

Tesis para una transformación intercultural de la razón

Raúl Fornet-Betancourt

Resumen

Este trabajo presenta sete tesis que señalan un “programa opuesto” a la tradición metafísica volcada a una interpretación absoluta de la razón. Se trata de una crítica radical y, entonces, invitar a una transformación intercultural de la razón. La idea no significa desechar por completo la tradición filosófica, sino renovarla y complementarla en sus presupuestos para, entonces, encontrar caminos que conducen a una racionalidad verdaderamente universal.

Palabras clave: Racionalidad absoluta. Razón Intercultural; Giro de la filosofía.

Thesis for intercultural transformation of the reason

Abstract

This paper shows seven theses that indicate the “opposite program” of the actual metaphysic tradition. It evidences an absolute interpretation of reason. The radical critic invites for an intercultural transformation of reason. It is not a disregard the philosophic tradition, but it is a movement for to renovate and to complement its presupposition. By this way, it is possible to find the paths that lead into a truly universal rationality.

Key Words: Absolute Rationality; Intercultural Reason; Turn of the Philosophy.

REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

Las tesis que se presentan en este estudio¹ son el intento de esbozar una perspectiva de trabajo cuyo “programa opuesto”, por decirlo así, se puede ver en la visión de la razón filosófica que con tan admirable coherencia formulara y fundamentara ya Hegel en su sistema. Recordemos e ilustremos, por esto, ese “programa opuesto”, que tan fuertemente ha influenciado la filosofía, citando dos pasajes conocidos que sintetizan la posición hegeliana con toda claridad.

El primero de los pasajes dice:

Que la filosofía es sólo *una* y que puede ser solamente *una* se debe a que la razón es sólo *una*; y así como no puede haber razones distintas, tampoco puede haber un muro entre la razón y su auto-conocimiento a través del cual éste podría resultar una diferencia esencial de la apariencia; pues la razón, considerada en términos absolutos y en la medida en que se transforma en objeto de sí misma en el auto-conocimiento, es decir, se vuelve filosofía, es de nuevo sólo una y la misma y, por lo tanto, igual ... (HEGEL, 1970, p. 172).

Y el segundo pasaje afirma:

El único pensamiento que aporta la filosofía es el simple pensamiento de la *razón*, que la razón impere en el mundo; que, por lo tanto, también en la historia del mundo las cosas suceden de manera racional. Esta convicción e idea es, en general, un presupuesto, si consideramos la historia como tal; pero en la filosofía misma no es un presupuesto. Mediante el conocimiento especulativo en ella se demuestra que la razón ... como el *poder infinito* es la *sustancia* que es por sí misma la *materia infinita* de toda vida natural e espiritual; y, como la *forma infinita*, la activación de ese su contenido. La *sustancia* es ella, es decir, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y su existir ... (HEGEL, 1970, p. 20-21).

Cabe señalar además que no es exagerado ver en Hegel la culminación de una larga tradición metafísica que nos ha acostumbrado a pensar la razón como un principio trascendental de la realidad; un principio que es necesario para la inteligibilidad de la realidad en su despliegue histórico y, por tanto, también para comprender su sentido como un todo o la totalidad de su sentido.

Pero que podamos resumir el “programa opuesto” a las tesis que presentamos en este trabajo con afirmaciones tan contundentes sobre el sentido

¹ El texto es la versión traducida de una conferencia dada en el Institut Catholique de Paris el 10 de mayo de 2011.

absoluto de la razón, ello no significa que el objetivo de estas tesis sea la negación incondicional de la razón como principio o bien el rechazo del horizonte de sentido asociado a esta comprensión de la razón como condición de posibilidad para la búsqueda (¡tal vez incluso universalmente compartible!) de la racionalidad de la realidad humana, de nuestro actuar y de la historia en general.

En todo caso debe quedar claro que no es ésta la intención de las tesis que esbozaremos más adelante. Es cierto que estas tesis apuntan a un cuestionamiento crítico, radical, de la definición de la razón sistematizada en la tradición de la filosofía a la que nos hemos referido. Mas la intención que propiamente nos mueve en dichas tesis es la de invitar a una transformación intercultural de la razón, tal como se indica con el título de este trabajo.

