

## LIBERACIÓN E INTERCULTURALIDAD. LA REFUNDAMENTACIÓN DEL SUJETO COMO INTER-SUJETO

Stefano Santasilia  
Università della Calabria (Italia)

**Abstract:** Philosophy of Liberation raises the fundamental question for the possible realization of genuinely ethical praxis, of a liberated and authentic life. In fact, this *conditio sine qua non* implies that the category of 'liberation' does not belong only to the contingent dimension expressed by the sociopolitical situation in which being Latin-American people, or of the Third World, but point to the very constitution of subjectivity as intersubjectivity and, therefore, liberated and liberating. Then the 'liberation' modifies the conditions generated by each culture and the subject becomes able to recognize itself as based on relationships with others. Thus, subjectivity reveals its fundamental form as intersubjectivity and/or 'border' subjectivity.

**Keywords:** liberation, subject, subjectivity, intersubjectivity, culture

El destino deja de ser un sino aherrojador  
y se abre en una polisemia de virtualidades.

La reivindicación de la utopía es  
también la reivindicación de la capacidad  
de ejercicio de la razón, para que  
la interpretación de la realidad implique  
efectivamente su transformación.

*Cerutti Guldberg, H., Presagio y tópica del descubrimiento*

«Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un 'sistema-mundo' que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación». <sup>1</sup> Así afirma Enrique Dussel, en 1998, en las *Palabras preliminares* que abren su *Ética de la liberación*. De manera que vida humana es el 'modo de realidad' de cada ser humano, o sea que, en la perspectiva de Dussel, tenemos que considerar 'vida' como el manifestarse particular de este preciso ser que definimos como 'humano'. El ser humano vive, y viviendo expresa su humanidad. No se trata de algo tan nuevo: ya otros filósofos (Rombach, Ferrater Mora, Nicol etc.) <sup>2</sup> consideran como diferencia fundamental entre el ser

<sup>1</sup> Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 11.

<sup>2</sup> Por lo que concierne esta cuestión se pueden ver: Heidegger, M., *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2006 (sobre esta diferencia en Heidegger escriben muy bien Vincenzo Costa en su libro *Esperire e parlare*, Milano, Jaca Book, 2006 y Giorgio Agamben en su *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002); Rombach, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*,

humano y los otros seres, el hecho de que este ser ‘vive y muere’, mientras los otros seres existen (según diferentes grados de existencia) y dejan de existir. Que tal diferenciación sea justa o incorrecta, no es lo que nos importa ahora; el punto fundamental de las afirmaciones de Dussel es que no hay ética sin vida, porque esta última es su *conditio sine qua non*, pero sobre todo se manifiesta como ‘exigencia’ de toda liberación, o sea cualquier forma de liberación. Vida, entonces, como fuente de la ética y exigencia de liberación. Exigencia, aquí, no como posibilidad sino como carácter de la vida misma: la vida ‘exige’ liberación, una liberación que puede asumir varias formas pero que, de todas maneras, es necesaria a la vida. Esta particular necesidad nos muestra que sólo la vida liberada es vida ética, porque sólo la vida liberada es auténtica vida. Así que donde hay mera existencia o sobrevivencia, no hay espacio para que se enraíce y manifieste una ética. Pero, esto ya lo sabemos: si consideramos que el *ethos* es el lugar propio, la ‘demora’ del hombre,<sup>3</sup> podemos bien entender que no hay ética sin humanidad, o sea sin vida (que, como hemos visto, es la modalidad de ser del ser humano). Pero, a la vez, en la perspectiva de Dussel, no hay vida auténtica que no exija liberación. Así que, antes de seguir adelante en nuestra idea de una posible refundamentación del sujeto, es mejor detenernos un poco sobre la cuestión ‘liberación’.

