidad Metropolitana de México,

— (1995): “Carta a Lévy-Bruhl”, *ER, Revista de Filosofía*, 19, año X, pp. 171-175. Trad. de J. San Martín.

Iribarne, Julia V. (1987): *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Tomo I, Buenos Aires, Carlos Lohlé.

— (2007): *De la ética a la metafísica*. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1969): *Los filósofos presocráticos*. Historia crítica con selección de textos. Versión española de Jesús García Hernández, Madrid, Editorial Gredos.

López, M^a Carmen (2012): “Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)”, en López/Díaz 2012, pp. 19- 108.

- López, M^a Carmen y Díaz Álvarez, Jesús M. (2012): *Racionalidad y relativismo*. En el laberinto de la diversidad, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Mall, Ram Adhar y Hülsmann, Heinz (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China - Indien - Europa*. Bonn, Bouvier Verlag.
- Nussbaum, M. C. (1992): “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20 (2), pp. 202-246.
- San Martín, Javier (1985): *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona, Editorial Montesinos. Tercera edición, 2001.
- (1995): “Husserl y la antropología cultural. Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, *ER, Revista de Filosofía*, 19, año X, pp. 177-204.
- (1997a) : *Fenomenología y antropología*. Buenos Aires, Almagesto. 2^a Edición, Buenos Aires/Madrid, Lector/UNED, 2005.
- (1997b): “La philosophie de l’histoire chez Fink et Husserl », en N. Depraz y M. Richir (ed.), *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi Elementa, pp. 231-244, 1997. El texto, traducido, está recogido como capítulo IV de mi libro *Para una filosofía de europa*. Ensayos de fenomenología de la historia, Madrid, UNED/Biblioteca Nueva, 2007.
- (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid, Editorial Síntesis.
- (2006): “The Life-World: What is Common and What is Different”, en Penas, Beatriz y López Sáenz, M^a Carmen (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Peter Lang, Berna, pp. 63-79. Trad. “Mundo de la vida: lo común y lo diferente”, en, *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, pp. 61-76. 2008.
- (2012): “La planetarización o globalización, nueva dimensión de la multiculturalidad”, en López/Díaz, 2012, pp. 233-268.
- (2013): *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED.
- (2015): *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED.
- (2015): “La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl”, en Joan Bautista Llinares y Javier San Martín (coord.) *Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. Volumen II. Sección temática 1. *Antropología filosófica y teoría de la cultura*, vol. Red Española de Filosofía (REF), <http://redfilosofia.es>, Publicacions de la Universitat de València (PUV), pp. pp. 71-82.

INTERSUBJETIVIDAD, INTERCULTURALIDAD Y POLÍTICA DESDE LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ

INTERSUBJECTIVITY, INTERCULTURALITY AND POLITICS FROM
THE PHILOSOPHY FOR PEACE

Vicent Martínez Guzmán¹
Universitat Jaume I (España)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: Propongo que la base de la política es la intersubjetividad. 1) Interpreto la experiencia originaria del filosofar, *thaumazein*, como el descubrimiento de la alteridad que puede producir violencia, pero también el reconocimiento de que los seres humanos estamos interrelacionados intersubjetivamente y podemos organizarnos políticamente. 2) Trato de desligar el poder político de la violencia: siguiendo a Arendt el poder es la frágil capacidad de concertación que surge de vivir juntos. Reflexionamos también sobre los conflictos en la política, la cleptocracia y la necesidad de moralizar la política y de la austeridad. 3) La injusticia discursiva se produce cuando a una persona desempoderada no se le reconocen la emisión de actos de habla con la fuerza ilocucionaria que pretende. **Palabras-clave:** Intersubjetividad, interculturalidad, política, poder, performatividad.

Abstract: I suggest that the ground for politics is intersubjectivity. 1) The original experience of philosophy, *thaumazein*, is the discovery of otherness. It can resort to violence but it can too recognize that human beings are related intersubjectively and can organize politically. 2) I try to separate political power from violence: according to Arendt power is the frail capacity to act in concert that comes out of our living together. We also take into account conflicts in politics, cleptocracy, the relationship between morality and politics and austerity. 3) There is discursive injustice when someone utters a speech act that does not have the illocutionary effect of uptake because she is a disempowered person.

Key-words: Intersubjectivity, interculturality, politics, power, performativity.

[1] (martguz@uji.es) Director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón. Fundador del Máster y Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo. Entre sus publicaciones *Filosofía para hacer las paces* y *Podemos hacer las paces*.

1. Admiración, miedo y política

A partir de la experiencia del *thaumazein*, la toma de conciencia de la alteridad puede producir miedo y provocar una reacción de dominio del otro o la otra. Sin embargo, también puede ser el descubrimiento de la intersubjetividad por la cual la configuración de la propia identidad personal o colectiva y, por tanto cultural, siempre se hace en interrelación con otras personas y colectivos. Por consiguiente nos produce admiración o asombro descubrir cuán interrelacionados estamos los seres humanos y organizamos nuestra convivencia política según esta intersubjetividad. En nuestra propuesta, la ruptura de la intersubjetividad es el inicio de la violencia. Veámoslo:

1) De acuerdo con Platón² y Aristóteles³ la filosofía surge del *thaumazein*: asombrarse, admirarse, quedar estupefacto, atónito; en mi interpretación, ante la alteridad de la naturaleza y de los otros y las otras. Platón recuerda el mito de Taumas o Taumante (*thauma*: maravilla, prodigio, y de ahí taumaturgo: el que hace milagros) padre de Iris (la de la maravilla de los colores del arco iris) que personifica la filosofía porque es la mensajera de los dioses (función que también tiene Hermes) y relaciona su etimología con el verbo *eírein* sinónimo de *légein* que significa hablar. Por consiguiente, según el mito y los mensajes de los dioses (principalmente de Hera), *la filosofía (Iris) sería hablar desde la admiración.*

2) Aristóteles resalta que *nos admiramos desde la ignorancia* y por eso comenzamos a filosofar, a amar la sabiduría, por razón del conocimiento mismo y no por ninguna utilidad.

3) Una interpretación relaciona la actitud de quedarse atónito frente a las aporías lógicas o lingüísticas, pero tiene interpretaciones más complejas.

4) También he encontrado un sentido de admiración como «reverencia» (*Erfurcht*) por ejemplo ante la ley moral que, algún autor,⁴ retrotrae a Kant en la *Critica del Juicio* §2.

5) Husserl, interpretado desde el idealismo egológico, se refiere en *Ideas* III al yo puro y a la conciencia pura como la maravilla de las maravillas (*das Wunder aller Wunder ist reines Ich und reines Bewußtsein*). En la «Conferencia de Viena» y en la *Crisis* habla del *thaumazein* como el origen de la actitud teórica por la que nos liberamos de los caprichos de la vida diaria.⁵ Nos ocupamos de la relación entre intersubjetividad y nuestra propuesta de hacer las paces, según Husserl, en otro contexto.⁶

[2] *Teeteto* 154b6-155c7.

[3] *Metafísica* 982b- 983^a.

[4] Roesch-Marsh, E.: «Sobering up with Levinas: Trauma, *Étonnement*, and the Anarchy of Philosophy» en *The Heythrop Journal* 44, 3, 2003.

[5] Kingwell, M.: «Husserl's Sense of Wonder» en *The Philosophical Forum* 31, 1, 2000.

[6] París Albert, S., Comins Mingol, I. y Martínez Guzmán, V.: «Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces» en *Investigaciones Fenomenológicas* vol. monog, 2011, p 331-348.

6) Heidegger considera la admiración (*Erstaunen*; aunque Heidegger distingue entre *Berwunderung*, *Verwunderung*, *Bestaunen*, y *Er-staunen* que no voy a desarrollar) como un estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*, *originary mood*).⁷ En el origen de la filosofía griega⁸ *Erstaunen* sería el asombro ontológico, el filósofo que se queda anonadado ante el Ser de los seres. Es interesante destacar que, en nuestra interpretación, el asombro o admiración como el origen del filosofar como estado de ánimo, es más que un concepto. Siguiendo a Heidegger no es mero *logos*, simple razón, por más que expliquemos el paso del mito al *logos*, sino que es también un *pathos*, un sentimiento. Así desde la misma experiencia original del filosofar tenemos superada la dicotomía entre razón y sentimiento.⁹

7) Según el trabajo que estamos siguiendo de Roesch-Marsh, Levinas, aún reconociendo la importancia de la intersubjetividad en Husserl, sigue manteniendo una interpretación desde el idealismo egológico y presenta una alternativa: *es la relación con la otra persona la que nos deja atónitos (astonishing, étonnement)*. Ya no es una vuelta del ego sobre sí mismo, confirmando su autonomía, sino que atestigua una *trascendencia* anterior a toda *posición* del sujeto y antecede a todo contenido mental percibido o asimilado. El asombro que produce la intersubjetividad descabalga al yo y lo deja a la deriva. El ego debe ser desarraigado de su arraigo en sí mismo, «despertado» por el otro. La metáfora que utiliza es que el yo tiene el peligro de estar embriagado o ebrio de sí mismo y la relación intersubjetiva lo desembriaga, lo hace sobrio (*sobering up*, es el verbo usado por el autor del artículo en que comenta a Levinas), lo descentra o desnucleariza (*dénucléation*) de su propio yo.

En la interpretación en que venimos trabajando, esta experiencia de admiración o asombro nos hace descubrir la alteridad de la naturaleza y la presencia intersubjetiva de otros seres humanos. Este descubrimiento puede producir miedo.¹⁰ El descubrimiento de nuestra pertenencia a la tierra, de nuestra «terrestrialidad» puede ser un síntoma de nuestra fragilidad y nos produce miedo. La presencia de los otros, especialmente según la investigación feminista de la paz, de «las otras» y nuestra relación de dependencia con ellas,¹¹ también es un síntoma de nuestra fragilidad y puede producir, así mismo, miedo.

[7] Stone, B.: «Curiosity as the thief of wonder: an essay on Heidegger's critique of the ordinary conception of time» en *KronoScope* 6, 2, 2006, p 205-229.

[8] Dreyfus, H. L.: *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time, division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, p. 170.

[9] Martínez Guzmán, V.: *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005

[10] Comins Mingol, I. y Martínez Guzmán, V.: «Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz» en *Investigaciones Fenomenológicas monográfico 2* (Cuerpo y Alteridad), 2010, p 37-60

[11] Reardon, B.: *Sexism and the War System*. New York/London: Teachers College, Columbia University, 1985.

Una forma de reaccionar a ese miedo es mediante la dominación de las otras y provoca el sexismo, dominar la tierra, someter las otras culturas y saberes, convirtiendo el conocimiento de los seres humanos blancos, adultos, masculinos de Occidente, en la sabiduría dominante y los otros saberes en sometidos.¹² El otro es entendido como *alienus*, *alius*,¹³ ajeno, extraño, extranjero y comenzamos la construcción social del «enemigo». El miedo que produce la alteridad genera violencia. Caemos en la tentación de la *hybris*, de la arrogancia de pensar que somos como imaginamos que son los dioses. Entonces, según la mitología griega, la justicia que viene es la venganza, *Némesis*.

Otra forma de reaccionar, desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, consiste en asumir con humildad nuestra fragilidad y el carácter relacional e intersubjetivo de las relaciones humanas, y promover políticas que encaren nuestro miedo y se basen en este carácter relacional. Es desde esta perspectiva que venimos afirmando que la violencia será la ruptura de esa intersubjetividad básica y originaria. Ahora el otro ya no es *alius*, ajeno, extraño, sino *alter*, los dos somos el uno para el otro (*altera pars*), estamos juntos, somos prójimos, y por eso podemos llegar a entendernos, a establecer un diálogo intercultural, a actuar con criterios de justicia e, incluso a amarnos.¹⁴ Siguiendo con la mitología griega, la justicia ahora ya no es venganza, *Némesis*, sinó *Dikē*, hermana del buen gobierno (*Eunomia*) y la paz (*Eirēnē*).

Por consiguiente, desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, la experiencia original del filosofar, consiste en quedarnos atónitos frente al descubrimiento de nuestra dependencia e interrelación con la tierra y los otros seres humanos. Desde esta experiencia de intersubjetividad y la asunción de nuestra fragilidad necesitamos nuevas formas de pensar la política, desligada de la violencia y atenta a la interculturalidad: a la interpelación de nuestra cultura desde las otras culturas y a interpelar las otras culturas desde la nuestra, pues todas nos constituimos en mutua reciprocidad.¹⁵

2. Política desde la intersubjetividad desligada de la violencia

A continuación, me referiré al famoso texto de Weber que vincula el Estado al uso legítimo de la violencia, para defender con Arendt que la política surge del estar juntos (*Togetherness*) y el poder (*Macht*) hay que desvincularlo de la violencia (*Gewalt*) aunque en alemán muchas veces van unidos: Por

[12] Foucault, M.: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta/Endymion, 1992.

[13] Panikkar, R.: *Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica*. Barcelona: Proa, 2004.

[14] Boltanski, L.: *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000. Ricoeur, P.: *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.

[15] París Albert, S. y Martínez Guzmán, V.: «Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz» en *Investigaciones fenomenológicas* 7, 2010, p 85-97.

ejemplo, la «división de poderes» es en alemán la «división de violencias» (*die Gewaltenteilung*). En este contexto, una expresión política de la intersubjetividad será la propuesta de Arendt de considerar el poder como la capacidad de concertación de los seres humanos que nos dará una nueva concepción noviolenta de la política.

La forma de entender la política que vincula el Estado con la violencia podemos ilustrarla con el texto de Weber. «Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*». A las demás asociaciones e individuos se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite, pues es la única fuente del «derecho» a la violencia. «Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen».

«Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder “por el poder”, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere». En definitiva «El Estado como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima... Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan».¹⁶ Ahí es donde surge el concepto de legitimación de la violencia cuando es usada por quienes tienen el poder del estado.

La alternativa en que venimos trabajando hace años¹⁷ se basa en la interpretación de la relación entre intersubjetividad y política propuesta por Hannah Arendt.¹⁸ La tercera de las actividades de la *vita activa*, según Arendt, es la acción que tiene como condición la *pluralidad*. El hecho de que *los* hombres, en plural, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo. Para Arendt todos los aspectos de la condición humana (parece que también la labor y el trabajo), se relacionan con la política. Pero la pluralidad no sólo es la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*, de toda vida política. Vivimos en pluralidad y nos organizamos políticamente. En esta pluralidad los seres humanos somos *iguales* para poder entendernos y somos *diferentes*, diferencia que posibilita el discurso y la acción. En mi interpretación, si no fuéramos iguales no podríamos entendernos, si no fuéramos diferentes no tendríamos nada que decir. Cada ser humano es un agente, «toma la iniciativa» y se revela en la acción y el discurso «cuando las personas están *con otras...* en pura contigüidad humana (*where people are with others... in sheer human togetherness*;

[16] Weber, M.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 83-85.

[17] Martínez Guzmán, V.: *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, p. 122 ss.

[18] Arendt, H.: *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.

wo Menschen miteinander... sprechen und agieren)». Esta contigüidad humana sería, a mi juicio, la interpretación de Arendt, de la intersubjetividad.

La ruptura de esta contigüidad convierte a los otros en enemigos y usa la violencia. Es una explicación de Arendt semejante a nuestra propuesta de que la violencia es la ruptura de la intersubjetividad. En la violencia que rompe la contigüidad humana, el discurso no revela a sus agentes y se convierte en «mera charla», medio para alcanzar un fin; la acción carece de significado.

La falta de predicción del resultado de las acciones es una muestra de la *fragilidad* humana. Desgraciadamente, cuando perdemos el control de nuestras acciones y llegamos a superar los fines por los medios que utilizamos, podemos desencadenar la violencia y, entonces, la guerra se convierte en el árbitro final de esa pérdida de control. Por eso, como dice Arendt, y nosotros mismos venimos proponiendo, la política, la vida en común en la forma de la *polis*, es otra forma de hacer frente a nuestra fragilidad para que no genere violencia ni miedo, al que ya nos hemos referido.

Por consiguiente, para esta autora, «La esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos»».¹⁹ En el discurso y en la acción, en la *esfera pública*, es donde nos aparecen las cosas y ejercemos el poder.

Contrariamente al texto que hemos visto de Weber, hay que desvincular el poder de la violencia:

«*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido».²⁰ Considera a la palabra «poder» equivalente a *dynamis* y a *potentia* y del término en alemán *Macht* destaca su procedencia de *mögen* y *möglich* y no de *machen*, para resaltar su carácter potencial; es independiente de los factores materiales como el número, o los medios. De la capacidad de concertar viene el poder de los países pequeños y poderosos que pueden aventajar a los ricos o el poder de la noviolencia.

Por otra parte es interesante esta relación entre el poder y el grupo. El poder existe mientras permanece el grupo unido, que es quien da *legitimidad* al poder. Por consiguiente, habrá que revisar expresiones como la «soledad del poder» frente a la «desafección» de la gente hacia la política, porque más que una «carga de responsabilidad» como a veces se hace creer, lo que puede estar pasando es que se está perdiendo legitimidad, al separarse del grupo.

En cambio *la violencia* es una *acción* que se distingue por el uso de *herramientas* de ahí la influencia de la revolución tecnológica en la actitud bélica. La «verdadera sustancia» de la acción violenta se rige por la categoría medios-fin.

[19] *Ibid.* p. 224

[20] Arendt, H.: «Sobre la violencia» en Arendt, H.: *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1998, p. 146.

La principal característica de esta categoría aplicada a los asuntos humanos «ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo».²¹

Encontramos, pues, en Arendt, los elementos que proponíamos en la relación entre la experiencia de admiración o asombro y la intersubjetividad: asunción de la fragilidad humana como síntoma de la interdependencia entre los seres humanos, importancia del habla o el discurso donde nos revelamos como seres humanos, y surgimiento de la política desde esta interrelación humana que nos ayuda a afrontar nuestra fragilidad y el descubrimiento de la alteridad, desde nuestra capacidad de concertación, para evitar la violencia donde los medios sobrepasan a los fines. La violencia se iniciaría con la ruptura de esa intersubjetividad.

Sin embargo, no queremos caer en una visión ingenua de la política. Sobre todo, porque más que la estética académica, nos preocupa el sufrimiento que unos seres humanos podemos producir a otros, haciendo que «lleven su vida por debajo de sus capacidades como seres humanos», apelando a la etimología de sufrimiento (*sub, fero/ferre*). Por esta razón estudiamos²² también autores y, en este caso autoras,²³ que resaltan más el carácter conflictivo y agonial, en el sentido de juegos con combates y lucha competitiva, de la política. Mouffe considera que las propuestas de inspiración liberal democrática, en la que incluyen también la tercera vía de la social democracia, *no consiguen captar el papel fundamental de lo político que se basa constitutivamente en el antagonismo y en la exclusión originaria*. Para Mouffe «lo político» está ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existen en las relaciones humanas. El antagonismo se manifiesta como diversidad en las relaciones sociales. Por su parte «la política», apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político. De hecho, en nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, siguiendo la tradición de la Investigación para la Paz,²⁴ venimos trabajando la transformación de los conflictos por medios pacíficos, en donde la capacidad humana de concertación, en el sentido que hemos visto de Arendt es fundamental, pero en un contexto realista de relaciones humanas donde los conflictos están presentes.²⁵

[21] *Ibid.* p. 112.

[22] Martínez Guzmán, V.: «Paz y política en el mundo contemporáneo» en Martínez López, F. y Muñoz, F. A.: *Políticas de Paz en el Mediterráneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 111-122.

[23] Mouffe, C.: *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.

[24] Lederach, J. P.: *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Gernika Gogoratuz, 1998. *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*. Bilbao/Gernika-Lumo: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2007. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1995.

[25] París Albert, S.: *Filosofía de los conflictos*. Barcelona: Icaria, 2009.

Además, para seguir quitándole ingenuidad a nuestro planteamiento, estamos estudiando el problema de la corrupción en relación con la llamada crisis económica. Parece que ahora es «crisis» porque ha afectado a las clases medias de los países ricos, mientras que nosotros ya veníamos denunciándola cuando se suponía que todo iba bien, pero se incrementaban las desigualdades entre los seres humanos. Así, inspirados por Kant ya advertíamos²⁶ el peligro de los políticos que adaptan la moral a su conveniencia, aplicando sólo la primera parte de la máxima evangélica de ser prudentes o sagaces (*klug* en Kant, *phronimos* en el griego del evangelio de Mt 10, 16) como las serpientes. Se olvidaban así, de la segunda parte que pone freno a esa sagacidad apelando a la candidez o actuación «sin falsedad» de las palomas (*ohne Falsch* en Kant, *akéraios* en el mismo evangelio) y, por consiguiente, estableciendo una relación entre moral y política.

