

Texto presentado para el volumen colectivo en base al *Curso de Actualización filosófica para docentes: “Los problemas actuales para una filosofía de la Cultura”*. Universidad Pontificia de México. En proceso editorial.

Cultura e interculturalidad en perspectiva intersubjetiva. Una reflexión liminar entre la antropología y la filosofía desde México

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental, México.

1. Introducción

Los problemas interculturales, no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada uno desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja- en la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores” no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la Gente Sin Historia*¹ presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia (=sin cultura), o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia y la sociedad humana.

Como ejemplo, podemos evocar a las culturas indígenas, que se desarrollaron desde época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista, fueron vistos

¹ Eric Wolf, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE, 1987.

genéricamente como “indios”, sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores, todos se convirtieron en “indios”, y todo lo indio se consideró como igual, además, sus diferencias con respecto a los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que todo aquello que no encontró un correlato, o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería, errores y mentiras; o en el mejor de los casos; en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental.

El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro², ilustra claramente esa tendencia. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos: Europa, Asia y África. Adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, se requieren enfoques de otro tipo que permitan otra interpretación donde el *otro* –no considerado en la historia “oficial”- tenga cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

Desde esta perspectiva, necesariamente subyace la postura de que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino que es un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante. Si no aceptamos este presupuesto no podríamos hablar de una lógica interna en las culturas. Por lo tanto, tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción que considera a la cultura como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura. Lejos de esta visión simplista de lo que es la cultura, tenemos que reconocer que a lo largo de los embates externos que recibe un

² Gordon Brotherston, *La tradición del cuarto mundo desde su literatura*, FCE, Mexico, 1997.

grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritual, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. A este proceso es al que se evoca cuando hablamos de una "lógica interna" en una cultura.

Para la propuesta de análisis que presentamos en este texto, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Ya no nos referimos a este término de cultura como “La única”, ya no hablamos de La Cultura como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el s. XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental, equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe

apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo... en realidad ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como “desollado” de todo previo.

Recordemos aquí que, en 1973, cuando la UNESCO declaró el *Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial*, Lévi-Strauss³ fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año, y en ella, este autor hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que más bien se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El problema – según Strauss- estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y Barbarie*⁴, cuando apunta que frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de “relativismo cultural”. No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con *lo humano*, sino ser capaces de reconocer que nuestra forma concreta de ser humano, es eso, una sola forma – entre otras posibles- de desarrollar nuestra humanidad.

³ Cfr. Claude Lévi-Strauss, “Raza y Cultura”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXIII, No. 4, 1971.

⁴ Cfr. José Antonio Pérez Tapias, “Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral”, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 10, 1993.

Ya Fonet Betancourt señalaba entre estos dos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

Es nueva la *filosofía intercultural* porque decentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo [...] Ese anticentrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación.⁵

2. Algunas precisiones sobre el concepto “cultura”

Estas reflexiones parten de algunos aportes desde la antropología sobre lo que significa “cultura”, entendiéndola básicamente como un proceso dinámico, que ancla en el devenir del tiempo a un grupo social en su propia memoria e identidad, pero que es esencialmente cambiante. Esta característica de permanecer en medio del cambio ha sido exaltada de manera extralimitada por ciertos enfoques que consideran la cultura como un arcaísmo, y que ven en la incorporación de elementos novedosos una seria amenaza a la cohesión cultural de un grupo. Esa permanencia, así entendida, sería una cerrazón absoluta al entorno social, económico y político en el que se haya inmersa dicha cultura, en resumen sería la pretensión de una existencia solitaria, sin vecinos, sin influencias, sin intercambios, en definitiva una ficción. Sin embargo, nosotros aquí no exaltaremos tanto esta característica en relación a la permanencia y la apertura al cambio. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer, o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. Y el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias

⁵ Raúl Fonet Betancourt, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México, 1994, pp. 10-11.

concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

Así pues me referiré, en primera instancia, a los aportes teóricos hechos por Gilberto Giménez, quien de alguna manera ata indisociablemente los conceptos de cultura e identidad al señalar lo siguiente:

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad—, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor.⁶

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como “personalidad” o “carácter social” que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. [...] Por eso la identidad, en cuanto

⁶ Gilberto Giménez, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural” en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, México, UNAM/Porrúa, 2000, pp. 27-28; 44-45.

autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro.⁷

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material.⁸

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”⁹.