Por consiguiente no buscamos, como se suele decir, “tirar al niño con el agua del baño”, sino “educar” al “niño”, la razón, de manera intercultural. Sin embargo, para lograr este objetivo, se requiere una transformación, porque en su “educación” o en su historia de formación y constitución el “niño”, la razón, ha adquirido hábitos de pensamiento que han formado su carácter al menos *unilateralmente*, como lo evidencia la tradición que hemos recordado para ilustrar el “programa opuesto”, al considerar la razón en “términos absolutos”. Pues, considerándose la razón desde un punto de vista absoluto, se privilegia en el proceso de formación de su carácter el momento del auto-conocimiento de su propia necesidad lógica.

Y si destacamos aquí justamente este rasgo característico es porque constituye, a nuestro juicio, el hecho que explica que en la tradición mencionada se configure y se articule la razón como una instancia de orden y de reglamentación que es, dicho en breve, inmune a la pluralidad y la contingencia. Y esto es precisamente lo que aparece como un “defecto de carácter”, al menos cuando se considera la razón desde un punto de vista intercultural, y no de manera absoluta.

Las tesis que exponemos a continuación quieren ser entendidas, en consecuencia, como apuntes para un debate sobre la transformación de la razón. Dicho de manera algo metafórica: Esta transformación de la razón se presenta como un programa de “reeducación” de la razón filosófica, cuyo propósito rector es contribuir a corregir los posibles “defectos de carácter” que la razón humana haya podido adquirir en su “educación” y “formación” en las “escuelas” de la tradición dominante de la historia europea de la filosofía, Y el método para ensayar la

realización de dicha transformación es, como también se desprende del título de este trabajo, el enfoque de la consulta intercultural.

Con esta observación deseamos esclarecer igualmente que el interés de estas tesis no es el de promover una simple reinterpretación de la razón filosófica. Tampoco se busca la formulación de otra crítica más de la razón desde el punto de vista de su evolución europea. De hecho sabemos que la historia de la filosofía europea es, en gran parte, el resultado de un debate casi permanente sobre la comprensión o interpretación de la definición y del uso de la razón. Y se sabe también que en la filosofía europea la crítica de la razón es casi tan antigua como el surgimiento de la razón misma. De ello dan fe, entre otras muchas, tradiciones tan diferentes como el cinismo, la mística, el romanticismo, el marxismo, la fenomenología o la filosofía del lenguaje.

Las tesis que exponemos quieren proponer y promover una transformación que supere tanto el horizonte de las reinterpretaciones teóricas como el ámbito de las críticas al uso de la razón. O sea que apuntan a una verdadera transformación.

Parafraseando la famosa tesis 11 sobre Feuerbach en la que Marx dice programáticamente: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1966, p. 635), podemos subrayar de nuevo la intención de estas tesis de la siguiente manera: “Los filósofos han *interpretado* la razón de modos distintos, pero de lo que se trata es de *transformarla*”.

Y para llevar a buen término esta compleja tarea, tal es en síntesis la propuesta que hacemos, hay que partir de los mundos y las culturas reales en los que las personas – por muy ambivalente y contradictorio que sea el modo en que lo hagan – hacen manifiesta la pluralidad de la razón desde su origen. Pues creemos que es sobre la base de la experiencia real de la razón en los muchos mundos de vida y culturas de la humanidad como se puede hacer y lograr el intento de superar el unilateralismo mencionado. Y esto constituye, a mi modo de ver, la condición para la transformación intercultural de la razón. Pero interrumpamos aquí estas reflexiones introductorias para no adelantarnos a ningún aspecto de las tesis.

LAS TESIS

1ª tesis: En contra de la definición de la razón en el sentido de un principio absoluto

Una transformación intercultural de la razón tiene que comenzar, siguiendo el hilo conductor de lo avanzado antes, con la crítica de la concepción de la razón que hizo posible en la filosofía occidental el predominio de esa larga y eficaz historia argumentativa que pasa, entre otros, por Platón, Leibniz, Kant, Hegel; y que – a pesar de las diferencias de acentuación que se pueden constatar en esta línea de la tradición – conduce precisamente a la definición de la razón como un principio que es fundamento de su propia actividad (sea ésta por ejemplo la aplicación del rigor *lógico* o el desarrollo de la necesidad *dialéctica*). Es decir que lleva a la definición de la razón como un principio que debe ser entendido en sentido absoluto.

