
CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Dr. Alberto Espezel, Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Prof. Clara Gorostiaga

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	¿Para qué la cultura?
<i>Oscar Caeiro</i>	7	Los caminos de la literatura
<i>María Laura Dippolito</i>	19	La narración oral como creadora de sentido
<i>María Gabriela Rebok</i>	25	La cultura contemporánea: entre la multiculturalidad fáctica y el desafío ético de una tarea intercultural
<i>Mons. Eugenio Guasta</i>	39	Carmen Gándara 1900-2000
<i>Francisco Díez Fischer</i>	45	La cultura entre el ocaso y la aurora
<i>Tony Anatrella</i>	51	Malestar en la paternidad y en la valorización maternal
<i>Card. Joseph Ratzinger</i>	75	La fe en el contexto de la filosofía de hoy
<i>Alberto Espezel</i>	83	Cristologías actuales

La cultura contemporánea: entre la multiculturalidad fáctica y el desafío ético de una tarea intercultural

María Gabriela Rebok*

Nuestra época está signada por una multiculturalidad fáctica que nos sitúa ante la tarea histórica de tejer encuentros culturales, a despecho de los desencuentros. La interculturalidad es ese proceso de acercamiento en el respeto de las diferencias.

Un inexcusable paso previo es proveer una caracterización coherente y abierta de cultura. Se propone un concepto tridimensional de *cultura* basado en las figuras de la *libertad* y en el cuidado de los *vínculos*. Se lo contradistingue de la unidimensionalidad del concepto de *civilización*. La *pluralidad y peculiaridad* de las *culturas* hoy ya no se confronta con la *unidad y universalidad* de la *civilización*. La impaciencia por alcanzar una rápida y uniforme universalización, arrasaría con las identidades culturales, lo cual –según Certeau¹– levanta la sospecha de servir a un poder hegemónico. Huntington² desplaza la discusión hacia el *choque de las civilizaciones* en un *mundo multipolar*. Waldenfels opera otro desplazamiento: el que va de la contraposición *civilización-barbarie* a las conmociones culturales que resultan de la ineludible exposición de lo *propio* a lo *extraño*.

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Profesora Titular de la Universidad del Salvador (Área San Miguel) y de la Universidad Nacional de San Martín.

¹ Cf. Michel de CERTEAU, *La cultura en plural*, trad. R. Paredes, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, p. 10.

² Cf. Samuel HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la refiguración del orden mundial*, trad. J. P. Tosaus Abadía, Buenos Aires-Barcelona-México: Piados, pp. 39, 50-54.

En esta era comunicacional, las identidades culturales están en un incesante movimiento que, según Andrés Ortiz-Osés³, corre el peligro de ser medioerático, una suerte de monstruo compuesto de poder virtual, pero también de mediocridad. Conjurarlo implicaría imprimirle una orientación que promueva un intercambio fecundo e incentivante entre las diferencias culturales.

De ahí que la filosofía tenga que recoger la inquietud de pensar en los modelos que posibilitan la integración de la identidad y alteridad en términos culturales. Ricoeur propone tres modelos en referencia mutua, pero de modo tal que el último implica los primeros, sobrepasándolos. Ellos son: el modelo de la *traducción*, el modelo de *intercambio narrativo de memorias* y, finalmente, el plus ético que en dicho intercambio de lenguas e historias opera el modelo del *perdón*. A su vez, Franz Wimmer propone revisar el quehacer filosófico a partir de un presupuesto *polilógico*, vale decir, de la infinita riqueza de un *logos* que “se dice de muchas maneras”. Nos toca a nosotros preguntarnos qué manera reviste nuestro aporte como latinoamericanos.

A nuestro juicio, se trata de un verdadero giro del pensar que abandona categorías momificadoras, auténticas “ideas fijas” como las de *sustancia*, *sujeto*, *realidad*, *totalidad*, *Absoluto*, para liberarse de sus adherencias de violencia. Las actuales preferencias ponen, en cambio, el énfasis en la *relación*, la *red*, la *vincularidad*, la *diferencia*, la *alteridad*, la *posibilidad*, la *perspectiva*, la *interpretación*. “El *pensar* se desplaza de los extremos a las *mediaciones* (en sentido suave y sin la filiación patriarcal que puede ser sospechada en la *Versöhnung* hegeliana) a los campos de *encuentro* y *libertad*”⁴.