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”¹⁰.

Desde esta perspectiva consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante¹¹. Desde este punto de partida tendríamos que

⁷ Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, pp. 11-24, III Coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, 1996, pp. 13-14.

⁸ José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM, 1992, p. 46.

⁹ Gilberto Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 23-74, México, CNCA, 1993, p. 72.

¹⁰ Félix Báez –Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 85.

¹¹ Cfr. Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.),

rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que la haría, en un momento dado, desaparecer.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica propia interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas y políticas, etc., genera mecanismos de reproducción de la misma. Al respecto, Catherine Good, refiriéndose específicamente a los grupos indígenas, señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales¹².

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la misma.

Así tenemos que la cultura es un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente- no tienen la capacidad de expresar la

Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, México, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 239-242.

¹² *Ibidem*, p. 241.

amplitud conceptual que esta palabra quiere acuñar. En este sentido nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término “cultura” reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la “cultura”¹³.

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisociablemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término “cultura” trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano y da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas, no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas siempre en movimiento.

3. La cultura como construcción de mundo y ubicación en él (interpretación y sentido)

¹³ Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, CIESAS, 2001, pp. 368-369.

Heidegger rechaza la idea de un sujeto encerrado en sí mismo que se enfrenta a un mundo totalmente ajeno, frente a esto, sostendrá que el ser del hombre se define por su relación con el mundo, la cual es práctica antes que teórica. Estar en el mundo es usar el mundo, y al usarlo, hacemos que exista lo que de por sí no existía y ahora existe por nuestra intervención. *Ser-en-el mundo* de esta manera, implica responsabilidad.

La obra donde Heidegger presenta estas ideas centrales de su pensamiento, es *Ser y Tiempo*. Ésta comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía. Toda consideración de la realidad, de lo que es, exige una previa consideración de cuál es el sentido del ser mismo. El principal problema que se plantea Heidegger es la pregunta por el ser como algo constitutivo y fundamental de todo quehacer filosófico, al mismo tiempo que denuncia el olvido de esta cuestión por parte de los mismos filósofos.

Heidegger se propone delimitar con precisión los ámbitos de lo ontológico (ser) y lo óntico (ente), cuya escisión asimiló al primero, al ser, con la permanencia y la eternidad, en oposición al carácter sumamente efímero y cambiante del ente. Esta escisión se pretende eliminar mediante un enraizamiento del ser en la temporalidad. Intenta establecer una ontología distinta, una superación de la metafísica tradicional "olvidadiza" de la cuestión del ser, mediante una analítica existencial: es el hombre el que se pregunta por el sentido del ser (*Da-sein*, "ser-ahí") y, por lo tanto, todo estudio de esta cuestión requiere un examen previo de lo que es el hombre, entendido no de manera genérica, sino como aquello que abre la visión del ser y a través del cual se deja oír su voz.

Despertar la necesidad de la pregunta por el ser, así como explicitar el modo en que se pretenderá desarrollarla es, pues, el motivo principal de la obra. El desarrollo mismo va a partir de la noción de "ser-ahí" (*Da-sein*) Este término designa a aquél que somos en cada caso nosotros, pero no al hombre entendido como un género o como un ente cualquiera al que le es ajeno su propio ser, sino como aquel ente al que precisamente le es esencial una comprensión de su ser, lo que hace de él el ente que puede formular la pregunta por el ser en general, así como aquél al que puede dirigirse esa misma pregunta:

La “esencia” del *ser-ahí* radica en su existencia. Por eso, los caracteres puestos de relieve en este ente no son “propiedades” dadas (a la vista) de un ente igualmente dado que presente este y el otro aspecto, sino formas de ser que son posibles para él en cada caso y solamente esto. Todo *ser así* de este ente es primariamente ser. Por eso el título “*ser-ahí*”, con el que designamos a este ente, no expresa su qué, como la mesa, la cosa, el árbol, sino el ser mismo.¹⁴

Lo que Heidegger está afirmando aquí es que la esencia del *ser-ahí* no es una propiedad disponible, sino la existencia, o sea, una manera determinada de ser o un modo de ser. El ser del *ser-ahí* no es un género del que participan muchos, sino una realidad que sólo se da como la mía, como elegida.