La corriente filosófica que ha puesto esta cuestión como piedra angular de toda su reflexión es, como todos ya sabemos, la que llamamos ‘filosofía de la liberación’. Como reconoce ya Carlos Beorlegui, en su estudio sobre el pensamiento latinoamericano, la bibliografía sobre esta corriente de pensamiento es tan amplia que no es posible, para él, así como para nosotros, revisar todos los matices con los cuales los diferentes filósofos de la liberación colorean su propio uso del término ‘liberación’.<sup>4</sup> Si, como afirma Ofelia Schutte en sentido amplio, la filosofía de la liberación comprende un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos empeñados en la búsqueda de una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana,<sup>5</sup> entonces esta situación constituye el ‘contexto de opresión’ del cual el hombre latinoamericano tiene que liberarse. Entendemos que desarrollar un pensamiento desde la opresión, o sea un pensamiento liberado es, sin duda, un reflexionar caminando sobre el eje ético-político, elaborar un pensamiento en el cual la *praxis* parece ser el momento fundamental (pero ¿hay un pensamiento donde no sea así?). Como bien define Beorlegui, «este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política».<sup>6</sup> En esta misma

---

Barcelona, Herder, 2004; Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Alianza, 1988; Ferrater Mora, J., *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Alianza, 1987; Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Derrida, J., *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book, 2006. Queda claro que éstas son sólo algunas de las obras filosóficas en las cuales se analiza la cuestión de la diferencia entre ser humano y animal. De hecho, podemos afirmar que todas se hallan en la línea de interpretación con la cual nos encontramos ‘problemáticamente’ de acuerdo.

<sup>3</sup> Sobre todo esto ver Yannaras, C., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna, Dehoniane, 1984; Heidegger, M., *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 1995; Cacciari, M., «Ethos e metropoli», *Micromega*, 1, 1990, pp. 39-48; Natoli, S., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli, 2005.

<sup>4</sup> Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 666.

<sup>5</sup> Schutte, O., «Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano», *Prometeo*, 3 (1987), p. 19. Desde luego, el texto fundamental que hay que tomar en cuenta cada vez que se quiere acercarse a la filosofía de la liberación es el de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006. En este trabajo, el autor analiza y explica, de manera extremadamente clara, todo el génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de la liberación.

<sup>6</sup> Beorlegui, C., *op. cit.*, p. 669.

afirmación queda escondida una problemática bastante interesante: ¿la liberación es algo contingente, enlazado a cuestiones históricas o es algo estructural que pertenece al sujeto mismo? Estas preguntas podrían elaborarse también de otra manera: ¿la vida una vez liberada sigue siendo vida? y ¿es posible alcanzar la completa liberación? Si esta corriente filosófica tuviera como único interés el desaparecer la desigualdad política, si surgiera simplemente de una opresión contingente, tendría que desarrollarse fundamentalmente sólo como teoría política admitiendo una concepción del sujeto heredada de la cultura precedente. El hecho que no sea así y que los liberacionistas concentren su atención sobre la conciencia que de sí mismo desarrolla el sujeto<sup>7</sup>, nos lleva a considerar sus reflexiones como portadoras de una idea de liberación connatural al sujeto, al hombre, a quien vive, al ser cuya modalidad de ser es la vida. Hay que modificar la idea misma que el hombre desarrolla de sí mismo porque en esta modificación está enraizada la posibilidad de un pensamiento crítico, o sea que mire a la realidad de las relaciones reconociendo el estado de sumisión y de opresión. Si filosofía siempre es crítica —o sea capacidad de diferenciar— sólo una *praxis* liberante puede permitir la crítica de la realidad (social y cultural). De hecho, a pesar de sus diferentes posturas, los filósofos de la liberación convergen todos sobre la necesidad de cambiar el punto de partida del filosofar: pensar desde la exterioridad del otro.