Actualmente se llega a hablar²⁷ de *cleptopía* y *cleptocracia*: del gobierno de los ladrones y corruptos. Es desde la política como capacidad de concertación y la legitimación del poder porque su ejercicio siempre procede del grupo, como hemos visto en Arendt, desde donde podemos interpelar y denunciar esa corrupción y reclamar la moralización de la política.

También en tiempos en los que la crisis era sólo para los grupos y países empobrecidos, veníamos defendiendo una cultura de la austeridad que provocaba una sonrisa burlona desde la pretendida abundancia. Es una noción que, por una parte, está en la base de los estudios críticos con la relación de los estudios de la paz y el desarrollo²⁸ o estudios de postdesarrollo²⁹ y por otra inspira también las propuestas más recientes sobre el decrecimiento.³⁰ Illich hablaba de la noción de «austero» en el sentido de «sobrio» reducido a lo necesario y apartado de lo superfluo o agradable; una severidad ligada a rectitud, pero evitando los matices negativos que estos términos tienen en la actualidad, porque son virtudes que se ejercen con alegría: *eutrapelia* decía citando a Aristóteles y Tomás de Aquino. Era una defensa de la austeridad, precisamente, para transformar las desigualdades, la marginación y la exclusión. Sin embargo, ahora se impone una austeridad que genera más desigualdades, marginación y exclu-

[26] Martínez Guzmán, V.: «L'Educació per a la pau, la tolerància i la convivència (Una perspectiva des de la filosofia del discurs i la comunicació)» en Gabinete Psicopedagógico De Torrent: *VII Jornadas Municipales de Psicopedagogía. Las Transversales*. Torrent (València), 1996, p. 121-138.

[27] Taibbi, M.: *Cleptopía: fabricantes de burbujas y vampiros financieros en la era de la estafa*. Madrid: Lengua de Trapo, 2012.

[28] Illich, I.: *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores, 1974. «Desvincular paz y desarrollo» en *Alternativas II*. México: Joaquín Moritz/Planeta, 1988, p. 165-178.

[29] Sachs, W., ed. *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: Pratec: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

[30] Latouche, S.: *La sociedad de la abundancia frugal. Contrasentidos y controversias del decrecimiento*. Barcelona: Icaria, 2012.

sión. Por eso Latouche ha dejado de usar austeridad y habla de una «sociedad de abundancia frugal».

Por consiguiente, el marco conceptual que venimos proponiendo que interrelaciona intersubjetividad, con política e, incluso, aunque aquí me he referido menos a ello, con interculturalidad,³¹ no es ingenuo sino que tiene en cuenta otras visiones en donde se hace explícita la importancia de los conflictos y, sobre todo, se está atento al sufrimiento que podemos producir y que genera desigualdades, marginación y exclusión. En este sentido seguimos atentos a cualesquiera formas de marginación de colectivos desempoderados, a los que no se les permite el ejercicio del poder como capacidad de concertación y, por consiguiente, se les priva de la política, lo cual es injusto. A un ejemplo de esta «injusticia» me refiero para finalizar.

3. Performatividad, silenciamiento ilocucionario e injusticia discursiva

Otro ejemplo de intersubjetividad será la noción de performatividad que expresa, desde la fenomenología lingüística, la interrelación entre los seres humanos que tienen «como tarea común» el habla. Para que un acto de habla sea afortunado el hablante tiene unas intenciones y sigue unas convenciones que constituyen la fuerza ilocucionaria o performativa de lo que se dice, pero que intersubjetivamente, ha de ser captada o aprehendida (*uptake*) por el oyente. Aquí aplicaré una noción de filosofía feminista en uno de los últimos números de la revista *Hypatia*: la «injusticia discursiva»: Cuando en las relaciones intersubjetivas o interculturales, en razón del género o, en general, del hecho de que los emisores de los actos de habla sean personas o miembros de grupos desempoderados, no producen en los oyentes el efecto performativo de aprehensión que el emisor pretende, porque se les desprecia o se le considera de menor «categoría», lo cual aumenta su desempoderamiento. Sería un ejemplo de la violencia como ruptura de la intersubjetividad, explicado técnicamente con la terminología de los actos de habla porque se priva a determinados emisores de que digan lo que pretenden decir.

Se han llegado a usar dos expresiones «silenciamiento ilocucionario»³² e «injusticia discursiva».³³ Es un ejemplo de cómo una terminología aparentemente tan técnica como la de los actos de habla, nos puede ayudar a comprender la intersubjetividad de las relaciones humanas, expresada en este caso

[31] París Albert, S. y Martínez Guzmán, V.: «Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz» en *Investigaciones fenomenológicas* 7, 2010, p 85-97.

[32] Langton, R.: «Speech Acts and Unspeakable Acts» en *Philosophy & Public Affairs* 22, 4, 1993, p 293-330.

[33] Kukla, R.: «Performative Force, Convention, and Discursive Injustice» en *Hypatia* 29, 2, 2014, p 440-457.

en el habla, y sus posibles rupturas, en nuestra interpretación origen de las violencias.

Sabemos³⁴ que la fuerza performativa y la estructura pragmática de un acto de habla dependen de un elaborado conjunto de *convenciones* discursivas que fijan e interpretan la fuerza de un acto de habla, junto con las circunstancias materiales del acto. Desde este contexto, Kukla quiere explorar un tipo de «incapacidad discursiva» (*discursive incapacity*). Argumenta que, a veces, a un/a hablante de un grupo social desfavorecido le resulta difícil o imposible aplicar las convenciones de forma normal, con el resultado de que la fuerza performativa de sus emisiones queda distorsionada de tal manera que aumenta su desventaja. Aunque su perspectiva es la de género y se refiere a las mujeres, el mismo análisis se puede aplicar a problemas de raza, clase, región o discapacidad, por ejemplo. A esta situación la llama de «injusticia discursiva» de forma paralela a la llama «injusticia epistémica».³⁵

Como hemos mencionado en la introducción de este apartado, según Austin para que un acto de habla sea afortunado, se ha de producir, entre otras características, *el efecto ilocucionario de aprehensión (uptake)*. Es decir quien oye tiene que captar la fuerza con la que quien emite ha hecho su emisión. Quien habla puede tener la intención y seguir las convenciones adecuadas para hacer una promesa, por ejemplo, pero el acto de habla sólo será «afortunado» si quien oye capta o aprehende esa fuerza de la emisión, y la toma como una promesa, y no, por ejemplo, como una advertencia. De hecho, esta interrelación por la que hablantes y oyentes quedamos ligados (*my word is my bond*), unos seres humanos a otros es una expresión de la intersubjetividad que venimos estudiando, desde la fenomenología lingüística de lo que hacemos al hablar. Así mismo está en la base, por ejemplo, de la Ética comunicativa o del discurso de Apel y Habermas.³⁶

Pues bien, Kukla considera que la fuerza performativa de un acto de habla no se limita a este efecto de aprehensión pragmática en el momento de la emisión, ni a la clarificación de las intenciones y las convenciones pragmáticas. Pone el ejemplo de un matrimonio religioso que se celebra sin implicaciones legales. Un transeúnte que lo observa sin entender estos ritos, puede tener una aprehensión equivocada de lo que se está realizando y pensar en otro tipo de ceremonia. Esta mala aprehensión de la fuerza ilocucionaria del acto de habla del matrimonio puede agravarse, si el comportamiento posterior de la pareja o de los invitados, no son acciones coherentes con el matrimonio. Por consiguien-

[34] Austin, J. L.: *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1971. *How to do things with words*. Oxford/London/New York: Oxford University Press, 1976.

[35] Fricker, M.: *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

[36] Habermas, J.: «¿Qué significa pragmática universal?» en Habermas, J.: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 299-368.

te, se requiere el seguimiento posterior a la emisión del acto de habla, de las convenciones adecuadas que hagan aprehender la fuerza del acto de habla emitido. Al cumplimiento de esta serie de convenciones posteriores a la emisión del acto de habla y que son también fundamentales para la aprehensión de la fuerza ilocucionaria, Kukla le llama «aprehensión social» (*social uptake*). *El punto crucial es que las convenciones no terminan artificialmente en el momento de la emisión. Se extienden temporalmente e incluyen realizaciones (performances) sociales después, además de antes y durante la emisión.* Es el detalle de todas estas convenciones pragmáticas pero también sociales las que configuran el tipo de acto de habla que estamos realizando.

Por consiguiente hay un enorme número de convenciones que se han de cumplir para que un hablante esté autorizado a emitir un acto de habla A en un contexto C. Si usa las palabras correctas, el tono y los gestos adecuados, para emitir un acto de habla A en un contexto C, de acuerdo con las correspondientes convenciones, le será dada la aprehensión de ese acto A. Sin embargo, algunas veces, *por ser mujer o miembro de algún grupo de identidad social desempoderada*, el proceso queda alterado. Un hablante puede cumplir las convenciones que la autora llama de entrada (*input*) para la realización del acto de habla A, pero por *razones de género*, recibe una aprehensión de un acto B, porque las convenciones de salida (*output*) son diferentes por el hecho de ser mujer. *De esta manera la fuerza de sus palabras, queda fuera de su control, y las convierten en víctima de una injusticia discursiva.* Se le priva de actuar autónomamente como agente de discurso. Se produce un tipo de infortunio (*infelicity*), siguiendo una vez más a Austin, que frustra el camino entre la realización (*performance*) y la aprehensión (*uptake*). Además el acto de habla B que acaba realizando, a pesar de tener las intenciones y seguir las convenciones para realizar el acto A, *amplían su situación de persona desfavorecida y desamparada atribuidas a su identidad de género.* «Las víctimas de la injusticia discursiva, en virtud de sus identidades sociales desfavorecidas, son menos capaces de negociar de manera hábil y de utilizar las convenciones discursivas como herramientas de comunicación y acción que otros».³⁷

Pone el ejemplo de una mujer jefa de un 95% de hombres en una planta de una industria de maquinaria pesada. La jefa emite un orden con la intención de que sea una orden y siguiendo las convenciones pragmáticas para que sea entendida como una orden. Sin embargo, por el hecho de ser mujer, la fuerza de su acto de habla es aprehendida como un ruego, porque por las convenciones sociales más allá de las pragmáticas, a una mujer (o a cualquier ser humano perteneciente a un colectivo desempoderado) *se le priva de tener el control de la fuerza performativa de lo que quiere decir, de lo que quiere hacer con sus palabras.* Es más, el hecho de que con controle la fuerza con la que quiere decir lo

[37] Kukla, *op. cit.* p. 445

que dice, *ahonda aún más en su situación de desventaja o desapoderamiento*. Se produce así una *injusticia discursiva*. En mi interpretación se rompe la intersubjetividad originaria que nos constituye a hombres y mujeres como seres humanos en reciprocidad, iniciando un tipo de violencia.

Por otra parte, utiliza también la noción de «silenciamiento ilocucionario». El silenciamiento ilocucionario, estudiado también desde la perspectiva de las mujeres, se da en el marco de las formas en que los poderosos pueden dejar sin hablar, sin voz o discurso, a quienes no tienen poder. Ciertamente se puede hacer mediante la amenaza, la condena o el confinamiento a la soledad. Sin embargo hay todavía una forma más sutil y menos dramática, que consiste en dejar hablar, permitir emitir las palabras, pero que éstas no realicen las acciones de la fuerza ilocucionaria del acto de habla, de nuevo en el sentido de Austin, de cómo hacemos cosas con palabras. Según Kukla explica la tesis de Langton, una persona es silenciada locucionariamente si no se le permite hablar, perlocucionariamente si no se causan los efectos del acto de habla emitido, e ilocucionariamente, si es incapaz de realizar los actos de habla que intenta al hablar, porque el acto de habla no puede recibir el correcto efecto ilocucionario de aprehensión o captación (*uptake*) de la fuerza con que dice lo que dice, de nuevo siguiendo a Austin. El silenciamiento ilocucionario sería un caso límite de lo que le interesa a Kukla porque al no darse el efecto ilocucionario de aprehensión, *no habría acto de habla*. En cambio, como hemos visto, a esta autora le interesa *cuando se produce un acto de habla diferente* debido a que el efecto ilocucionario de aprehensión es diferente de lo que sería en las convenciones normales porque quien realiza la emisión es miembro de una comunidad desfavorecida.

Ciertamente puede haber casos en donde también alguien «poderoso» no consiga que se logre la aprehensión afortunada de las intenciones y las convenciones de su acto de habla. Por ejemplo, un jefe enamorado sinceramente de su secretaria, no controla tampoco la fuerza performativa de su emisión. Precisamente, por su «elevado» estatus teme que su declaración de amor sea aprehendida como una orden que requiere obligación. Según Kukla es un ejemplo más de que *hablar es un proyecto colaborativo*. En mi interpretación, es una muestra de intersubjetividad de las relaciones humanas que aquí hemos venido defendiendo para reconceptualizar la política y facilitar la interculturalidad.

LA ÉTICA DEL CUIDADO EN SOCIEDADES GLOBALIZADAS: HACIA UNA CIUDADANÍA COSMOPOLITA¹

THE ETHICS OF CARE IN GLOBALIZED SOCIETIES: TOWARDS A
COSMOPOLITAN CITIZENSHIP

Irene Comins Mingol²
Universitat Jaume I (España)

Recibido: 30-11-2014

Aceptado: 02-02-2015

Resumen: Este artículo aborda las contribuciones de una filosofía del cuidar a la construcción de una ciudadanía cosmopolita en un mundo globalizado. Y es que la capacidad del ser humano para empatizar con otros diversos, ser sensible a sus necesidades y responder adecuadamente va a jugar un papel fundamental en un mundo globalizado de interdependencias crecientes. Para ello el artículo aborda la importancia de una filosofía del cuidar para resignificar algunas asunciones dominantes sobre la naturaleza humana y señala el potencial de la ética del cuidado para tratar temas morales en contextos globales.

Palabras-clave: ética del cuidado, globalización, ciudadanía cosmopolita, paz, empatía.

Abstract: This article discusses the contributions of a philosophy of caring for the construction of a cosmopolitan citizenship in a globalized world. The human ability to empathize with diverse others, be sensitive to their needs and respond appropriately will play a key role in a globalized world of growing interdependences. The article addresses the importance of a philosophy of caring to challenge some key assumptions about human nature and points out the potential of the ethics of care to address moral issues in global contexts.

Key-words: care ethics, globalization, cosmopolitan citizenship, peace, empathy.

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación P1·1A2012-05 “De víctimas a indignados: visibilidad mediática, migración de imágenes, espectacularización de los conflictos y procesos de transformación social hacia una cultura de paz” financiado por la Universitat Jaume I de Castellón.

[2] (cominsi@uji.es) Profesora Contratada Doctora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I, es investigadora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y del Instituto de Desarrollo Social y Paz de la misma universidad. Desde 2009 es codirectora del Máster Universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I.

1. Introducción

Los procesos migratorios, las nuevas tecnologías de la comunicación, y en definitiva lo que viene a conocerse como globalización, están generando un cambio profundo en nuestras sociedades, haciendo que cada vez más nuestros proyectos vitales se entrecrucen radicalmente con los de *otros* seres humanos que hasta hace poco parecían lejanos, tanto física como conceptualmente. Muchas veces se trata de algo más que meros cruces hasta el punto que hoy más que nunca dependemos de personas que jamás hemos visto y que a su vez dependen de nosotros³. En este contexto parece cada vez más difícil sostener que las fronteras morales debieran coincidir con las fronteras de nuestra comunidad cotidiana. Aparece pues un interrogante, *How far, literally, should we care?*⁴.

En este artículo vamos a abordar los desafíos y el potencial de la ética del cuidado en la construcción de una ciudadanía cosmopolita en un mundo globalizado. Y es que la capacidad del ser humano para empatizar con otros diversos, ser sensible a sus necesidades y responder adecuadamente va a jugar un papel fundamental en un mundo globalizado de interdependencias crecientes. Para ello el artículo se estructura en tres partes, en primer lugar se hace una breve presentación a la ética del cuidado, origen y contexto, en segundo lugar abordaremos la importancia de la ética del cuidado para cuestionar y resignificar algunas asunciones dominantes sobre la naturaleza humana. Finalmente señalaremos el revelador potencial de la ética del cuidado para tratar temas morales en contextos globales.

2. La ética del cuidado: una breve presentación

Carol Gilligan explicitó por primera vez en 1982 con su obra *In a Different Voice*, el diferente desarrollo moral que las mujeres han experimentado como resultado de la socialización y la práctica del cuidar. Hasta entonces la Teoría del Desarrollo Moral se ceñía sin excepciones a la teoría propuesta por su maestro y mentor Lawrence Kohlberg⁵. Gilligan intentó ampliar la teoría moral de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que la teoría de Kohlberg se construyó exclusivamente sobre el estudio de varones, en concreto 84 niños varones durante un período de más de

[3] Nussbaum, M.: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz, 2010, p.113.

[4] Así reza el título del artículo publicado por D. M. Smith en 1998 en la revista *Progress in Human Geography*, 22 (1), 15-38, «How far should we care? On the spatial scope of beneficence».

[5] Kohlberg, L.: «Moral Stages and Moralization» en Lickona, T. (ed.): *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. Nueva York: Rinehart and Winston, 1976.

veinte años⁶. Otra de las anomalías que Gilligan detectó en la escala del desarrollo moral de Kohlberg fue la puntuación persistentemente baja de las mujeres al ser comparadas con sus iguales varones⁷. Ese desvío en la puntuación se debía lógicamente a que la teoría del desarrollo moral se había construido sólo tomando como base el estudio de la experiencia de hombres pero se aplicaba pretendiendo universalidad tanto a las mujeres como a los hombres. Gilligan detectó en su análisis de las mujeres una diferente voz moral más relacional, que situaba como preferente la preservación de las relaciones, en oposición con la ética de la justicia, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg, en la que se sitúa como preferente la obediencia a normas morales universales. Esa diferente perspectiva moral de las mujeres -señala claramente Gilligan- es resultado de la división sexual del trabajo y de la aguda división entre lo público y lo privado. Hombres y mujeres desarrollan así dos perspectivas morales distintas, en función de esa desigual atribución de responsabilidades, que se han venido a calificar como ética de la justicia y ética del cuidado.

Victoria Camps resume las características de la ética del cuidado en contraposición a la ética de la justicia de la siguiente manera: 1) Se trata de una ética relacional, donde lo que importa más que el deber es la relación con las personas. 2) No se limita a concebir la ley, sino que le interesa su aplicación situacional. 3) Considera que la racionalidad debe mezclarse con la emotividad. 4) Se centra en la implicación y compromiso directo y casi personal con los otros. 5) Añade un enfoque particularizado al enfoque abstracto y general de la ética de la justicia⁸.

La ética del cuidado eleva la atención, la responsividad⁹ y el mantenimiento de las relaciones interpersonales al estatus de una importancia moral fundacional. Pero no se queda únicamente al nivel privado, sino que rompiendo la dicotomía entre público y privado alcanza la reflexión política. Así, por ejemplo la teórica política Sevenhuijsen¹⁰, siguiendo el trabajo de Joan Tronto y otras, propone el concepto de *ciudadanía cuidadora* y argumenta que el cuidado debe reconciliarse con la justicia y las preocupaciones democráticas, por ello propone el cuidado como un tema de ciudadanía con importantes implicaciones prácticas y políticas.

[6] Cfr. Gilligan, C.: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986 p. 40.

[7] Cfr. Benhabib, S.: «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en Benhabib, S. y D. Cornel (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Edicions Alfons el Magnànim, pp. 119-149.

[8] Cfr. Camps, V.: *El siglo de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 69-81.

[9] Para un análisis del concepto de responsividad en Lévinas, Ricoeur y la ética del cuidado ver González Patiño, S.: *La responsividad ética*. Monterrey: Plaz y Valés, 2010.

[10] Sevenhuijsen, S.: The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy in *Feminist Theory* 4, nº 2, 2003, pp. 179-197.