El *ser-ahí* se refiere a *ser-en-el-mundo*, y esta forma de referirse al hombre, la emplea nuestro autor para disolver la escisión sujeto-objeto cuando nos consideramos a nosotros mismos en el mundo. No hay un “yo” separado de los objetos. El mundo es el horizonte a partir del cual me pueden aparecer los objetos. La comprensión de sí implica la comprensión del mundo. Así pues, el mundo no es un objeto más, sino un horizonte de sentido, tan originario como el “yo” mismo. Para Heidegger el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él, como totalidad de significados. Durante el tiempo en que el análisis permanece en el nivel del comprender, el *Dasein* puede acaso parecer próximo al sujeto kantiano; pero tan pronto surge la consideración del encontrarse, éste se nos revela como “impuro” y, por ende, radicalmente distinto de la razón kantiana.

El comprender es el modo original de *ser-en-el mundo*. Implica situarse en medio del mundo, reconocer que ya hemos sido arrojados en el existir, y una vez aquí, nuestra peculiaridad de *ser-en-el-mundo* consiste en descubrir la utilidad de los entes y abrir posibilidades. El hecho de que somos ya arrojados en el ser, es un hecho existencial tan fundamentalmente distinto de todo hecho en el sentido de los entes –cuya forma de ser no es la del *Dasein*– que exige responsabilidad:

La expresión *estado de yecto* busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. El *que es* ha de ser abierto en el *encontrarse* del *ser-ahí*, no es ese *que es* que se expresa ontológico-categorialmente en la efectividad inherente al ser ante los ojos. El *que es* abierto en el *encontrarse* ha de concebirse como una determinación existencial de aquel ente *que es* en el modo de *ser-en-el-mundo*.¹⁵

¹⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1984, p. 54.

¹⁵ *Ibidem*, p. 151.

El *Dasein* es siempre ya en el *encontrarse*, instalado ante sí mismo, en el sentido de un encontrarse comprometido de su situación de estar en el mundo. Dicho *encontrarse* –según Heidegger- “no viene ni de *fuera* ni de *dentro*, sino que como modo del *ser-en-el-mundo*, emerge de este mismo”¹⁶. El encontrarse se revela o se abre, a fin de cuentas, antes de todo conocer. Esto significa que, en rigor, lo que se revela no puede ser analizado o interrogado de la forma usual que tenemos de conocer, pues es antes del conocimiento. En Ser y Tiempo, Heidegger sostiene la cooriginariedad del encontrarse y el comprender.

Este *encontrarse* implica la existencia de seres intramundanos que nos afectan, por lo que no se trata, en general, de adquirir un conocimiento que nos resulte ajeno. Aquí hay que puntualizar que la preocupación de Heidegger no es tanto en un orden epistemológico, como antropológico. El hombre no es un ente que conoce los objetos intramundanos como si él mismo estuviera fuera del mundo. En tanto que conoce, se implica existencialmente en lo que conoce, porque se ubica frente a las cosas, con las que comparte su estancia en el mundo.

Si el *encontrarse* expresa la facticidad, el *comprender* pone de manifiesto la existenciariedad en sí. El hecho de que el *ser ahí* tenga que ser su ser, pues el modo de serlo no le está dado como a los otros entes, necesariamente nos lleva a la apertura de posibilidades y más aún, nos sitúa previamente a la posibilidad como tal. La comprensión coincide con el movimiento de lanzarse previamente hacia sus posibilidades, el proyectarse. El *Dasein* hace su ser, porque mientras vive, hay posibilidades:

La posibilidad en cuanto existenciarío no significa el “poder ser” libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el “ser ahí” en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el “poder ser” que él *es*, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el “ser ahí” es “ser posible” entregado ala responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles.¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, p. 154.

¹⁷ *Ibidem*, p. 158.