Parafraseando a Juan Carlos Scannone (para el cual el otro es el ‘pobre’) afirmar que el punto de partida de todo filosofar es el otro, implica que la liberación constituye la relación misma como reconocimiento de la vida de los relacionados, y que el pensar mismo está interpelado por esta liberación de la relación o relación liberante: por esto, tal modalidad de pensar se configura como el punto de partida de todo filosofar; además, implica que se pueda hacer filosofía de manera auténtica y correcta sólo si se parte desde el reconocimiento de esta relación, reconocimiento que permite una vida liberada y liberante.<sup>8</sup> Aquí hay que hacer una puntualización: vida liberada y liberante porque mientras libera se libera de manera que nunca alcanza una liberación completa (cosa que interrumpiría la relación que siempre mantiene una forma dialéctica o analéctica).<sup>9</sup> A pesar de las diferentes interpretaciones dadas por los liberacionistas, consecuentes a las influencias filosóficas que se pueden reconocer en sus escritos (sobre todo Marx y Lévinas), no cabe duda que todo pensamiento de la liberación apunta a una ‘utopía liberadora’,<sup>10</sup> donde lo utópico es, a la vez, carácter crítico y carácter direccional, pero siempre connatural a la estructura misma del sujeto. Sujeto liberante porque ‘utópico’, o sea movido por una utopía constitutiva que siempre lo lleva a crear y re-crear: «la praxis de liberación es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, desde sí) del sistema. Es un trabajo que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación. La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita. Es la tarea realizativa por exce-

<sup>7</sup> Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación*, cit., pp. 400-435.

<sup>8</sup> Cfr. Scannone, J. C., «Filosofía de la liberación y sabiduría popular», *Anthropos*, 180 (1998), pp. 80-86.

<sup>9</sup> Forma dialéctica y analéctica son las dos formas que asume el pensamiento de la liberación en las interpretaciones, respectivamente, de Horacio Cerutti Guldberg y de Enrique Dussel. El primero plantea una concepción dialéctica por la cual «el filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar» (Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación*, cit., p. 16.), mientras el segundo elabora su visión analéctica, fundada en la analogía, por la cual «la Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser [iK] el ser como la libertad abismal del otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógica y distinta, separada que funda la analogía de la palabra» (Dussel, E., *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1973, p. 118).

<sup>10</sup> Sobre este tema, ver en particular los textos de Horacio Cerutti Guldberg: *Ensayos de Utopía (I y II)*, Toluca, UAEM, 1989; *De Varia Utopica, Ensayos de Utopía III*, Costa Rica, UNA, 2007; *Presagio y Tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*, México, UNAM, 2007.

lencia, creadora, inventora, innovadora».<sup>11</sup> Momento de liberación, momento de la vida auténtica, momento de la ética, pero también momento de la política entendida como manifestación de la constitutiva intersubjetividad (ya que desde siempre precede y funda la subjetividad misma — aquí queda manifiesta la influencia de Lévinas y del pensamiento dialógico judío, pero también Apel y Habermas, sobre el pensamiento de la liberación).<sup>12</sup>

De hecho «el ‘Principio-Liberación’ formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. El *interés liberador o solidaridad* mueve pulsionalmente y abre el horizonte más allá de la mera ‘fraternidad’ de esta obligación llevada a cabo por la *razón liberadora* (razón *ético-crítica* práctico-material, discursiva consensual y estratégico-instrumental);<sup>13</sup> pero todo esto resulta posible y productor de vida auténtica porque «los sujetos están inmersos ya desde siempre en *redes intersubjetivas*»,<sup>14</sup> y propiamente esto por el hecho de que «la intersubjetividad contiene ante sus ojos a) la trama desde donde se desarrolla la *objetividad* de las acciones y las instituciones (como el contexto de la existencia y del sentido), y es también b) un *a priori* de la *subjetividad* (ya que siempre es un momento constitutivo anterior, génesis pasiva)». <sup>15</sup> Y también Horacio Cerutti: «la experiencia fundante no sería la de un *Ego* solipsista en su mundo, sino la de *egos* en comunicación, compartiendo y comunicándose un mundo en un mundo; mundo éste último que se va individualizando conforme avanza ese proceso de autonomización». <sup>16</sup>

