FUNDAMENTOS DE UNA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA: RESPONSABILIDAD SOCIAL, CIVILIZACIÓN DE CONFLICTOS E INTERCULTURALIDAD

Rubén Mendoza Valdés

Fecha de recepción de originales: ..... *19 de septiembre de 2011*
Fecha de aceptación:..... *24 de enero de 2012*

Resumen

Las condiciones de posibilidad de una paz duradera y justa deben pensarse en la base de una serie de elementos de la existencia humana. La experiencia existencial de los seres humanos se deriva del "sentir" y el "decir" propios de cada cultura; en éstos va inmerso todo un mundo de sentido por la vida y la paz. La responsabilidad social, la solución civilizada de conflictos y el fenómeno de la interculturalidad son la base para pensar en una ética de la convivencia en la coexistencia, en donde se respete y cuide el sentido de la vida humana y no humana, así como el mundo no vivo, que forma parte sustancial de toda vida.

Abstrac

The conditions of possibility for a just and lasting peace should be thought of at the base of a number of elements of human existence. The existential experience of human beings derives from the "feel" and "speaking" of each culture is immersed in them a world of meaning for life and peace. Social responsibility civilized solution of conflicts and the phenomenon of multiculturalism are the basis for thinking about the ethics of living in coexistence, in which respect and care for the sense of human and nonhuman life and the world I do not live, which forms a substantial part of all life.

Introducción

El siglo XXI es testigo de un mundo invadido por diversas formas de comunicación humana. La globalización es inminente. Ahora es posible establecer contacto entre seres humanos en cuestión de segundos de un lugar a otro. Eso significa que están más

cerca, pero, a la vez, más lejos. La cercanía se da en el orden de la comunicación virtual o electrónica, alámbrica o inalámbrica, satelital, etc. La lejanía surge de las relaciones de los seres humanos. El contacto impersonal (indirecto) de las comunicaciones aleja la presencia humano/humano; en tal relación interfiere un nuevo lenguaje universal, que rompe con la polisemia de significados de cada cultura; bajo una forma de comunicación virtual sólo es posible decir "algo" como instrumento de utilidad, de razón estratégica: la técnica de la comunicación es entre seres virtuales, no humanos. Los sentimientos, creencias, tradiciones, la lengua propia y la identidad de cada pueblo e individuo se hacen cada vez más ajenas a lo propiamente humano.

La pregunta que llama la atención tiene que ver con la *convivencia*. En un mundo global, donde todo tiende a ser uniforme, ¿cómo es posible vivir-juntos en la identidad y la diferencia? La cuestión vislumbra una serie de acontecimientos frente a los que el ser humano se tiene que interrogar. ¿Quién es el otro? ¿Es factible un modo de ser universal? Y, ante todo, el problema que se muestra tajante se refiere a los impactos de las acciones humanas en un planeta compartido. ¿Cuáles son las consecuencias de las decisiones de *unos* para con el resto de la humanidad?

El actual siglo es la muestra de las consecuencias de las decisiones del pasado: pobreza extrema, hambrunas, discriminación racial, amenaza de una guerra mundial, violencia familiar, comunitaria, nacional, mundial, intercultural.

Pensar el sentido de las relaciones humanas, y sus problemas en el presente siglo, conlleva partir de una mirada al futuro: de una utopía que se muestre como esperanza. Toda solución a los problemas de hoy debe tener

en paralelo una decisión que no afecte de manera negativa la vida futura. Los problemas humanos sólo pueden solucionarse y pensarse desde lo humano. La posibilidad de toda esperanza de construir un mundo digno para los que hoy viven y los que tendrán que hacerlo en un futuro, parte del *estar-decididos* a afrontarlos, asumiendo que ningún problema, en esta aldea global, es ajeno a nadie. Si hoy en día se quiere continuar con la esperanza de un mundo digno para todos, es necesario asumir la existencia humana como la única condición de un mundo justo y digno.

Aquí se consideran tres perspectivas filosóficas como fundamento de una ética de la convivencia, en el horizonte presente y futuro de la construcción de un mundo de paz y justicia para todos los seres vivos y los objetos no vivos.