En este marco teórico, nos volvemos a preguntar acerca de la esencia de la cultura y su relación y diferencia con respecto a la civilización.

1.- Caracterización tridimensional de la cultura

Nuestra propuesta exhibe una *antropología* desde la *vincularidad*⁵ y está imantada por una ética que aspira a transmutar todo vínculo-cadena, engendrador de dependencia y sometimiento, en un vínculo libre capaz de compromiso. Desde estas ideas-fuerza pone de manifiesto la *tridimensionalidad* estructural, sincrónica y diacrónica, de la cultura. Estructural, porque los elementos esenciales en juego están ligados a los otros elementos

³ Cf. Andrés ORTIZ-OSÉS, “*Amor intellectualis*. Remediación existencial y hermenéutica intercultural”, en *Analogía Filosófica*, Año II (México, 1997), n° 2, p. 135.

⁴ María Gabriela REBOK, “La transmutación de las categorías en el pensar contemporáneo”, en *Discurso y realidad*, 2ª.ép., Vol. I, n° 1-2 (Tucumán, 1999), p. 58.

del todo, y las modificaciones en uno de ellos conlleva también cambios en los otros. De más está decir que se trata –por esa susceptibilidad al cambio– de un todo abierto. La *cultura* implica un traspaso de la *violencia* al *cuidado* de los *vínculos*, traspaso que sólo es posible como movimiento de *liberación* existencial y simultánea *transformación del mundo*, articulados según instancias mediadoras. A continuación explicitamos las tres dimensiones aludidas.

Nos dejamos señalar el camino por lo que el mismo *lenguaje nos da que pensar*. Éste nos indica ya desde la etimología las dos primeras dimensiones: la del *cultivo* y la del *culto*.

1.1.- La cultura como *cultivo*, generadora del *mundo* como *obra*

La cultura como *cultivo* consiste en el esfuerzo y la astucia desplegados por el hombre para enfrentar la violencia de la naturaleza y establecer entre el *hombre* y la *naturaleza* un vínculo más libre. Aquí la libertad humana como poder-ser se concreta en el *poder-trabajar* -con la *técnica* como mediación e instaurar así la perspectiva en la cual el *mundo* se manifiesta en la arquitectónica de las *obras*.

El abandono de la caverna y de sus miedos y el pasaje a la edificación de la casa y la ciudad con sus monumentos se pliega a las transformaciones que las diferentes modalidades del trabajo operaran sobre la inhospitalidad primitiva de la naturaleza. El trabajo introduce una diferencia en su contrapunto con la naturaleza: pretende diferir el cierre del círculo trágico por el cual todo lo que nace de la naturaleza como madre inicia ya su retorno, por el perecer, hacia la naturaleza como sepulcro. Adherimos a la breve caracterización hegeliana del *trabajo*: “es deseo inhibido, desaparecer contenido, o forma culturalmente (*bildet*)”⁶. La *inhibición* del *deseo* niega y supera la mera necesidad animal y abre el espacio de tiempo de la *acción humana*

⁵ Cf. M. G. REBOK, “Propuesta de una antropología desde la vincularidad”, en *Actas III Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1982, T. II, pp. 47-58. Parte de nuestra hermenéutica de la cultura y su referencia a la civilización se basa en trabajos anteriores. Cf. M. G. REBOK, “Civilización planetaria y culturas peculiares: un vínculo bajo la amenaza de neoconflictos”, en *Escritos de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1987-88), n° 19-20, pp. 39-47; “Civilization and Cultural Identity in Postmodernity”, en *Topoi. An International Review of Philosophy* (Dordrecht-Boston-London, 1998), Vol. 17, n° 1, pp. 29-36.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (Hg.), Hamburg: Meiner 1952, cap. IV, p. 149; *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, México: F. C. E. reimpr. 1992, p. 120.

transformadora. De esta manera, se logra un doble resultado: el rito de las *desapariciones naturales* se conjura con la mayor *permanencia* de la obra (que la *hybris* exagera a ambición monumental) y, por rebote, se *culturiza* el *trabajador*, o sea, adquiere una autoconciencia universal que, de aquí en más, busca el reconocimiento social.