En su recorrido la ética del cuidado ha sido también objeto de diferentes críticas. Una de esas críticas etiqueta la ética del cuidado de conservadora o incluso retrógrada, entre quienes piensan que refuerza los roles tradicionales de las mujeres como cuidadoras. Sin embargo Gilligan y otros autores muestran que la visión de la ética del cuidado como legitimadora de la subordinación tradicional de las mujeres está seriamente equivocada¹¹. ¿Qué puede ser más revolucionario que desmontar la jerarquía de género del patriarcado en las formas más básicas de cómo pensamos que debemos vivir y qué debemos hacer? La ética del cuidado apela a la transformación de la sociedad, la política, las leyes, la actividad económica, la familia y las relaciones personales más allá de las asunciones del patriarcado. Como Gilligan expresa en su libro *Joining the Resistance*:

Our exploration has led us to see the ethic of care, grounded in voice and relationship, as an ethic of resistance both to injustice and to self-silencing. It is a human ethic, integral to the practice of democracy and to the functioning of a global society. More controversially, it is a feminist ethic, an ethic that guides the historic struggle to free democracy from patriarchy¹².

Debido a las estructuras sociales existentes la gran parte del trabajo real de cuidados, en hogares e instituciones, se realiza por mujeres y es un trabajo no reconocido, gratuito o mal pagado. También cada vez más en los procesos migratorios, encontramos el trabajo de cuidados como uno de los trabajos ocupados por trabajadoras migrantes provenientes de países empobrecidos, que dejan sus familias durante años¹³. Una apropiada valoración del trabajo de cuidados subvertiría esta jerarquía que mantiene el cuidado en una situación marginal y de explotación.

3. Hacia una visión renovada de la naturaleza humana

Desde su formulación en 1982 el enfoque de la ética del cuidado ha sido ampliamente desarrollado por un gran número de filósofos y filósofas, siendo considerado, hoy en día, el enfoque alternativo más potente en cuestiones morales¹⁴. Así mismo, ha contribuido significativamente, junto con otros desarro-

[11] Cfr. Richards, D.: *Resisting Injustice and the Feminist Ethics of Care*. New York: Routledge, 2013.

[12] Gilligan, C.: *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 175.

[13] Cfr. Hochschild, A.: *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York: Routledge, 2003. Mahon, R. y Robinson, F.: *Feminist Ethics and Social Policy: Towards a New Global Political Economy of Care*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2011. Vega Solís, C.: *Culturas del Cuidado en Transición. Espacios, Sujetos e Imaginarios en una Sociedad de Migración*. Barcelona: UOC, 2009.

[14] Held, V.: «The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan» en *Journal of Social Philosophy* 45, °1, 2014, pp. 107-115.

llos teóricos, a un cambio de paradigma en las ciencias humanas y sociales en virtud del cual se pone en valor y se reconoce la importancia de las relaciones, las emociones y la empatía¹⁵.

Esa diferente voz se escuchó por primera vez como «femenina» porque el patriarcado asoció las emociones y las relaciones con las mujeres, y las consideró respectivamente limitantes de su racionalidad y autonomía. Sin embargo lo que había sido considerado un problema en el desarrollo de las mujeres ha sido redefinido, desde la ética del cuidado, como un problema del marco interpretativo, como señala Gilligan «una limitación en la concepción de la condición humana, una omisión de ciertas verdades sobre la vida»¹⁶. Con el cambio de paradigma esa «diferente voz» se redescubre como una voz radicalmente humana.

Como señala M^a Luz Pintos Peñaranda como humanos nacemos con unas capacidades pregenerizadas para la empatía, las emociones y la tolerancia,¹⁷ de ahí que la gran pregunta que cabe formularnos es, según Carol Gilligan, ¿Cómo perdemos esa capacidad para cuidar? ¿Qué inhibe nuestra habilidad de empatizar con otros? Para responder a esta pregunta Gilligan profundiza en el concepto de *daño moral*, que se produce con la ruptura de la confianza que compromete nuestra habilidad para amar. La ética del cuidado con su compromiso con las relaciones, el amor y la ciudadanía democrática, es también la ética de la resistencia al daño moral¹⁸.

En la adolescencia la construcción de la identidad se refuerza binariamente, de un modo en que la intimidad y la vulnerabilidad tienen un género, el femenino, y ser un hombre implica ser emocionalmente estoico e independiente¹⁹. En *When Boys Become Boys* Judy Chu identifica este proceso a edades incluso más tempranas, en cómo los niños que en 4 y 5 años eran atentos, auténticos y directos en sus relaciones unos con otros inician un proceso de separación e inautenticidad. Según Chu no es que las capacidades relacionales de los chicos se hayan perdido sino que la socialización hacia la construcción cultural de la masculinidad, que es definida en oposición a la feminidad, parece forzar una división entre lo que los chicos saben y lo que los chicos muestran²⁰. En las voces

[15] Un gran número de evidencias provenientes de la psicología evolutiva, la neurociencia o la primatología, entre otros campos, están arrojando una nueva luz sobre el concepto de naturaleza humana, y el importante papel que juegan las emociones y la empatía en el ser humano.

[16] Gilligan, C.: «Moral Injury and the Ethic of Care: Reframing the Conversation about Differences» en *Journal of Social Philosophy* 45, n° 1, 2014, pp. 89-106. 89.

[17] Pintos Peñaranda, M^a L.: «Fenomenología, Género y Paz» en Comins Mingol, I. y S. París Albert (eds.): *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*. Barcelona: Icaria, 2010, pp.51-71.

[18] Gilligan, C.: *Moral Injury...* cit., p. 90.

[19] *Ibidem*, p.94.

[20] Chu, J.: *When Boys Become Boys: Development, Relationships, and Masculinity*. New York: New York University Press, 2014.

de los adolescentes escuchamos señales del *daño moral*, en el momento en que son forzados, en virtud de la mística de la masculinidad, a traicionar lo que hasta ese momento consideraban correcto -la intimidad, la expresión del afecto y la sensibilidad-, una traición que es sancionada a los ojos del mundo como apropiada. En la historia del pensamiento occidental encontramos relatos simbólicos, y extremos, de esa traición al afecto y la intimidad. Agamenón sacrificando a su hija Ifigenia, Abraham preparándose para sacrificar a Isaac... actos en los que se traiciona el nexo íntimo de confianza filial en virtud de algún ideal superior, actos alabados culturalmente y recompensados con honor. La ética del cuidado como ética centrada en la vida y en su sostenibilidad, puede orientarnos en prevenir esa traición, ese daño moral. Ayudarnos a resignificar el concepto de ser humano, más allá de cualquier visión binaria o dicotómica entre géneros y a transgredir las construcciones identitarias violentas.

Quizás también el éxito de una cultura de paz dependa de que seamos capaces de reconciliarnos con nuestro interior y, muy modestamente, nos dejemos guiar por nuestras eficientes habilidades biológicas pre-rationales, que tan despectivamente solemos rechazar²¹.

Las observaciones de Gilligan cuestionan la validez de varias asunciones clásicas sobre el ser humano que adquirimos de nuestra cultura y tomamos como dadas, destacaremos aquí dos: la concepción negativa del ser humano y la idea de individuo autónomo.

a) *¿Una Antropología Negativa?* Partiendo de la imagen del ser humano según Hobbes, somos individuos egoístas en búsqueda competitiva y permanente de poder. Esta asunción está en el fundamento de la mayoría de las teorías del contrato social en las que descansan los sistemas políticos liberales. Sin embargo las feministas han demostrado la distorsión de estas asunciones: sin cuidadores que actúan de un modo que contradice esas asunciones, ningún bebe habría crecido para ser un ser humano hobbesiano o un calculador racional. Diferentes antropólogos y primatólogos señalan también la importancia de la empatía en nuestra evolución y cómo junto con la cooperación juegan un papel fundamental en nuestra supervivencia como especie²². Para M^a Luz Pintos

[21] Pintos Peñaranda, M^a L.: *op. cit.*, p.71.

[22] El concepto de ser humano del que partimos tiene un gran poder para la construcción del futuro, pues como una profecía que se auto-cumple el ser humano construye su mundo según la expectativa que sobre el concepto de ser humano y de identidad su cultura dibuja, de ahí la importancia de clarificar nuestra noción de ser humano. Es importante analizar y redefinir el modelo antropológico dominante, ampliando el concepto reduccionista existente (focalizado en las competencias violentas-agresivas del ser humano) por un concepto más complejo (que reconozca también las competencias para hacer las paces que tienen todos los seres humanos). Puede consultarse un análisis interesante del papel que juega la definición de ser humano como profecía autocumplida en Fry, D.: *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Peñaranda en la actuación positiva de las mujeres en los procesos de paz no interviene tanto nuestra cultura femenina como nuestra biología natural de animal humano.

Por nuestra propia biología, lo humanos ya estamos en una actitud de experiencia de vínculo, de comprensión y de tolerancia, que es natural y espontánea y, por tanto, que viene con nosotros de modo no racional ni premeditado y, por tanto, sin que medie ninguna construcción cultural²³.

Las *habilidades biológicas pre-generizadas de resolución de conflictos*²⁴ de las que nos habla M^a Luz Pintos giran en torno a las emociones, la empatía y la tolerancia, las tres de elemental importancia en la experiencia de la alteridad. El ser humano, viene al mundo en un *estado de desvalimiento* más acentuado que el de otros seres vivos lo que hace que precise de esas habilidades y de sus congéneres para llegar a desarrollarse. «Son las culturas concretas [...] lo que en muchas ocasiones impide que obren las habilidades o estrategias adaptativas armonizadas ya inherentes a nuestra corporalidad biológica»²⁵.

b) *¿Individuos Autónomos?* Otra de las asunciones con las que hemos definido desde occidente la naturaleza humana, y que bebe de la tradición kantiana y rawlsiana, es la del individuo racional autónomo en búsqueda de leyes abstractas y universales. Esta imagen distorsiona la realidad de cuán interdependientes y relacionales son los seres humanos que viven en contextos históricos concretos. Y cómo el cuidado vertebra lo que radicalmente somos, tal y como describe la fábula-mito de Higinio recuperada por Heidegger. Estas teorías olvidan la importancia para la moralidad de emociones como la empatía, la compasión, la indignación ante el sufrimiento, en breve, la importancia del cuidado. Si bien las teorías kantianas y rawlsianas reconocen que los sentimientos apropiados ayudan a llevar a cabo los dictados de la razón, excluyen dichos sentimientos de la posibilidad de jugar un rol epistemológicamente justificable en determinar lo que la moralidad recomienda. Consideran que sólo la razón provee ese motivo justificable y desconocen la importancia moral de las relaciones reales de cuidado. No tienen en cuenta la importancia de las emociones ni para la comprensión de qué debemos hacer ni en la motivación para realizar esas acciones moralmente recomendadas. Sin embargo, sin sensibilidad empática uno puede no ser capaz de satisfacer las necesidades de los otros en el modo que requiere la moralidad. Sin sentimientos de preocupación, uno puede no tomar la responsabilidad por responder aquellos que están en situación de necesidad. Para la ética del cuidado la moralidad no es tanto un

[23] Pintos Peñaranda, M^a L.: *op. cit.*, 55.

[24] *Ibidem*. 56.

[25] *Ibidem*. 70.

tema de reconocimiento racional –que también– como, sobre todo, de asunción de responsabilidades por otras personas particulares necesitadas²⁶. Esto cuestiona el mismo principio de imparcialidad, ya que para una buena relación de cuidado, necesitamos una comprensión moral contextual, narrativa y atenta a las particularidades.

Las observaciones de Gilligan nos permiten, pues, desafiar estas asunciones. Mientras que no son instalados en los hábitos del patriarcado, ni chicos ni chicas aspiran a ser ese individuo racional autosuficiente. Son, como todos nosotros, dependientes e interdependientes y conformados por, y a través de, sus relaciones con los otros. Las investigaciones de Gilligan muestran que es el patriarcado el que, en la adolescencia, lleva a las chicas a suprimir sus propias voces, y a los chicos a aspirar a la auto-suficiencia y al poder sobre otros. Sin el patriarcado, ambos estarían inclinados hacia la ética del cuidado tanto como a la ética de la justicia.

4. Más allá de lo íntimo hacia lo global

La ética del cuidado rechaza enérgicamente el confinamiento de sus valores a la esfera privada de las relaciones personales. La brecha entre lo público y lo privado y el confinamiento de las mujeres al último está en la base del patriarcado que la ética del cuidado trata de superar.

Dado el arraigo del lenguaje moral de los derechos y los deberes es difícil imaginar cómo, y en qué contextos, el lenguaje y las estrategias de una ética crítica del cuidado podrían ponerse en práctica. Autoras como Fiona Robinson señalan el modo en que el lenguaje moral de los derechos y los deberes está inextricablemente unido a la filosofía política del liberalismo, una filosofía que actualmente domina nuestra forma de pensar sobre economía política global, legitimidad internacional o desarrollo. El discurso moral de los derechos y deberes, que enfatiza una visión del ser humano como individuo autónomo y libre, la igualdad formal y la reciprocidad, es poco probable que incomode a las asimetrías en el poder y el bienestar que actualmente caracterizan el orden global.²⁷ Acercar la ética del cuidado al ámbito público y al ámbito de las relaciones internacionales puede contribuir en el esbozo de un nuevo paradigma de cosmopolitismo, vamos a ver a continuación los ámbitos que puede contribuir a reformular:

[26] Held, V.: «The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan» en *Journal of Social Philosophy* 45, °1, 2014, pp. 107-115.

[27] Robinson, F.: *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press, 1999, p.157-158.

4.1 La atención a la diversidad: lo concreto dentro de lo universal

En el camino hacia la construcción de una globalización humana²⁸ debemos ser conscientes de la dialéctica entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y al mismo tiempo la necesidad de reconocer las diferencias existentes entre los seres humanos. En este sentido la ética del cuidado tiene importantes contribuciones a realizar pues, como señala Gilligan, entre las habilidades cognitivas de esa *diferente voz* moral destacan dos: 1. El juicio moral de la ética del cuidar es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones. 2. Muestra mayor propensión a adoptar el punto de vista del «otro particular».

La contextualidad del juicio moral es una manifestación de madurez moral que considera al «yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros»²⁹. El respeto hacia las necesidades de los demás y la mutualidad del esfuerzo por satisfacerlas sustentan el crecimiento y el desarrollo moral. Desde el punto de vista del otro generalizado nuestra relación con la otredad se rige por las normas de igualdad formal y reciprocidad: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o ella. En cambio desde el punto de vista del otro concreto, nuestra relación está regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros y otras formas de conducta por las que ellos y ellas se sientan reconocidos y confirmados en tanto que seres individuales y concretos con necesidades y capacidades específicas. Aquí vemos la conexión entre la teoría del reconocimiento de Honneth y la noción de sujeto incardinado de Benhabib. Benhabib nos propone una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto³⁰.

En el camino hacia la construcción de una globalización humana es ineludible la tarea de reconstruir un sujeto arraigado, incardinado, un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. También es importante proponer una nueva visión de las relaciones sociales. Un nuevo concepto de intersubjetividad en que, sobre la base imprescindible de una ética de la justicia, intentemos comprender las necesidades de los otros y desarrollemos nuestra capacidad de empatía para entender sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos, lo cual es importante, entre

[28] U. Beck diferencia entre el globalismo o *globalización económica* vigente y la necesidad de construir una *globalización humana*. Ver Beck, U.: *¿Qué es la globalización?* Buenos Aires: Paidós, 1998.

[29] Benhabib, S.: «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en Benhabib, S. y D. Cornel (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Edicions Alfons el Magnànim, pp. 119-149, 121.

[30] *Ibidem*, p. 144.

otras cosas, para una teoría del desarrollo. A ello nos puede ayudar la ética del cuidado y la teoría del reconocimiento, modulando la ética de la justicia.

No es a la idea de *justicia* a la que se opone la ética del cuidado, sino a la visión individualista y atómica de las personas como sujetos *abstractos* en lugar de *concretos*³¹. En definitiva el dilema entre la igualdad y la diferencia. Según Alison Jaggar:

La igualdad es parte integral de «una ética de la justicia» que es característicamente masculina en la medida que oscurece la diferencia humana abstrayéndola de la particularidad y singularidad de personas concretas en situaciones específicas y que intenta resolver los intereses conflictivos aplicando un poder abstracto, en lugar de responder directamente a las necesidades que se perciben inmediatamente³².

La ética del cuidado se preocupa por las necesidades de las personas más vulnerables e indefensas en contextos históricos concretos. Es por ello más sensible a la necesidad de mantener la paz, y evitar el conflicto violento, que aquellas teorías centradas en la justicia abstracta que pueden allanar el camino a la justificación de una intervención militar.

El reconocimiento de que las relaciones de cuidado existen y que pueden ser ampliadas abre nuevas posibilidades importantes para repensar las transformaciones necesarias para lidiar con la pobreza global y la reestructuración de la actividad económica. La ética del cuidado promueve el dialogo con, y la escucha de, otros cuyas experiencias, perspectivas y culturas son muy distantes a la nuestra.

Atenerse a los mismos principios en diferentes circunstancias puede ser una injusticia. Cuando nos aferramos a los principios, sin atender al contexto, no estamos teniendo en cuenta la complejidad. Ser sensible a un amplio rango de consideraciones morales puede ser a menudo más importante que la adherencia rígida a principios³³. La teoría moral tradicional se ha basado frecuentemente en lo que una persona pensaría de estar en el punto de vista de un observador hipotético ideal. Sin embargo, la teoría feminista ha sido crítica de estos intentos de ignorar la realidad concreta y valora los juicios particulares producidos en la experiencia real sobre aquellos imaginados de ser aceptables en circunstancias hipotéticas³⁴.

Podríamos calificar la ética del cuidado como ética dinámica en esa definición de Juan Masiá según la cual a la ética dinámica:

[31] Robinson, F.: *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press, 1999, p.25.

[32] Jaggar, A.: «Ética feminista: algunos temas para los años noventa» en Castells, C. (ed.): *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1996.

[33] Held, V.: «Feminist Moral Inquiry and the Feminist Future», en HELD, V. (ed.): *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Colorado: Westview Press, 1995, p.162.

[34] *Ibidem*, p.160.

se la busca, piensa y vive elaborándola junto con otras personas, a través de fallos y logros, ayudándose mutuamente a ponerse en órbita. En vez de una mera aplicación de normas y principios inmutables a casos concretos, se rehacen las normas y principios a la luz de cada caso inédito³⁵.

4.2. El poder de la motivación: de la teoría a la praxis

Además de esta aportación a la ética de la justicia, la ética del cuidado también toma seriamente el problema de la motivación y el de la naturaleza de la respuesta moral, aspectos que son, en cierta medida, marginados por la ética de la justicia. En la ética de la justicia el concepto de deber se limita a la no-interferencia recíproca, en cambio, en la ética del cuidado incluye la necesidad de dar respuesta a las necesidades de los otros. Una de las diferencias más visibles de la ética del cuidado con respecto a otras es que no tiene como preocupación central el *juicio moral*. Para muchas otras éticas como la ética kantiana o la ética del discurso el juicio moral es el tema clave, ¿qué elementos hacen que un juicio sea moral? La mayoría de los filósofos que se han ocupado de la moral se han preguntado por el origen y fundamento de los juicios morales. Los juicios morales aprueban o desaprueban las conductas y actitudes humanas: aprobamos la generosidad y rechazamos el crimen. ¿En qué se fundan estos juicios? Para algunos en la razón, para otros en el diálogo, para otros en los sentimientos³⁶. En cambio en la ética del cuidado toma preocupación central no sólo el juicio moral sino el impulso y la disposición moral³⁷.

Según Adela Cortina uno de los grandes obstáculos a superar por el ámbito de la ética y la moral es la distancia existente entre nuestras grandes declaraciones sobre los derechos humanos y las realizaciones de la vida cotidiana, el abismo entre la teoría y la praxis³⁸. En mi opinión, el cuidado supera este abismo ya que consiste en la aplicación afectiva y efectiva de los grandes principios morales a la realidad cotidiana. De este modo, el cuidado puede ser el puente que salve la distancia entre los grandes dichos y los hechos. El camino a través del cual los principios morales y los valores universales, se practiquen e incardinan en la cotidianidad.

[35] Masiá Clavel, J.: *Fragilidad en Esperanza. Enfoques de Antropología*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 246.

[36] Hume fundamentó los juicios morales en el sentimiento, recogiendo una línea de pensamiento desarrollada en Inglaterra, en la primera mitad del s. XVIII, por filósofos moralistas como Shaftesbury (1671-1713) y Hutcheson (1694-1746).

[37] Noddings, N.: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 28-29.

[38] Cortina, A.: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.