Liberación, entonces, como reconocimiento pleno de la intersubjetividad entendida como fundamento mismo del sujeto; fundamento —en el sentido que la intersubjetividad se revela como fundamento antropológico pero, a la vez y consecuentemente, como lo que tiene que ser reconocido y siempre puesto en evidencia para que las relaciones, que sobre el mismo se fundan, no lo encubran llevándonos a una política de opresión (relación de dominación sin recíproco reconocimiento) y a una vida inauténtica, o sea a la sobrevivencia y fundamentación o sea posibilidad de fundamentar una verdadera política (un sistema de relaciones en un espacio compartido), expresión de la vida liberante. Intersubjetividad como fundamento que, a la vez, es responsabilidad sin duda eludible pero pagando el precio de perder nuestra auténtica vida en un compromiso relacional de dominio nunca controlable totalmente. La propuesta avanzada por la filosofía de la liberación, entonces, no se configura solo como descripción sino como construcción de una nueva concepción de la cultura no como elaboración de un nuevo contenido que hay que substituir al viejo, manteniendo siempre el mismo contenedor, sino como la nueva y auténtica forma de relación entre los hombres de diferentes culturas.

Una vez más tenemos que pararnos para puntualizar algo sobre el concepto mismo de cultura. Sólo así será posible entender, de manera clara, nuestra lectura de un pasaje desde la idea de liberación a la propuesta intercultural, en el específico la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Siguiendo la fenomenología de la cultura elaborada por Javier San Martín, reconocemos que el ‘fenómeno cultura’ puede ser considerado 1) desde una perspectiva ‘estática’ «es decir podemos describirlo exponiendo cómo se presentan formalmente los

<sup>11</sup> Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, p. 82.

<sup>12</sup> Se trata, en el particular, de la posición dusseliana; cfr. Dussel, E., *Ética de la liberación*, cit., pp. 180-216 y pp. 359-379; Dussel, E., *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 15-20. Cfr. también Apel, K. O., Dussel, E., Fornet-Betancourt, R., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992.

<sup>13</sup> Dussel, E., *Ética de la liberación*, cit., pp. 558-560.

<sup>14</sup> Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 16.

<sup>15</sup> Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 19.

<sup>16</sup> Cerutti Guldberg, H., *Presagio y Tópica*, cit., p. 139.

elementos culturales»<sup>17</sup>; 2) una perspectiva ‘genética’ (aquí clarísima la influencia husserliana) «considerando la dinámica, es decir, la génesis y evolución de esos elementos»;<sup>18</sup> 3) tomando en cuenta la modalidad con la cual ‘interpretamos’ la realidad y 4) «en lo cultural no sólo interpretamos la realidad sino que la *valoramos*, la realidad no es sólo realidad interpretada sino realidad valorada».<sup>19</sup> Considerando la cultura como la totalidad de los comportamientos humanos que no se transmiten biológicamente, estas cuatro perspectivas nunca se nos dan separadamente, sino siempre en un único acto de conocimiento.<sup>20</sup> Si es así, ¿cómo es posible sólo pensar las cuatro perspectivas de manera separada? Esta posibilidad se da a partir del hecho que por un mismo elemento cultural (material o espiritual que sea) se pueden dar, prescindiendo o siguiendo la génesis histórica de los sentidos que le pertenecen, diferentes interpretaciones y valoraciones (ejemplo de la silla).<sup>21</sup> La explicación de esto se hace evidente cuando pasamos a considerar la perspectiva genética, entendida como análisis del origen de la cultura misma: «Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se ‘cree’ algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. Precisamente, ésta es la razón que nos obliga a no tomar la génesis en sentido ortodoxo husserliano, porque no es la misma génesis aplicada a la materialidad y la génesis aplicada al sentido. Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional*».<sup>22</sup>