En primer lugar se aborda el tema de la responsabilidad social desde la propuesta de K-O. Apel; en un segundo momento se analiza el pensamiento de J. Galtung, en torno a la solución trascendente de conflictos; por último se presenta la postura filosófica de D. Senghaas, respecto a una ética de la convivencia desde la interculturalidad. Estos tres pilares son estudiados en este texto desde el trasfondo de un fundamento para entender la convivencia humana, entre humanos con el resto de los seres vivos y los objetos no vivos; es decir, con todo aquello que guarda relación con lo humano. La existencia se construye desde lo humano, pero en relación con un todo cuya realidad sólo es posible en relación con el ser humano, desde el cual recibe su significación y sentido.

Antes de abordar los tres enfoques resulta indispensable hacer una reflexión respecto al sentido de la convivencia humana. Vivir juntos es con-vivir. El ser humano es un todo de relaciones biológicas, orgánicas, psíquicas, espi-

rituales, corporales y sociales. El mundo de cada individuo es al mismo tiempo la relación con los *otros* y con lo *otro*. Los *otros* son los semejantes humanos, lo *otro* es la relación con los seres vivos no humanos y con los objetos no vivos. La humanidad sólo adquiere sentido y realidad en la posibilidad de ser con los *otros* y con lo *otro*, y no en la individualidad de cada ente humano. La humanidad deviene en el tiempo: ha sido, es y será la misma. El pasado es su presente y su futuro. No hay cortes ni fisuras. El tiempo es sólo el instante, por el cual en cada momento se piensa el ser de lo humano. La humanidad es una unidad, no un grupo de individuos.

La humanidad es la posibilidad de relaciones en su unidad. La esencia de lo humano y su dignidad, es hacerse, construirse en unidad, en la medida en que la existencia lo arroja a pensar el ser de los entes. Ser humano significa, por lo tanto, cuidar que las cosas, humanas y no humanas, sean, tengan un significado y un sentido de vida. La humanidad es en la medida en que crea mundo; eso significa dar sentido a las cosas dignificándolas en su ser y haciéndolas parte de lo humano.

Nada es ajeno a lo humano. Proyectar el significado y sentido de las cosas es nombrar y decir aquello de lo cual y para lo cual se vive. La vida no sólo es la función biológica, sino que trasciende a la experiencia vivencial de hacer que las cosas sean y adquieran una forma de vida para el ser humano. Lo humano es construcción de vida. Con-vivir significa, por consiguiente, estar atentos al movimiento de la vida, a la relación vivencial entre lo vivo y lo no vivo. Vivir juntos es estar en un mismo tiempo y bajo un mismo proyecto: la estancia del ser humano en el mundo. Vivir es cuidar la "casa del ser", aquel lugar donde los seres humanos y las cosas adquieren vida en comunidad: en una *unidad-común*.

1. Responsabilidad social

En el año 2003, el Secretario General de la ONU, Kofi Annan, hizo referencia al asunto de la responsabilidad social, en un discurso pronunciado ante la asamblea, diciendo que los problemas del presente no habían sido considerados desde un pasado. Eso significaba para la ONU la consideración de dar mayor importancia a las cuestiones mundiales del presente mirando al futuro; sobre todo haciendo énfasis en que los problemas de este tiempo son de carácter global. La amenaza de nuestro tiempo es global. Por tal motivo, se encomendó a una comisión hacer un informe sobre las grandes amenazas actuales para la humanidad. El informe dio por resultado seis tipos de problemas graves ámbito mundial:

- Guerras entre Estados.
- Violencia dentro del Estado, con inclusión de guerras civiles, abusos en gran escala de los derechos humanos y genocidio.
- Pobreza, enfermedades infecciosas y degradación del medio ambiente.
- Armas nucleares, radiológicas, químicas y biológicas.
- Terrorismo y
- Delincuencia trasnacional organizada (Informe del Grupo de Alto Nivel del Secretario General, 2004: 4).

El resumen del informe leído por el Secretario General se denominó *Un mundo más seguro: La responsabilidad que compartimos*, y la idea central está en asumir la responsabilidad desde una visión global de los efectos y consecuencias de los problemas.

La filosofía ha pensado estos problemas como una ética de la responsabilidad. Responsabilidad social no es cumplir con el *otro*; es más bien un quehacer conjunto entre seres humanos en la convivencia con los *otros* y lo *otro*.