El filósofo Thomas Pogge, conocido por sus escritos sobre la pobreza global y las responsabilidades de los países más ricos, sitúa los derechos humanos en el centro de su análisis³⁹. Según Pogge estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo al mantener un orden económico global que provoca esta pobreza. No obstante, los derechos humanos son elementos de la ley, son los mínimos que la ley debería asegurar. Y es que el hambre en el mundo no se presta bien a soluciones y remedios exclusivamente *legales*. La ética del cuidado, por el otro lado, clama para que algo se haga en favor de los niños y niñas que mueren cada año, de hambre o por una enfermedad evitable. El enfoque del cuidado podría proveer la motivación para abordar seriamente el problema⁴⁰. El mismo Pogge reconoce que si la ciudadanía de los países más ricos se preocupara por reducir la pobreza global, también lo harían sus políticos y se tomarían los pasos necesarios al respecto⁴¹.

Sin embargo, la existencia cotidiana, especialmente la del mundo actual, tiende a aislar al ser humano y a transmitirle una impresión de irresponsabilidad⁴². El alejamiento del individuo de los centros de poder o de la relación directa con el liderazgo, pueden generar lo que Weber llamaba *alienación* y Durkheim *anomia*, una situación en la que el compromiso con el sistema se atrofia y la iniciativa y la responsabilidad corren el riesgo de desaparecer⁴³.

La participación requiere de una motivación, y un importante factor motivador es la preocupación por el bienestar de los seres humanos y de la naturaleza, y el reconocimiento de nuestras capacidades para ser agentes de cambio. La marginación y restricción del valor del cuidado a la esfera privada ha provocado nefastas consecuencias para la esfera pública. La falta de implicación, de compromiso, de motivación, de sentimiento de responsabilidad por lo que nos rodea son los más claros síntomas de este fenómeno. Erich Fromm señalaba, hace ahora ya más de medio siglo, como un peligro de nuestra sociedad «la insignificancia y pobreza del individuo». De ahí la importancia de reivindicar el cuidar para reconstruir los fundamentos de una ciudadanía participativa. Mediante las tareas de cuidado el individuo se siente significativo, importante, necesario, y se da cuenta de que tiene cierto poder para modificar la realidad. La participación responsable en las estructuras sociales constituye la mejor garantía para que el individuo pueda conseguir una vida buena y feliz. Así la democracia cumple con sus dos dimensiones: la instrumental, en cuanto método que permite resolver pacíficamente las disputas y exigir por

[39] Cfr. Pogge, T.: «¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?» en *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 17, 2012.

[40] Held, V.: «The Ethics of Care...» cit., p. 113

[41] Pogge, T.: op. cit., 31.

[42] *Ibidem* p. 56.

[43] *Ibidem* p. 97.

parte de los ciudadanos a los gobernantes la satisfacción de sus necesidades; y la sustancial, en la medida en que esa participación política de los ciudadanos constituye una actividad humana intrínsecamente consustancial al desarrollo de las cualidades propias del ser humano.

De hecho el pensamiento que se desarrolla entre los teóricos del cuidar es altamente compatible con diferentes tendencias que se disciernen en el proceso de la globalización. Tales como el desarrollo de una sociedad civil global⁴⁴, el crecimiento de las organizaciones no gubernamentales o el nuevo orden mundial en red del que nos habla Anne-Marie Slaughter⁴⁵. La «globalización desde abajo»⁴⁶ de los movimientos sociales transnacionales, tales como el movimiento ecologista o los movimientos contra los efectos nocivos de la globalización corporativa, apoyan el aumento de la influencia global del cuidado y de sus valores.

La ética del cuidado apoya claramente el derecho internacional, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, pero apoya incluso más la cooperación cuidadosa que puede hacer decrecer la necesidad de dicha ley.⁴⁷ Es interesante el concepto de ciudadanía *glocal*⁴⁸, haciendo referencia al lema ecologista pensar global, actuar local.

El cuidado contribuye en el delineamiento del ejercicio de la ciudadanía como acción. Las democracias no se pueden reducir a su dimensión legal o al juego de mayorías y minorías. La alternativa pasa por reconstruir una democracia directa con una sociedad civil participativa con un abanico más amplio de opciones para la acción. En concreto, según Joan Tronto, Ruth Lister y Selma Sevenhuijsen, el cuidado como proceso social y práctica de una sociedad civil activa se desarrolla en tres fases que pueden resumirse así: 1. Ser sensibles y detectar las necesidades sociales de cuidado, 2. Asumir la responsabilidad y la potencialidad para ser agente de cambio, 3. Realizar las acciones pertinentes, es decir, materializar el cuidado. El cuidado, con esta estructura, sirve como base para el logro político de una sociedad mejor. En este sentido, Tronto propone una forma sencilla de definir la ciudadanía, como el proceso en el que los ciudadanos y ciudadanas se comprometen e involucran en procesos de cuidado. Una definición de ciudadanía que puede transformar el modo en que pensamos la vida pública y privada, el modo en que entendemos la participación política. De ahí la importancia de facilitar espacios, y tiempos, para

[44] Keane, J.: *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

[45] Slaughter, A.M.: *A New World Order*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

[46] Falk, R.: «The Making of Global Citizenship» en Brecher, J. y otros (eds.): *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press, 1993.

[47] Held, V.: «Morality, Care...» cit.

[48] Ferrete, C.: «Ciudadanía sin límites: el trasfondo de la gobernanza global» en *Quaderns de Filosofia i Ciència* 41, 2011, pp.89-98, p.96.

las prácticas de una *ciudadanía cuidadora y responsable*: prácticas en donde las personas pueden manifestarse a sí mismas como cuidadoras y/o receptoras del cuidado, en diálogo unas con otras, preocupadas por el bienestar propio, el de los otros y otras, y el de la naturaleza. Asistiendo así a nuevas formas de acción democrática que integran el cuidado como eje vectorial, convirtiéndose el cuidado en una práctica de política democrática participativa y global.

4.2.1 *Del deber de cuidar*

Según John Rawls la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales⁴⁹, pero autoras como Virginia Held sostienen que para lidiar con los problemas morales de un mundo cada vez más interconectado, una ética del cuidado desarrollado tendría más que ofrecer. Sarah Clark Miller examina el paradigma de la justicia hegemónico en el abordaje de los problemas morales y globales en la actualidad y defiende la necesidad de ponerlo en diálogo con las aportaciones de la ética del cuidado en lo que ella denomina un *cuidado cosmopolita*⁵⁰. Según Miller la distancia no es un factor de relevancia moral y propone un deber de cuidar que puede ser a la vez global y concreto en su respeto por formas locales de entender el cuidado. Según Clark Miller estamos moralmente obligados a responder a las necesidades fundamentales, tenemos el deber de cuidar. La conclusión de que tenemos un deber de cuidar descansa tanto sobre una ética kantiana y una ética del cuidado, de hecho Miller defiende una especie de hibridez entre la ética kantiana y la ética feminista del cuidado. La ética kantiana, y en concreto la idea del deber de ayudar, el principio de beneficencia, provee la fundamentación moral a la obligación de cuidar. Por otro lado, la ética del cuidado revela el contenido de esa obligación y la forma en la que debe llevarse a cabo. Miller establece un vínculo interesante entre el concepto kantiano de dignidad humana y el cuidado, un cuidado que refuerza la dignidad de las personas necesitadas. Según Miller se precisa una combinación de la ética kantiana y de la ética del cuidado para dar una explicación completa del deber de cuidar.

La ética del cuidado tomaría el derecho internacional, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, como enormemente útil para evitar el conflicto violento. Pero no sólo eso, sino que lo entendería como expresión de los valores de cuidado y preocupación por la fragilidad de personas concretas⁵¹.

[49] Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.

[50] Cfr. Clark Miller, S.: *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*. New York, Routledge, 2012. Ver también su Tesis Doctoral: *The Duty to Care. Need and Agency in Kantian and Feminist Ethics*, 2003.

[51] *Ídem*.

Todos reconocemos la importancia de elevar y promover el imperio de la ley al nivel global. Esto puede ser recomendado a partir de diferentes doctrinas morales, como la ética kantiana y el utilitarismo, pero puede ser incluso más fuertemente demandado por la ética del cuidado. Desde la perspectiva del cuidado, la ley es un enfoque limitado para un dominio limitado de la actividad humana. La ética del cuidado anima a los estados y otras organizaciones a tomar responsabilidades por proteger las poblaciones vulnerables y promover las regulaciones pacíficas de los conflictos antes de que escalen en violencia. La negociación de los conflictos no coercitivamente y el abordaje de los problemas de los políticamente marginados o explotados puede llegar a ser claramente prácticas de cuidado.

En lugar de centrarse en las normas a seguir o en las violaciones a la norma que deben penalizarse, la ética del cuidado atendería los problemas políticos, sociales y económicos que hacen que esas normas sean tantas veces inadecuadas en la protección de personas y grupos concretos.

4.3. Un mundo de relaciones: más allá de la dicotomía entre cuidado y justicia.

Las conexiones de la sociedad civil, más visibles en los últimos años, son fundamentales para la construcción de una sociedad más democrática y comprometida, y pueden ser interpretadas como relaciones de cuidado. Este cuidado debería ser gradualmente extendido a los habitantes del globo⁵².

La ética del cuidado, a diferencia de otras tradiciones éticas parte de una visión relacional e interdependiente de las personas. Mientras que la ética de la justicia prioriza los derechos individuales, buscando imparcialidad y principios universales, la ética del cuidado se centra en la confianza, los lazos sociales, la cooperación y la atención a las necesidades de los demás⁵³.

El eje crucial se encuentra en la habilidad de pensar en las personas diferentes a nosotras como incluidas en la categoría de «nosotros». Para que ese compromiso empático tenga implicaciones en la calidad de la vida social colectiva es necesario reconciliar las tensiones entre la ética de la justicia y la ética del cuidado⁵⁴. Una ética del cuidado reconceptualizada, que rechaza la falsa dicotomía entre justicia y cuidado, puede tener implicaciones sustantivas para las vidas cotidianas de grupos marginalizados. La justicia está conectada con el cuidado, la solidaridad, la compasión y la empatía. A su vez el cuidado

[52] Held, V.: «The Ethics of Care...» cit., p. 113

[53] Zembylas, M. (2010): «The ethic of care in globalized societies: implications for citizenship education», *Ethics and Education* 5, n° 3, 2010, pp. 233-245, 234.

[54] Smith, D.M.: *Moral geographies, ethics in a world of difference*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

nos ayuda a reconocer las obligaciones de justicia que tenemos con otros (independientemente de si se encuentran cerca o lejos de nosotros). El cuidado como práctica democrática ofrece un programa político que puede equilibrar los derechos y las responsabilidades.

La simbiosis entre la ética del cuidado y la ética de la justicia se aprecia de forma palpable en el hecho de que para transmitir el sentido de justicia de una generación a otra es necesario el amor y el cuidado hacia la infancia. Parecido argumento utiliza Susan Moller Okin para criticar la dicotomía entre la justicia y el cuidado⁵⁵. Como especialista en Rawls, Okin argumenta que un correcto entendimiento de la teoría de Rawls debe incluir el reconocimiento de que para desarrollar el sentido de justicia los seres humanos deben ser criados y socializados en un ambiente que desarrolle sus mejores capacidades. Según Okin la posición de Rawls, normalmente criticada de individualista y abstracta, tiene como centro una voz de responsabilidad, cuidado y preocupación por otros.

El problema radica en la incapacidad de ponerse en el lugar de otros seres humanos que viven cotidianamente sin oportunidades de superación, simplemente porque están lejos de nosotros ya sea conceptual o geográficamente.⁵⁶

Julian Huxley creía que la espiral ascendente de la evolución humana está orientada hacia la complejidad, el pensamiento planetario y el desarrollo integral de todos. Según Leonardo Boff hay razones para la esperanza, que nos permiten vislumbrar en el horizonte la transición hacia una autoconciencia global. Boff resume en cinco los grandes momentos de la historia universal y humana⁵⁷: *Cósmico*: el universo en proceso de expansión irrumpe en el escenario, nosotros estábamos ahí, en las posibilidades contenidas en ese proceso. *Químico*: a medida que se fueron densificando los diferentes cuerpos celestes se formaron los elementos que constituyen cada uno de los seres, el oxígeno, el carbono, el nitrógeno y otros; los mismos elementos químicos que circulan por nuestro cuerpo. *Biológico*: hace aproximadamente unos 3.800 millones de años surgió la vida en la Tierra. *Humano*: hace 10 millones de años aparece el ser humano, que ha sometido a todas las demás especies, –a excepción de la mayoría de los virus y de las bacterias–; se trata del peligroso triunfo de la especie *homo sapiens* y *demens*. *Planetario*: la humanidad se descubre a sí misma con el mismo origen y el mismo destino que todos los demás seres y que la Tierra, aparece una nueva autoconciencia.

[55] Robinson, F.: *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press, 1999, p.24.

[56] Mayor Zaragoza, F.: *La nueva página*. París: UNESCO, p. 153.

[57] Boff, L.: *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta, 2002, p. 59-60.

La vida exige un gran caudal de amor, dirigido incluso a seres tan alejados de nuestra experiencia cotidiana que es menester un esfuerzo consciente para recordar su existencia, su co-existencia.

La ética del cuidado en lugar de basarse en un modelo de individuo independiente y autosuficiente, concibe a las personas como inherentemente relacionales e interdependientes. En lugar de asumir que las relaciones sociales moralmente relevantes son las que iniciamos voluntariamente, reconoce la significatividad moral de las relaciones no escogidas entre personas de poder muy desigual en las que nos encontramos⁵⁸. La ética del cuidado fomenta prácticas como la construcción de confianza, la atención a necesidades reales y el abordaje de los conflictos de forma no violenta.

¿Es ciertamente la distancia –física/espacial, cultural y psicológica entre los agentes morales– lo que debemos abordar y ajustar al pensar en una ética global o internacional?⁵⁹ Según los teóricos de la globalización y del cambio social global, el orden del mundo contemporáneo se caracteriza por su profundo cambio en lo que a distancias se refiere⁶⁰. La noción del *encogimiento del mundo* sugiere que de alguna forma las distancias se han reducido. El resultado es la creación de relaciones entre otros *ausentes*, localmente distantes para una situación de interacción cara a cara; a través de los medios de comunicación, el transporte o las tecnologías de la información. Una era de globalización caracterizada también por diferencias radicales, percepciones de las diferencias afectadas por las relaciones de poder y patrones de exclusión. Según Fiona Robinson una ética para esta era no puede mantenerse en la distancia, adoptar *un punto de vista desde ningún lugar*, o mantenerse tras *el velo de ignorancia*, viendo los actores globales como participantes autónomos e iguales en relaciones políticas, económicas y morales⁶¹.

Una era de interdependencia global demanda una ética relacional que sitúe el valor más elevado en la promoción, restauración o creación de buenas relaciones sociales y personales, y de prioridad a las necesidades e intereses de otros concretos⁶². Según Fiona Robinson la aportación principal de la ética del cuidado a las relaciones internacionales es el énfasis en la creación de nuevas relaciones sociales e incluso personales entre grupos e individuos de diferentes niveles socio-económicos y lugares. Esas nuevas relaciones pueden motivar atención moral y cuidado.

[58] Held, V.: «Morality, Care and International Law» en *Ethics & Global Politics* 4, n° 3, 2011, pp.173-194.

[59] Robinson, F.: *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press, 1999, p.44-45.

[60] *Ibidem*, p. 45.

[61] *Ibidem*, p. 46.

[62] *Ídem*.

Frente a las políticas del miedo que se erigen en occidente como visión de la otredad, las políticas del cuidado. *El miedo a los bárbaros* –así reza el título de uno de los últimos libros de Tóodorov⁶³– es el que amenaza en convertirnos en bárbaros a nosotros mismos. La ética del cuidado, centrada en la vida, puede ayudarnos a cambiar de orientación respecto a la visión de la otredad.

La ética del cuidado en la que se socializan las mujeres tiene como eje prioritario de la acción moral el sostenimiento y no ruptura de las relaciones interpersonales. En contraste la ética de la justicia tiene como eje prioritario de la acción moral el cumplimiento de los principios universales abstractos, si es necesario a costa de las mismas relaciones interpersonales –llegándose a justificar bajo la bandera de la libertad, la igualdad o cualquier otro principio universal, la guerra y la destrucción de vidas humanas, consideradas meros efectos colaterales–. Así pues, el sujeto, desde el punto de vista de la ética del cuidar, es un sujeto intrínsecamente relacional, que tiene en el sostenimiento de la vida y la interconexión con los otros el eje prioritario de la acción moral. Annette Baier ha comparado la crítica de Gilligan a la autonomía y desarraigo del individuo con el lenguaje marxista de la alienación. El trabajo en la fábrica capitalista aliena al trabajador al desconectarlo del producto de su trabajo. La ética de la justicia aliena moralmente al individuo al separarlo de su mayor fuente de moralidad: la interconexión con los otros. Según Baier algunos de los efectos de esta falta de interconexión son la soledad, la apatía para la participación en procesos políticos o la falta de sentido de la vida. La madurez moral de la ética del cuidado implica una ciudadanía más comprometida, responsable e interconectada. Si bien uno de los grandes logros de la modernidad fue el descubrimiento de la autonomía, ese logro degeneró en las sociedades modernas en un excesivo individualismo. Un individualismo que implicaba la inflación de los derechos individuales, sin referencia alguna a los deberes, y la pérdida de sentido de pertenencia a una comunidad. Desde la ética del cuidado se viene realizando una crítica de ese individualismo abstracto. Un individualismo que menosprecia el papel de las relaciones sociales en la constitución de la auténtica identidad y la naturaleza de los seres humanos. Los sujetos del individualismo abstracto se presentan como maximizadores utilitaristas que buscan racionalmente su propio interés y beneficio. Frente a esa concepción individualista y abstracta del yo y de la comunidad humana, desde la ética del cuidado se propone una concepción del yo como algo inherentemente social. El conflicto y la competición ya no se consideran las relaciones humanas básicas, sino que se sustituyen por visiones alternativas de la fundación de la sociedad humana derivadas del apego del cuidado y la atención.

[63] Tóodorov, T.: *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014. Tóodorov utiliza el concepto *barbarie* para designar la capacidad humana de despreciar la humanidad de los otros, en contraste con el de *civilización*, que designaría la capacidad para considerar la humanidad del otro.

Los valores cívicos tradicionales de justicia, igualdad y libertad constituyen un mínimo necesario, pero no suficiente, para conseguir una democracia participativa. La tarea pendiente consiste en reconstruir el paradigma de una ciudadanía democrática a través del desarrollo de un nuevo lenguaje capaz de incorporar valores relacionales. El concepto de ser humano inherente a la ética del cuidado diverge del concepto de individualismo unilateral de muchas teorías políticas. La interrelación y la interdependencia son conceptos centrales en una ética del cuidar. El pensamiento que guía la ética del cuidar es el de seres humanos necesitados unos de otros en el objetivo de conseguir una vida de calidad, y que sólo pueden desarrollarse como individuos a través de relaciones de cuidado con los otros. Selma Sevenhuijsen acuñó este fenómeno de *autonomía relacional*. Así, desde la ética del cuidado la relación y la interdependencia entre los seres humanos son la red fundamental sobre la que se basa nuestro accionar y nuestro posicionarnos en el mundo.

5. Conclusiones

Como hemos visto, la justicia y el cuidado son interdependientes y ambos son necesarios en la construcción de una globalización humana. Pero si bien la ética del cuidado no pretende sustituir la ética de la justicia, puede aportarle elementos de valor, como la consideración del otro concreto o la importancia de la respuesta moral.

De las muchas críticas a la modernidad occidental que se han realizado, Bauman nos ayuda a tomar conciencia de los «residuos humanos» que estamos creando en el orden mundial tal como lo estamos configurando: vidas desperdiciadas, basura, parias⁶⁴. Sólo tenemos que pensar en la gente que muere en las pateras o en los inmigrantes que consideramos ilegales. Tódorov en *El miedo a los bárbaros* nos advierte del peligroso lugar al que nos conducen las políticas del miedo, a convertirnos en bárbaros, siguiendo el dicho «ya hemos encontrado al enemigo. Somos nosotros mismos».

Como nos advertía Kant el ser humano tiene el gran potencial de construir su propio *carácter* «al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala»⁶⁵, esa es la esperanza que nos anima a proponer la educación en los valores y praxis del cuidar como parte de una educación para una ciudadanía cosmopolita. El sistema de seguridad basado en el miedo a la diferencia, a la otra/o, construida/o como enemiga/o y convertida/o en alguien a dominar, está en el origen de la organización mundial en estados nación militarizados, creando la cultura de la guerra, entre los seres

[64] Bauman, Z.: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 2005.

