

Raúl Fornet-Betancourt*

Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”**Suggested citation for this article:**

Fornet-Betancourt, R. (2014), «Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 51-59;

URL: http://www.topologik.net/R._Fornet-Betancourt_Topologik_Issue_n.16_2014.pdf

Subject Area:

Social Studies

Resumen

Como punto de partida toma se toma en este artículo la situación de violencia que destruye la convivencia humana, social y democrática en la sociedad mexicana actual para pensar, en base a un ejemplo concreto, la responsabilidad de la filosofía frente a la “adversidad de la época actual”, esto es, frente a un curso de la historia que amenaza con destruir nuestra herencia humanista. En la primera parte del artículo se analiza sin embargo que la filosofía misma puede ser parte de esa “adversidad de la época” al traicionar su misión de búsqueda de la sabiduría y de la bondad. En la segunda parte se intenta caracterizar la “adversidad de la época” en el sentido de un tiempo histórico que difunde “el mal común”. Y por eso se concluye que la responsabilidad de la filosofía está precisamente en contribuir a restablecer formas de convivencia que, corregidas interculturalmente, difundan el “el bien común”.

Palabras clave: Violencia, historia, filosofía, mal común, bien común, interculturalidad

*Abstract**Meditation intercultural on “adversity of the time”*

This paper starts from the situation of violence that destroys social and democratic human coexistence, in the actual Mexican society. That, for thinking, in base to a concrete example, the responsibility of the philosophy in front of “the adversity of the present time”, that is, in front of a course of history that threatens to destroy our humanistic patrimony.

In the first part of the wise man it appears nevertheless that same philosophy can belong to this “adversity of the time” betraying so its mission that is the search of the wisdom and the good.

In the second part it gives an explanation of the “adversity of the time” in the sense of a historical time that spreads “the common evil”. It concludes with the hypothesis that the responsibility of philosophy is precisely to help restore forms of coexistence that, correct in intercultural perspective, spread the “common good”.

Keywords: Violence, history, philosophy, common evil, common good, interculturality

* Professore onorario di Teologia Sistemática all’Università RWTH (Aachen).

1. Reflexión introductoria

El lema con que se nos ha convocado a este Congreso Internacional de Filosofía reza: “Filosofar en México en el siglo XXI. Adversidad y novedad de la época”.¹

No sé cómo otros participantes hayan recibido esta apretada formulación, tan densa contextualmente como teóricamente desafiante. Por mi parte he de confesar que sentí pavor al leer el lema del congreso, y ello debido no sólo a la fuerte interpelación profesional y personal que parece transmitir, sino también por la manera tan directa en que nos confronta con la, para mí, ni declinable ni delegable responsabilidad contextual de la reflexión filosófica.

Pero como pueden ver por mi presencia aquí entre ustedes ese pavor del que hablo no fue simplemente un susto provocado por algo que nos paraliza, nos aturde y nos induce a escondernos o nos quita el habla. Fue más bien un sentimiento de “sobresalto”, es decir, de alteración del ánimo por algo que viene de repente a los ojos.

Les hablo, pues, desde esa alteración del ánimo que provocó en mí el lema de este congreso al hacer saltar ante mis ojos el “pavoroso” reclamo de filosofar *aquí y ahora*. Me explico.

La formulación del lema de este congreso, al menos así la entendí yo, representa un doble reclamo o, mejor dicho, un único reclamo pero con dos tareas complementarias. Pues, por una parte, invita al análisis de lo que es la realidad de México en el siglo XXI así como a la descripción de las características de nuestra época. Mas nos trasmite por otra parte igualmente la inquietud por buscar una respuesta a la pregunta con que se debe prolongar la tarea analítica a la que acabo de aludir, a saber, buscar dar una respuesta a la pregunta de cómo se debe filosofar hoy en México teniendo precisamente en cuenta la adversidad y la novedad con que nos confronta la época en el contexto histórico mexicano actual.