La misma *técnica* se ve modificada por tales transformaciones y los destinos epocales que acentúan determinados vínculos: es instrumental (herramienta), maquinista o electrónica, y cumple de este modo su función mediadora. Asistimos también a un trastrocamiento en la *lógica* de *medios-fin*. A despecho de los fines pasajeros y afectados de particularidad, los instrumentos y las técnicas aparecen como el “lenguaje real-efectivo”, apreciados como medio que vinculan⁷.

1.2.- La cultura como *culto*, creadora del *mundo* como *texto*

La violencia ritual, síntoma de una *relación* aún in-justa entre el *hombre* y lo *sagrado*, busca elevarse a configuraciones más libres por medio de los gestos consagratorios que demarcan el espacio propicio y fasto (*templum*) respecto del salvaje o nefasto. La libertad como *poder-hablar* implica la creación renovada de *sentidos* y *valoraciones* para dar respuesta a la necesidad de comprender el mundo. Al entramado de tales sentidos y valoraciones –responsables de nuestra orientación y veneración– lo hemos llamado el *mundo* como *texto*⁸. La *instancia simbólica* permite la articulación mundana de la existencia en términos de habitabilidad poética, en la acepción heideggeriana. Forman parte del texto, en un sentido amplio, tanto la mímica de los gestos, la coreografía de danzas consagratorias como la sólida gramática. Se instauran sentidos y apreciaciones en lo gestual, en el lenguaje oral y escrito, en las secuencias de imágenes en la pantalla. Interpretar este nuestro ser-en-el-mundo ha sido la tarea de los diferentes discursos y sus ensayos de sistematización: del mito y de la religión, del arte, de la filosofía y de la ciencia.

Aquí la mediación es, sin lugar a dudas, el *lenguaje*. Las formas del pensamiento, sus categorías están implícitas en lenguaje. Éste le otorga a toda actividad y relación humana representaciones y fines, es lo propiamente humanizante⁹.

⁷ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, G. Lasson (Hg.), Hamburg: Meiner reimpr. 1975, L. III, 2a. secc., cap. 3.

⁸ Del i.-e. *teks-*, *tek-*: tejido, trama. Arquitectónica. Cf. R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris: Larousse 1948, s. v. *teks-*, *tek-*.

⁹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, pról. 2a. ed., p. 9.

La lógica como interpenetración de lo racional y lo real, habita las entrañas del lenguaje, cuyas articulaciones lo son también del pensar. Esta copertenencia –para nosotros, más pretendida que lograda– la experimentaron los griegos a través de la palabra-clave “lógos”.

1.3.- La educación fundada en el mundo como comunidad

Ahora los vínculos amenazados por la violencia son el *vínculo del hombre consigo mismo* y el *vínculo hombre-hombre*. La *cultura-educación* permite la perelaboración del *páthos* en *êthos* según un doble movimiento: de *apropiación* (constituyente del *yo*: “Wo es war, soll ich werden” “donde estaba esto debo devenir yo”)¹⁰ y de *socialización* cuando comprende que la verdad del deseo humano es ser “deseo de otro deseo”¹¹. Según Freud, la “aptitud para la cultura” depende de nuestra posibilidad de transmutar –gracias a las fuerzas eróticas– las “pulsiones egoístas” en “pulsiones sociales”¹².

En este nivel, la *praxis ético-política* cumple la libertad como *poder-desear* y *poder-amar*. En definitiva, una libertad sólo se alimenta e incentiva con otra libertad, y la humanización que pretende la tarea educativa sólo es posible en un *mundo* como *comunidad*. Y ello por la “acción de todos y cada uno”¹³ y, de este modo, su fórmula más acabada es “un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo”¹⁴.

En rigor, no es posible ser autodidacta. Lo muestra el fracaso en la humanización de los niños lobos, los desgarrantes casos de marasmo y hasta la muerte de los niños afectados de hospitalismo. Por otra parte, en general se denomina erróneamente autodidacta al que no se ha sometido a una educación formal, aunque esté empapado de la cultura ambiente, socializado y lea muchos escritos de otros, incluidos los otros culturales, y hasta produzca sus propios textos, que siempre reclaman una interpretación a sus lectores, tal el ejemplo de Sarmiento.

Si bien no desestimamos los esfuerzos de la búsqueda de un consenso racional en la ética discursiva y su polo utópico, la comunidad ideal de

¹⁰ Sigmund FREUD, *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, J. Strachey y A. Freud (ed.s), trad. J. L. Echteverry, Buenos Aires: Amorrortu 1979, T. XIX.