Pero, como ha mostrado el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) de manera convincente, esta tradición parte de un presupuesto inaceptable, ya que se asume que la razón es el *logos* y que el *logos*, por su parte, se puede reducir a *lógica* (Zubiri, 1980; 1982 e 1983).

Este proceso de “logificación” de la razón será decisivo para la formación del carácter de la filosofía occidental en su tradición dominante; y es justamente por eso que se le debe someter a la crítica de la reflexión intercultural desde el inicio mismo del diálogo filosófico entre miembros de diferentes culturas.

Hay que hacerse consciente de que la “logificación” de la razón significa nada menos que el proceso de invisibilización de la realidad y la vida en la historia de la formación de la razón. Lo que equivale a decir que la contingencia y la diversidad no aparecen en su horizonte. En otras palabras: La “logificación” de la razón significa que ésta se vuelve monóloga, pues el *logos* es el espejo en el que la razón se mira a sí misma (¡y a todo lo demás!).

Se trata, pues, de liberar a la razón del cautiverio de esta monologización. Para ello hay que hacer valer, sin embargo, justamente en contra de esta tendencia a la absolutización de la razón, que la razón – si quiere ser y seguir siendo humana – no es un principio autosuficiente que descansa sobre sí mismo, sino que

representa, más bien, una actividad que hay que “activar” o “principiar”, precisamente a través de lo que da qué pensar: la realidad histórica (Ellacuría, 1990).

Desde su comienzo, por tanto, la razón tiene que llevar la “carga” de la contingencia y de la diversidad de las formas de la realidad histórica. Esta “carga” o, mejor dicho, este “estar afectado” por la realidad, en cuanto “origen” de la razón, es lo que descentra “originalmente” a la razón de cualquier logocentrismo y hace de ella un proceso abierto. Precisamente aquí radica, a nuestro modo de ver, la condición de la posibilidad de una comprensión que reoriente a la razón intercultural y contextualmente, pues es desde un punto de partida semejante que se hace posible entender la actividad racional como una actividad que se forma y articula de manera plural. Si la razón es – como ha mostrado Xavier Zubiri – una actividad activada por la realidad histórica (Zubiri, 1980, p. 81 ss)², podemos pensar pues que la razón se expresa precisamente según la realidad que la *impresiona*. No es, por lo tanto, absoluta, sino contingente y diversa, como lo son los mundos reales que ponen en marcha su labor intelectual.

2ª tesis: En contra de la desfronterización abstracta y racionalizadora de la razón

Si la razón es una razón que “nace” (que es “concebida”), si, lejos de ser una entidad abstracta y espontánea, es más bien – como se indicaba anteriormente – una actividad que “hay que traer al mundo” a través de la “impresión” del mundo real, la razón aparece entonces ligada en y por su “emergencia” misma a su “lugar de nacimiento” y al horizonte de comprensión de éste. Esta vinculación con la realidad le es “dada” a la razón; o sea que no es una referencia que la razón tenga que establecer posteriormente. Hablamos, en fin, de la relación interna con el mundo que posibilita la activación de la actividad de la razón, y que es por eso expresión de

² Cabe mencionar aquí naturalmente los aportes hechos en esta misma línea por filósofos como Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre. Y recordemos en concreto aquella afirmación de Merleau-Ponty contra la filosofía “pura” que es perfectamente aplicable a la razón “pura”, y en la que nos dice: “La philosophie est partout, même dans les «faites» – et elle n’a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie.” Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 178.

la forma en la que “surge”. Esta vinculación primordial de la razón con la realidad es precisamente el fundamento de la configuración contextual de la razón humana y es lo que, en consecuencia, explica que la razón pueda y deba articular sus expresiones igualmente de manera contextual.

Pero quien habla de la contextualidad habla también, ciertamente, de las fronteras de los mundos contextuales, y específicamente de las experiencias en y con las fronteras de las realidades pasadas y presentes de esos mundos históricos.