Al abordar el tema de la comprensión en Heidegger, conviene recordar específicamente los párrafos 31 y 32 de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger trata de una manera específica este tema. Comienza señalando que el comprender es una estructura existencial del ser-ahí, de ello se desprende su originalidad: el comprender es un modo de ser del ser-ahí. Heidegger señala:

El “ser-ahí” es, existiendo, su “ahí”, quiere decir en primer término: el mundo es “ahí”; su “ser-ahí” es el “ser en”. Y éste es igualmente “ahí”, a saber, como aquello por mor de lo que es el “ser-ahí”. En el “por mor de qué” es abierto el existente “ser en el mundo” en cuanto tal, “estado de abierto” que se llama “comprender”.¹⁸

Por lo tanto, al comprender no se llega sino que el “ser-ahí” es ya en el comprender:

A veces usamos hablando ópticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma de ser del “ser-ahí” como “poder ser”.¹⁹

El poder ser es una característica fundamental que Heidegger integrará en su explicación del comprender:

¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos “proyección” [...] El carácter de proyección del comprender constituye el “ser-en-el-mundo” respecto al “estado de abierto” de su “ahí” en cuanto “ahí” de un “poder ser” [...] El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del “ser-ahí” en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades.²⁰

La proyección, desde el fragmento anterior, es lo que permite dejar que el ser del ser-ahí como comprensión se manifieste en todo su poder ser. Todo intento compresor o constrictivo de la posibilidad del ser-ahí es contrario al hacerse cargo de lo que implica la proyección del ser-ahí en cuanto tal.

¹⁸ *Ibidem*, p. 160.

¹⁹ *Ibidem*, p. 161.

²⁰ *Ibidem*, pp. 162-163.

El párrafo 32 introduce en la discusión la interpretación, la cual está en relación con el comprender. Heidegger señala:

En cuanto comprender, el “ser-ahí” proyecta su ser sobre posibilidades. Este compresor “ser relativamente a posibilidades” es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el “ser-ahí”, un “poder ser”. El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación”. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.²¹

Destaca aquí la idea de que la interpretación es el desarrollo de las posibilidades que, a su vez, provienen de la comprensión como su estructura fundamental. Ser y comprender quedan unidos, pues el comprender es nuestro modo particular de ser, en este sentido, ser es comprender.

Comprender e interpretar, implican al ser humano en un *encontrarse*, como situación existencial en este mundo en el que fue arrojado, y ahora – existencialmente- le urge ubicarse, domesticar este entorno y hacerlo acorde a sí mismo. El primario comprender del Dasein consiste en que éste está abierto a sí mismo en su más peculiar ser, en su existencia, como un poder ser y, por consiguiente, como proyecto. En razón de esto la forma en que funciona el comprender es el proyectar, es decir, un intento de realizar las propias posibilidades. Unido al comprender aparece el interpretar, pues lo que comprendemos, lo comprendemos “como”: como silla, como ventana...: lo interpretamos. Y la interpretación es un desarrollo y explicitación del comprender, es decir, un despliegue de las posibilidades proyectadas en el comprender.

El hombre, en su modo de ser, es *Da-sein*, “ser-ahí”, y el “ahí” indica que el hombre se halla siempre en una situación, arrojado en ella y en relación activa con respecto a ella. Este *Da-sein*, se distingue claramente a la cualidad del simple “estar presente” propia de los objetos en el mundo. Las cosas en el mundo solamente están presentes, pero el hombre nunca es sólo una simple presencia, pues es el ente para el cual las cosas están presentes.

²¹ *Ibidem.*, p. 166.

El modo de ser del hombre es la existencia, pues para Heidegger, el “ser-ahí” constituye en primer lugar un “ser posible”, es aquello que puede ser. Por lo tanto, la posibilidad es la que otorga la esencia de la existencia. Una existencia que es decidida únicamente por cada “ser-ahí” individual. El ser del hombre siempre es una posibilidad que hay que actualizar. Nunca se ve reducido a puro objeto inerte que se agota en “estar presente”, pues el modo de ser del hombre es la existencia y la existencia es “poder ser”, es posibilidad y proyección, trascendencia (ir más allá) de uno mismo.