Debo añadir sin embargo que el haber sentido pavor ante este reclamo tan concreto de filosofar *aquí y ahora* tiene que ver también con el hecho de que presentí que ese escueto “filosofar en México en el siglo XXI” no nos interpelaba con un llamado a un simple “filosofar a la altura de los tiempos”, si por ello se entiende, como se hace frecuentemente, una actualización de métodos y contenidos, sino que nos interpelaba más bien, y fundamentalmente, con el duro y complejo requerimiento de filosofar en, con y desde el desgarramiento de México en el contexto de las contradicciones de nuestra época. O sea que no es cuestión de procurar equiparse con una mejor erudición filosófica. Lo que se nos está requiriendo es filosofar desde la *densidad del aquí y desde la intensidad histórica del ahora* de México.

Presentí, pues, hablando más concretamente, que, por la conciencia histórica que supone la formulación del lema de este congreso, se nos llamaba a preguntarnos por el filosofar en un *aquí*, México, donde el *ahora*, la época que designa este siglo XXI, “atormenta” el *estar viviendo* en este México con contradicciones que se viven sin perspectivas de conciliación y que de esta suerte llevan en muchos casos a una vida cotidiana marcada constitutivamente por un trágico desgarramiento en la convivencia social, política y cultural.

En última instancia, y presentado en forma muy condensada, esta experiencia histórica, si no me equivoco, nos remite al desgarramiento fundamental entre el México de la civilización negada que Guillermo Bonfil Batalla llamó el “México profundo”², persistente en sus formas de estar y en sus ritmos de ser, es decir, “profundo” porque no sometió nunca sus saberes ni su memoria a las supuestas exigencias del ídolo occidental del “progreso”, y el proyectado México “moderno”,

¹ Me refiero al XVII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado del 7 al 11 de abril de 2014 en Morelia, México. El texto reproduce la ponencia dada en dicho congreso, con algunos cambios; pero manteniendo el estilo oral.

² Cf. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, SEP, México 1987.

englobado en un programa de civilización dirigido desde fuera y que, además, le obliga a negar las raíces interculturales de un *aquí* plural y una *ahora* en el que puede persistir lo que dura.

¿Qué quiero decir con esto? Pues simplemente lo siguiente: que el “sobresalto” que me causó el lema del congreso se debe, en síntesis, a que intuí que filosofar en México en el siglo XXI tiene también que significar un llamado a filosofar desde ese desgarramiento fundamental que, impidiendo una buena convivencia, se petrifica en la violencia y busca una trágica resolución en la guerra como práctica de destrucción sistemática del otro.

Y se me permitirá indicar que, desde mi punto de vista, es precisamente ese desgarramiento, su experiencia, lo que hace necesario filosofar hoy en México, en su *aquí* y *ahora*. De esa experiencia nace la necesidad de la filosofía en el México de hoy.³ Mas debe notarse que “necesidad de la filosofía” quiere decir aquí dos cosas: primero, sentir que filosofar es necesario para nosotros mismos y nuestra época, esto es, que la filosofía nos hace falta para saber si la adversidad de la época, condensada en las contradicciones que nos desgarran, será un destino inevitable ante el que finalmente sucumbiremos, o si nos será dado el camino de la esperanza de una convivencia justa. Pero también significa, segundo, que en ese sentir la necesidad de la filosofía se expresa la conciencia de que, para filosofar desde la experiencia del desgarramiento, tenemos menester de innovar el filosofar, quiere decir, que, sentimos un filosofar necesitado, indigente, en relación con lo que tiene que pensar. Sobre esto volveré más adelante.

Ahora prefiero continuar con otra aclaración: Filosofar desde ese desgarramiento no quiere decir para mí pensar simplemente lo que se suele llamar la actualidad histórica, interpretar la situación en la que se vive, asumir responsabilidades y eventualmente proponer vías de convivencia razonable y ética dentro del proyecto general en que se mueve la sociedad hegemónica. Esta tarea es, sin duda, importante y debe hacerse con todo el rigor posible. Sin embargo, desde la posición de una filosofía intercultural, se trata de un desafío más complejo todavía. Pues se entiende que hacerse eco y cargo de ese llamado a filosofar en México en el siglo XXI, teniendo justamente presente el dramático desgarramiento a que ha conducido su historia, tiene que traducirse en un método concreto de filosofar, que me permito resumir en una línea: ¿Filosofar en México en el siglo XXI?, sí, por supuesto. Pero en ningún caso *contra* sino siempre *con* la intensidad plural e intercultural del “México profundo”.