Así que lo cultural, siempre se manifiesta como lo no necesario a la sobrevivencia sino a la vida, lo máximamente convencional pero, a la vez, lo máximamente compartido según una previa fundación del sentido: «Lo cultural, por el contrario, se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Éste es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez».<sup>23</sup> Queda claro que, para que se pueda legítimamente hablar de cultura, esta instauración necesita de una sedimentación histórica, o sea tiene que ser asumida por los otros hombres: «Pero esta dimensión del sentido no es sino el requisito para el tercer paso fundamental para la creación cultural, ese sentido debe *ser asumido por los demás*. Los demás deben rehacer el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo».<sup>24</sup> Este sentido, para volverse ‘cultural’ necesita una forma de solidaridad que requiere «en el objeto un *tipo de razón*, una racionalidad».<sup>25</sup>

Se trata de una dimensión histórica pero, por el hecho que necesita de comprensión, también racional.<sup>26</sup> Así que, a pesar del valor que puede tener el elemento étnico o tradicional (que un análisis profundo, varias veces, puede revelar como profundamente generado según el ‘uso

<sup>17</sup> San Martín Sala, J., *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 169.

<sup>18</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 169.

<sup>19</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 170.

<sup>20</sup> Cfr. San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 172.

<sup>21</sup> Cfr. San Martín Sala, J., *op. cit.*, pp. 172-174.

<sup>22</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 177.

<sup>23</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 179.

<sup>24</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 180.

<sup>25</sup> San Martín Sala, J., *op. cit.*, p. 181.

<sup>26</sup> Cfr. Hart, J., «The Rationality of Culture and the Culture of Rationality», *Philosophy East and West*, 42 (1992), pp. 643-664; Richir, M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.

instrumental de la razón'), la cultura revela siempre una raíz racional que preside a la creación e instauración de cada sentido (muy interesante, como ejemplo histórico de esta concepción de génesis de la cultura, es la genealogía elaborada por Vico en su *Scienza Nuova*).<sup>27</sup>

Si esta es cultura, entonces entendemos que la propuesta del pensamiento de la liberación quiere configurarse como la nueva instauración de sentido que, pero, según el ya citado Raúl Fornet-Betancourt, no llega a delinarse de manera autónoma y precisa. El filósofo cubano mueve una crítica, que el mismo define como 'constructiva', al pensamiento latinoamericano actual, en particular «a la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural».<sup>28</sup> El 'ataque' de Fornet-Betancourt está dirigido fundamentalmente al hecho de que la filosofía de la liberación queda encallada en la defensa de su propia posición de origen y no logra llegar a la apertura fundamental que confirmaría el valor de su hipótesis básica: el sujeto liberado liberante. La interculturalidad, que puede existir y encuentra su justificación sólo en la intersubjetividad, quedaría, entonces, como una «signatura pendiente».<sup>29</sup> Asignatura fundamental porque, y aquí también el ya citado Beorlegui,<sup>30</sup> no hay otra posibilidad para la filosofía de la liberación como auténtica filosofía latinoamericana, que hacerse intercultural si quiere mantener su carácter liberante y de fundamentación de una auténtica política que promueva el desarrollo del hombre en su dimensión integral.

«En este contexto conviene señalar que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias *en relación* con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como 'propia' debe ser la de la traducción de los 'nombres propios' que consolidan su tradición».<sup>31</sup> Necesidad, esta, fundada en el hecho de que ninguna cultura puede resolver en sí misma todo el potencial de humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar la comprensión de la existencia. En tal paisaje, no hay posibilidad de fricción entre universalidad y contextualidad, porque se trata de un auténtico 'demorar críticamente' (y aquí resulta clara la herencia del pensamiento de la liberación) en el propio tiempo: tener conciencia de la liberación como carácter fundamental del sujeto como inter-sujeto y, por eso, inter-cultural.

Fornet-Betancourt habla de un 'recapacitarse' entendido como un pensar a sí mismo de manera diferente y, a la vez, un hacerse capaz de no dejarse dominar por la cultura en la cual se nace, «entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos 'recapacitar' y 'capacitar'. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de

<sup>27</sup> Cfr. Vico G. B., *La Scienza Nuova/1730*, Napoli, Guida, 2004; cfr. Tessoro, F., *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, en VV. AA., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 537-570; Cacciato, G., *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, en Trabant, J., *Vico un die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr, 1995, pp. 257-269.