[65] Kant, I.: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Revista de Occidente, 1935 p. 221.

humanos⁶⁶. Como señala Mary Brabeck el ideal moral incluye responsabilidad hacia los otros, conexión y compasión, factores que no se encuentran en el margen de la moralidad sino en su mismo centro⁶⁷. Implicaría un cambio en el concepto de educación para la ciudadanía, que añadiría la maduración emocional. Educar en la madurez moral, desde Gilligan significa educar en la madurez tanto de la *justicia*, como de la *preocupación y cuidado* de unos seres humanos por otros⁶⁸.

[66] Martínez Guzmán, V.: «Género, paz y discurso», en Fisas, V. (ed.): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona: Icaria, 1998, p. 121.

[67] Brabeck, M.M.: *Who cares? Theory, Research, and Educational Implications of the Ethic of Care*. New York: Praeger, 1989.

[68] Martínez Guzmán, V.: «Género, paz y discurso», en Fisas, V. (ed.): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona: Icaria, 1998, p. 123.

REPENSAR LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES Y SU TRANSFORMACIÓN PACÍFICA DESDE EL *PARADIGMA DE LA COMPLEJIDAD* DE HERÁCLITO DE ÉFESO

RETHINKING THE INTERCULTURAL CONFLICTS AND THEIR PEACEFUL TRANSFORMATION FROM THE *PARADIGM OF COMPLEXITY* BY HERACLITUS OF EPHEBUS

Sonia París Albert¹
Universitat Jaume I (España)

Recibido: 30-11-2014
Aceptado: 02-02-2015

Resumen: El pensamiento del filósofo presocrático Heráclito de Éfeso es una herramienta muy útil para el estudio de los conflictos interculturales y su posible regulación por medios pacíficos. Este es el motivo por el que en estas páginas se analizarán algunas de las características de su filosofía, especialmente aquellas que están en relación con lo que aquí hemos venido a denominar su *paradigma de la complejidad*. Este análisis se realizará, principalmente, con el propósito de seguir profundizando en la investigación sobre los conflictos interculturales, así como sobre las posibles alternativas para su transformación pacífica.

Palabras-clave: Heráclito de Éfeso, paradigma de la complejidad, conflictos interculturales y transformación pacífica de conflictos.

Abstract: The thought by the Pre-Socratic Philosopher Heraclitus of Ephesus is a very useful tool to study the intercultural conflicts and their possible regulation by peaceful means. This is the reason why, in these pages, some of the characteristics of his Philosophy, especially those, which are related to what we have come to call the paradigm of complexity, will be analyzed. This analysis will be done, mainly, in order to further deepen in the research on intercultural conflicts as well as in the possible alternatives for their peaceful transformation.

Key-words: Heraclitus of Ephesus, paradigm of complexity, intercultural conflicts and peaceful conflict transformation.

[1] (sparis@uji.es) Doctora por la Universitat Jaume I (Castellón, España) y profesora de Filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociología de la misma universidad. Actualmente, es Vice-Directora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y Coordinadora del Máster Universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I.

1. Introducción²

Realizar un estudio de los conflictos y su posible transformación pacífica a partir de las filosofías de pensadores clásicos y modernos es una tarea que tenía pendiente desde hace algún tiempo y parece que, por fin, he podido empezar a abordarla en este trabajo. En este sentido, las siguientes páginas se presentan con el propósito de analizar algunas de las más destacables características de la cosmovisión del mundo de Heráclito de Efeso, que son, al mismo tiempo, las que pueden ayudarnos a interpretar las situaciones conflictivas. Por esta razón, los primeros apartados de este texto nos aproximarán al pensamiento del filósofo presocrático de Efeso para, a continuación, resumir algunos rasgos de los conflictos y su transformación pacífica en relación con esta filosofía. El objetivo, entonces, será que este pensador clásico nos ayude a seguir profundizando, desde lo que vendremos a calificar como su *paradigma de la complejidad*, tanto en la concepción de los conflictos cómo en la metodología para su transformación pacífica que venimos trabajando en la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, aunque sin la pretensión de dar una descripción completa de sus rasgos, sino sólo destacando aquellos que se pueden poner en conexión con la filosofía compleja de Heráclito.

Observamos, por consiguiente, que no se trata de establecer relaciones entre diferentes pensadores clásicos y modernos, sino que concentraremos nuestra atención en la filosofía de Heráclito. Además, también es importante mencionar que este estudio se referirá, de forma concreta, a los conflictos interculturales, a pesar de que los rasgos señalados puedan ser aplicables a cualquier otra clase de conflictos.

Finalmente, cabe indicar, como ya se ha dejado entrever previamente, que este trabajo se enmarca en el conjunto de las investigaciones sobre conflictos interpersonales que he venido realizando, durante los últimos años, dentro del grupo de investigación de filosofía para la paz de la Universitat Jaume I de Castellón. Grupo que viene siendo ampliamente reconocido en los estudios para la paz tanto a nivel nacional como internacional.

[2] Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación “De víctimas a indignados: visibilidad mediática, migración de imágenes, espectacularización de los conflictos y procesos de transformación social hacia una cultura de paz” (código P1 1A2012-05), dirigido por el Dr. Vicente José Benet Ferrando del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universitat Jaume I, y financiado por el Plan de Promoción de la Investigación de la misma universidad.

2. Heráclito de Efeso: un filósofo complejo, un pensador apodado El Oscuro

Nacido en Efeso, Heráclito ha pasado a ser uno de los pensadores presocráticos más destacables de la Antigüedad, no sólo por los datos que tenemos de su filosofía, sino, también y muy especialmente, por su carácter *complejo*. Así y de acuerdo con el sentido general de la filosofía presocrática, que era el de indagar el principio último (*arjé*) a partir del cual se originaban todos los restantes elementos de la realidad, Heráclito se propuso dibujar una imagen del mundo, aunque, en esta ocasión y según Spengler³, sería ésta una nueva y diferente cosmovisión del mundo⁴. Hasta tal punto es así que Spengler señala que, en lo que a su pensamiento se refiere, Heráclito puede ser conocido como un *psicólogo*, pues lo que en él se encuentra es, ciertamente, una psicología de los acontecimientos del mundo. De todas maneras, el estudio de su obra no es una tarea sencilla, ya que a la complejidad de su pensamiento, se añade el hecho de haberse perdido gran parte de sus textos, hecho que hace todavía más difícil disponer de una visión completa y única de este pensador, pues en la medida que se van leyendo las investigaciones acerca de él publicadas, se va haciendo evidente la gran variedad de interpretaciones que sobre su filosofía existen⁵.

Si en lo que a su pensamiento se refiere puede ser conocido como un psicólogo, en su vida cotidiana se identificaba plenamente con la *aristocracia*, de manera que «[...] quería la diferencia entre mandador y mandado, honraba las costumbres transmitidas por la antigüedad y sus instituciones [...]»⁶. Es decir, Heráclito era ampliamente partidario de mantener el ideal de vida en el que él mismo había sido educado, pero ya en aquellos tiempos, cuando él había alcanzado la madurez en las LXIX Olimpiadas (504-501)⁷, estaba teniendo lugar el nacimiento de la democracia y, por consiguiente, una nueva forma de organización social y política se estaba instaurando, la cual, por encima de todo, impedía el mantenimiento de las estructuras clásicas. Estos cambios, junto con su personalidad tosca e irritante, hicieron que Heráclito se refugiara en los

[3] Spengler, O.: *Heráclito*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2013, p. 116.

[4] En mi opinión, sería ésta una nueva y diferente cosmovisión del mundo porque, entre otras cosas, no podemos decir que Heráclito estableciese un primer principio (*arjé*) en su interpretación de la realidad, ya que el elemento fuego adopta, más bien, en su filosofía el sentido de metáfora del mundo, tal y como algunas investigaciones señalan (Cf. *Ibidem*). Sin embargo, también es importante tener en cuenta que otros estudios, con líneas de pensamiento diferentes, sí consideran el elemento fuego como primer principio en Heráclito.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 112.

[7] Gallero, J. L. y López, C. E.: *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*. Madrid: Ardora Ediciones, 2009.

montes y que llevara a cabo un estilo de vida que lo hizo caer, prácticamente, en la locura⁸.

Esta forma de vida, junto con su carácter y la complejidad de su pensamiento provocaron que Cicerón lo apodara como *El Oscuro*, un apodo al que, también, contribuyó su particular manera de escribir, muy similar a la de los poetas, aunque hay que decir que nunca llegó a redactar en verso⁹.

Heráclito de Efeso fue, entonces, un pensador presocrático, tremendamente avanzado en sus ideas para los tiempos en los que vivió y, muy pronto, entiendo que identificado como distante a la tradición occidental, una tradición, desde siempre, encantada con la búsqueda de principios universales para dar explicación a las cosas, a los hechos, al mundo... Ha influenciado en filósofos diversos como el mismo Nietzsche¹⁰, quien, también frente a la tradición occidental, defendió el mundo de la vida con su propuesta del superhombre y una filosofía basada en la corriente del vitalismo. En su caso, Heráclito, tal y como se observará en los siguientes apartados, propondrá, desde lo que en estas páginas vendremos a llamar un *paradigma de la complejidad*, la importancia del devenir, el cambio y el movimiento, a modo de reconocimiento del mundo dinámico y del flujo perpetuo frente, entiendo, al estatismo propuesto con principios universales inamovibles por la tradición occidental, aunque sin que por ello creo que debemos pensar que ejerce una defensa enraizada de los sentidos, pues no podemos olvidar que para este autor, y como él mismo afirma, «la armonía invisible es superior a la visible»¹¹. En las siguientes páginas de este texto trataremos de adentrarnos en gran parte de estos conceptos e interpretaciones.

3. Oposición y devenir: rasgos distintivos del *paradigma de la complejidad* en la filosofía de Heráclito

Cuando Heráclito presenta su cosmovisión del mundo parte del rasgo de la *oposición de los elementos contrarios*¹² como aquella característica

[8] Spengler, O.: *op. cit.*

[9] Gallero, J. L. y López, C. E.: *op. cit.*

[10] Colomina Alminyana, J. J.: «Nietzsche y Heráclito» en *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 23, 2009, pp. 177-190.

[11] Montes, Á. C.: *Repensar a Heráclito*. Madrid: Ed. Trotta, 2011, p. 217.

[12] Los siguientes pueden considerarse tipos de oposiciones: «1) Cosas que producen efectos opuestos sobre clases distintas de seres animados, como el agua del mar, saludable para los peces, pero no para los seres humanos. 2) Aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas, como un camino, que aunque se recorra hacia arriba o hacia abajo no deja de ser el mismo, sin ser lo mismo hacerlo en un sentido u en otro. 3) Algunas realidades solo son concebibles por medio de sus opuestos, como la salud que no sería agradable si no existiera la enfermedad. 4) Algunos opuestos están enlazados de un modo esencial, siendo dos aspectos distintos y sucesivos de una misma realidad: lo caliente y lo frío» (Cf. Fernández Pérez, G.: *Heráclito*).

que se convierte en el eje central de toda su filosofía¹³. Tanto es así que para este filósofo presocrático todo en la naturaleza¹⁴ se encuentra en una continua tensión, siendo posible conocer las cosas que forman el mundo al tener todas ellas un opuesto a partir del cual se configuran y se constituyen. Opuestos que se encuentran en conexión si tomamos en consideración una de sus sentencias, según la cual «es sabio convenir que todas las cosas son una»¹⁵¹⁶. La trascendencia que el rasgo de la oposición adquiere en la filosofía de este pensador se puede observar en las siguientes citas textuales:

«(22 B 80) ORÍG., *C. Celso* VI 42: Al decir Heráclito «es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad»¹⁷.

«Es necesario saber que la contienda es universal y la discordia justicia, y todo se genera por discordia y necesidad»¹⁸.

«La lucha de los opuestos es lo único real en el incesante devenir que es como las aguas de un río que siempre se renuevan»¹⁹.

«[...] todo pivota entorno al conflicto permanente»²⁰.

El valor de la oposición no sólo se vincula con el mundo material en la filosofía de Heráclito, sino también con la naturaleza humana. Esta es la razón por la que el autor considera que cuando las personas se contemplan

Naturaleza y complejidad. Sevilla: Ed. Thémata, 2010, pp. 125-126). Además, podemos añadir según la interpretación de este texto: 5) Perspectivas, puntos de vista y/o posiciones contrapuestas. 6) Pensamientos y acciones diferentes, etc.

[13] García Junceda, J.A.: «Uno y múltiple: La dialéctica de los contrarios en Heráclito» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 4, 1984, pp. 29-44.

[14] El concepto de naturaleza tiene sentidos diversos en la filosofía presocrática (Cf. Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 74). Por ejemplo, (1) puede aludir a todo aquello que hay, (2) al conjunto de cualidades que hacen que una cosa sea lo que es y/o (3) al primer principio (*arjé*) del que nacen todas las cosas y al que ya nos hemos referido en el segundo apartado de este texto al mencionar el sentido general de la filosofía presocrática. De todas maneras, en Heráclito cabe tener en cuenta que se hace referencia al concepto de naturaleza en sentido estricto (Cf. *Ibidem*, p. 88), aunando en su filosofía el estudio de la naturaleza material con el de la naturaleza humana (Cf. *Ibidem*, p. 87), tal y como se expondrá en este apartado.

[15] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 46.

[16] Pensadores como Spengler (Cf. Spengler, O.: *op. cit.*, p. 45) niegan, en cambio, que Heráclito se refiera aquí a una identidad real de los opuestos, «atribuyéndole únicamente la aseveración de una identidad de forma entre ellos, considerados como antinomias, es decir en cuanto que ninguno de los dos puede existir sin su contrario, viviendo cada uno la muerte del otro».

[17] Eggers Lan, C. y Juliá, V. E.: *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Ed. Gredos, 1978, p. 347.

[18] Gallero, J. L. y López, C. E.: *op. cit.*, p. 124.

[19] Spengler, O.: *op. cit.*, p. 10.

[20] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 53.

a sí mismas, observan, sin ninguna duda, que su interior, mayoritariamente, está cargado de posicionamientos encontrados y de indecisiones²¹, tal y como se observa en los siguientes extractos:

«La vida es, precisamente, esa misma pugna, porque todo lo que está vivo pelea [...]»²².

«La vida humana es también el producto de una tensión interna entre elementos contrarios (opiniones, deseos, intereses, afectos y pasiones, etc.), que son particulares y deben ser armonizados en los *común*, por medio de la misma *razón* que impera y opera en la naturaleza»²³.

«La naturaleza en su conjunto, en suma, incluyendo la vida humana, es a un tiempo lucha manifiesta y unidad latente, de modo que es la tensión la que ajusta el cosmos, cuya faz visible es una lucha perpetua, que a la postre se desvela, para la mente *despierta*, como un aspecto parcial de un entramado global e invisible que todo lo liga, en la que los opuestos *coinciden*»²⁴.

Por consiguiente, las anteriores son un conjunto de citas que nos permiten aludir a la continua oposición que para Heráclito existe tanto en el mundo material como en el mental del ser humano²⁵; oposición causante de incesantes conflictos que hacen pensar en la eterna tensión como, además, la única vía para alcanzar una posible reconciliación en el mundo en caso que la hubiera²⁶, pues:

Si todos los hombres tuviéramos las mismas ideas, si éstas fueran, precisamente aquellas que imparte el poder arbitrario y si quedasen proscritos la discusión y el debate, el declinar intelectual del hombre estaría asegurado, su condición servil resultaría inevitable y su mejor atributo, la inteligencia libre, degeneraría inevitablemente [...]»²⁷.

Estas últimas palabras que se incluyen de Montes hacen pensar en la necesidad ineludible de esa continua tensión que hemos venido señalando en las líneas anteriores; de esos constantes conflictos que tienen lugar en el mundo tanto material como humano y que hacen evidente otro rasgo fundamental de la cosmovisión del mundo en Heráclito: *la complejidad de la naturaleza*²⁸. La naturaleza es compleja porque en ella no todo sucede fácilmente, sino que los acontecimientos van pasando a medida que van encontrando obstáculos, que van entrando en contradicción los unos con los otros y que van viviendo en

[21] *Ibidem*, p. 49.

[22] *Ibidem*, p. 53.

[23] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 137.

[24] *Ibidem*, p. 127.

[25] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 47.

[26] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 157.

[27] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 51.

[28] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 22.

una continua tensión con sus opuestos. Esa misma complejidad se encuentra en la naturaleza humana, la cual cargada de indecisiones y de pensamientos opuestos tiene que ir adoptando decisiones y afrontando las situaciones que le va presentado la vida. Sin embargo, la complejidad de la naturaleza material y humana no sólo viene dada por el rasgo de la oposición, sino también por otra de las características principales que Heráclito utiliza para diseñar su cosmovisión del mundo: *el continuo devenir*. Ni que decir tiene que con la introducción de este rasgo, Heráclito se convierte en uno de los primeros pensadores en hablar del movimiento y del cambio con la finalidad de ejemplificar ese constante fluir y dinamismo de la realidad material y humana. Con este sentido se redactan los siguientes párrafos:

«578 (22 A 6) PLATÓN, *Crát.* 402: En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces»²⁹.

«A quienes entran en los mismos ríos bañan aguas siempre nuevas»³⁰.

«Vemos el transcurrir del mundo como si estuviéramos sobre la ribera de un río; incesantemente fluye delante de nosotros, siempre igual, sin principio ni fin, sin causa o meta: Podemos comprender lo acontecido en el cosmos sólo según su carácter; no podemos abrazarlo con la vista en su totalidad, como acontecimiento»³¹.

«[...] la naturaleza es un proceso ígneo incesante que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su mismidad, en un ciclo perpetuo de relaciones y retro-acciones donde cada movimiento es inédito incluso en su repetición, es decir, donde acontece el retorno temporal de lo mismo como otro»³².

Aún más. No sólo es uno de los filósofos pioneros de la investigación sobre el movimiento, sino, también, creo que uno de los primeros pensadores en apartarse de la corriente que, a partir de estos momentos y hasta la actualidad, caracterizará, en mayor medida, a la filosofía occidental. Con la inclusión del cambio y del movimiento, considero que Heráclito supera, al menos en cuanto al *arjé* se refiere, la incesante necesidad de Occidente de encontrar unos principios universales inamovibles, capaces de dar sentido y explicación a las cosas, estemos en los tiempos que estemos y en cualquier lugar del mundo. Desde Grecia, la filosofía occidental se ha esforzado por justificar los hechos, las cosas y el pensamiento con la existencia de unos universales que otorgasen un sentido estático al mundo y que permitiesen explicar conceptos, procedimientos y

[29] Eggers Lan, C. y Juliá, V. E.: *op. cit.*, p. 326

[30] Gallero, J. L. y López, C. E.: *op. cit.*, p. 44.

[31] Spengler, O.: *op. cit.*, p. 139.

[32] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 88.

conductas. Heráclito, en cambio, creo que evita al máximo hablar de la existencia de estas esencias, universales y/o principios últimos, al menos en cuanto a la búsqueda de un *arjé* estático, pues en su cosmovisión del mundo natural y humano todo es flujo perpetuo, siendo así imposible encontrar principios estables aplicables a todo y a todos los sujetos³³. De esta misma manera, se refiere incluso al lenguaje, tal y como se aprecia en *El Crátilo* de Platón, donde se pone de manifiesto a partir de Heráclito que, aunque todo nombre tenga que representar una esencia, ésta última estará siempre en un constante cambio³⁴.

Teniendo en cuenta las ideas hasta aquí comentadas, se puede decir que Heráclito aborda el estudio de la naturaleza material y humana desde, lo que venimos a llamar en estas páginas, un *paradigma de la complejidad*, ya que sitúa como marco de referencia de su filosofía la complejidad de estas naturalezas, al hacer constantemente alusión a la oposición de sus elementos, así como al flujo continuo que las caracteriza. Estos son los motivos que nos hacen pensar que el adjetivo complejo se puede usar aquí tanto para definir su filosofía, repleta de dificultad y de variedad de interpretaciones, así como también para hacer referencia al marco de estudio desde el que, a mi entender, el autor la aborda: *el paradigma de la complejidad*.