Por eso el intento de una transformación intercultural de la razón tiene que hacer suya además la crítica radical de esa tendencia a la desfronterización a priori y abstracta de la razón que se desprende de la concepción de la razón como un principio absoluto. Y puesto que la interculturalidad – como se ha subrayado en repetidas ocasiones³ – no promueve la negación a la comunicación, sino que busca una nueva forma de comunicación que merezca realmente este nombre, la crítica de la que hablamos, no pretende defender la reclusión de la actividad racional del ser humano dentro de las fronteras de sus respectivos horizontes contextuales de sentido. Es decir que la finalidad de la crítica aquí propuesta no es ni la negación de la posibilidad de que los seres humanos puedan superar las fronteras propias de sus respectivos horizontes de pensamiento y acción, ni la defensa de la fragmentación de la actividad racional humana en fragmentos innumerables e incapaces de entrar en comunicación entre sí.

El punto central de la crítica intercultural en este nivel es, como decimos, única y exclusivamente la supresión abstracta de las fronteras de la razón. Por lo que entendemos – dicho en fórmula apretada – una dispensa a priori de la razón de su contextualidad histórica. En consecuencia, la verdadera intención de la crítica propuesta es la de mostrar que la desfronterización abstracta es el camino equivocado tanto para una comunicación auténtica como para alcanzar la universalidad. De hecho, lo que se logra por el camino de la desfronterización no es otra cosa que el enmascarar las ilusiones o el autoengaño de una forma monológica

³ En este sentido, se puede conferir diversas obras, entre ellas: Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002; Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, Facultas Universitätsverlag, 2004; Hamid Reza Yousefi / Ram A. Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, Verlag Bautz, 2005; y mis obras: *la interculturalidad a prueba*, Aachen, Verlag Mainz, 2006; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlag Mainz, 2010 y *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, L'Atelier, 2011.

de la razón. La desfronterización significa aquí la expansión de la razón reducida a la forma de la *lógica*. Y este movimiento de expansión es el movimiento de la subsunción, que es muy diferente del camino de la comunicación que lleva a la universalidad por procesos lentos y densos, porque no puede “superar” las fronteras si no en la medida en que se hace cargo de las particularidades de sus territorios y las reconoce como momentos determinantes de su curso posterior.

Siguiendo a Ernst Bloch podríamos afirmar en la perspectiva de lo dicho que:

Pensar significa traspasar. De tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto, ni en su indigencia, ni menos aún en el movimiento que surge de éste. Ni en las causas de la indigencia, ni menos aún en los brotes de cambio que maduran de ella. El verdadero traspaso no termina nunca en el mero vacío que tenemos por delante, un mero fantasear, mero imaginar abstracto. Sino que concibe lo nuevo como algo que está en mediación con lo existente, si bien para poder ser puesto al descubierto, exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a éste algo (Bloch, I, 1977, p. 2).⁴

Retengamos, pues, que los límites de los mundos de expresión en los que la razón humana “nace” y se desarrolla pueden ser traspasados. Más aún: Este movimiento de traspaso es probablemente constitutivo para la práctica de la actividad racional del ser humano. Y, sin embargo, pensamos que sería un malentendido grave el querer interpretar este movimiento de traspaso como un movimiento de desfronterización abstracta de la razón por antonomasia. Porque – como se desprende de la cita de Ernst Bloch – el traspaso representa aquí un movimiento histórico que es y que se mantiene siendo contextual. Dicho con otras palabras: La razón traspasa las fronteras, pero esto no quiere decir que supera la historicidad y la contextualidad. Ese movimiento en que se encarna el quehacer racional, devuelve siempre a la razón a la realidad histórica, ya que es reflejo justamente de la dinámica de los mundos reales. Lo que se traspasa es, en realidad, la fijación reductiva de las fronteras a la parte interior de sus mundos existentes.