Así, entiendo yo, deberíamos filosofar hoy en esta región del mundo. Pero aquí se nos plantea de inmediato evidentemente la pregunta de cómo hacerlo; una pregunta que es grave y sencilla a la vez; pues es, en el fondo, la pregunta de cómo podemos o debemos hacer para que, cuando filosofemos hoy en México, vibre también en ese filosofar la intensidad del “México profundo”, de manera que nuestro filosofar se capacite para explicitar la densidad contextual en que está y deje, por tanto, de ser un mecanismo de ocultamiento de la misma o de defensa ante ella.

Pero, si somos honestos, creo que se nos impone reconocer que esta pregunta por el cómo sintonizar nuestro filosofar con las memorias sapienciales de México, es una pregunta que cuestiona los fundamentos mismos sobre los que se asientan nuestras prácticas filosóficas habituales. Y no me refiero únicamente al eurocentrismo y sus fatales consecuencias metodológicas y sistemáticas. Tengo en mente también la acaso “humana, demasiado humana” pedantería, vanidad y prepotencia con que en nuestro filosofar se habla frecuentemente del llamado mundo indígena.

Pienso, en consecuencia, que filosofar en México en el siglo XXI y en el sentido que aquí se propone, es una tarea que, sin descuidar el hacerse cargo de la época y su adversidad, como se nos indica en el lema que nos convoca, tiene sin embargo que comenzar por detectar y denunciar la

³ Se recordará que Hegel veía en la experiencia de la escisión la fuente de la necesidad de la filosofía. Cf. G.W.F. Hegel, *Differenzschrift*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Suhrkamp, Frankfurt/M 1970, pág. 22.

adversidad (filosófica) que nosotros mismos hemos creado al cultivar y propagar prácticas filosóficas discriminatorias.

De acuerdo con esta idea continuaré mi ponencia con un segundo punto en el que trato de explicar brevemente esa adversidad que viene de la filosofía misma, para exponer luego en un tercer punto unas reflexiones sobre la adversidad de la época.

2. La adversidad de la filosofía

Es posible que para algunos resulte un tanto paradójico que se hable de que la filosofía puede ser ella misma una fuente de adversidad para el filosofar, esto es, que genere condiciones desfavorables para el ejercicio de la reflexión filosófica entendida en el sentido de una actividad viva de pensamiento integral, histórica, que se realiza siguiendo el recomendable “methodus vitae”, del que ya nos hablara, entre otros, Leibniz.⁴

Y sin embargo nada hay de sorprendente en este proceso, pues sucede siempre que la filosofía se afianza, instala y se convierte en la expresión de un modo de pensar determinado que, más que la vida, sigue sus propios intereses como tal modo de pensar. En breve: La filosofía es adversidad para el filosofar siempre que acepte un modo de pensar como si éste fuera su única casa.

Ilustro mi afirmación con un ejemplo de la historia de la filosofía, que acaso sea el más relevante de todos para el propósito de esta ponencia. Es el caso de la filosofía que se identifica con y desde el modo de pensar de la razón pura y abstracta que se reconocerá, celebrará e impondrá como única razón científica. Digo que este caso es quizá el ejemplo más relevante para el propósito de estas reflexiones porque, a mi manera de ver, representa el foco desde el que la filosofía empieza a generar sistemáticamente desde sí misma una compleja adversidad frente a todo otro modo de pensar que no acepte la subordinación de la experiencia de los contextos vitales a la certeza lógica formal de los principios últimos de la razón pura ni la subsiguiente exclusividad del acceso racional, científico, a la realidad.