Paul Ricoeur, piensa que: "somos responsables de las consecuencias de nuestros actos, pero también responsables de los otros en la medida en la que son puestos a nuestro cargo y cuidado, y eventualmente mucho más allá de esta medida. En el límite extremo somos responsables de todo y de todos" (Ricoeur, 2003: 49-50).

Francois Vallaeys, en su propuesta de responsabilidad social refiere que es un compromiso para identificar y comprender los efectos de las acciones humanas en el mundo. Cómo se habita actualmente en el mundo y cuáles son las resonancias de este habitar. La responsabilidad social es una forma de apropiarse las consecuencias de las acciones humanas en el mundo (Cfr. Vallaeys, 2009: 10).

La responsabilidad social es uno de los temas actuales de la ética del presente que mira al futuro. El impacto de las acciones humanas es la responsabilidad que debe afrontar la sociedad del siglo XXI. K-O. Apel sostiene en ese sentido que: "debido a la crisis ecológica (y/o amenaza de una aniquilante guerra atómica) en cierto modo le está impuesta al hombre una ética estratégicamente fundamentada, un acuerdo acerca de las condiciones de supervivencia" (Apel, 1999: 40). Mirar al futuro frente al sentido de la con-vivencia social es la posibilidad de aclarar las problemáticas actuales. La justificación de las acciones humanas no depende, en sentido estricto, de una justificación determinada posterior a la acción, sino de una visión que se deriva de la acción comunicativa, de un consenso previo vital, que no se razona, de inicio, temáticamente, sino que primero se da por comprendido.

1.1. Comprensión del sentido de la vida

La propuesta de una ética consensual, por la cual los seres humanos pueden comunicarse y entenderse, a fin de establecer una con-vivencia en la paz justa y en la pers-

pectiva de una vida digna para todos los seres humanos, conlleva, desde la visión de Apel, a establecer acuerdos basados en la comprensión de sentido de la vida de los pueblos y no en la razón estratégica, en donde los acuerdos son instrumentos de control, poder y dominio. La vida de un pueblo no se decide; en origen, ésta se encuentra "ya" decidida en la experiencia vivencial que se hereda y trasmite, a través de las relaciones de vida en comunidad: creencias, tradiciones, historia, lenguaje, religión, etc. Por eso, no se trata de inventar un consenso sino en comprender la experiencia vivencial de cada uno de los pueblos o culturas. Las normas derivadas de la acción comunicativa son parte estructural de la interrelación de los seres humanos en el grupo en que se vive y no pueden determinarse previamente. "En el nivel de las 'acciones comunicativas' del mundo vital no puede demostrarse que la 'fuerza vinculante' de las normas, que constituyen el respectivo trasfondo de certeza de la comunicación consensual, pueda ser fundamento racionalizante" (Apel, 1999: 79).

Una comunidad de comunicación ideal es aquella que fundamenta su acción en la interrelación de la comprensión previa o *precomprensión* de su mundo; es decir, genera sus propios discursos a partir de sus vivencias, por consiguiente, puede establecer una racionalidad en su discurso sobre la base de un sentido de comunidad. Apel propone un principio de racionalidad ética a partir de una fundamentación de normas aplicables desde la capacidad para consensar en los pro y los contra de los afectados por las acciones humanas. La fundamentación racional de una ética descansa en una ética de la responsabilidad, que evite los daños y busque los beneficios de la comunidad (Apel, 1999:90).

Asimismo considera que la ética de la responsabilidad aparece como un punto intermedio entre el imperati-

vo kantiano y el utilitarismo: deber y uso. ¿Qué hacer, cómo usar con deber lo ya hecho? El ser humano debe actuar con deber sobre los aportes de la ciencia y la técnica: mirar al futuro por los impactos de las acciones humanas. El deber señala la responsabilidad que la humanidad tiene con respecto a sí misma, en el hecho de preservarse bajo un modo de vida digna. Es indispensable, por lo tanto, establecer un puente entre el deber y el uso desmedido de los avances tecnocientíficos. Esto requiere asumir el sentido de la responsabilidad social para con los demás, con los *otros* y con lo *otro*: "La ética discursiva, a diferencia del imperativo categórico, toma en cuenta el motivo de la responsabilidad por las consecuencias" (Apel, 1999: 99).