<sup>28</sup> Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 20.

<sup>29</sup> Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural*, cit., p. 14.

<sup>30</sup> Beorlegui, C., *op. cit.*, pp. 817-827.

<sup>31</sup> Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural*, cit., p. 15.

cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Entendida, pues, en este doble sentido la recapitación del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea como un ‘deporte’ o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, ‘la gente’».<sup>32</sup>

Todo esto es posible solo si se concibe el sujeto como inter-sujeto: la identidad tiene siempre que referirse a la comunidad, pero en una lectura dimensional simultánea. No hay prevalecer de uno sobre la otra, como no hay prevalecer de un sujeto sobre el otro en la dimensión intersubjetiva: «Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad».<sup>33</sup> El problema no es la identidad que, según Fornet-Betancourt se constituye de manera evidente fundándose en la dimensión intersubjetiva, sino las interpretaciones que de la identidad hace el uso político-cultural, «pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas. Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades es en realidad imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones. En resumen la interculturalidad propone una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano. Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como, por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias».<sup>34</sup>

Este sujeto ‘intersubjetivo’ es el verdadero instaurador de sentido, el verdadero forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la frontera, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, o sea que todo continúa a tener valor sólo en y a través del diálogo. Aquí parece, en la manera de una sugestión, que se pueda encontrar un momento de máxima vecindad entre la propuesta intercultural descrita y la idea de razón fronteriza elaborada por Eugenio Triás, si esta última es, como dice el autor, «razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. Pero sobre todo esa propuesta de razón permite una reflexión sobre nuestra propia condición (humana)».<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Fornet-Betancourt, R., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004, pp. 136-137, cfr. también Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

<sup>33</sup> Fornet-Betancourt, R., *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2009, p. 52.

<sup>34</sup> Fornet-Betancourt, R., *Tareas y propuestas*, cit., pp. 53-54.

<sup>35</sup> Triás, E., *Ética y condición humana* in Id., *Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 837-838.

Una reflexión que considera al hombre como límite del mundo y su propio misterio, límite que no puede concebirse y comprenderse individualmente sino siempre y sólo en el diálogo comunitario. Si el ser fronterizo no puede dejar de habitar la frontera, si quiere realizar su ser hombre y respetar el ‘único imperativo ético’ al cual tiene que obedecer,<sup>36</sup> seguramente no podrá aceptar su condición cultural como única ni elaborar una idea de sí mismo como fija, sino sólo reconocer la estabilidad de su ser fronterizo, o sea, diciéndolo al azar, de su ser intersubjetivo (leyendo el *dia* como la frontera sobre al cual siempre se mueve este hombre): «El límite es, pues, el fundamento de la experiencia de que hay razón, o campo inteligible potencial evidenciado en trazos y usos lingüísticos. Hay sentido y significación, si bien ese haber no es estable; es más bien frágil y precario».<sup>37</sup> Recapitación como expresión de una razón evidentemente fronteriza.

Concluyendo, la filosofía de la liberación, y la de la interculturalidad, plantean la idea de un sujeto que exige liberación porque desde siempre la *praxis* auténtica es liberadora, así como es intercultural, si reconocemos el fundamento de esta autenticidad, o sea la intersubjetividad. La re-fundación permite re-fundamentación, el reconocimiento del verdadero fundamento, la dimensión intersubjetiva, permite planear la auténtica *praxis*. Hay que des-velarlo, hay que aclararlo, hay que recordarlo: «la verdad reside en la zona indecisa donde principios opuestos se entrecruzan y se corrigen recíprocamente».<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Triás, E., *Ética y condición humana*, cit., pp. 888-893.

<sup>37</sup> Triás, E., *La razón fronteriza* in Id., *Creaciones Filosóficas II. Filosofía y religión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 1325.

<sup>38</sup> D'Avila, N. G., *Escolios Nuevos II*, Bogotá, Villegas, 2005, p. 145.