La filosofía que se articula como expresión de ese modo de pensar que, abreviando, podemos llamar “moderno”, genera necesariamente, o sea, por necesidad propia de los intereses del conocimiento que persigue, una violencia epistemológica cuya adversidad es de manifiesta agresividad frente a otros modos de pensar y sus formas de entender su función en el mundo.

Pero no es este el lugar de examinar en sí misma esa violencia epistemológica que acompaña a toda práctica cognitiva eurocéntrica.⁵ Ni es ése tampoco el punto que más me interesa subrayar ahora. En el presente contexto me interesa mucho más señalar una de sus consecuencias fundamentales y que, desde un punto de vista intercultural, concretiza la manifestación más fuerte de la adversidad que genera esta forma de filosofía para otras filosofías. Me refiero a las condiciones desfavorables que se crean para filosofar contextualmente, como se nos pide con el lema de este congreso, cuando la filosofía no solamente decreta un método para acceder a lo real y a la vida así como para dar razón de ellos, sino que cambia incluso los fundamentos mismos de todo lo que concierne al pensar humano, al trasladar, con fe en el poder de la abstracción, las raíces últimas de la vida y del mundo, del hombre y de la historia, las raíces, en fin, de lo que se llamará realidad, al reino de los principios formales universales.

⁴ Cf. G.H. Leibniz, *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, edición de A. Andreu, Universidad Politécnica, Valencia 2001.

⁵ He tratado este problema en las obras siguientes: *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001; *La interculturalidad a prueba*, Verlag Mainz, Aachen 2006; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Verlag Mainz, Aachen 2009; *Interculturalidad, Crítica y Liberación*, Verlag Mainz, Aachen 2012; e *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Verlag Mainz, Aachen 2013.

Esta pretendidamente universal y total refundación racional, científica, de la vida y de la historia representa una adversidad mayor, como decía, al menos cuando se la considera desde un filosofar en clave intercultural. ¿Por qué? Pues por esta sencilla razón: esa refundación les arrebató a los muchos suelos de los múltiples cotidianos en que *realmente* vive la humanidad su capacidad de enraizar la vida, de fundar en lugar propio la historia de sus vidas y de transmitir vida signada por la memoria de su origen. La humanidad podrá seguir habitando un mundo con diferentes lugares, pero ya no serán lugares reconocidos como hogares fundacionales de vida e historia ni tampoco, por tanto, como lugares que abren a la verdad⁶ y ofrecen formas alternativas de fundamentación.

Se habitará, en suma, un mundo global en el que los lugares de origen, neutralizados en su fuerza fundante de realidad, mal sobrevivirán como sombras o máscaras de una militarizada universalidad que no es otra cosa que la expansión de una particularidad, la particularidad occidental capitalista.

Pero, concentrándonos en el punto que nos interesa más ahora, esta adversidad que viene de procesos de articulación de la filosofía misma o, si se prefiere, de lo que solemos reconocer como filosofía, no es para América Latina un producto meramente foráneo. Es también, digamos, un “producto criollo”. Creo que se impone reconocer que buena parte de la filosofía que se ha escrito y se escribe todavía en América Latina es responsable de la creación y difusión de normas de pensar que resultan realmente hostiles para el desarrollo de un filosofar en el que resuene la plural memoria de sabiduría y de bondad que sostiene al continente.

Podemos discutir, ciertamente, porqué razones se reproduce todavía en América Latina esta adversidad de la filosofía frente lo contextual, y debatir, por ejemplo, si se debe a la presión que ejerce la ideología del eurocentrismo, a la inercia e intereses creados de las instituciones académicas o simplemente al oportunismo egoísta de nosotros mismos como profesionales de la filosofía. Las razones que lo explican, pues, pueden ser discutibles, pero no el hecho como tal.