⁴ El original alemán dice: “Denken heißt Überschreiten. So jedoch, daß Vorhandenes nicht unterschlagen, nicht überschlagen wird. Weder in seiner Not, noch gar in der Bewegung aus ihr heraus. Weder in den Ursachen der Not noch gar im Ansatz der Wende, der darin heranreift. Deshalb geht wirkliches Überschreiten auch nie ins bloß Luftleere eines Vor-uns, bloß schwärmend, bloß abstrakt ausmalend. Sondern es begreift das Neue als eines, das im bewegt Vorhandenen vermittelt ist, ob es gleich, um freigelegt zu werden, aufs Äußerste den Willen zu ihm verlangt.” Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tomo 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976, p. 2.

En el marco de esta segunda tesis conviene indicar este otro punto: Las fronteras, aunque se las deba ver a la luz del horizonte de ese movimiento de traspaso y superación, representan algo así como los “perfiles” que necesita la razón humana para no correr el riesgo real de querer disimular su contingencia de manera racionalista. Es en los “relieves” que hacen visibles las muchas fronteras, donde la razón toma conciencia de que el movimiento general de la “ratio” depende de las “raciones”⁵ que le brindan las fronteras, incluso en los momentos en que la razón establece nuevas relaciones entre dichas fronteras.

3ª tesis: Por una prioridad de la vida humana

Hay un conocido proverbio latino que expresa de manera lapidaria y a primera vista algo simple una sabiduría popular que nos puede servir de orientación para resumir la idea de esta tercera tesis, pues apunta certeramente la intuición esencial. El proverbio dice así: “Primum est vivere, deinde philosophari” (Primero hay que vivir, luego/después filosofar).

Ahora bien, si interpretamos – siguiendo a Ortega y Gasset – el “luego” o “después” no solamente en su sentido cronológico sino también de manera causal (Ortega y Gasset, 1983, p. 191 ss), el proverbio pierde su supuesta simplicidad. Pues nos quiere decir entonces que el ser humano filosofa o piensa *porque vive*. El principio y la raíz del pensamiento es la vida. Vivir, para el ser humano, significa encontrarse en una situación primaria en la que (por el mismo hecho de la vida) se ve “obligado” a tener en cuenta las circunstancias que conforman su vida de tal manera que pueda llevar y “sustentar” la vida bajo esas “circunstancias”. A partir de esta estructura vital se explica el pensar o la actividad racional de los seres humanos (Ortega y Gasset, 1983, p. 192).

Y es casi superfluo hacer observar que con este reclamo del reconocimiento de la prioridad de la vida humana frente a la razón no se pretende simplemente la inversión del conocido e influyente principio cartesiano del “cogito ergo sum”. Porque en el fondo se trata de comprender la razón a partir del hecho de

⁵ En este contexto cabe mencionar que la palabra latina “ratio” también puede significar “proporción”, “ración”, “medida”.

la vida humana, pero de tal manera que para la razón este hecho no se identifique con un *sustantivo*, sino que represente más bien un *gerundio*; un *gerundio* de cuya génesis histórica la razón forma parte en el sentido de una dimensión flexible y en desarrollo (Ortega y Gasset, 1983, p. 217).

A modo de resumen de las consecuencias a que lleva esta tercera tesis cabe, pues, retener la idea de que la participación de la razón en el “*faciendum*” de la vida implica que para la razón humana la relación con la vida, además de serle constitutivamente propia, representa el ámbito originario en el que debe alcanzar lo que tiene que ser y hacer, afrontando simultáneamente las tareas de vivir la vida y de gestar su figura propia como razón encarnada.

4ª tesis: Por una razón histórica

Si entendemos la razón como una actividad que acompaña necesariamente a la vida humana (¡pero sabiendo al mismo tiempo que es una compañera a la que, sin duda alguna, la vida también acompaña!), no podemos menos entonces que dudar de toda concepción de la razón que pretenda definirla como una entidad fija y abstracta, situada más allá de la vida y del mundo. Por eso tendríamos que buscar una alternativa. Y, siguiendo en parte a Ortega y Gasset, podríamos abogar en ese sentido por una razón histórica.

Con el planteamiento de esta alternativa alimentamos la idea de desarrollar una comprensión de la razón que siga en su dinámica el hilo conductor de la tarea antes mencionada de acompañar la vida humana en sus vicisitudes. A nuestro modo de ver el desarrollo de esta concepción alternativa supone dar tres pasos críticos previos que podemos resumir en los puntos siguientes:

El reclamo de la desteorización de los accesos a la razón.