¹¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. IV

¹² Cf. S. FREUD, *De la guerra y de la muerte. Temas de actualidad*, en *O. C.*, T. IV, p. 284.

¹³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cap. VI, p. 314.

¹⁴ *Ib.*, cap. IV, p. 140.

comunicación¹⁵, creemos que –indefectiblemente– debe ir acompañada por una educación y cultura de la afectividad. Sería muy fecundo resignificar y recrear modelos históricos tales como: la *amistad* como modelo de la polis griega¹⁶, la *alianza* hebrea, la *hermandad* universal cristiana¹⁷, el *ayllu* inca como comunidad de circulación de dones mutuos. Porque el que es amigo, es forzosamente justo, pero no a la inversa.

Finalmente, cabe consignar que, junto a las instancias articuladoras del primer y segundo nivel –la *técnica* y el *lenguaje*–, surge ahora la *institución* como mediación social.

1.4.- Tridimensionalidad *diacrónica* de la cultura

Esta consideración tridimensional y sincrónica de la cultura, está atravesada por un dinamismo diacrónico: la historia de lo que Paul Ricoeur llama la *identidad narrativa*. Ella se instituye por acontecimientos fundacionales, las más de las veces aureolados por el relato referido a un pasado mítico, se rememora, decide y recrea en el presente según expectativas acerca del futuro de una comunidad cultural¹⁸.

2.- Civilización planetaria y culturas peculiares

Si bien para algunos el debate lingüístico y conceptual acerca de la tensión entre civilización y cultura es ya una cuestión cerrada en beneficio de la adhesión a uno de los dos polos, eliminando el opuesto, resurge incansablemente como todo lo mal resuelto. Los juegos y los conflictos en el lenguaje tienen sus raíces profundas en los juegos y conflictos del mundo de la vida. Ellos promueven ya sea el *poder* de la *libertad* o el *poder* de *dominio*.

Las dificultades de llegar a un acuerdo en el lenguaje persisten. Es llamativa la resistencia que el área anglosajona opusiera al término “*cultura*”.

¹⁵ Cf. Karl-Otto APEL, *Estudios éticos*, trad. C. de Santiago, Barcelona: Alfa 1986; Jürgen HABERMAS, *Más allá del Estado Nacional*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta 2^a1998, pp. 156 ss.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, reimpr. ed. bilingüe y trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid: Instituto de Estudios Políticos 1970, L. VIII, 1155 a; *Política*, reimpr. ed. bilingüe y trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos 1970, 1280 b.

¹⁷ SAN PABLO, *Rom.* 8, 14-25; 8, 29.

¹⁸ Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris: du Seuil 1990, etude V y VI; *La función narrativa y el tiempo*, trad. J. E. Suárez, Buenos Aires: Almagesto 1992.

A pesar de que uno de sus antropólogos más significativos, Tylor, empleara ya en 1871 “civilización” y “cultura” como sinónimos, prefiriendo luego la expresión “cultura”¹⁹, el diccionario de Oxford recién introduce la palabra “cultura” en 1931, sesenta años después.

Ahora bien, la palabra “civilización” hace referencia al ámbito ético-político de la ciudad (*civitas*) y a lo propio del ciudadano (*civilis*), vale decir a su condición de *libre*. Ya para Aristóteles es la *polis* el espacio posibilitante del afianzamiento de la libertad como *autarquía*. En cambio, la *cultura* señala en principio el espacio del *culto*, o sea, el de nuestras veneraciones, es también la ciceroniana *cultura animi*²⁰, pero en tanto *agri-cultura* conserva el arraigo en lo natural. En la medida en que, históricamente, se ha dado un predominio de lo ciudadano sobre lo agrario, se debilitó la circulación simbólica, se vació la universalización y la globalización. Sin embargo, gracias a su *universalidad abstracta*, nuestra actual civilización tecnológica y planetaria se expandió con una celeridad asombrosa. Ha instaurado la *uniformidad* propia de la *técnica*, cuya esencia –según Heidegger– es el *Ge-stell*: la *imposición* de la reducción de todo ente a lo *disponible*²¹.