La racionalidad discursiva se refiere a la racionalidad consensual-comunicativa, la cual frente a la racionalidad estratégica, constituye una contraparte. Sin embargo, ambas deben unirse en una nueva visión de comunicación y fines, poniendo la vista en las consecuencias de las acciones humanas. El puente entre ambas razones es la posibilidad de una ética de la responsabilidad: "La función del discurso argumentativo serio no es la de un mero juego, sino que consiste precisamente en resolver auténticos problemas del mundo de la vida, por ejemplo, el arreglar sin violencia conflictos entre individuos o grupos". (Apel, 2007: 74).

La ciencia ha logrado constituirse como el instrumento de dominio de la humanidad, no obstante, dejar la racionalidad en manos de la ciencia significa que las condiciones morales siempre estarán en beneficio de los intereses de aquellos quienes tienen el control de la ciencia, lo cual implica destrucción, violencia, sometimiento, enriquecimiento de unos en prejuicio de otros; en sí, una amplia ramificación de injusticias. Ninguna intención ética seria tendría una racionalidad de la cien-

cia que no vea los pro y contra de sus impactos. La paz justa del mundo no se puede negociar desde la razón estratégica; eso sólo es posible en el acuerdo bajo el signo del estar-juntos en un mundo compartido. El discurso argumentativo está para dar soluciones a problemas e intereses del grupo dentro de un consenso, a partir de una comunicación previa. Sólo en la medida en que el discurso se establezca en el sentido de la vida grupal, entonces se establecerá una responsabilidad solidaria.

1.2. Principio de una ética de la responsabilidad

Apel considera que las normas válidas en la convivencia son posibles en la medida en que forman parte de los discursos argumentativos; éstas estarán, de esa manera, pre-escritas para la comunidad, en la comunidad ideal (en el ideal de convivencia de cada pueblo; y en la convivencia con otros pueblos), como una forma de interrelación. (Apel; 2007:75).

El derecho a argumentar bajo las propias posibilidades y condiciones de vida significa que cada interlocutor, fuera de sus estrategias de defensa, tienda a defender los intereses de la vida del grupo. Responsabilizarse por la comunidad deriva "ya" un asumir consecuencias por los demás y y por sí mismo. Eso significa que cualquier decisión que se tome traerá consecuencias, positivas o negativas. Al elegir por la comunidad se elige por sí mismo. De esa forma, Apel propone el principio de una ética comunicativa de la responsabilidad en los siguientes términos:

> Obra sólo según aquellas máximas que te pongan en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso ya sea de decidir, solo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico o ideal (Apel, 2007: 78).

De lo anterior se derivan tres posibilidades en la mira de una ética de la responsabilidad social: 1) una ética que mira por las consecuencias que tienen que ver con la supervivencia humana, y aún más se puede decir, la supervivencia de toda forma de vida y existencia; 2) una ética que parte de la decisión por asumir las consecuencias de las acciones, es decir, de pensar que las cosas tiene un sentido de ser: las cosas son porque para algo son: saber del sentido de las cosas es tarea de los seres humanos en pos de su vivencia y supervivencia y 3) una ética que piensa no sólo en el beneficio de algunos sino en los daños que sufren los afectados. Las decisiones humanas suelen traer consecuencias. La pregunta es ¿hasta qué punto "mi" decisión afecta la vida de la comunidad de manera injusta? (Apel, 2007: 62-63).

La responsabilidad social se torna así una tarea humana. Las cosas que permiten que la vida se genere de una forma digna no han sido consideradas en su uso originario, por el simple hecho de ser objetos de consumo y no cosas de uso instrumental. La responsabilidad implica hacer uso de las cosas en su sentido originario. Tal sentido se halla en la experiencia vivencial de la comunidad: su uso originario tiene un sentido de vida para el grupo o la cultura. Cada pueblo, en su con-vivencia tiene un *Ethos*, derivado de sus modos de vida; la responsabilidad debe partir de ese sentido, que es a la vez, la razón discursiva, el consenso entre culturas. La experiencia vital de un pueblo trae consigo la responsabilidad por el cuidado del mundo, manteniéndose en una vida digna y evitando que otros pueblos sean dañados por las consecuencias de sus decisiones y acciones humanas.