Permítanme mencionar brevemente tres casos representativos que, a mi modo de ver, atestiguan lo que estoy sosteniendo:

Primero, el caso de la filosofía académica que detenta la hegemonía en los centros de formación universitaria en América Latina y que tiene influencia para determinar criterios según los cuales lo que se reconoce como filosofía, suela ser justo, como se comprueba no sólo en los manuales de la disciplina, la filosofía que nace y se desarrolla en disociación enemistada con las lenguas, las memorias ancestrales, las prácticas de vida, las luchas por la autodeterminación, etc. de los pueblos originarios y afroamericanos.

Segundo, el largo y tan conocido debate sobre la autenticidad o la inautenticidad de la filosofía en América Latina que puso sobre el tapete la cuestión de la necesidad de una revisión a fondo de los hábitos de pensar que condicionaban el trabajo filosófico en el continente, y que, como todos sabemos, tuvo uno de sus capítulos más importantes aquí en México.⁷

Y tercero, quizá como consecuencia del debate sobre la autenticidad de la filosofía en América Latina, la propuesta de la *inculturación* de la filosofía como respuesta “latinoamericana” al problema de un desarrollo filosófico que se considera deficiente cultural y contextualmente precisamente porque no había tomado en cuenta la exigencia de encarnar la filosofía en la cultura o culturas de América Latina.⁸

⁶ Se recordará que Ignacio Ellacuría hablaba de los lugares que dan verdad y de la necesidad de situarse en ellos para hacer buena filosofía. Ver, entre otros, su estudio: “La función liberadora de la filosofía” en *ECA* 435-436(1985) 45-64.

⁷ Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1969; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

⁸ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990.

Al mencionar estos tres casos no desconozco que tanto el debate sobre la autenticidad o inautenticidad de la filosofía en América Latina como la propuesta de desarrollar una filosofía latinoamericana inculturada significan al mismo tiempo grandes aportes en la lucha por la toma de conciencia de la urgencia que tiene la tarea de contrarrestar la adversidad que difunde en América Latina una filosofía que reproduce los parámetros eurocéntricos de reflexión filosófica, sea ya por el camino de la imitación o de la adaptación. Con todo, sin embargo, son aportes que no llegan todavía a interrumpir completamente la dinámica de la adversidad filosófica que se genera en el continente, pues continúan, por nombrar aquí sólo dos deficiencias, siendo deudores de una cierta concepción universalista formal de la filosofía e interpretando la compleja diversidad de América desde la nada inocente y parcial categoría del mestizaje cultural.⁹ Por eso los he citado. Además el hecho de que haya sido necesario plantear la cuestión de la autenticidad del filosofar en América Latina así como proponer un programa para la inculturación de la misma es un dato que habla por sí mismo. Pero dejemos en este punto las consideraciones sobre la adversidad que puede generar la filosofía misma para un filosofar contextual del *aquí y ahora*, y pasemos al otro foco de adversidad.

3. La adversidad de la época

Es casi un acto de temeridad atreverse a hablar de la adversidad de la época en el marco de una ponencia. ¿Cómo detectar la adversidad de la época, cómo identificarla y describirla, y, sobre todo, cómo enfrentarla, si posiblemente nosotros mismos, puesto que nuestra época somos todos nosotros, somos parte de la adversidad de la época?

Pero, además de la dificultad con que nos confronta de entrada esta cuestión, el hablar de la adversidad de la época requiere, como dejé apuntado al principio, un trabajo doble de diagnóstico y propuesta de terapia que, si quiere ser serio, supone una lectura intercultural e interdisciplinar de la realidad de nuestro tiempo así como de las muchas interpretaciones que se hacen sobre la misma. Tendríamos, por ejemplo, que analizar los múltiples nombres con que se cree acertar en la caracterización del núcleo central de la época y determinar qué tienen que ver esos nombres, o, mejor dicho, la realidad histórica nombrada por ellos con la gestación de adversidad en la época; sin olvidar, por supuesto, el momento del discernir para qué y para quién genera adversidad la época, que es acaso lo más importante en esta tarea. Concretando el ejemplo: tendríamos que preguntarnos: ¿Viene la adversidad de la época de su peligroso carácter de era atómica? ¿O viene más bien de su configuración como época del consumo materialista y de la manipulación de las necesidades del ser humano? ¿O viene quizá de que es la época de las realidades virtuales? ¿O no vendrá en cambio más bien de su carácter como época del relativismo postmoderno y de la contingencia, que decreta el fin de las certezas y anuncia una vida en la ambigüedad de situaciones “líquidas”?¹⁰