Complementando lo anteriormente dicho, este primer paso insiste en la necesidad de liberar la actividad racional humana de las teorías filosóficas occidentales sobre la razón. Creemos que hay “razones” suficientes para admitir que hay razón en el mundo antes que cualquier teoría sobre la razón. La razón se da o aparece primordialmente allí donde los seres humanos lidian con su vida. Hablamos, si se prefiere, de ensayar el desplazamiento del lugar de la realización original de la razón, es decir, de sacar la razón de las teorías que deciden sobre su naturaleza, método y función en la historia en general, para encontrarla colocada en el proceso abierto de la vida como “faciendum” que corresponde a todos y en el que todos, por tanto, participan.

La crítica a la supuesta necesidad de establecer un nexo entre razón y programa.

La importancia de plantear el paso previo de la crítica a dicha vinculación se explica por el hecho de que, por lo general, muchas teorías sobre la razón conllevan la elaboración de una programática o una arquitectónica de la razón, aduciendo que resulta precisamente necesaria para la justificación de la definición de la razón en términos de una instancia unificadora y ordenadora de lo real. Frente a esta idea, la concepción de la razón que se desarrolla siguiendo el hilo conductor de su tarea vital, debería mostrar que ese supuesto nexo entre la razón y el programa o sistema de ordenamiento se ve, en realidad, interrumpido continuamente por la contingencia de la vida. Sin olvidar el argumento de que la misma diversidad de la vida hace imposible una uniformidad programática de la razón.

La crítica a la figura cientificista y/o tecnicista de la razón.

En este paso se debería mostrar cómo dicha configuración ha llevado a la necesidad racionalista del método y del sistema. Lo cual, por su parte, ha conducido a que se decida que la razón es un asunto privativo de la competencia de los “expertos”, es decir, el quehacer de una élite académica, dándose por supuesto

además que es una élite occidental y occidentalizante. Para comprender el talante de esta crítica es, sin embargo, importante tener en cuenta que en su trasfondo no está tanto Paul Feyerabend (1976 y 1980), como más bien el pensador cubano José Martí. Y la explicación de ello radica en el mismo carácter de esta crítica, pues su verdadero propósito no es la defensa de un “anarquismo teórico” sino la apertura intercultural de la razón a la sabiduría que se expresa en los muchos mundos y culturas de la humanidad y que, según José Martí, son mundos que la razón necesita para poder superar justamente su centrismo reductor.⁶

Sobre la base de este triple trabajo crítico el planteamiento de la razón histórica apunta al desarrollo de una concepción de la razón que considera la idea del acompañamiento de la vida humana como el camino que debe seguir la razón a través de la historia. Pero debe observarse que, en la perspectiva de nuestras tesis, el “camino de la razón a través de la historia” no significa la “marcha” triunfal de una razón abstracta por los asuntos humanos. Hacemos referencia, más bien, a un “estar en camino” de manera comprometida, es decir, haciéndose cargo de los muchos caminos que los seres humanos recorren cuando se ocupan de sus asuntos. La razón histórica es, por lo tanto, la razón que aprende las posibilidades y los límites de su perfectibilidad precisamente en y por medio de ese caminar comprometido por la historia humana que la hace partícipe de la contingencia.

5ª tesis: Por un arraigo de la razón histórica en el mundo de la vida

Como figura de una razón que se entiende desde el cumplimiento de su tarea del acompañamiento de la vida humana, la razón histórica es una razón que se configura a partir de esas muchas historias “pequeñas” que escriben los seres humanos en sus respectivos mundos de vida o “circunstancias”. No es, por consiguiente, la “gran” razón de la “gran” historia. No es la “Razón” que se atreve a

⁶ En este sentido, se puede conferir José Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, tomo 6, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 15-27; “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en *Obras completas*, tomo 8, Op. Cit., 1975, p. 332-335; “Filosofía”, en *Obras completas*, tomo 19, Op. Cit., p. 357-70; “Cuaderno de apuntes”, en *Obras completas*, tomo 21, Op. Cit., p. 45-163; y para un análisis detallado véase también mi libro *Aproximaciones a José Martí*, Aachen, Mainz Verlag, 1998.

dictarle a “la” historia una filosofía de la historia, segura de que formula con ello un compendio racional del desarrollo humano en general. Por el contrario: La razón histórica es razón que *aprende* y que sabe que sus lugares de aprendizaje son – como ya hemos dicho – las muchas historias “pequeñas” que se escriben en mundos de la vida muy distintos que, justo por ser cultural y contextualmente diferentes, llevan su marca distintiva y marcan también de diferente manera.