Vivir-juntos significa estar *uno* al lado del *otro*. La distancia y el acercamiento no se entienden de manera físico-corporal. El espacio de relación entre *uno* y *otro*,

lo *uno* y lo *otro*, es producto de la interrelación vivencial, fruto del estado solidario y de la convivencia humana. La distancia en este sentido es lo que nos acerca los *unos* a los *otros*. Lo que une es el sentido de lo humano, es la misma condición *frente* y *ante* el mundo que no es ajeno, sino la posibilidad de estar en éste como la casa donde lo humano se condiciona como tal.

El sentido de la convivencia está inmerso en el pueblo o grupo que lo genera. De ahí que la responsabilidad, no siendo simplemente razón estratégica, es parte esencial de la forma de vida en comunidad. Lo que exige la ética del discurso, como ética de la responsabilidad, significa el consenso dentro de una comunidad ideal de comunicación, en la cual, *la aceptación de normas sea el compromiso de asumir las consecuencias de las decisiones.* Apel sugiere una serie de "exigencias" en pos de la ética de la responsabilidad:

> 1) El establecimiento de las consecuencias, susceptibles de consenso por todos los afectados, de las normas que deben ser fundadas; 2) el establecimiento de estas consecuencias, y correspondientemente una fundamentación de normas referidas a situaciones particulares, a través del discurso o libros de violencia de los afectados o de los representantes de sus intereses (Apel, 2007: 81).

El carácter de la "exigencia", ha de ser entendido en un sentido más profundo y amplio. No se trata de una "imposición", de alguien que exige a otro hacer u obedecer. Comprometer con los *otros* no tiene razón de ser, si este compromiso no tiene un sentido originario derivado de la experiencia de vida. El compromiso que se torna superficial atiende a un interés instrumental, por eso mismo la "exigencia" no puede partir de un sentido ajeno al propio; antes bien, tiene que surgir de la aceptación de un modo de vida en el cual se está inmerso. La vida que pensamos es aquella que se experimenta de manera fáctica en cada instante de la existencia. La "exigencia"

es así, un modo del *Ethos*, por el cual damos sentido y razón del mundo. La "exigencia" está inmersa en el modo de vida de cada ser humano. Una "exigencia impuesta" rompe con lo profundo de su existencia y se torna una simple promesa que quizás no habrá de cumplirse (Apel, 1999: 100-101).

La ética de la responsabilidad en la convivencia exige así, según Apel, la *"participación en la organización de la responsabilidad solidaria por las consecuencias"* (Apel, 2007: 82). Ahora bien, surge así la responsabilidad de aquellos a quienes en una sociedad se consideran capaces de saber las consecuencias de las acciones, sobre todo en la ciencia, siendo su responsabilidad doble, como científicos y como ciudadanos. La responsabilidad del científico es informar a aquellos que no tienen la información como tal.

El principio de la ética de la responsabilidad solidaria conlleva una visión global de las problemáticas. Se presenta como necesaria una cooperación en al ámbito internacional. La responsabilidad social no puede cerrase al ámbito de los pueblos o Estados, es necesario también asumir un sentido de vida planetario. Esto sugiere una ética política frente a los grandes problemas mundiales, ambientales, sociales, espirituales, económicos, y ante la amenaza de una guerra, permitiéndose con esto una organización de la responsabilidad solidaria.

1.3. Responsabilidad solidaria

La responsabilidad solidaria como marco ético de las acciones humanas, en el ámbito mundial, tiene que ver por las consecuencias y bondades para la humanidad. Los intereses de las grandes potencias, la complejidad de la vida en su pluralidad de sentidos y los enormes problemas de violencia, delincuencia y económicos de los

Estados, son un obstáculo para ello, y como tal trae consecuencias: guerras, hambrunas, injusticias sociales, etc.

De esa manera, cuando no se asume una responsabilidad solidaria surge el conflicto. Para este siglo XXI, de globalización, en el cual los medios de comunicación acortan las distancias geográficas, no así las humanas, los conflictos ya no son sólo de carácter local, sino entre Estados y regiones o civilizaciones (Oriente-Occidente). Así, a falta de un sentido ético de la convivencia, la razón estratégica conlleva la lucha por el poder y el sometimiento de los países ricos (centro), frente a los considerados de tercer mundo (periferia).