Esta lista de preguntas se podría proseguir con muchos diagnósticos más, pero la detengo aquí porque creo que los ejemplos apuntados bastan para ilustrar que un análisis detenido y relativamente completo de la dimensión de adversidad que presenta la época excede con mucho los límites de una ponencia.

Hablaré, pues, muy puntual y modestamente de la adversidad de la época. Y empiezo subrayando lo evidente como punto de partida, a saber, la historicidad de la época. Quiero decir que

⁹ Para una explicación más detenida ver mi obra: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid 2004.

¹⁰ Para diagnósticos semejantes ver entre otros: Zygmund Bauman, *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2001; *Tiempos líquidos*, Tusquets, Barcelona 2007; y Rudolf Maresch (Hrsg.), *Zukunft oder Ende? Standpunkte, Analysen, Entwürfe*, Boer, Berlin 1993.

la época en que vivimos es el resultado de la historia que está detrás de lo que hoy somos y de la manera en que somos lo que somos. La época de este siglo XXI que llamamos “nuestro”, “nuestro” tiempo, no es “nuestro” sin más. Es, sin duda, “nuestro”, pero con un “nuestro” que desborda la presencia de los que estamos *físicamente* en él; y desborda esta presencia hacia atrás y hacia delante, pues es un “nuestro” en el que se dan cita los muertos y los que han de vivir todavía, es decir, los orígenes de los que venimos y por los que hemos llegado a ser el hoy que somos así como los futuros todavía posibles. Nuestra época es, en una palabra, “nuestra” en el sentido de una comunidad de convivencia histórica que participa *su* tiempo desde la experiencia de la dolorosa tensión que constitutivamente acompaña su conciencia de ser, a la vez, receptora y transmisora de memoria histórica.

Este carácter histórico de la época, como dije, es o debería ser considerado como una evidencia que no hace falta explicitar. Pero me ha parecido necesario recordarlo ahora porque representa el trasfondo del primero de los rasgos que quiero subrayar en esta puntual aproximación a la adversidad de nuestra época. Y aclaro además un aspecto que hasta ahora estaba dando por supuesto en mi exposición, a saber, que, en lo fundamental, la adversidad de la época se refiere a su curso hegemónico, o sea, al resultado del sometimiento del tiempo social de la época a los intereses de los poderes, sean militares, económicos o culturales, que conforman hoy el sistema hegemónico. A ese curso hegemónico, por tanto, se refieren los rasgos que menciono a continuación.

Decía que el primero de ellos se entiende sobre el trasfondo de la idea de la historicidad. Pero no porque quisiera indicar con ello que un foco de adversidad de la época estuviese acaso en la radicalización de la conciencia de la historicidad y su consiguiente ambivalencia. Es justamente lo contrario lo que me parece uno de sus rasgos adversos. Pues creo que la época actual, al introducir una radical fractura en la conciencia de la humanidad como comunidad de tiempo y en el tiempo, hace posible la vida en presentes sin conciencia histórica que se creen propietarios y gestores exclusivos de su tiempo y que son, por ello mismo, un foco de adversidad para la experiencia, el recuerdo y la transmisión de las memorias que somos.