De esta manera, el hombre es entendido como proyecto y las cosas del mundo, utensilios en función del proyecto humano. De aquí nace un rasgo fundamental del hombre, que es “ser-en-el-mundo”. El hombre está en el mundo, pero de una manera diferente que los objetos, los cuales sólo están en su presencia pasiva como utensilios en función del proyecto humano.

Así pues, la existencia es entendida como posibilidad, proyecto, trascendencia hacia el mundo. Estar en el mundo significa convertir el mundo en proyecto de las acciones y de las actitudes posibles del hombre. El mundo existe como conjunto de cosas utilizables, en otras palabras, el mundo llega a ser gracias a su ser utilizable. El “ser” de las cosas equivaldría a su “ser utilizadas” por el hombre. El hombre, en consecuencia, no es un espectador en el gran teatro del mundo, sino que está en el mundo, implicado en él y modificándolo al utilizarlo.

La existencia así caracterizada se comprende siempre como un ser en algo que denominamos mundo, y cuya comprensión es así inherente a la del ser del “ser-ahí”. La noción de existencia se concreta, pues, en la de ser-en-el-mundo. No se trata, sin embargo, de comprender el mundo como las ciencias comprenden sus objetos, sino precisamente como horizonte en el cual esos objetos, llamados entes intramundanos, se dan. Este darse tampoco es el del objeto de la ciencia tradicional, el objeto opuesto al yo; sino el del ser-a-la-mano, disponible para algo. El ocuparse de los entes intramundanos, el comprender, es concebido así como una relación, un trato con las cosas en tanto que útiles, y no como la observación de la ciencia tradicional, lo cual disuelve la escisión entre teoría y praxis.

Nuestra propia existencia encarna una determinada representación e interpretación del mundo. El ser es lenguaje y tiempo, y nuestro contacto con

las cosas está siempre mediado por prejuicios y expectativas como consecuencia del uso del lenguaje. Cualquier respuesta a una pregunta acerca de la realidad se halla manipulada de antemano, ya que siempre existe una precomprensión acerca de todo lo que pienso.

El hombre es un decir inconcluso, un proyecto incompleto que debe asumir la muerte como fin radical. Nuestra existencia es preocupación surgida de la angustia de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar. Provenimos de una nada y nos realizamos como un proyecto encaminado hacia la muerte, por eso, la angustia es constitutiva del *Da-sein*. Debemos hacernos responsables de nuestra propia vida, asumir nuestra propia muerte sin aniquilarnos en nuestra relación con los objetos y sus funciones. La vida inauténtica nace del ocultamiento de lo terrible de nuestra condición. La autenticidad consiste, según Heidegger, en reconocer que somos un *ser-para-la-muerte*, única vía de acceso a la libertad.

Estamos arrojados a un mundo que es nuestro espacio y posibilidad de realización y, por lo tanto, puede ser considerado un utensilio, un instrumento que utilizamos para realizarnos. En la medida en que nos servimos del mundo y lo instrumentalizamos para nuestras acciones y proyectos, creamos una relación con él que varía dependiendo no sólo de los condicionantes históricos y temporales, sino con cada individuo. El hombre crea mundo, hace mundo, dependiendo del uso y de los fines que lleve a cabo. Aquí, evidentemente viene a colación el tema de la técnica.

Cuando Heidegger se pregunta por la técnica, en primer lugar señala que hay una diferencia entre lo que es la técnica y lo que es la esencia de la técnica. Lo que a él le interesa destacar es esta última. La técnica, en última instancia, es un medio, y un medio no se entiende sin un fin. En el caso del hombre y la relación que establece con el mundo mediante la manipulación de los objetos, es evidente que lo importante no es el medio como tal, sino el fin que el autor de ese medio concibe en su intencionalidad. Sin embargo el fin en sí mismo no es posible sin la utilización del medio.