Después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945, el desarrollo de los conflictos ha surgido del desarrollo de la industria militar: las armas. La razón instrumental es el comercio del arsenal bélico, haciendo con ello imposible pensar en una responsabilidad solidaria. Los conflictos se resuelven desde esta perspectiva de la razón instrumental, a través de una paz injusta, pasiva, en donde un grupo gana y el otro pierde, sometiéndose a las condiciones de no agresión del otro. La convivencia entre Estados y regiones civilizatorias se torna violenta y amenazante. La intimidación de las grandes potencias sobre los pueblos dominados establece un estado de convivencia en el cual los intereses de los Estados poderosos pueden satisfacerse a costa de la injusticia para con los *otros*. Así pues, ¿esto significará vivir-juntos? O más bien, ¿no será acaso un vivir junto a los *otros* y para los *otros*, a cambio de una garantía de supervivencia negociada, en donde la vida se denigra bajo un estado de esclavitud?

Apel mantiene una esperanza en torno a una ética de la responsabilidad solidaria. "La aporía de la aplicación de la ética del discurso qua ética de la convicción no debe implicar ya la imposibilidad de una aplicación de la éti-

ca del discurso como ética de la responsabilidad" (Apel, 2007: 89). Respecto a esto, propone tres argumentos en la posibilidad de una ética: 1) la máxima de actuar en pos de las condiciones ideales del discurso, 2) el deber de protección y preservación del ciudadano responsable y 3) el deber de los participantes en el discurso de modificar las relaciones que producen las distancias (Apel, 2007: 90).

El primer argumento señala las condiciones ideales del discurso, que debe entenderse, no son condiciones elegidas, sino derivadas del sentido originario de vida. El sentido emerge primeramente de la comunidad, el más cercano y directo. También ha de considerarse que existe un sentido entre comunidades, y por supuesto un sentido de experiencia mundial (hoy en día frente a los problemas que aquejan a todos los seres humanos); son los problemas de una humanidad que, unida en sus diferencias, se identifica en los efectos y las consecuencias de las acciones de *unos* sobre los *otros*.

El segundo indica la protección y preservación; la vida, tanto humana como no humana es parte de la tarea de la humanidad: preservar significa dejar que siga habiendo vida, y hacer posible la vida de forma digna es lo que le compele al ser humano. Animales no humanos y vegetales hacen posible la vida de una manera originaria; el ser humano haciéndola de manera originaria tiene la responsabilidad de dejar que sea de modo originario, por ello debe dirigirse hacia ella con sentido de responsabilidad, dejando que la dignidad de la vida se preserve en su propia realización. Proteger la vida significa evitar que deje de serlo de modo originario. La dignidad de la vida en todo su sentido es armonizar con el movimiento del universo, generando en lo humano una experiencia tanto física como espiritual. La vida en todas sus formas es un proyecto que se construye en la medida en que se preserva, protege y realiza.

Por último, en tercer lugar, la idea del sentido de lo humano debe acortar la distancia, no física, sino humana entre los humanos y los no-humanos. Lo humano dice lo que las cosas son y en esa medida (*Nomos*), hace que las cosas sean, se acerquen. Las relaciones del discurso y del consenso tienen que estar precedidas por el sentido de unidad y la diferencia. El mundo se puede decir de muchas maneras y desde diversas visiones, pero siempre teniendo como trasfondo la dignidad de la vida.

1.4. Ética de la con-vivencia

Con-vivir significa así, vivir juntos, cercanos, sin renunciar a las diferencias que cada pueblo tiene en su experiencia vital. Esto es precisamente lo que se pierde cuando la razón estratégica se constituye como condición discursiva de lo humano. Y a esto se debe "sobreponer" la razón humana en su sentido originario.

En el ámbito social, la vida de un pueblo tiene que darse en condiciones en las cuales, en la medida de un consenso "real", de comprensión de sentido, los lleve a asumir la responsabilidad por los impactos, consecuencias y efectos de sus acciones. La cultura de cada pueblo es la posibilidad de una vida justa y digna:

> ...La teleología éticamente fundamentable obliga a las personas sólo a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales, ellas mismas – los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual– pueden contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta (Apel, 1999: 103).

Eso indica que las circunstancias históricas de cada pueblo emergen del sentido originario de la vida, de la experiencia vivencial que el pueblo tiene en el tiempo existencial. El sentido de la vida de un pueblo conlleva el "decir" de su integrantes; o sea, una forma de pensar propia, asumida en su *Ethos*, como modelo de ser en el habitar común.