Precisemos, pues, que el “*faciendum*” de la vida humana tiene lugar siempre en mundos de la vida concretos, ya que se lleva a cabo como una lucha diaria con las “circunstancias”. Y esto significa que la razón histórica humana, en tanto que actividad activada en y de ese “*faciendum*”, se realiza condicionada por el mundo de la vida.

Recurriendo a una expresión de Bernhard Waldenfels se podría afirmar que es una razón que efectúa su actividad “en las redes del mundo de la vida” (Waldenfels, 1985). Sin embargo, en esta afirmación es necesario considerar el matiz siguiente. Desde nuestro punto de vista el arraigo de la razón histórica en el mundo de la vida significa no solamente el reconocimiento del mundo de la vida como trasfondo de la razón (Waldenfels, 1985, p. 107), sino también su valorización en el sentido del ámbito contextual en el que la razón se diferencia y aprende a conocer su diversidad.

6ª tesis: Por una nueva configuración de la razón humana en la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales

Con esta tesis recurrimos al proyecto de José Martí de una filosofía de las relaciones (Martí, p. 357-370). Pero nos referimos también, evidentemente, a lo que hemos dicho en la segunda tesis acerca de las fronteras y el sentido del traspaso de las mismas. Con lo cual queremos contribuir a implementar el reclamo de la tesis anterior desde una perspectiva intercultural explícita.

Por lo tanto, en el contexto argumentativo presente, la reivindicación del arraigo de la razón en el mundo de la vida no aboga por ninguna limitación que bloquee la actividad racional del ser humano, ya que con ello lo que se acentúa es la vinculación contextual como constitutiva de la tarea del acompañamiento. Y que esta

vinculación contextual no es una fragmentación que aísla, se explica por el hecho de que los contextos y las “circunstancias” humanas – es decir los mundos de la vida – no son islas sino lugares de intercambio y, por ende, lugares abiertos a procesos de transformación. Los mundos de la vida demuestran que la vida humana es siempre un convivir, *vida con...*, *convivencia* (Ortega y Gasset, 1983, p. 34 ss).⁷ La razón que se entiende como acompañante (acompañado) de la vida humana es, entonces, una razón que está “originalmente” *involucrada* en los procesos de lucha con la alteridad.

Sería, en consecuencia, cuestión de aprovechar esta *implicación* o este estar involucrado en la *vida con...*, en la *convivencia*, ese estar viviendo con lo otro en el “propio” mundo de la vida, como condición para hacer explícita la idea de que, en virtud de su función vital, la razón histórica surge en lugares de “comercio” que, como tal, dan origen a la actividad de la razón a partir de las relaciones fácticas que tienen lugar en ellos.

Una razón histórica originada de esa manera tiene además que entender su tarea como el desafío de dar forma a su desarrollo en la historia en el sentido de una relación que *proporciona* las relaciones de las cuales surge. De esta manera podría actuar en la vida humana o en los muchos mundos de la vida como una fuerza que urge por relaciones simétricas en una diversidad que renueva permanentemente su constelación en el mundo y en la historia.

Este sería a la vez el camino por el que la razón histórica se va configurando de nuevo desde la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales.

7ª tesis: Por una razón histórica que se reconozca como la “obra en común” de toda la humanidad y todas sus culturas

Entendida desde la perspectiva de un proceso de relaciones intercontextuales e interculturales que se regula a través de la búsqueda de la proporcionalidad y la simetría en la diversidad, la razón histórica debería representar, tal es el reclamo de esta última tesis, una amplia “elaboración” de inteligencia en la

⁷ Ver además: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung*, Aachen, Verlag Mainz, 2011.

que todos los seres humanos y todas las culturas puedan participar con igualdad de derechos.