Frente a la *tridimensionalidad* que hemos destacado en la *cultura*, la *civilización planetaria* exhibe la *unidimensionalidad tecno-lógica y tecnocrática*. El lenguaje es llevado coercitivamente a abandonar su polisemia en favor de la *univocidad*. La tendencia se perfila como la marcha hacia una *única civilización mundial*. Así es como Ricoeur a mediados de los 50, destaca el carácter *universal* en la *ciencia*, la *técnica*, la *política racional*, la *economía racional* y hasta un *género de vida uniformado* por la *cultura del consumo*²². Sin embargo, el elemento *creador* de las civilizaciones remite al *núcleo ético-mítico* de las *culturas*. Su vida depende de las actividades artísticas, espirituales y pensantes. Porque: “la civilización desarrolla cierto sentido del tiempo que se basa en la acumulación y el progreso, mientras que la en que un pueblo desarrolla su cultura se apoya en la ley de fidelidad y de creación: una cultura muere tan pronto no es más renovada, recreada /.../”.(21)

Habría que agregar que la pretendida *universalidad* de la *civilización* no ha sido hasta ahora sino la *hegemonía* de un *modelo cultural*, identificado como Occidente, y la concreción de su *voluntad de dominio* que

¹⁹ Cf. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Boston 1871.

²⁰ Cf. CICERÓN, *Tusculanae disputationes* II, 13.

²¹ Cf. Martín HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Neske 1967, p. 79; *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 1957, p. 27.

²² Cf. P. RICOEUR, *Civilización universal y culturas nacionales*, en *Ética y cultura*, trad. M. M. Prelooker, Buenos Aires: Docencia 1986, pp. 43-46.

coloniza a las otras culturas por medio de la *lengua imperial*. Sin lugar a dudas el hablar una *lengua común* abre posibilidades elementales de entendimiento, pero ignora y desprecia precisamente que una *identidad* que no se confronta con la *alteridad*, se ve privada de su riqueza y condenada a la esterilidad. La *civilización* excreta así siempre una *barbarie*, a la que se trata de combatir y desarraigar de su patria cultural, que –según Dante– es la *lengua propia*. Contamos con varios ejemplos históricos de lenguas imperiales. En el Imperio fundado por Alejandro lo fue la koiné griega, luego se impone el *latín* durante y más allá del Imperio Romano (pervive hasta este siglo en la jurisprudencia, administración y dentro de la Iglesia Católica), más tarde el *francés* como lengua diplomática universal y, finalmente, hoy es el *inglés* la lengua oficial del novísimo imperio tecnológico.

Sin embargo, es justo reconocer la complejidad de la situación actual que afronta la quiebra del paradigma *moderno* de universalidad de orientación única. La cultura misma es reconocida como un complejo campo problemático. Hasta los estudiosos del área anglosajona, en principio tan renuentes en hablar de “cultura” reconocen su importancia irrenunciable, tal como ya se pudo advertir en las décadas de los 40 y 50, pero sobre todo en el giro operado en los 80. Cabe destacar los *Cultural Studies* ingleses del Centro de Investigaciones de Birmingham²³ y las publicaciones estadounidenses de la Academia de Estudios Internacionales y del Área de la Universidad de Harvard²⁴. Los primeros están abocados al estudio del fenómeno de la comunicación desde la cultura y los modos de construcción social del sentido. Los segundos se preocupan por determinar qué valores culturales promueven el “*progreso*”, entendido éste como desarrollo económico acompañado por una democracia política y la expansión de la educación. Muchos de sus colaboradores adhieren a la tesis weberiana de la ética protestante como promotora del progreso racional y desencantado. A esto le opone Tu-Wei-ming la alterna de los valores de la ética confuciana que abonó el desarrollo del sudeste asiático. Y si abandonamos el pensamiento único, no podemos coincidir con M. Grondona, quien sostiene que los valores católicos de América Latina son resistentes al “progreso”²⁵. Basta tener en cuenta que la región

²³ Cf. Armand MATTELART y Eric NEVEU, *Los Cultural Studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*, Universidad de La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación n° 20, 2002.

²⁴ Cf. Samuel P. HUNTINGTON y Lawrence E. HARRISON (ed.s), *La cultura es lo que importa. Cómo los valores dan forma al progreso humano*, trad. E. Hojman, Buenos Aires: Planeta/Ariel 2001.