La complejidad de la naturaleza material y humana se simboliza, también, en el pensamiento de Heráclito mediante la incorporación del elemento *fuego*³⁵ a modo de metáfora del mundo, no tanto creo como principio último *arjé*. De esta manera y a diferencia de otros filósofos presocráticos, quienes hablaron del agua, aire y/o apeiron, entre otros, como principios a partir de los que se originaban el resto de los elementos de la realidad, entiendo que Heráclito no tuvo la necesidad de incluirlos en su pensamiento porque, además, dichos principios hubiesen sido contradictorios con su defensa del cambio y del movimiento, tal y como se ha señalado en páginas anteriores. De acuerdo con esta interpretación, Spengler³⁶ también niega la concepción del fuego en Heráclito como principio de todas las cosas y, más bien, lo entiende como una «pura metamorfosis transitoria como las demás, y sólo más apto estéticamente para representar la inquietud y el poder del cambio». Así, el fuego pasa a ser en Heráclito un símbolo del mundo; un reflejo del flujo perpetuo característico de la naturaleza material y humana si, además, tenemos en cuenta que ningún otro elemento podría reflejar tan fielmente, a través de sus movimientos ascendentes y descendentes, el desequilibrio constante causado por los continuos conflictos.

[33] Es necesario recordar aquí el inciso hecho en la primera nota al pie de página de este texto sobre el fuego como metáfora del mundo y no tanto como *arjé*.

[34] Sánchez Castro, L. C.: «La filosofía heraclítica interpretada por Platón» en *Ideas y Valores* LXI, 150, 2012, pp. 229-244.

[35] Gualdrón, M.: «Dios y fuego en la filosofía de Heráclito» en *Saga* 8, 2, 2003, pp. 9-18.

[36] Spengler, O.: *op. cit.*, pp. 45-46.

Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende y se apaga acompasadamente³⁷.

Como se observa en esta cita textual, el fuego es, ciertamente, un elemento vivo, dinámico e inestable, fuente de vida y de muerte, naciendo la misma vida del fuego «[...] de la muerte de la materia que está siendo quemada y del oxígeno que lo alimenta»³⁸. Además, es aquel elemento que mejor soporta y permanece todo posible cambio³⁹, eterno e increado⁴⁰, para el que«[...] cuando una determinada cantidad se extingue, se vuelve a encender en una parte proporcional»⁴¹. Por consiguiente, se puede decir que «el fuego trasciende toda oposición, está en todo sin serlo en efecto, y a su vez todo se presenta como el resultado de las transformaciones del fuego»⁴². Transformaciones a las que, por ejemplo, se hace alusión en los siguientes pasajes:

«Al transformarse el fuego según su primera medida nace el mar, y de la muerte del mar nacen, por un lado, la tierra y, por otro, el ardiente vapor, y, presumiblemente, de la muerte de éstos volverá a renacer el fuego hasta completar el ciclo cósmico, encendiéndose y apagándose del mismo modo que la vegetación se oculta [...] en otoño para volver a manifestarse» [...] en primavera⁴³.

«El fuego todo lo cambia y por todo se cambia, del mismo modo que las mercancías por oro y el oro por las mercancías»⁴⁴.

El fuego simboliza, por lo tanto, la oposición que caracteriza a la naturaleza material y humana, la cual se viene señalando en esas páginas como constituyente del *paradigma de la complejidad* en Heráclito, junto con la teoría del flujo perpetuo. Sin embargo, considero que es ahora ya el momento de matizar un poco más el concepto de oposición en este pensador presocrático con el fin de terminar de perfilar, de manera más completa, los diversos significados que puede adoptar en su filosofía. En general, creo que los dos siguientes son los sentidos del término oposición que se pueden encontrar en su obra:

1. Oposición entendida como *antagonismo, contienda, contradicción, dificultad, discordancia, lucha...* Causante del desorden y del desequilibrio en

[37] Gallero, J. L. y López, C. E.: *op. cit.*, p. 97.

[38] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 153.

[39] *Ibidem*, pp. 89, 90.

[40] *Ibidem*, p. 91.

[41] *Ibidem*, p. 93.

[42] *Ibidem*, p. 123.

[43] *Ibidem*, p. 95.

[44] Gallero, J. L. y López, C. E.: *op. cit.*, p. 55.

la naturaleza material y humana. A este es al sentido de oposición al que nos hemos referido hasta el momento en estas páginas.

2. Oposición entendida como posibilitadora de la *armonía, equilibrio, orden y solidaridad* en la naturaleza material y humana. En Heráclito, y aquí está la concepción heraclitiana a la que todavía no se había hecho alusión en este texto, y que sigue haciendo evidente la complejidad de su pensamiento, es en la misma oposición, en la misma tensión, donde se encuentra la posibilidad de la armonía, convirtiéndose los mismos conflictos en las situaciones causantes del equilibrio y del orden del mundo material y humano. De esta manera, se pone de manifiesto en los siguientes extractos:

«[...] cabe hablar de una fricción creadora»⁴⁵.

«[...] la tensión entre opuestos es la clave para avanzar en cualquier ámbito»⁴⁶.

«Sólo podrá adjetivar el desorden como *destructor*, de un modo *aparente*, quien no contemple el universo desde el punto de vista de la unidad de los opuestos»⁴⁷.

«[...] un universo totalmente ordenado, sin liberar las tasas correspondientes de desorden, es tan inconcebible como un universo totalmente desordenado, en el que sería imposible cualquier tipo de permanencia y estabilidad»⁴⁸.

«La naturaleza, dicho de otro modo, mantiene su identidad visible gracias a una constante renovación invisible, posibilitada por la solidaridad de todos sus elementos»⁴⁹.

«Por tanto, es preciso repensar el caos, entendido como fuego siempre-vivo, pues se trata de un concepto que no sólo no es contradictorio con la idea de ciclo, sino que además permite entender el carácter constructivo y no sólo destructivo de la guerra y el desorden cósmicos»⁵⁰.

«El mundo de lo múltiple es un *mundo-en-contienda*, un *gran campo de batalla*, donde toda existencia nace del *conflicto* y vive en la *tensión*, pero no se trata de un conflicto únicamente destructivo, sino también productivo, puesto que la guerra, además de ser *común*, es *padre* de todas las cosas [...]. En este sentido, decir que la *armonía visible* del cosmos esconde una *discordia invisible*, sería tan cierto como decir que la *discordia visible* esconde una *armonía invisible*, puesto que la *armonía* es una consecuencia de la lucha misma: ajustamiento o justeza, un equilibrio que nace de la tensión entre los propios contrarios, pero nunca de su reconciliación»⁵¹.

[45] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 48.

[46] *Ibidem*, p. 54.

[47] Fernández Pérez, G.: *op. cit.*, p. 168.

[48] *Ibidem*, p. 170-171.

[49] *Ibidem*, p. 89.

[50] *Ibidem*, p. 153.

[51] *Ibidem*, p. 139.

Las dos últimas citas que se incluyen más arriba nos llevan a introducir la idea de la *guerra* en el pensamiento de Heráclito, la cual mantiene aquí el mismo sentido que la continua oposición, tensión y conflictos que venimos comentando como característica esencial de la naturaleza material y humana. De esta manera, Fernández Pérez⁵² afirma que:

La guerra tiene un sentido simbólico en la filosofía de Heráclito [...] No parece que de los fragmentos conservados pueda desprenderse una apología del belicismo. Se trata de un proceso natural que comprende la totalidad del cosmos, generativo y regenerativo, en el que propiamente no hay vencedores ni vencidos, puesto que todos los contrarios son necesarios para que el mundo exista y mantenga su equilibrio.

Que la guerra tenga un carácter metafórico en el pensamiento de Heráclito, de acuerdo con el extracto anterior, entiendo que no supone contradicción alguna, puesto que lo que el filósofo pretende es seguir haciendo evidente la complejidad de la naturaleza, así como la permanencia de los conflictos en su cosmovisión del mundo. Conflictos a partir de los que es posible establecer la armonía, el orden y la justicia, siendo, por lo tanto, necesaria esta constante tensión para alcanzar cualquier conciliación posible⁵³, tal y como se ha señalado en páginas anteriores de este mismo texto. Una conciliación que, necesariamente, ha de venir guiada por lo que Heráclito denomina *logos*⁵⁴, que no es más que una razón que pasa a ser, según Montes⁵⁵, el único medio del que dispone el ser humano para terminar con la discordia y alcanzar la paz. No obstante, es importante indicar que este *logos* no es una razón universal sino, simplemente, una razón común a todos los seres humanos (de la que gozan todas las personas) y que, en mi opinión, tiene en cuenta las diferencias existentes entre ellos. Se trata, por consiguiente, de una razón que parece tener carácter divino⁵⁶, al convertirse en una ley necesaria que todo lo rige y que se encuentra en todo sujeto (aun teniendo en cuenta sus divergencias), de la misma manera que el fuego puede parecer tener también este mismo carácter divino, al simbolizar metafóricamente tanto el mundo en el que vivimos como la vida humana. Todo ello, nos hace pensar, entonces, en una armonía visible que se alcanza gracias a la misma tensión de los opuestos, a pesar de que Heráclito parece hablar de otra *armonía invisible*, resultado también de la continua discordia de los opuestos y regida por ella, situada más allá de lo sensible y que lo ubica, a mi entender, como un pensador más bien crítico con los sentidos. Podríamos interpretar esa armonía invisible, entonces, como esa posible armonía futura que

[52] *Ibidem*, p. 142-143.

[53] *Ibidem*, p. 157.

[54] Asensio, F. H.: «Heráclito y Parménides: maestros de sabiduría» en *A Parte Rei* 57, 2008, pp. 1-9. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

[55] Montes, Á. C.: *op. cit.*, p. 55.

[56] Gualdrón, M.: *op. cit.*

siempre podrá tener lugar, hacia la que se seguirá avanzando mientras se vayan superando las tensiones y los conflictos, y que siempre seguirá siendo invisible en la medida en que la perdurabilidad de los conflictos sea eterna, siendo, por consiguiente, imperecedera la necesidad de seguir afrontándolos, siguiendo alcanzando, con ello, situaciones de armonía, justicia y orden. Es decir, mientras la perdurabilidad de las tensiones sea eterna, eterna será la necesidad de seguir afrontándolas para alcanzar la armonía, así como eterna será, también, esa posible armonía futura que es invisible. Nos damos cuenta entonces que la armonía invisible podría hacer alusión, en mi opinión, a la posibilidad de seguir alcanzando situaciones de justicia en el futuro, a poder ser mejoradas respecto a las anteriores, teniendo en cuenta la perdurabilidad de los conflictos y, con ello también, la necesaria perdurabilidad de seguir afrontándolos con el fin de ir mejorando y perfeccionando, poco a poco, las situaciones de orden, equilibrio y justicia social y humana, aunque ni que decir tiene que dichas situaciones nunca podrán ser perfectas en términos absolutos porque siempre seguirán teniendo lugar tensiones y discordias que podrán ser superadas.

Hasta aquí un conjunto de rasgos y características que reflejan la complejidad del pensamiento de Heráclito, interpretado desde lo que en estas páginas hemos venido a llamar el *paradigma de la complejidad*.

4. Los conflictos interculturales en relación con el *paradigma de la complejidad* de Heráclito

La cosmovisión del mundo de Heráclito es de gran utilidad para interpretar los conflictos, en el caso de estas páginas los *conflictos interculturales*⁵⁷, que tienen lugar entre los seres humanos en las diferentes sociedades. El rasgo de la oposición que tan fielmente defiende en su concepción de la naturaleza

[57] Hablaremos de conflictos interculturales en el marco de las teorías de la *interculturalidad*. Respecto a esta última, cabe decir que la interculturalidad se entiende como aquella corriente que se esfuerza por poner en conexión a las distintas culturas, favoreciendo y facilitando el aprendizaje entre ellas y creando espacios comunes de encuentro interculturales para la convivencia (Cf. Panikkar, R.: *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006). Muy diferente es, por consiguiente, la interculturalidad de otras corrientes terminológicas que hablan, por ejemplo, de «inclusión» (Cf. Habermas, J.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999) y/o de multiculturalidad. En relación con esta última, diremos que supone, más bien y en mi opinión, la visualización de la suma de todas las culturas (esto es, somos sociedades que contienen muchas culturas en un mismo lugar), aunque sin ponerlas en conexión, sino, simplemente, interpretándolas como estancos separados, con valores y estilos de vida diferentes que debemos aceptar, aunque no, necesariamente reconocer, pudiendo llegar, entonces y en los casos más extremos, al relativismo. A diferencia de ello, la interculturalidad no acepta todo de todas las culturas, sino que, sobre todo, ejerce una fuerte crítica sobre aquello que pueda atentar, en cada una de ellas, a la integridad humana, permitiendo transformaciones en los valores culturales y construyendo, como decíamos, espacios comunes de encuentro interculturales en los que todos y todas se sientan igualmente reconocidas.

material y humana, característica fundamental de su *paradigma de la complejidad*, se convierte en una pieza básica que complementa y ayuda a clarificar a la perfección la concepción que, especialmente y desde los estudios para la paz⁵⁸, se viene defendiendo de las situaciones conflictivas. Así y de la misma manera que señala Heráclito, las investigaciones para la paz afirman la *existencia continua de conflictos* tanto en el mundo material como en el interior de los seres humanos, hasta el extremo de señalar su carácter *inherente* a la naturaleza humana⁵⁹. Tanto es así que se dice que las personas no podemos vivir sin conflictos ni a nivel interno ni a nivel intersubjetivo, ya que, en primer lugar, interiormente manifestamos de manera continua nuestra indecisión ante decisiones que debemos adoptar y que nos hacen dudar sobre cuál pueda ser nuestra mejor opción. En este sentido, esta indecisión se hace patente a la hora de abordar decisiones sencillas, como, por ejemplo, qué beber y/o qué comer en un momento concreto, o cómo vestirnos para una determinada ocasión especial, así como, también, cuando afrontamos decisiones que implican una mayor reflexión y que, por lo tanto, suponen una mayor dificultad, como, por ejemplo, la que yo siento al analizar de qué modo puedo estructurar estas páginas, cómo actuar en un momento específico y/o cuál pueda ser el mejor camino para hacer frente a una delicada situación. En segundo lugar, intersubjetivamente, también vivimos continuos conflictos con las otras personas que nos rodean, bien por cuestiones de la vida cotidiana, laborales, familiares y/o de amistad, entre otras. Lo que sí que es cierto es que los conflictos están y se dan y que no podríamos vivir sin ellos porque, de lo contrario, pareceríamos estar de acuerdo con todo lo que tenemos y muy poco, por lo tanto, podrían avanzar las relaciones sociales y humanas. Cuando un conflicto surge es porque hay alguna cosa que nos disgusta y el hecho de ser consciente de ese desagrado es, a mi entender, el primer paso para reclamar un cambio, una transformación de eso que nos incomoda. Otra cosa será, tal y como veremos posteriormente, de qué manera se gestiona esa transformación y qué carácter adopta el conflicto en cada caso.

Entonces, estamos poniendo encima de la mesa aquí ese rasgo de la continua oposición que señalaba Heráclito, aunque ejemplificado en este lugar con conflictos que se dan en la vida cotidiana. De acuerdo con esta idea, a nivel intersubjetivo otra tipología de conflictos está teniendo cada vez más lugar. Me refiero a los *conflictos interculturales*, que son a los que se quiere prestar

[58] Cabe recordar aquí que, para la elaboración de este trabajo, se sigue la línea de investigación de la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, la cual se enmarca en el conjunto de investigaciones llevadas a cabo por los estudios para la paz, aunque, en este caso, desde la reflexión filosófica.

[59] Lederach, J. P.: *Preparing for peace. Conflict transformation across cultures*. New York, Syracuse University Press, 1995; Muñoz, F. A.: «Qué son los conflictos» en Molina Rueda, B. y Muñoz, F. A.: *Manual de Paz y Conflictos*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 143-170; París Albert, S.: *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*. Barcelona: Icaria, 2009.

mayor atención en estas páginas desde la corriente de la interculturalidad, y que suceden cuando se producen encuentros entre personas procedentes de diversas culturas. Encuentros que son de gran actualidad en nuestras sociedades cuando los movimientos migratorios son, absolutamente, constantes, haciendo visibles los contactos culturales en cualquier parte del mundo. Estos conflictos me permiten seguir haciendo hincapié en el rasgo de la continua oposición defendida en el pensamiento de Heráclito, evitando referirme, de esta manera y en este estudio, a cualquier otro conflicto intersubjetivo y/o interno que también pueden tener lugar, aunque los rasgos mencionados se puedan aplicar a todos ellos. Esta explícita intención me posibilita mantenerme en la corriente de la *intersubjetividad* que, además, tan fehacientemente ha sido analizada desde los estudios que venimos realizando en la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón, conservando la unión con los estudios más generales y clásicos para la paz⁶⁰.

En la línea de lo que venía a decirnos Heráclito, podemos afirmar que los conflictos están y se dan; que generamos continuamente situaciones conflictivas, tal y como ya decíamos más arriba, siendo, absolutamente, necesario aprender a convivir con ellas⁶¹. Para alcanzar este objetivo, nuestra principal tarea deberá ser la de asumir y comprender la *conflictividad* humana, acostumbándonos a ella como un rasgo distintivo de la *complejidad* de la naturaleza humana. Esto quiere decir, por ejemplo, que como sujetos debemos habituarnos a vivir conflictos interculturales, con personas procedentes de otras culturas, sin tener ningún miedo a ello. Esta es la razón por la que será importante educarnos para estar preparados a encontrarnos con esta clase de conflictos interculturales, siendo muy conscientes de que vamos a vivirlos a lo largo de nuestra vida. Solo de esta manera podremos ser sabedores de nuestra conflictividad, de su carácter inevitable, así como de las posibles alternativas para su transformación. Estos son algunos de los objetivos principales de los estudios para la paz, en general, y de la filosofía para la paz, en particular.

Las ideas que vengo comentando en las líneas anteriores nos hacen pensar en cuán *complejas* somos las personas; complejidad, que interpretada desde lo que hemos venido en llamar *paradigma de la complejidad* en Heráclito, se caracteriza no sólo por los constantes conflictos que vivimos, sino también por los *cambios continuos* que experimentamos los sujetos. De acuerdo con esta afirmación y al hilo de la teoría del perpetuo flujo heraclitiana, podemos señalar, entonces, que los seres humanos estamos cambiando también

[60] Martínez Guzmán, V.: *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, 2001; Martínez Guzmán, V.: *Podemos hacer las paces: Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2005.

[61] París Albert, S.: *Filosofía de los conflictos cit.*; París Albert, S.: «Filosofía, transformación de conflictos y paz» en Comins Mingol, I. y París Albert, S.: *Investigación para la paz: estudios filosóficos*. Barcelona: Icaria, 2010, pp. 89-104; París Albert, S.: «Naturaleza humana y conflicto: Un estudio desde la Filosofía para la Paz» en *Eikasia. Revista de Filosofía* 50, 2013, pp. 107-116.

continuamente, de tal manera que, por ejemplo, muchas de las situaciones que hoy apreciamos como conflictos, podríamos no percibirlos igual con el tiempo y/o gran parte de los acuerdos que hoy consideramos válidos para hacer frente a muchas situaciones conflictivas, podríamos no entenderlos de este modo en el futuro. Además, a este hecho se añade la gran variedad de respuestas que todo conflicto puede tener⁶², dependiendo en gran medida, tanto su validez como su eficacia, de los individuos que los están viviendo y de en qué momento de sus vidas los están sobrellevando. A pesar de ello y en relación con los conflictos interculturales, es necesario tener en cuenta, también, otro aspecto relativo a la procedencia cultural, ya que esta última puede influir, muy y mucho, en la elección que hacemos de las respuestas para afrontar una determinada situación conflictiva, pues de por sí, por ejemplo, lo que quienes hemos sido educados en España entendemos por conflicto no tiene por qué serlo para quienes han sido educados en otros lugares del mundo, convirtiéndose, en muchas ocasiones, estas diferencias en causas principales de los conflictos interculturales. En mi opinión y de acuerdo con las investigaciones para la paz, es este un criterio que no podemos olvidar y que pone de manifiesto la importancia del *contexto social* cuando hablamos de conflictos⁶³, especialmente de conflictos interculturales, teniendo que recordar, en el marco de la teoría del flujo perpetuo de Heráclito, que nuestra percepción de las situaciones conflictivas puede variar según en qué parte del mundo nos encontremos, incluso pudiéndose transformar ésta si una vez criados en lugar de la tierra, nos trasladamos a otro, comenzando allí una nueva vida y compartiendo los valores del nuevo lugar.