De esa manera, las normas y reglas de la convivencia están dadas por el carácter de convivencia de un pueblo. El *Nomos*, la medida de ser, antes que una condición decidida y determinada es una condición fáctica de la experiencia vivencial, producto de las relaciones originarias dadas entre los seres humanos, y de éstos con lo *otro*, a partir de las cuales el mundo adquiere un sentido.

Desde esa perspectiva, todo consenso tiene como trasfondo un modo de ser originario: *Ethos*; un "decir" no sonoro, un pensamiento que no instrumenta sino que abre la posibilidad de la vida en el entendimiento comunitario. *La convivencia no es una estrategia humana;* convivir significa estar juntos. Los seres humanos están en una originaria interrelación con el todo. No "nos" decidimos a estar juntos, a ello se acude desde el principio como condición ontológica de la vida.

Bajo el estado ontológico-existencial de la convivencia, el ser humano es "ya" responsable de su estar-en-el-mundo. Toda acción tiene impactos en la comunidad y eso lo hace siempre responsable. Apel entiende desde ese punto de vista la norma ética de la responsabilidad, en los siguientes términos:

> ...La capacidad de lograr el consenso de las normas depende, dentro del marco de una ética de la responsabilidad, de la capacidad de lograr consenso de las consecuencias de las normas que hay que aceptar y con ello, en la praxis, de la posibilidad de una predicción suficiente de las consecuencias esperables (Apel, 1999: 103).

A. Wellmar, considera que la propuesta ética de Apel, rebasa la postura monológica de la ética kantiana respecto a la situación dialógica. El principio de una ética del consenso refiere una ética de seres necesitados. El asunto de la acción mutua es un problema de interacción racional y no de una ética sólo de conciencia (Wellmer, 1994: 38).

Ahora bien, tanto la postura de Apel como el análisis de Wellmer, no consideran el plano originario del cual depende el discurso y el consenso. Eso no significa un error, sino la posibilidad de ir a lo profundo. Con Apel, la idea de un acuerdo, se abre; y si se piensa más a profundidad, es posible penetrar más allá de la interacción social con el fin de vislumbrar un "fundamento" en cada pueblo, que permita plantear las normas de la convivencia en la responsabilidad mundial; es decir, que haga comprender el por qué y para qué de las normas, y no se quede simplemente en un nivel de compromiso o conciencia, sin sentido, y por eso mismo condenada a la no-acción, al fracaso. Asumir la norma de una ética de la convivencia significa no permanecer en el nivel simplemente legal o de conciencia; es necesario traspasar el límite para comprender el sentido originario de la estancia del ser humano en el mundo como medida del ser. Lo originario de lo humano es responder al mundo haciendo que las cosas sean en un sentido. Hacer que las cosas sean es lo originario del *Ethos* humano:

Wellmer señala al respecto:

> A través de la idea de una comunidad ideal de comunicación, la razón práctica y la razón teórica convergen en el valor-límite de una situación ideal de comprensión mutua. La "verdad absoluta" de la interpretación es concebible sólo dentro del contexto de la realización práctica de una situación ideal de comprensión mutua como la esbozada, el momento práctico, que se refiere a la aplicación en el comprender no puede menos de referir la verdad de la interpretación a un entorno vital que se ha convertido en inactivo y transparente (Wellmer, 1994: 112-113).

Carlos Pereyra, refiriéndose a la ética de Apel, señala que el principio básico de ésta no puede ser elegido, sino mediado por cierta necesidad que le dé el carácter de principio en cuanto tal. Dicha necesidad no es mas que una visión que, antes que consensual, es pragmática univer-

sal. El consenso, dice, tiene que surgir de una necesidad como principio y no como una forma de imposición. El deber de actuar no se puede imponer, por eso no se trata de hacer conciencia sino de asumir el problema de algo que tiene un sentido de ser. Desde esa perspectiva, Pereyra reconoce que la ética discursiva va más allá del postulado kantiano, y se enfila a una comunidad de convivencia basada en la responsabilidad (Pereyra, 1987: 79).

La responsabilidad en la convivencia tiene que rebasar la imputación individual y oficial. Las leyes y normas comúnmente se obedecen por la pena y el castigo que implica el no acatarlos o violarlos. Así, la ausencia del cumplimiento o su indebido uso trae consecuencias de carácter institucional sobre la persona. Ahora bien, en una comunidad responsable en la convivencia, las normas, como producto de la comunicación del consenso, deben asumirse de manera social. El daño o beneficio de todos es el principio regulador de la convivencia. Sólo se es responsable para con los *otros* o lo *otro*.