Heidegger lleva su disertación intentando recalcar que si bien la técnica es un medio, la esencia de la técnica va más allá, pues no es un simple medio, sino un modo de ser que trae lo que no estaba presente, en este sentido, ocasiona, provoca y devela lo que estaba oculto. La esencia de la técnica se

equipara entonces con la esencia del desocultamiento, o sea, de la verdad. Esa esencia es traer-ahí-delante, donde el que hace aparecer lo que no estaba presente, se ve involucrado completamente y es responsable, pues saca de lo oculto algo que no vendría a desocultarse por sí mismo. Así pues, la diferencia central entre la técnica y la esencia de la técnica, sería que mientras la técnica puede ser vista como un simple medio, no da cuenta de la co-relación entre lo que es el medio y lo que es el fin, lo cual implicaría necesariamente considerar el papel del hombre en ese proceso. Por su parte, la esencia de la técnica podría considerarse básicamente una actitud del hombre ante el mundo, pues implica develar, desocultar, trae a lo presente lo que no estaba ni estaría por sí mismo, lo que implica una correlación y responsabilidad.

En *La Cosa*, conferencia de Heidegger pronunciada en Bremen en 1949, se apunta lo siguiente:

Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen.[...]El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas. Ahora bien, esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros, puede estar lejos de nosotros.²²

Lo que se aprecia en estas líneas es una preocupación por el olvido de la esencia de la técnica. El mismo olvido, que en relación al ser, señalaba antes en *Ser y Tiempo*, lo retoma en relación a la esencia de la técnica. La preocupación que encierra el párrafo anterior, no es tanto epistemológico, sino antropológico. El ser humano que se relaciona con el mundo a través de la técnica, puede –eventualmente- perder de vista su lugar en esa relación y tomar como medio autónomo a la técnica, ignorando su correlación y responsabilidad en ese proceso. En dado caso, la técnica cobraría una autonomía frente al hombre, que quedaría subordinado a aquella como si fuera algo externo y completamente lejano a su posición misma en el mundo, entendiendo esa posición, como el modo mismo de ser en el mundo.

Volviendo a la preocupación misma que Heidegger expresa en el párrafo citado más arriba, es una preocupación que también Nietzsche expresara al

²² Martin Heidegger, “La Cosa”, en: *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

iniciar el tercer apartado de *La genealogía de la moral*: “nosotros los que conocemos, somos para nosotros mismos unos desconocidos”²³, la preocupación no se expresa en clave epistemológica, sino más bien antropológica. No se trata tanto de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento, sino del posicionamiento del hombre frente al mundo, frente a las cosas. No es exclusivamente el acceso mecánico y manipulador a esas cosas en el mundo, sino el lugar que como ser humano tengo en este mundo frente a esas cosas, y no llegar a considerarme a mí mismo como una cosa más entre las demás cosas existentes en el mundo.

Así pues, Heidegger advierte de los peligros de la técnica cuando ésta menoscaba nuestra relación originaria con el ser y nos hunde en la facticidad de los entes, instrumentalizándonos a nosotros mismos y dejándonos atrapar por los propios objetos que hemos creado.

Considerar el lugar del hombre frente a la técnica desde lo que Heidegger llama “la esencia de la técnica”, se entiende mejor si consideramos la idea del habitar frente al construir -que este mismo autor trata en *Construir, habitar, pensar*²⁴, conferencia de 1951- donde destaca la idea del habitar como un modo de ser que implica al hombre y al mundo, sin una separación que resultaría no solamente absurda, sino catastrófica. El construir estaría denotando simplemente la acción de intervención en el mundo, donde el hombre no se relaciona ni se vincula con lo construido ni con el mundo donde queda su construcción. Por el contrario, el habitar, hace referencia a un cambio producido dentro del mundo, porque se utilizan las cosas, pero el hombre está implícito. No es la construcción que se hace y se abandona, es la casa que se habita. El ser humano está implícito, no va a mudarse, no tiene a donde mudarse, aquí interviene, pero se queda, por eso no puede perder de vista su responsabilidad. Al habitar, el hombre trae de lo oculto lo que no estaba presente, pero aquí sigue en este mundo, habitándolo.

La idea de la esencia de la técnica como una actitud humana de develamiento y desocultamiento del mundo, que establece una relación recíproca que implica responsabilidad frente al mundo por lo develado y

²³ Friederich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1979.