²⁵ Cf. Mariano GRONDONA, *Una tipología cultural del desarrollo económico*, en *Ib.*, pp. 90-102. Coincidimos, en cambio, con su afirmación “el desarrollo económico es un proceso cultural”, p. 92.

más progresista de Alemania, tanto en lo económico como en la educación, es nada menos que la católica Baviera. También habrá que recordar la epístola de Santiago (2, 14-26), quien problematiza una justificación sin obras, porque “la fe si no va acompañada de obras, está completamente muerta.” Se trata aquí, por supuesto, de las obras ético-religantes, constructoras de una comunidad de reconocimiento y amor. Difícilmente puede sostenerse que la catolicidad avala la indolencia o se opone a la democracia.

Huntington habla ya de una pluralidad, limitada a siete u ocho civilizaciones. Es necesario reconocer con él y Ricoeur el esfuerzo de *universalización* que propone toda *civilización*, e incluso que esto es altamente positivo en la medida en que evita la tendencia a la cerrazón sobre lo meramente tradicional en las *culturas*. De modo tal que podríamos concluir diciendo que una *identidad* que no atraviesa la *alteridad cultural* y no acoge el misterio de lo *extraño*, es una identidad pobre y vacía; pero si no recoge el reto *civilizatorio* de la construcción de la *unidad humana*, se asfixia en su propia estrechez.

Pero no se trata de un proyecto voluntarista y de planificar más y mejor. Lo *extraño* debe ser reconocido, al modo de Waldenfels, como insuprimible e insustituible núcleo de los individuos tanto como de las culturas, fuente de toda verdadera novedad y creación. Lo extraño se muestra en el modo del sustraerse, de la inaccesibilidad. Provoca, según Rimbaud, el “desarreglo de los sentidos” (*dérèglement des sens*) y, en consecuencia, también distorsiona la prolija gramática. Así acuña Rimbaud su “*Je est un autre*” (“Yo es un otro”). Y si en lugar del yo mentamos la cultura, lo inhóspito despliega toda su ambigüedad amenazando y seduciendo al mismo tiempo. Es como el “*hostis*” latino que ora significa hospitalidad, ora enemistad. Descentra y sobrepuja cualquier orden establecido y, por ende, toda comparación. “/.../ provoca sentido al hacer saltar nexos de sentido y sistemas de reglas existentes”²⁶.

A la luz de su filosofía de la *responsividad*, Waldenfels apunta a un sentido que se instaura en y desde el responder mismo.

“Entonces nos topamos con la paradoja de *una respuesta creadora en la que damos lo que no tenemos*. /.../ El acontecimiento del responder no se define por el yo del hablante, sino que, a la inversa, el yo se determina por el responder como respondiente. Allí donde surgen pensamientos de nueva

²⁶ Cf. Bernhard WALDENFELS, “Lo propio y lo extraño”, en *Estudios de la Academia Nacional de Buenos Aires* (Buenos Aires, 1995), n° 13, p. 167; *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

índole, ellos no me pertenecen ni a mí ni al otro. Ellos surgen entre nosotros”²⁷. Dicho “entre” es también lo vinculante de la *inter-culturalidad*.

3.- Identidad cultural en tiempos de interculturalidad

A partir del reconocimiento de lo *extraño*, el desafío para la filosofía es pensar modelos que posibiliten la integración de la *identidad* y *alteridad* en términos culturales. Ricoeur propone –en *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*– tres modelos en referencia mutua, pero de manera tal que el último implica a los primeros, sobrepasándolos. Ellos son: el modelo de la *traducción*, el modelo de *intercambio narrativo de memorias* y, finalmente, el plus ético que en dicho intercambio de lenguas e historias opera el modelo del *perdón*.

Pasamos ahora a su correspondiente análisis:

3.1.- El modelo de la traducción

Ricoeur recurre a este modelo desde sus primeras incursiones en la problemática de la relación entre las culturas, así en el artículo ya mencionado de *Civilización universal y culturas nacionales* (cf. nota 20). El *lenguaje*, constitutivo de la condición humana y nervio de la *identidad cultural* aparece en *múltiples lenguas*, o sea, sistemas fonológica, lexical, sintáctica y estilísticamente diferenciados. Pero “Si no hay más que una especie humana, es particularmente porque son posibles las tranferencias de sentido de una lengua a otra, brevemente, porque se puede traducir”²⁸. Ricoeur habla de un “principio de universal traductibilidad” que sería el *a priori* de la comunicación. Requiere de mediadores de carne y hueso, traductores bilingües capaces de habitar según un biligiüismo cultural. Esto supone respetar el “genio” de cada lengua con sus núcleos de extrañeza inasibles y que suscitan el debido respeto cultural. Supone también disponerse a habitar en otra lengua y, a su vez, conducirla hacia la propia como a un huésped. Por eso habla Ricoeur de la “hospitalidad lingüística”²⁹.