Resumiendo diría que esta dimensión de la adversidad de la época se refleja muy particularmente en la concentración reductora de la historicidad del tiempo a una actualidad que, sometida además a la necesidad de aceleración del mencionado ídolo del progreso y de la rentabilidad económica, resulta experiencialmente cada vez más pobre y empobrecedora para la humanidad del ser humano, como ya viera, por cierto, Walter Benjamin.¹¹

Hablo, pues, de la adversidad de una época obsesionada con la producción y comercialización de una actualidad sensacional y espectacular que no nos concede tiempo para ser históricos. Es la adversidad del *vaciamiento* del tiempo de todo suceso y acontecer de experiencia, ya que el sistema hegemónico del capitalismo necesita un tiempo vacío que corra veloz al ritmo de la cronología prevista por la agenda del llamado progreso; un tiempo sin densidad histórica que le dicta al ser humano un nuevo imperativo categórico: obra de tal modo que en tu obrar todos puedan reconocer el cumplimiento de la ley general de la “ocupación” del tiempo según la cronología del progreso.

Esta pérdida de conciencia histórica significa un cambio profundo, cualitativo, en nuestra relación con el tiempo. Y en este sentido está vinculada con el segundo rasgo de adversidad de la época que deseo nombrar en esta aproximación al problema. Me refiero al tipo humano que la época promueve. Lo explico brevemente.

Si la historicidad es constitutiva de la condición humana, si decir condición humana es sinónimo de decir condición de historicidad, es lógico concluir que todo cambio relevante en la

¹¹ Cf. Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut“, en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Suhrkamp, Frankfurt/M.1980.

conciencia de la relación del hombre con el tiempo conlleva consecuentemente también un cambio en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. De este modo el tiempo falto de densidad histórica que genera la época en su curso hegemónico puede considerarse como uno de los principales factores de la mutación antropológica que acontece en la época y que juzgo como uno de sus rasgos de adversidad porque representa la emergencia de un tipo humano *desmemoriado* que no sabe ya *de memoria*, por ejemplo, algo tan elemental como que el otro es su semejante o simplemente que “humanidad obliga”. Con él parece cerrarse un ciclo antropológico y abrirse otro. Se cerraría el largo ciclo del ser humano que se orientaba por la vida humanizada acumulada como obligación para seguir acumulando humanidad, y se daría inicio a la era del tipo humano que vive obcecado por la caza de actualidades y obsesionado por la pregunta sobre la novedad que le falta todavía.

Carente del sentido de su historicidad y, por tanto, también sin sentido de comunidad este tipo de ser humano *desmemoriado* se proyecta desde un triple aislamiento, cósmico, cognitivo y social, que no conoce otra “medida” que no sea la que esbozan las necesidades de su propia proyección. De espaldas, pues, a las “obligaciones” de la historia de humanidad acumulada su presencia hace presente en el presente de la época la soledad infecunda de su aislamiento. Por eso, en suma, a este nivel antropológico, la adversidad de la época puede verse en esta dimensión de que su presente se genera como un simple escenario para la puesta en escena de presencias humanas fragmentadas que no remiten más que a su presencia puntual. Pero paso a nombrar un tercer rasgo de la adversidad de la época.

Este tercer rasgo, con cuya mención quiero cerrar mi aproximación a la adversidad de la época, responde a un nivel más estructural de las sociedades actuales, en cuanto que tiene que ver directamente con el sistema económico que gobierna la época. Es la adversidad para la vida digna de todos que genera la actual “civilización del capital”¹² al construirse como una forma de organización que ordena y dispone funcional e institucionalmente la realidad y el acceso a la misma de tal manera que ésta desarrolla una dinámica de deshumanización que condena a la mayoría de la humanidad no sólo a una mala vida sino que los induce además a hacer agentes de malicia.

El filósofo Ignacio Ellacuría, asesinado en 1989 en San Salvador, llamó “la difusión del mal común” a esta adversidad de una época estructurada por la ambición del capital y que, como acabo de notar, es doblemente dramática, ya que conlleva tanto a un mal vivir como a un ser malos. Esto constituía para Ellacuría el núcleo fuerte de la adversidad de nuestro tiempo. Y si nos hacemos eco de su análisis bien pudiéramos complementar, ahora desde una perspectiva más propia de las realidades del Sur, las preguntas que hacíamos al principio de este apartado con esta otra: ¿No vendrá en el fondo la adversidad de la época del hecho de que edifica una “civilización del capital” que no sólo impide la realización del ideal del bien común sino que difunde materialmente el mal común?¹³

4. Reflexión final

Quienes me han seguido hasta aquí se pueden preguntar, y no les faltará razón para ello, porqué concluyo esta ponencia sin haber hablado todavía de la novedad de la época, que es el otro

¹² Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, págs. 233-293.