²⁴ Cfr. Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos, Op. Cit.*

desocultado, puede aportar mucho a la filosofía y crítica de la cultura, pues éste ámbito donde el hombre trae a lo presente aquello que no estaba ni estaría aquí a no ser por su acción, es el ámbito de la cultura misma. De la misma manera, a la reflexión sobre ese ámbito cultural, puede aportar la cuestión del habitar, como una cualidad humana que denota, por un lado, la influencia que el hombre recibe de lo ya dado previo a su presencia, y –por el otro lado- la activa participación creadora a partir de lo que encuentra en su camino. Así, estos temas de ubicación humana en el mundo, sus posibilidades, el hecho de quedar irremediamente involucrado en lo creado en el mundo, son ángulos que aportan una perspectiva muy interesante y crucial para la explicación del hombre como ser cultural, constituyendo un valioso aporte para la reflexión desde el ámbito de la filosofía de la cultura.

4. El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el Otro

El otro constituye el problema esencial de la cultura, la cual podría cifrarse en términos de ser-con-el-otro. Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Levinas, más que *saber* –como tal-, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano –desde este autor- no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

[...] la pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler*) en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad –que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo-, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo²⁵.

En este orden de ideas, bien apunta José Luis Barrios lo siguiente:

Mientras que la pluralidad incontenible de nuestra época pugna por soluciones que nos devuelvan el orden y donde la pluralidad sea sometida a los grandes sistemas, Lévinas propone asumir esta última, para desde ahí volver a significar el sentido de la historia y sus instituciones. El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de rupturas, pero aquí la ruptura no significa el fin trágico de

²⁵ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 34.

un proyecto, sino la posibilidad misma de todo proyecto. Se trata de permitir la “mostración” de la diferencia, de lo otro, de aquello que no se subsume bajo ninguna categoría, noción, idea o sistema. Es el sentido de la responsabilidad como respeto a lo diferente, se trata de la ética como metafísica²⁶.

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte desde el interior de la mismidad, sino que ésta se despierta en el mismo por la irrupción de lo otro, lo diferente, lo ajeno. La conciencia de sí inicia su movimiento no desde las propias fronteras, sino precisamente desde lo que está fuera de ellas. A partir de este punto, se bifurcan las propuestas, por un lado, desde la filosofía anclada en la epistemología y la ontología, encontramos un esfuerzo constante por la inmanentización de lo alterno. El mundo, los prójimos y hasta Dios mismo, son despojados de su otredad en aras de una conciencia que lo interioriza todo.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro, invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse conciente de aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada, es –para Levinas- donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro, es donde se alcanza –como mencionamos líneas arriba- la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina la “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”,

²⁶ José Luis Barrios, *Ensayos de Crítica Cultural*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 60.

que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único-, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: “Yo”.²⁷

En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: “debemos tomar el término “sujeto” literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto”²⁸.

Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno, una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino de un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico, y el Otro, ya no es parte de ese mundo manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se le antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro pues éste está fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología, es el otro, y requiere otro tipo de acercamiento: el ético

Construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del Mismo, sino como novedad exterior a toda ipseidad. En la segunda *Meditación Metafísica*, Descartes se pregunta: “¿No hay algún Dios o algún otro poder que haga nacer en mi espíritu estos pensamientos?”, e inmediatamente se responde: “No es eso necesario porque puedo producirlos yo mismo”²⁹. En el sentido que hemos venido exponiendo en esta disertación, el espíritu es incapaz de producir la diferencia de la alteridad, pues en tanto que encerrado en su ipseidad, sólo es capaz de dar cuenta de lo idéntico. La irrupción de lo diferente, de lo otro, no es una iniciativa del propio

²⁷ Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 193-194.

²⁸ Silvana Rabinovich, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío”, *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, num. 6, p. 10.

²⁹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1992, p. 59.

espíritu, tanto como una manifestación o revelación de lo ajeno, que no responde a la voluntad del sujeto ensimismado.

Siguiendo con Levinas, en *Trascendencia e inteligibilidad* señala que “la atención del filósofo se dirige a la vivencia humana que se reconoce y se declara experiencia, es decir, que se deja legítimamente convertir en enseñanzas, en lecciones de cosas descubiertas o presentes”³⁰.