Esta participación tiene que ser, sin embargo, más que una simple alianza o una cooperación por intereses estratégicos. Pues lo que se plantea es una participación verdaderamente *comunitaria* que refleje que la colaboración en el desarrollo configurador de la razón histórica es el fruto de una relación de copertenencia y que, por lo tanto, su finalidad es fundar comunidad. En esta nueva configuración la razón histórica no es, por consiguiente, el movimiento de pactos instrumentales, ni representa tampoco una dialéctica de la integración. Es más bien un proceso que entiende la razonabilidad como la expresión realizante de la comunión y la comunidad, y ello sobre la base de relaciones de solidaridad. Precisamente por esta reivindicación de fondo se explica que, como decíamos, la puesta en marcha de su nueva constelación en la historia no solamente exige que nadie sea excluido, sino también que la participación de todos resulte del espíritu de relaciones de copertenencia. Tal es la clave para que la aportación de todos pueda ser reconocida como un enriquecimiento necesario.

OBSERVACIONES FINALES

Esperamos que las tesis propuestas, aunque han sido presentadas en forma esquemática por estar pensadas como una contribución inicial al debate intercultural sobre este tema, hayan podido esclarecer la idea de que la transformación intercultural de la razón no debe ser entendida ni como una crítica total (postmoderna) de la razón (Apel, 1986, p. 2-25; 1987, p. 2-23), ni tampoco como un rechazo total de toda búsqueda de universalidad. Pues la transformación propuesta en estas tesis quiere, en realidad, contribuir a la búsqueda de caminos que lleven a una razón verdaderamente universal, entendiendo que son caminos de un ejercicio compartido de una inteligencia que encarne la solidaridad y la comunidad en todos los tiempos y espacios que genera la humanidad con su diversidad.

Mas esta búsqueda de la razón como “obra común” o proyecto comunitario no nace espontáneamente sino que, como se desprende de lo que

hemos expuesto, requiere una conversión de la “mentalidad racional” en todos los participantes de dicho proyecto, tanto en sus hábitos individuales como en su conciencia cultural colectiva. He aquí algunos momentos importantes de este giro:

- Toma de conciencia de la finitud de lo que podemos saber y nombrar, es decir, asumir los límites de los procesos de razón que iniciamos.
- Renunciar en consecuencia a todo intento de privilegiar o declarar superior nuestra propia forma de conocer y practicar la razón y sus razones.
- Superar, tanto a nivel individual como colectivo, la tentación del solipsismo que hace del pensar la tarea de un sujeto encerrado en sí mismo o de una tradición cierta de sus dogmas y autocomplaciente.
- Reubicar nuestra memoria cognitiva, como personas y como miembros de colectivos culturales, en horizontes más amplios que testimonian la textura comunitaria-histórica que en realidad nos sostiene, incluso allí donde hablamos de “singularidades”.

Unido a lo expuesto en las tesis, creemos que con el cultivo de esta disposición se abre realmente la posibilidad de realizar en nuestras realidades la razón como un camino común hacia la humanidad compartida y digna de todos.

REFERENCIAS

Apel, Karl-Otto "Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Aachen, Copy Team, 1986, 10, p. 2-25.

_____. "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalität", en: *Concordia. Interkulturelle Zeitschrift für Philosophie*. Aachen, Copy Team, 1987, 11, p. 2-23.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, tomo 1, Madrid, Aguilar, 1977.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990.

_____. *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976.

_____. *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften 1801-1807*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970.

Martí, José. "Juicios" en *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, tomo 19.

MARX, Carlos. "Tesis sobre Feuerbach", en Carlos Marx / Federico Engels, *La ideología alemana*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.

ORTEGA Y GASSET, José. *La razón histórica*, en *Obras completas*, tomo 12, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

WALDENFELS, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985.

ZURIBI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

_____. *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Alianza Editorial. *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Raúl Fornet-Betancourt: director do Departamento de América Latina no Instituto Católico *Missio*, da cidade de Aachen.

E-mail: raul.fornet@kt.rwth-aachen.de

Recebido em: maio de 2011

Aceito em: maio de 2012