¹³ Cf. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador 2001, 447-451; y Raúl Fonet-Betancourt, “El mal común, o de un posible nombre para nuestra época”, en *Interculturalidad, Crítica y Liberación*, ed. cit. págs. 83-98.

aspecto que se contempla en la formulación del lema del congreso. Por eso permitan que comience esta nota final explicando lo siguiente.

A mi modo de ver la agrupación de “adversidad” y “novedad” en el título temático del congreso no debe entenderse en el sentido de una referencia a estados de realidad y de significación diferentes, separados y sin relación entre ellos, sino más bien en el sentido de un fluctuante proceso dialéctico en el que la adversidad puede ser la novedad y la novedad puede devenir adversidad. Por eso lo que he dicho en mis reflexiones anteriores sobre la adversidad puede considerarse como dicho también, al menos parcialmente, para la novedad.

Explicado esto, debo precisar sin embargo en que, desde mi posicionamiento en estas reflexiones, adversidad y novedad de la época no son realidades simplemente intercambiables. Pues si he subrayado explícitamente el rostro de la adversidad no ha sido por pesimismo o por dramatizar nuestra situación histórica. Al contrario, lo he hecho para destacar *ex negativo*, justo en el sentido de la relación dialéctica mencionada, que la novedad de la época tiene que ser discernida por su capacidad de generar procesos que interrumpan de manera radical la dinámica de las adversidades, esto es, por su capacidad de innovar las raíces mismas de nuestra época. Novedad de la época reflejará así la voluntad de ser y acción por la que el presente intenta romper la ambivalencia de la historia y afincarse en el bien.

No ha sido casual, por eso, que en la aproximación presentada haya subrayado la adversidad que tiene que ver con la pérdida de la conciencia histórica, con la celebración de un ser humano *desmemoriado* o con la difusión del “mal común”, pues esta adversidad tiene enfrente de sí misma, dialécticamente, alternativas de innovación de las raíces de nuestro estado de realidades capaces de invertir el curso hegemónico de las cosas.

Me refiero, por mencionar ahora sólo algunos casos conocidos, a los movimientos interculturales por la recuperación del tiempo como vital y plural ritmo del estar, a las antropologías de la memoria o al movimiento por el “Buen Vivir”, que son, a mi modo de ver, novedades mayores de nuestra época.¹⁴

Hay, por tanto, confiando en la sabiduría de aquel algo enigmático verso de Hölderlin que nos dice que donde hay peligro crece también lo que salva,¹⁵ razones para la esperanza de la inversión de la lógica de la adversidad.

Pero en esta lucha por la noble causa de que la novedad de la época sea correctora de su adversidad, no deberíamos olvidar nosotros los que nos llamamos filósofos preguntarnos de qué parte realmente estamos; pues muchas veces llevamos una existencia filosóficamente tan precaria que nos hacemos cómplices de la frivolidad y del cinismo que sustentan la adversidad de nuestro tiempo, y estamos así en realidad de parte de la adversidad.

¹⁴ Cf. Alberto Costa / Esperanza Martínez, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito 2009; François Houtart, *El bien común de la humanidad*, IAEN, Quito 2013; Àngels Canadell / Jesús Vicens, *Habitar la ciudad*, Miraguano Ediciones, Madrid 2010; Joaquim Sempere, *Mejor con menos*, Crítica, Barcelona 2009; o Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología / Brot für alle (Eds.), *Otros horizontes de vida. Diálogos sobre “Desarrollo” y “vivir bien”*, t'ika & teko editorial y librería, La Paz 2013,

¹⁵ Cf. Friederich Hölderlin, *Patmos* (Hörbuch): “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”.