Como se puede observar, las últimas líneas del párrafo anterior nos permiten recuperar el debate sobre las *diferencias*, sobre las que tanto se ha discutido, siendo un tema muy recurrente a la hora de hablar sobre los conflictos interculturales. Me gustaría hacer aquí un pequeño paréntesis para indicar que la línea de investigación a partir de la que se escribe este texto, la cual se enmarca en la filosofía para la paz, tal y como se viene mencionando, toma como punto de partida el carácter positivo de las diferencias, viendo no sólo su aceptación, sino su reconocimiento como un paso necesario para la transformación de las situaciones conflictivas⁶⁴. Se tratará, entonces, de no negar las diferencias, sino, simplemente, de reconocerlas, entendiéndolas y buscando posibles conexiones entre ellas a partir de las que crear nuevos espacios comunes de encuentro interculturales que favorecerán, sin ningún lugar a dudas, la transformación de los conflictos.

[62] Fisas, V.: *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria, 1998; Lederach, J. P.: *Preparing for peace cit.*

[63] Fisas, V.: *op. cit.*; Fisher, R., Kopelman, E. y Schneider, A. K.: *Más allá de Maquiavelo: Herramientas para afrontar conflictos*, Barcelona: Granica, 1996; Lederach, J. P.: *Preparing for peace cit.*

[64] Fisher, R., Kopelman, E. y Schneider, A. K.: *op. cit.*

Volvamos ahora al tema que nos ocupa. Estamos hablando de flujo perpetuo y constantes conflictos como rasgos que nos ayudan a entender la complejidad humana, al estilo de lo que venía a decirnos Heráclito en su cosmovisión del mundo. Sin embargo, me falta añadir algo más respecto a esta continua oposición de Heráclito reflejada aquí con los constantes conflictos que vivimos, en este caso estamos diciendo conflictos interculturales. Me refiero ahora a las dos nociones de este concepto que ya hemos señalado en el apartado anterior y que, también, se encuentra en la interpretación de los conflictos que se trabaja en los estudios para la paz. Hablamos de:

1. Oposición entendida como *antagonismo, contienda, contradicción, dificultad, discordancia, lucha...* Esta visión del término es equiparable a la manera de interpretar los conflictos en la década de los cincuenta, cuando eran considerados situaciones dañinas, causantes de destrucciones materiales y físicas, y con las que era necesario terminar tan pronto como fuese posible⁶⁵.

2. Oposición entendida como posibilitadora de la *armonía, equilibrio, orden y solidaridad* en la naturaleza material y humana. Esta visión del término es equiparable a la manera de interpretar los conflictos a partir de la década de los noventa, momento en el que se considera que los conflictos son imprescindibles para visualizar muchas de las tensiones que existen en las relaciones interpersonales, así como son posibilitadores de cambios, al hacer posible tomar conciencia de qué está pasando y poner en marcha, al mismo tiempo, acciones para transformar dichas situaciones⁶⁶, tal y como ya se ha dejado entrever en páginas anteriores. Ni que decir tiene que no me estoy refiriendo en ningún momento a los conflictos como situaciones positivas o negativas en sí mismas, sino, simplemente, como situaciones que tienen lugar en la vida y que hay que afrontar. Lo que, en este caso, sería positivo o negativo son los medios usados para su transformación, dando lugar, entonces, a una transformación violenta si los medios son violentos y/o a una positiva si los medios son pacíficos. De nuevo, observamos lo que ya decíamos anteriormente en estas páginas, haciendo alusión a que lo realmente importante es cómo se gestiona esa transformación para que los conflictos, en este trabajo decimos interculturales, adopten un carácter u otro.

La segunda noción de oposición es la que se identifica, plenamente, con la terminología de la *transformación de los conflictos*, que, como se habrá podido observar, es la que vengo usando en estas páginas en lugar de hacer uso de otras nomenclaturas posibles, siendo, al mismo tiempo, en la que seguiré profundizando en el siguiente apartado de este trabajo, mientras continuamos buscando las conexiones entre los conflictos interculturales, su transformación pacífica y la interpretación de la naturaleza material y humana de Heráclito.

[65] Lederach, J. P.: *Preparing for peace cit.*

[66] *Ibidem*; París Albert, S.: *Filosofía de los conflictos cit.*

5. El paradigma de la complejidad heraclitiana y la transformación pacífica de los conflictos interculturales

La terminología de transformación de conflictos ha venido siendo usada a lo largo de este texto siempre que he tenido que referirme a la regulación de los conflictos interculturales. Ha sido sólo en el último párrafo cuando se ha especificado, de forma más concreta, el uso de esta nomenclatura junto con el adjetivo pacífico, hablando así de una *transformación pacífica de los conflictos*⁶⁷. Ni que decir tiene que he procedido de esta manera para dejar constancia de que la transformación de un conflicto (añadimos intercultural) puede hacerse tanto por medios violentos como por medios pacíficos, siendo, claro está, estos últimos los que se defienden en estas páginas. De este modo, se sostiene que debemos hacer un gran esfuerzo por aprender a transformar nuestros conflictos interculturales por medios pacíficos, cambiando las costumbres en las que hayamos podido ser educados; poniendo nuestras energías en el aprendizaje de otras alternativas; y ocupando nuestro tiempo en cultivarnos en estos otros hábitos pacíficos, por muy difícil y costoso que ello pueda parecernos⁶⁸. Tal y como afirmamos desde la filosofía para la paz⁶⁹, el uso de medios pacíficos para la regulación de los conflictos interculturales es una alternativa más que tenemos los seres humanos, visualizando, así, nuestra responsabilidad sobre la decisión de usar estos medios y/o la violencia. Es, por consiguiente, en esta decisión donde se manifiesta la libertad que nos permite escoger entre opciones diversas, según cuál de ellas podamos considerar como la más adecuada en cada momento.

El verbo *transformar* significa, si tomamos en consideración su raíz etimológica del latín *transformare*, «dar otro aspecto a algo o a alguien»⁷⁰. De ahí que la expresión conceptual transformación pacífica de los conflictos pueda representar una oportunidad para dar un «nuevo aspecto» a las relaciones conflictivas a través de afrontar las tensiones que en ellas aparecen, creando, al mismo tiempo, nuevos objetivos que permitirán el mantenimiento de estas relaciones en el futuro. Sin embargo, creo que es importante clarificar ahora que una cosa es la terminología y otra muy diferente lo que metodológicamente se esconde detrás de esta nomenclatura. Pues si bien es cierto que la transformación de los conflictos interculturales, ese nuevo aspecto que podemos darles, se puede hacer por medios violentos y/o pacíficos, siendo estos últimos por los que abogamos en este texto como ya se ha dicho, la metodología de la transformación pacífica de los conflictos tiene unas implicaciones muy específicas y

[67] Me gustaría matizar, un vez más, que abogo en este texto por la transformación pacífica de los conflictos tanto en lo que a su terminología como a su metodología se refiere.

[68] Cascón Soriano, P.: *Educación en y para el conflicto*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

[69] Martínez Guzmán, V.: *Filosofía para cit.*; Martínez Guzmán, V.: *Podemos hacer las paces cit.*

[70] Moliner, M.: *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos, 1997 (versión en CD-ROM).

concretas. En este sentido y como metodología de regulación de las situaciones conflictivas, surge a partir de la década de los noventa en el marco de los estudios para la paz, dejando al margen a la *resolución*⁷¹ y a la *gestión*⁷² de conflictos, que son las dos metodologías que se habían venido usando con anterioridad. Así mismo, la transformación pacífica de conflictos promueve una serie de características novedosas respecto a las situaciones conflictivas (aplicadas aquí al caso de la interculturalidad), entre las que quiero destacar las dos siguientes⁷³: 1) Supone una noción de las situaciones conflictivas interculturales como situaciones a revalorizar para el desarrollo de las relaciones humanas, interpretándolas como posibilitadoras de armonía, justicia y orden, siempre y cuando éstas sean reguladas por medios pacíficos. 2) Diseña un conjunto de medios pacíficos a tener en cuenta durante el proceso de la transformación de conflictos interculturales, favorables a su transformación pacífica, entre los que se puede resaltar: la cooperación, el uso de poderes en positivo, la comunicación no violenta, el reconocimiento recíproco, el empoderamiento y la recuperación de los sentimientos.

Estamos poniendo encima de la mesa, entonces, una metodología que nos ofrece la posibilidad de abordar las situaciones conflictivas, en este caso interculturales, por medios pacíficos, dándoles un nuevo aspecto, al estilo de las transformaciones constantes que sufría el fuego en la cosmovisión de la naturaleza material y humana de Heráclito. No obstante y siguiendo con la relación de esta concepción de los conflictos interculturales con Heráclito, cabe decir que nunca esta metodología permitirá poner fin a todos los conflictos, pues, a pesar de que podrá favorecer la consecución de acuerdos comunicativos, siempre nuevos conflictos interculturales podrán tener lugar, los cuales, nuevamente, tendremos que transformar, haciendo posible esa insistencia constante para lograr la armonía invisible que ya comentábamos en el apartado anterior. Incluso, un conflicto previamente tratado podría volver a resurgir en el futuro bien por las mismas causas bien por causas diferentes que lo traen otra vez a colación⁷⁴.

[71] La *resolución de conflictos* es la metodología que aparece en la década de los cincuenta, cuando nos encontramos en los comienzos de los estudios para la paz. Esta metodología entiende a los conflictos como situaciones negativas con las que hay que terminar a toda costa para poder evitar los daños materiales y humanos que causan.

[72] La *gestión de conflictos* es la metodología que surge en la década de los setenta, una vez ya se han asentado las investigaciones para la paz. Por primera vez, esta metodología promueve una visión positiva de los conflictos, aunque sigue poniendo el énfasis en las consecuencias destructivas y dañinas que éstos causan.

[73] Lederach, J. P.: *Preparing for peace cit.*

[74] Lederach, J. P.: *Building peace. Sustainable reconciliation in divides societies*. Washington: United States Institute for Peace, 1998.

Recuperábamos arriba la armonía invisible y decíamos armonía hacia la que tendemos a medida que vamos transformando pacíficamente los conflictos interculturales. Por hacer un inciso, me recuerda esta idea de la armonía invisible, tal y como se interpreta en este texto, a la teoría de la *paz imperfecta*⁷⁵, que tanta trascendencia ha tenido en los estudios para la paz. Desde un punto de vista histórico, la paz imperfecta nos indica que nunca podremos hablar de una paz perfecta, sino de momentos de paz imperfectos que iremos viendo y perfeccionando a medida que vayamos transformando pacíficamente conflictos, teniendo muy en cuenta el aprendizaje ya obtenido en experiencias previas de regulación de situaciones conflictivas. Será este un proceso de perfeccionamiento de la paz guiado por la *razón humana* (el *logos* heraclitiano), común a todos los seres humanos, pero solidario con las diferencias de todo tipo, entre ellas, las culturales, aunque basándose en un punto de vista intercultural. Este es el motivo por el que la razón humana (no sólo lógica, sino también emocional) beneficiará los procesos de transformación pacífica de los conflictos interculturales, al poner, también, en práctica algunos de los medios de esta metodología anteriormente mencionados. Me estoy refiriendo, especialmente, a la *cooperación* y al *reconocimiento recíproco*. Medios que propician, sin ninguna duda, la interculturalidad, al fundamentar sus acciones en la solidaridad, la tolerancia y el respeto.

6. Conclusiones

El pensamiento complejo de Heráclito se ha convertido en una herramienta útil para seguir con la interpretación de los conflictos, en este caso interculturales, y de la metodología para su transformación pacífica que venimos investigando en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón. Sobre todo y en esta conceptualización, me gustaría destacar los rasgos de la oposición y del devenir, los cuales son rasgos distintivos de lo que aquí hemos considerado el *paradigma de la complejidad* de Heráclito.

Para terminar quisiera decir que este texto se puede considerar como un primer estudio de una serie de trabajos que tengo la intención de seguir elaborando con la finalidad de abordar, en cada uno de ellos, las posibles conexiones existentes entre la interpretación de los conflictos de la filosofía para la paz y otros pensadores, como, por ejemplo, Hegel y/o Nietzsche. Todo ello con el firme convencimiento de que la filosofía puede sernos muy valiosa a lo hora de indagar en los seres humanos, en sus relaciones y en los conflictos con los que diariamente se encuentran.

[75] Muñoz, F. A.: *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 2001.

MÁS ALLÁ DEL «CHOQUE DE IGNORANCIAS»: INTERCULTURALIDAD Y POST-COLONIALISMO

BEYOND THE “CLASH OF IGNORANCES”:
INTERCULTURALITY AND POSTCOLONIALISM

Sidi M. Omar¹
Universitat Jaume I (España)

Recibido: 30-11-2014

Aceptado: 02-02-2015

Resumen: En el marco del estudio de la cuestión del conocimiento en la filosofía occidental, el artículo aborda la noción de «choque de ignorancias» que se está utilizando hoy en día en un gran número de debates académicos, religiosos y políticos para referirse a los choques o conflictos que surgen de la falta de comunicación y entendimiento intercultural. El artículo presenta algunos casos de normalización social de la ignorancia y propone, desde una perspectiva intercultural y post-colonial, algunas ideas que puedan ayudar a ir más allá de los choques que pueda causar la ignorancia normalizada socialmente en el ámbito interpersonal e intercultural.

Palabras-clave: Conocimiento, choque de civilizaciones, interculturalidad, post-colonialismo, reconocimiento.

Abstract: In the context of examining the question of knowledge in Western philosophy, the article discusses the notion of “clash of ignorance”, which is used today in a number of academic, religious and political debates to refer to clashes or conflicts arising from the lack of intercultural communication and understanding. It presents some cases of the social normalisation of ignorance and proposes, from an intercultural and post-colonial perspective, some ideas that could help overcome the clashes that the socially normalised ignorance may cause in the interpersonal and intercultural domain.

Key-words: Clash of civilisations, Intercultural dialogue, knowledge, post-colonialism, recognition.

[1] (omars@uji.es) Investigador y diplomático del Sahara Occidental. Tiene un doctorado europeo en Estudios de Paz y Conflictos, y en la actualidad es investigador del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I de Castellón. Sus áreas de investigación incluyen estudios de paz, conflictos y desarrollo, estudios post-coloniales y culturales, análisis del discurso, el Sahara Occidental, la política en el Norte de África y el Oriente Medio. Tiene varias publicaciones sobre estos temas en árabe, español e inglés.

Introducción

En uno de los diálogos socráticos de Platón, el filósofo Sócrates cuenta a su compañero cómo los siete sabios de la antigua Grecia se reunieron en Delfos y decidieron conjuntamente ofrecer a Apolo, en su templo délfico, las primicias de su sabiduría consagrándole la siguiente inscripción que todo el mundo repite: γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi sauton* en griego clásico) o «conócete a ti mismo»².

Independientemente de sus orígenes mitológicos y la incertidumbre acerca de su autoría real, este dicho se ha convertido posteriormente en un punto de referencia para los filósofos occidentales y ha extendido su alcance en la medida en que se ha expandido la influencia de la filosofía griega. Se ha convertido también en una norma fundamental que invita a la búsqueda del auto-conocimiento y la eliminación de la ignorancia, que debe ser el objeto principal para el que debemos dedicar nuestro tiempo y energía, como decía Sócrates en el diálogo mencionado anteriormente³.

Las tradiciones religiosas, tanto el cristianismo como el Islam, por ejemplo, ordenan a sus seguidores que busquen el conocimiento y la sabiduría. En el capítulo 3 versículo 13 del Libro de los Proverbios (del Antiguo Testamento) está escrito «Bienaventurado el hombre que halla la sabiduría y que adquiere entendimiento»⁴. En el Islam, varios versos del Corán hacen referencia a la importancia del conocimiento como «Di: ¿Son iguales los que saben y los que no saben?»⁵.

En su ensayo de gran influencia, *Was ist Aufklärung?* (*¿Qué es la Ilustración?*), publicado en noviembre de 1784, el filósofo alemán Immanuel Kant define la «Ilustración» como «el abandono por parte del hombre de su minoría de edad de la que él mismo es culpable»⁶ (Kant en Gregor, 1996:17). Para Kant, la causa de esta minoría de edad no residía en la falta de razón, sino en la falta de resolución y valor para servirse de ella sin la tutela de otro. Kant entonces exhorta a sus lectores a abrazar la famosa frase *¡Sapere Aude!* o «¡Atrévete a saber o ten el valor de usar tu propia razón!»⁷. Para Kant, éste debía ser el lema de la Ilustración.

De los fragmentos anteriores se desprende un énfasis claro y fuerte en el conocimiento en la antigüedad, una época en la que el auto-conocimiento se consideraba la forma más elevada de conocimiento y la esencia de todo cono-

[2] Platón: *Diálogos*, Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1985, p. 560.

[3] Platón: *op. cit.*, 574.

[4] *Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*: Salt Lake City, Utah: Intellectual Reserve, Inc, 2009, p. 1042.

[5] *El Sagrado Corán*: San Salvador: Centro Cultural Islámico Fátimah Az-Zahra, 2005, p. 171.

[6] Gregor, M. J.: *Kant: Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 17.

[7] Gregor, *op. cit.*, 17.

cimiento, como mantenía Platón. Asimismo, la elevación de la razón humana como el único medio para adquirir el conocimiento en la era moderna llevó en consecuencia a la primacía de la subjetividad del conocimiento, expresada de manera emblemática en la frase tan citada de René Descartes «*cogito ergo sum*». Es decir, todo el conocimiento se vinculaba con el sujeto que conocía y percibía a sí mismo y el resto del mundo como un conjunto de objetos que deberían ser estudiados y dominados con éxito mediante la aplicación del conocimiento adecuado. En resumen, vemos que, en la era tanto antigua como moderna, el énfasis se ponía más en «conócete a ti mismo» que en el conocimiento del otro o la otra como parte del propio proceso de auto-conocimiento.

El choque de ignorancias

En el contexto de esta breve introducción, me propongo abordar la cuestión del «choque de ignorancias», un término que se está utilizando hoy en día en un gran número de debates académicos, religiosos y políticos en torno a los encuentros y desencuentros culturales en nuestro mundo. En particular, mi intención sería enfocar el tema desde una perspectiva intercultural y post-colonial con el objetivo de proponer algunas ideas que nos puedan ayudar a ir más allá de las consecuencias de este «choque» en el ámbito interpersonal e intercultural.

Numerosas referencias a la noción del «choque de ignorancia» se han hecho recientemente por académicos, figuras religiosas, líderes políticos y centros de investigación, entre otros, para referirse a los choques o conflictos que surgen de la falta de comunicación y entendimiento intercultural. Sin embargo, su aparición en el discurso académico se atribuye a Edward Said quien acuñó el término en un artículo que apareció el 22 de octubre de 2001 en la revista *The Nation*⁸, poco después de los ataques del 11 de septiembre contra los Estados Unidos.

El breve ensayo titulado “*Clash of Ignorance*” (choque de ignorancias) fue escrito como una crítica a la tesis del «choque de civilizaciones» que propuso el politólogo Samuel Huntington, primero en su artículo del 1993 en la revista *Foreign Affairs* titulado “*Clash of Civilisations?*” (¿Choque de civilizaciones?), y más tarde en su libro titulado *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*⁹ (El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial) publicado en inglés en 1996.

[8] Said, E.: “The Clash of Ignorance”, en *The Nation* (New York), vol. 273, no. 12 (October 22, 2001), p. 11-14.

[9] Curiosamente, el signo de interrogación que apareció en el artículo de 1993 desapareció posteriormente en el libro de 1996, lo que muestra cómo han evolucionado las ideas del autor sobre este tema.

En su obra de amplia difusión, Huntington sostiene que, tras el fin de la Guerra Fría, la política mundial ha entrado en una nueva etapa en la que la fuente principal de conflicto no será fundamentalmente ideológica ni económica, sino cultural, es decir, los principales conflictos en el nuevo mundo se darán entre naciones y grupos de diferentes civilizaciones. A juicio del autor, la inevitabilidad del choque entre civilizaciones, que será la última fase en la evolución del conflicto en el mundo moderno, se debe principalmente a que las diferencias culturales existentes son menos mudables y más difíciles de resolver o reconciliar que las diferencias políticas o económicas¹⁰.

En previsión de estos futuros enfrentamientos globales, Huntington señala que es de interés para Occidente promover una mayor cooperación dentro de su propia civilización y fortalecer las instituciones internacionales que reflejen y legitimen sus intereses y valores. En síntesis, para disuadir a otras civilizaciones que intenten definir el mundo en términos no-occidentales, Huntington hace un llamamiento a Occidente para que se movilice y se rearme para defender y promover sus propios intereses y valores.

Desde su publicación en los años noventa, la teoría de Huntington ha llamado mucho la atención y ha suscitado muchas críticas debido no solo a su análisis reduccionista de la historia, cultura y geopolítica en el mundo contemporáneo, sino también a sus consecuencias para la toma de decisiones en el ámbito político. Incluso el propio Huntington ha reconsiderado su hipótesis, a raíz de los atentados del 11 de septiembre, admitiendo que las diferencias culturales no conducirían necesariamente al choque y que hay otros factores políticos que deben tenerse en cuenta.