²⁷ B. WALDENFELS, “Lo propio y lo extraño”, pp. 179, 176 s.

²⁸ P. RICOEUR, *Quel éthos nouveau pour l'Europe*, en *Imaginer l'Europe*, Paris: Éd. du Cerf 1992, p. 108.

²⁹ Cf. *Ib.*, pp. 108 s.

3.2.- El modelo del intercambio narrativo de memorias

El principio de *hospitalidad* se amplía al extenderse a la acogida de la *memoria cultural* extraña con sus sistemas de costumbres, normas, creencias y estilos de vida. Se trata de la memoria que tiene status *público* y cuya temporalidad es el entramado de los relatos acerca de los otros y de nosotros mismos. El resultado es una *identidad cultural móvil* en la que el entrecruzamiento de memorias busca la concordancia por medio de peripecias discordantes. La *identidad narrativa* desplegada en un contexto familiar se expone a la intersección con historias múltiples de los otros, que desafían a nuestra imaginación y simpatía, y, sobre todo, a nuestro reconocimiento.

“La identidad de un grupo, de una cultura, de un pueblo, de una nación, no es la de una sustancia inmutable, ni la de una estructura fija, sino más bien la de la historia contada”³⁰. Esta condición móvil de la identidad cultural incluye la posibilidad de revisar críticamente la historia transmitida y ya encontrada, vale decir, la posibilidad de conquistar la libertad para *contar de otra manera* en beneficio de la inagotable riqueza de los acontecimientos, en especial de los fundacionales. Dichos acontecimientos convocan a la participación simbólica y la conmemoración respetuosa, tanto si configuran la identidad de la mayoría como de la minoría. Pero lo que garantiza su pervivencia son las fuerzas innovadoras, la capacidad de reinterpretación que permita actualizar, es decir, poner en acto las promesas no cumplidas del pasado histórico y restituirles su futuro.

3.3.- El modelo del perdón

Para Ricoeur es el *perdón* una vía regia para la resurrección de las mencionadas promesas incumplidas de la historia pasada. Lo presenta como una “forma específica de la revisión del pasado” como asimismo de la identidad narrativa propia de cada cultura. Incluye ese intercambio de memorias sometido a la revisión mutua de las respectivas narraciones.

Aquí la revisión apunta sobre todo a la memoria del *sufrimiento* provocado por los horrores de la historia, desde la doble perspectiva de la víctima y del victimario. Sería tramposo confundir el *perdón* con el *olvido*, porque naufragaría en la *injusticia*. Por el contrario, se requiere una especial atención hacia los afectados. El relato histórico de los vencedores, en lugar de demonizar a los vencidos, sería más fecundo para la *identidad narrativa* al entrecruzarse precisamente con la perspectiva del *otro* humillado. Por otro lado, si bien el

³⁰ *Ib.*, p. 111.

perdón es obra de la *caridad* y como tal es un exceso respecto de la mera justicia, ha de cuidarse de caer en la tentación de sustituirla. “La caridad sigue siendo un plus, un plus de compasión y ternura susceptible de darle al intercambio de memorias su motivación profunda, su audacia y su impulso”³¹.

Por su etimología y semántica, el perdón se inscribe en el régimen del *don*, así lo testimonian también las otras lenguas indoeuropeas: *don-pardon*, *dono-perdono*, *gift-forgiving*, *Geben-Vergeben*. Lo atraviesa una lógica de sobreabundancia: es más radical el perdón si da sin pedir nada en cambio. Sin embargo, implica también una reciprocidad muy diferente a la de la interacción interesada y calculadora. En su *Essai sur le don*, M. Mauss muestra la circulación de dones en el *potlach*, basada en la fuerza donante inherente a la cosa misma, la cual una vez donada provoca el contradon.

Sin embargo, en la concepción cristiana dicha circulación está herida por la incisión del pecado, que atenta contra los vínculos. Al perdón le corresponde la casi imposible tarea de amar al enemigo, un amor indudablemente des-medido, hiperbólico. Supone un dar que insiste en la dignidad del beneficiario. Hay una dimensión horizontal en el demandar y otorgar el perdón, para restituir el vínculo. Pero Ricoeur habla también de una distancia vertical por la que se confrontan la incondicionalidad del perdón con la condicionalidad de su demanda en el lenguaje de la confesión³².