En esta atención que se dirige a la vivencia humana se abre el amplísimo horizonte de la vastedad de formas concretas que esa vivencia asume. Frente a ello, crecen a la par la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. Es el inicio de un drama perenne, el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para que ya no sea ajeno, sino propio. En este sentido

El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío. [...] Es inmanencia. [...] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo³¹.

Sobra decir que en relación a este planteamiento, es donde se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía por la epistemología y la ontología, cuando –según él– su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica, es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto, antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad que sólo puede darse a través de su propia presencia como rostro que se manifiesta, nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo a sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. Así pues, no se plantea –

³⁰ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e Inteligibilidad*, Op. Cit., p. 21.

³¹ *Ibidem.*, pp. 22-23.

desde estos principios levinasianos- la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente a la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa, pero la convoca a una responsabilidad irrenunciable.

Aunque la relación con los otros haga aparecer ante mí la responsabilidad de su presencia, no significa ésta una interrupción de mi libertad, “no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro”³². No se trata de que la autonomía del sujeto racional sea negada por la heteronomía, pero sí reconocer que esa heteronomía existe y es previa a la propia toma de conciencia, es decir, es anterior al sí mismo como tal. Previo al reconocimiento de la propia subjetividad, nos encontramos inmersos en las subjetividades ajenas. Así pues, no se desecha la importancia de la autonomía del sujeto racional y su libertad, sino que éstas se sitúan en un nuevo plano que no ignora la presencia del otro.

Se trata de una responsabilidad ética donde el Otro y el Mismo, al descubrir mutuamente sus rostros, se convocan por su presencia a responderse y en ese espacio de la respuesta se construye un espacio común. En cierto sentido, quedan involucrados uno con el otro. Aunque Yo no pida al Otro que venga, él ya está allí, eso está dado y no depende de mí su aparición en la existencia. Su sola presencia es para mí una realidad ética, metafóricamente soy su rehén, dependo de él para mi propio reconocimiento; soy “rehén de los demás”³³.

Levinas apunta: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad”³⁴ porque es cuando el Yo puede situarse en su interioridad y lo que es exterior a él: el Otro. Cabe recalcar que esta relación es eminentemente ética, pues el rostro que se me revela, al contemplarlo cara-a-cara convoca a mi responsabilidad, porque yo puedo decidir qué actitud asumir frente a él, ya

³² Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 182.

³³ *Ibidem.*, p. 33.

³⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 226.

sea de respeto, o bien, de violencia, y cualquiera de estas formas lo afectará como Otro. Por eso convoca a mi responsabilidad de tratarlo como Otro y no como extensión de mí Mismo.

Dichos conceptos abren un vastísimo horizonte de posibilidades y perspectivas para intentar explicar la compleja realidad social que se vive en México, que ha incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, que son más bien mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo que la aceptación de esos nuevos modelos afecta de manera diferente a los grupos que cohabitan dentro de esos espacios sociales, generando conflictos, tensiones y fricciones que tienden a la negación absoluta del interlocutor más débil, en un estéril monólogo incapaz de reconocer la humanidad del *otro* hombre.

5. Conclusión

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los “otros”, que desde el “nosotros” pudieran ser rechazados *a priori* como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde las ciencias sociales a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales.

6. Bibliografía

- Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM, 1992.
- Báez –Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Barrios, José Luis, *Ensayos de Crítica Cultural*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- Brotherston, Gordon, *La tradición del cuarto mundo desde su literatura*, FCE, Mexico, 1997.
- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1992.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México, 1994.
- Giménez, Gilberto, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 23-74, México, CNCA, 1993.
- Giménez, Gilberto, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (ccord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, pp. 11-24, III Coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, 1996.
- Giménez, Gilberto, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural” en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, México, UNAM/Porrúa, 2000.
- Good, Catharine, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1984.
- Heidegger, Martin, “La Cosa”, en: *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude, “Raza y Cultura”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXIII, No. 4, 1971.

- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Nietzsche, Friederich, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1979.
- Pérez Tapias, José Antonio, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 10, 1993.
- Rabinovich, Silvana, "La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío", *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, num. 6.
- Wolf, Eric, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE, 1987.
- Wolf, Eric, *Figurar el poder*, México, CIESAS, 2001.