En su respuesta crítica a Huntington, Said señala que la mayoría de los argumentos de Huntington consisten en una vaga noción de algo que el autor denomina «identidad de civilización» y «las interacciones entre siete u ocho grandes civilizaciones» con especial énfasis en el conflicto entre dos de ellas, el Islam y Occidente. Para Said, Huntington es un ideólogo, alguien que pretende convertir las «civilizaciones» y las «identidades» en lo que no son, entidades cerradas y aisladas de las que se han eliminado las mil corrientes y contracorrientes que animan la historia humana y que, a lo largo de siglos, han permitido que la historia hable no solo de guerras de religión y conquistas imperiales, sino también de intercambios, fecundación cruzada y otros aspectos comunes.

En conclusión, Said sugiere que en lugar de la gran teoría del choque de civilizaciones, sería mejor pensar en la existencia de comunidades poderosas e impotentes, la política secular de la razón y la ignorancia y los principios universales de justicia e injusticia, que divagar en busca de amplias abstracciones que tal vez ofrezcan una satisfacción momentánea pero dejan poco sitio

[10] Huntington, S. P.: 'The Clash of civilizations?', en *Foreign Affairs*, Summer 1993, Volume 72, Number 3, p. 25.

para la introspección y el análisis informado. Lo que se necesita, a su juicio, es algunos métodos heurísticos que faciliten el análisis crítico de las relaciones entre los pueblos y la interdependencia de nuestro tiempo, y no las teorías que inviten a la gente a aceptar y adoptar modos de investigación y acción conflictivos. Obviamente, el interés de Said en la investigación de las condiciones bajo las cuales se produce el conocimiento como una herramienta de poder se remonta a su obra de gran influencia, *Orientalism* (Orientalismo), publicada en inglés en 1978. En su libro que se considera el texto fundador de los estudios post-coloniales, Said investiga la medida en que ciertas representaciones de las culturas orientales (o lo que él llama el orientalismo) fueron construidas y difundidas ampliamente en Occidente y luego usadas como herramientas ideológicas para justificar el control y la dominación occidental de los pueblos y culturas orientales.

En su artículo titulado “*Clash of Ignorance*”, publicado en 2012 en la revista *Global Media Journal* (edición canadiense), Karim H. Karim y Mahmoud Eid¹¹ introducen lo que llaman la tesis del «choque de ignorancias» como una crítica de la teoría del choque de civilizaciones. Mantienen que el objetivo de este nuevo paradigma es ampliar el modelo de poder-saber y proporcionar algunas herramientas conceptuales y analíticas para la comprensión de la forma en la que se constituye, perpetúa y se aprovecha la ignorancia social con el fin de aumentar el poder de determinados grupos o individuos. Como ejemplo, los autores señalan que las representaciones de los medios occidentales de los musulmanes en las últimas décadas muestran un aumento dramático en el uso de estereotipos que relacionan con frecuencia las enseñanzas del Islam con el terrorismo, el fanatismo y el conflicto. Algunos medios musulmanes también usan imágenes estereotipadas de las sociedades occidentales. Según los autores, los choques observados a menudo surgen a raíz del desconocimiento de las relaciones históricas y culturales de uno mismo y de los demás en lugar de ser resultados inevitables y endémicos de las diferencias culturales o religiosas. En conclusión, señalan que, mientras que Said ha desempeñado un papel importante en llamar la atención sobre este problema fundamental, a saber el choque de las ignorancias, éste simplemente tocó su superficie. Queda mucho más trabajo por hacer en el desarrollo de una teoría que proporcione un marco intelectual para el análisis de la información empírica sobre las cuestiones de la ignorancia en la comunicación intercultural.

Otro ejemplo del choque de ignorancias lo muestra el informe publicado en 2010 por *Anna Lindh Foundation* sobre las tendencias interculturales en la región euro-mediterránea. Una de las conclusiones principales del informe, que se basó en una encuesta de opinión que abarcó a 13.000 personas que viven

[11] Karim, K. H. y Mahmoud Eid: “Clash of Ignorance”, en *Global Media Journal*, vol. 5, Issue 1, p. 7-27.

en 13 países del espacio euro-mediterráneo, es la siguiente: «la confirmación de que nuestras sociedades son víctimas del “choque de ignorancias”»¹². En otras palabras, en ambos lados del Mediterráneo, la gente no percibe a los «otros» como ellos se perciben a sí mismos, sino a través de un prisma distorsionado por la ignorancia y el desconocimiento que está en el origen de todo tipo de prejuicios, malentendidos y fantasías.

Un caso a señalar en este contexto es la ausencia evidente en los planes de estudio en España de un tratamiento adecuado de la historia y el legado de al-Andalus y la presencia musulmana en la Península Ibérica, que se estableció en el año 710 y duró hasta 1492. No me estoy refiriendo a la historia del Alhambra, por ejemplo, como uno de los monumentos más visitados de España, sino a los siete siglos de convivencia, de conflicto, de intercambio y de enriquecimiento mutuo que han dejado su huella indeleble en la formación de la identidad cultural híbrida de la España actual. Ésta es quizás la razón por la cual en los cursos de filosofía se enseña poco sobre, por ejemplo, Ibn Rushd (más conocido en los idiomas europeos como Averroes), el filósofo musulmán cordobés cuya erudición se extendía a varias disciplinas como la filosofía aristotélica, la filosofía y la teología islámica, la jurisprudencia, la lógica, la psicología y la política, entre otras. A pesar de su gran contribución a que Europa redescubriese a Aristóteles y la filosofía griega en general a principios del siglo XIII y al surgimiento del «racionalismo renacentista y el humanismo en Europa Occidental»¹³, Ibn Rushd es poco conocido más allá de los cursos especializados y los sectores intelectuales y culturales interesados. Del mismo modo, eruditos y científicos andaluces como el teólogo Ibn Hazm, el botánico Ibn al-Baytar, el médico Abu al-Qasim al-Zahrawi y el astrónomo Nur ad-Din al-Bitruj, entre otros, son aún menos conocidos. Otro ejemplo de este tipo de omisiones concierne a la forma en la que se enseña la historia colonial española en las Américas, África y Asia y cómo se aborda esta historia en el mundo académico y los debates políticos, que en muchos casos no hace justicia a las múltiples consecuencias que tuvo como resultado la presencia colonial española en esas regiones que duró muchos siglos.

Los casos mencionados anteriormente son solo algunos ejemplos de cómo la difusión social del conocimiento también puede generar diferentes formas de ignorancia al omitir, infravalorar o silenciar ideológicamente otros relatos y experiencias. La ignorancia, a la que me refiero en este sentido, no es simplemente la falta accidental de conocimiento. Más bien, es la ignorancia que se construye y se perpetúa a través de la normalización social y cultural de ciertos conocimientos y desconocimientos que, con el paso del tiempo, se

[12] Anna Lindh Foundation: “Euromed Intercultural Trends 2010”, *the Anna Lindh Report*, Alexandria, 2010, p. 17.

[13] Fakhry, M.: *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001, p. xv.

convierten en un «sentido común» generalizado, obviamente para servir ciertos fines sociales y políticos. Seamos o no conscientes de ella, esta ignorancia normalizada socialmente tiene importantes consecuencias en el ámbito social y cultural, porque influye considerablemente en nuestra imaginación y en la conciencia que tenemos de nosotros mismos y, por ende, en cómo nos relacionamos con los demás y con sus distintos universos culturales.

La interculturalidad crítica

La mayoría de nosotros y nosotras vivimos hoy en día en lo que algunos describen como sociedades multiculturales debido al aumento de los movimientos migratorios, los cambios demográficos y las transformaciones estructurales, sociales y culturales asociadas con los diversos procesos globalizadores que vive nuestro mundo. Aparte de su aspecto enriquecedor, la multiculturalidad también provoca tensiones, antagonismos y conflictos entre diferentes grupos y colectivos. La inseguridad socioeconómica y la marginación que sufren algunos grupos, las frustraciones, los resentimientos y los miedos son también elementos que siguen favoreciendo el etnocentrismo, la xenofobia y hasta la violencia directa a nivel local y global. Además, a pesar de las críticas que se han dirigido contra ella, la teoría del «choque de civilizaciones» sigue ejerciendo una gran influencia a nivel global en la medida en que se ha convertido en el marco principal de referencia para comprender la gran mayoría de situaciones de conflicto en nuestro mundo. Basta que veamos, por ejemplo, cómo se resalta ante todo lo cultural y lo religioso en varios conflictos que vive nuestro mundo, como es el caso de los conflictos en el Oriente Medio o las actividades delictivas de ciertos grupos extremistas que operan en distintos países o a nivel global.

Para romper este círculo vicioso de las ignorancias mutuas y la mentalidad del choque de civilizaciones, propongo que es necesario emprender una autorreflexión crítica sostenida para superar lo que llamaría «el analfabetismo intercultural» que genera desconfianza y recelo entre las personas y dificulta la coexistencia pacífica entre los grupos y colectivos.

Un punto de partida en esta tarea consiste, en primer lugar, en replantear nuestra comprensión de la cultura y lo cultural en general. Desde la antropología, por ejemplo, aprendemos que la cultura se entiende con frecuencia como «el modo total de vida de un pueblo» o «una manera de pensar, sentir y creer» o «un mecanismo de regulación normativa de la conducta»¹⁴. Sin embargo, si consideramos la raíz etimológica de la palabra «cultura» en los idiomas indoeuropeos, por ejemplo, vemos que se deriva de *cultus* en latín, que es el participio pasado del verbo *colere* que significa en español «cultivar» y «habitar», entre otras cosas. Lo que nos interesa aquí es el significado de cultura como

[14] Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, S.A, 2003, p. 20.

«cultivo» que, a mi juicio, tiene una acepción significativa, es decir, la cultura como algo que construyen o «cultivan» los seres humanos intersubjetivamente. Según esta concepción, ya no tiene sentido hablar de la cultura como si fuese una entidad autónoma que existe más allá del control de los seres humanos, porque en realidad todos y todas somos partícipes en las diferentes maneras en las que cultivamos colectivamente nuestras relaciones unos con otras y con la naturaleza. En este sentido, la interculturalidad o el diálogo intra e intercultural que planteamos no se da entre conceptos abstractos llamados culturas o civilizaciones sino entre personas concretas con todas sus complejidad es y sus múltiples identificaciones que están ubicadas en determinados espacios y tiempos. De hecho, es lo que hacemos todos y todas casi todos los días.

Desde los estudios post-coloniales y el post-colonialismo, como una praxis básicamente crítica, intervencionista y subversiva, aprendemos que, a diferencia de lo que se suele suponer, la cultura no es una esfera autónoma y políticamente neutral. Más bien, es un campo de contestación en el que los actores sociales procuran, desde su posición en el esquema de las existentes relaciones de poder, articular, negociar, transformar o cuestionar los significados culturales existentes¹⁵. La ventaja de esta concepción crítica y performativa de la cultura estriba en que sitúa lo cultural en el continuo de la praxis humana y las relaciones de poder que la posibilitan. Por esta razón, no se limita solo a describir la acción cultural, sino también a llamar nuestra atención a la conflictividad social y las asimetrías sociales y culturales así como los contextos de poder en los que se produce el propio contacto cultural.

Propongo también que es necesario replantear los modelos de la educación general en todos los niveles mediante la integración de conocimientos de gran alcance sobre otras culturas en los materiales educativos y el fomento de una ética cosmopolita. En particular, es fundamental introducir la educación intercultural junto con la educación para la paz como estrategias educativas cuyo objetivo es ayudar a los escolares y educadores por igual a adquirir unas competencias que les permitirían relacionarse de forma efectiva con los y las de otras culturas y transformar de manera pacífica los conflictos que suelen surgir en una sociedad culturalmente diversa y plural.

La competencia intercultural, a la que me refiero, implica la sensibilidad intercultural, el reconocimiento de las diferencias culturales, la conciencia de la propia identidad personal y cultural, la curiosidad y la capacidad de superar las limitaciones de la propia visión del mundo y abrirse a otros horizontes cognitivos, experiencias y relatos diferentes. Obviamente, adquirir una competencia intercultural supone un gran desafío para mucha gente porque, como seres humanos, tenemos la tendencia a acercarnos y apegarnos más a lo conocido

[15] Omar, S. M.: *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2008, p. 180.

y lo aprendido socioculturalmente y alejarnos y protegernos de lo extraño y lo desconocido. Por lo tanto, tenemos que hacer el esfuerzo de intentar salir de nuestras zonas de comodidad para acercarnos a los demás y relacionarnos con otros modos de ser, pensar y hacer en el mundo.

Los libros de texto tienen un papel central en los procesos de enseñanza y aprendizaje, ya que representan una muestra de lo que la sociedad aprueba como algo valioso que debe ser transmitido a las generaciones más jóvenes. Como sugiere el analista del discurso, Teun van Dijk¹⁶, junto con los discursos mediáticos, los libros de texto son los discursos más leídos en la sociedad. De hecho, son los únicos discursos obligatorios, ya que se supone que deben ser estudiados y con frecuencia memorizados literalmente, y de ahí que tengan una enorme influencia en la sociedad. Por esta razón sostengo que nuestra lectura de los libros de texto debe basarse no solo en lo que contengan sino también en lo que omitan y excluyan, como muestran los casos que he mencionado anteriormente. Es necesario, por lo tanto, replantear los textos escolares para que puedan ofrecer al alumnado múltiples lecturas que reflejen la pluralidad, la diversidad y la hibridez cultural de las sociedades contemporáneas.

El conocimiento del otro y la otra es claramente otro requisito esencial para abordar «el analfabetismo intercultural» al que ya he hecho referencia anteriormente. Por consiguiente, tenemos que hacer el esfuerzo de acercarnos a los demás y relacionarnos con ellos y ellas sobre la base de un reconocimiento mutuo y no la mera tolerancia, como suele promoverse en varios discursos políticos y culturales. Recordemos que la palabra «reconocimiento» se deriva etimológicamente del verbo *re-cognoscere* en latín que está compuesto del prefijo «re» que significa «de nuevo» y *cognoscere* que significa «conocer», y por lo tanto «reconocer» en realidad significa «conocer una y otra vez». En este sentido, el reconocimiento del que estamos hablando supondría un proceso continuo de conocer y comprender al otro y a la otra de manera crítica y auto-reflexiva. En cambio, el término «tolerancia» podría suponer una actitud de superioridad moral o cultural y la indiferencia. De hecho, la palabra tolerancia proviene de *tolerans* en latín que es el participio presente del verbo *tolerare* que significa en español «aguantar y soportar». La interculturalidad crítica que proponemos implica que nos reconozcamos mutuamente más allá de la simple tolerancia pasiva.

Sin embargo, la necesidad de conocer y reconocer a los demás de ninguna manera significa la aceptación acrítica de ellos o ellas y de sus diferencias, porque esto equivaldría al relativismo cultural. Más bien, significa el reconocimiento de la existencia de las diferencias y el hecho de que esas diferencias pueden ser una fuente de conflicto social. De ahí cabe destacar la necesidad de

[16] Van Dijk, T. A.: *Racism and Discourse in Spain and Latin America*, Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2005, p. 62.

tratar siempre de identificar y destacar los puntos de encuentro entre los distintos universos culturales que puedan servir como herramientas para abordar y transformar los conflictos sociales de manera pacífica.

Conclusión

En su respuesta al citado artículo de Kant de 1784, el filósofo francés Michel Foucault escribió un ensayo en 1984 titulado *Qu'est-ce que les Lumières* (¿Qué es la Ilustración?) en el que va más allá de la mera celebración de una razón guiada por el principio *Sapere Aude* o «!ten el valor de usar tu propia razón!». Para Foucault, la modernidad ha de considerarse más bien como una actitud ilustrada y un *ethos* según el que la crítica es el libro-guía de la razón que ha alcanzado su madurez en la *Aufklärung*. Este uso crítico de la razón o de la «ontología crítica de nosotros mismos»¹⁷ no debe considerarse ciertamente como una teoría o como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula. Hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites.

En conclusión, y en el contexto de esta reflexión foucaultiana, pienso que deberíamos interpretar la máxima délfica «¡conócete a ti mismo!» y el principio de la Ilustración «*Sapere Aude*» como un llamamiento no solo a que obten-gamos y acumulemos conocimiento sobre nosotros mismos y nosotras mismas o a que tengamos la audacia de usar nuestra razón de manera autónoma. Más bien, estas frases deberían entenderse también como un llamamiento para que utilicemos nuestra razón de modo crítico de forma que amplíe nuestros horizontes cognitivos y posibilidades de ser, creer y sentir, aumentándose así nuestra autonomía personal y teniendo en cuenta que el auto-conocimiento y la auto-realización se logran intersubjetivamente y en un proceso continuo de conocer (re-conocer) al otro y a la otra.

En resumen, esta propuesta, que se basa en una actitud intercultural crítica y post-colonial, es simplemente una invitación más a que reflexionemos sobre cómo podemos abordar y superar nuestras ignorancias que, si se dejan sin cuestionar, podrían llegar a nublar nuestra comprensión de nosotros mismos y nosotras mismas y de los demás y, por ende, a reducir nuestra capacidad de relacionarnos con los otros y las otras de manera creativa y enriquecedora mutuamente.

[17] Rabinow, P.: *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, p. 60.

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el *comité editorial* decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

6.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

7.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

1.1 El comentario al «De caelo»

7.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecuilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.; *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Íbidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

11. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

EVALUADORES 2014-2015

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es la directora adjunta, Clara Ríos, la que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. En caso de discrepancia, se recurrió al juicio de un tercer evaluador. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

- | | |
|--|---|
| Adame de Heu, Clara Cristina (University of Virginia's College at Wise) | Durán Guerra, Luis (Universidad Mendoza, Argentina) |
| Alemañ Berenguer, Rafael Andrés (Universidad de Alicante) | Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada) |
| Alvira, Rafael (Universidad de Navarra) | Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga) |
| Arisó, Albert (EAE, Barcelona) | Fernández Díaz, Natalia (Universidad de Zhejiang) |
| Ayala Martínez, Jorge Manuel (Universidad de Zaragoza) | Gaitán Torres, Antonio (Universidad Carlos III) |
| Aymerich Ojea, Ignacio (Universidad Jaume I) | García González, Juan A. (Universidad de Málaga) |
| Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla) | García Cívico, Jesús (Universidad Jaume I) |
| Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla) | Gómez García, Sergio (Zaragoza) |
| Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad de Mar del Plata- Argentina) | Gómez, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana) |
| Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla) | González Ferrín, Emilio (Universidad de Sevilla) |
| Benavides, Cristian (CONICET, Argentina) | Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona) |
| Cabrera Rodríguez, José Antonio (Universidad de Sevilla) | Hernández Antón, Ignacio (Universidad de Sevilla) |
| Campanini, Massimo (Università di Milano) | Koprinarov, Lazar (South-West University "Neofit Rilski") |
| Caram, Gabriela de los Ángeles (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina) | Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona) |
| Ciria, Alberto (Alemania) | Manuel Lázaro Pulido (Universidade Católica Portuguesa) |
| Correcher Valls, Juan Francisco (Alicante) | López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca) |
| de Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla) | López Frías, Francisco Javier (Universidad de Valencia) |
| de Garay, Jesús (Universidad de Sevilla) | Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla) |
| de la Maza, Mariano (Pontificia Universidad Católica de Chile) | Méndez Jiménez, Jaime (Universidad Veracruzana) |
| Dezzuto, Flavia (Universidad Nacional de Córdoba) | |

Mayocchi, Enrique Santiago (Universidad Católica de la Plata)

Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla)

Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla)

Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Perú)

Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero)

Pérez-Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)

Planelles Almeida, Margarita (Universidad de Sevilla)

Peretti Peñaranda, Cristina de (UNED)

Postigo Solana, Elena María (Universidad San Pablo CEU)

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Paraguay)

Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile)

Rodríguez Marciel, Cristina (UNED)

Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

Rodríguez Orgaz, César (UNED)

Rosales Mateos, Emilio (Universidad de Sevilla)

San Martín Sala, Javier (UNED)

Sánchez Espillaque, Jéssica (Universidad de Sevilla)

Santamaría, Ana Laura (Instituto Tecnológico de Monterrey)

Trilles Calvo, Karina P. (Universidad de Castilla-La Mancha)

Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin)

Zirón Quijano, Antonio (Universidad Nacional Autónoma de México)