4.- Posible *praxis* intercultural orientada hacia la vincularidad

¿A qué otros recursos podríamos apelar en este aciago tiempo del “casinocapitalismo” de la economía globalizada?³³ La posmoderna “muerte de las ideologías” ¿no abre las posibilidades de nuevas acciones como la de los “médicos sin fronteras”, la de los movimientos femeninos, las ONG de acción solidaria, nuevos encuentros como los del 15 de febrero último para los que la convivencia humana sólo es posible en la construcción de la paz? La neotécnica de la comunicación, si asume su potencial vinculante, facilitaría la concreción de un largo anhelo en pos de la universalidad efectiva, no sacrificial, de lo humano.

³¹ *Ib.*, p. 115.

³² Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éd. du Seuil 2000, pp. 621-630.

³³ “Casinokapitalismus” es una expresión que indica la situación-límite de la economía globalizada que se caracteriza por la apuesta a las grandes fusiones de capitales e industrias, con chances de grandes ganancias y grandes pérdidas. Thomas GÖLLER, *Kulturelle Pluralität und menschliche Würde. Eine Problemskizze*, en Paul GREGOR, Thomas GÖLLER, Hans LENK, Guido RAPPE (Hrsg.), *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001, p. 13.

Se podrían quizás imaginar otros modelos. Se podría preguntar por dónde empezar su aplicación. Huntington enfatiza la importancia de las *religiones* en los nucleamientos que él denomina “civilizatorios”. Se podría pensar que el *encuentro entre religiones* sería posible y deseable al contar cada una de ellas con promesas, muchas veces incumplidas, de amor y de paz.

Una propuesta del pensador austríaco F. Wimmer incluye algunas reglas de juego para la concreción de lo que él ha llamado el *polílogo*, ese *lógos* que “se dice de muchas maneras”, pero siempre diferentes, extrañas y también cercanas. Se trata de pensar en la posibilidad de una *filosofía intercultural*. Quizás la regla de oro sea: “nunca aceptar una tesis filosófica como bien fundamentada si ha sido formulada por personas de una sola tradición cultural”³⁴.

Nos toca inter-rogarnos responsablemente por nuestro papel como argentinos y latinoamericanos en esta polifonía de las culturas. A. García Astrada ha enfatizado un especial nihilismo americano, una suerte de des-ilusión ideológica que nos pone en el umbral de la experiencia del ser³⁵. En V. Massuh surge desde muy temprano la preocupación por las relaciones interculturales y que dura ya cuatro décadas. Cuatro perfiles culturales van en busca de su integración: la fascinación religiosa animista del indígena y del negro, el voluntarismo conquistador español y su capacidad de mestizaje racial y cultural, la modernidad europea –sobre todo el racionalismo anglo-francés de los siglos XVII y XVIII, la inmigración desde fines del siglo XIX que ve en América lo abierto para un progreso económico, pero especialmente la oportunidad de un nuevo nacimiento³⁶. J. C. Scannone postula la intercomunicación y el encuentro entre las culturas gracias a instituciones de la libertad, una libertad que queda expresada éticamente en la justicia, solidaridad y amistad social³⁷.

Por nuestra parte, proponemos tender hacia el respetuoso y creativo encuentro intercultural orientado hacia el cuidado del cuarteto de vínculos implicados en la tridimensionalidad de toda cultura.

³⁴ Cf. Franz WIMMER, “Filosofía intercultural. ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”. En *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1997), n° 31.

³⁵ Cf. Arturo GARCÍA ASTRADA, *América y las ideologías*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba 1971.

³⁶ Cf. Víctor MASSUH, *Nuestra América. Persistencia de una utopía*, Córdoba: Ed. Alejandro Korn 2002, pp. 38-47; cf también *El diálogo de las culturas*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán 1956; *Cara y contracara ¿una civilización a la deriva?*, Buenos Aires: Emecé 1999, pp. 67-95.

³⁷ Cf. Juan Carlos SCANNONE, “Normas ética en la relación entre culturas”, en David SOBREVILLA (ed.), *Filosofía de la Cultura, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, T. 15, Madrid: Trotta- Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1998, pp. 253s.