1.5. Con-vivencia e interculturalidad

El concepto de responsabilidad en Apel gira en torno a una corresponsabilidad solidaria o a una solidaridad de la responsabilidad humana, en la cual no se es imputable sólo en lo individual, sino que el género o grupo humano es su propio juez: el *Nomos* originario.

Lo anterior conduce a la idea de una solidaridad universal, es decir a un consenso de una ética de la convivencia bajo el sentido de la interculturalidad. R. Panikkar sostiene que el fenómeno de la interculturalidad parte del reconocimiento de lo *otro* diferente; es decir, cada cultura tiene un propio diálogo entre sí, intercultural; pero cuando se llega a una frontera cultural y no sólo

geográfica, entonces se está en el punto de convertirse en un extranjero, extraño a la forma de vida y pensamiento del otro grupo.

La interculturalidad proviene de la propia condición humana, al reconocer que hay modos diferentes de pensar al propio, y que ninguno es único y absoluto. La convivencia en la interculturalidad está en el diálogo y en el compartir experiencias diferentes, sin ninguna imposición o discriminación de ideas (Panikkar, 2006: 30-31).

Interculturalidad es, por lo tanto, la relación de experiencias vivenciales entre culturas con la finalidad de conocer y comprender un modo diferente de pensar y ser, sin que se imponga ninguno como forma absoluta o verdadera.

Desde esta perspectiva, un consenso entre culturas tiene como base el respeto mutuo y la tolerancia hacia los *otros*. Sólo el consenso entre culturas (considerando y respetando el disenso), hace posible la fundamentación de un acuerdo que permita principios éticos para la humanidad. Consenso no significa aceptar o asumir la experiencia y forma de vida de otro grupo, sino la comprensión de que los *otros* tienen una experiencia de vida diferente, y que por lo tanto requiere ser considerada en su modo de ser y no ser estropeado. El principio ético de una convivencia es la posibilidad de mantener en cada pueblo un modo de vida digno, libre de toda amenaza de extinción.

Por consiguiente, la ética de la responsabilidad va más allá de principios universales que atenten contra las creencias y modos de vida dignos y justos de grupos y particulares; sólo pretende establecer un panorama

de condiciones que salvaguarden la dignidad humana. *Cada pueblo o grupo humano como cultura debe considerar que las consecuencias de sus acciones no afecten de manera negativa a los otros y a lo otro.* El principio ético no significa el establecimiento de un modo de vida único, sino la corresponsabilidad por las consecuencias. Apel sostiene en ese sentido:

> En el caso actual de la corresponsabilidad por las consecuencias y subconsecuencias de las actividades colectivas, se trata primeramente de impedir las consecuencias negativas –y especialmente de impedir la destrucción de la ecoesfera o de las condiciones de existencia de los hombres. En la evolución de este tipo de riesgos y en la organización responsable del cuidado resulta en este caso por lo general evidente, qué se debe considerar como nocivo y qué resulta beneficioso para todos (Apel, 2007: 102).

A diferencia del utilitarismo, aquí no se privilegia el beneficio de la mayoría, sino que se trata de reconocer los daños y/o beneficios que pueden traer consigo las decisiones de la comunidad. Los problemas sociales pueden tener una situación ética a partir de la responsabilidad social, si y sólo sí, es posible una ética discursiva entre entes iguales y corresponsables, y no a partir de decisiones monológicas.

¿En qué consiste el principio de una ética de la responsabilidad? El pensamiento intersubjetivo de la razón ética discursiva no es estrategia de un sujeto, sino una argumentación discursiva dentro de una ética de la comunidad ideal de comunicación. Apel señala:

> Los conflictos entre los hombres no debieran ser resueltos por la violencia o la amenaza de la violencia, por cierto tampoco en general por negociaciones estratégicas que conduzcan a reprimir intereses justificados (por consiguiente, tampoco por acuerdo de las partes en conflicto a costa de un tercer afectado). Más bien debiera regularse sólo por medio de discursos argumentativos, que hacen valer los justificados intereses de todos los afectados, de modo tal que las conse-

> cuencias esperables de la regulación del conflicto sean susceptibles de consenso por parte de todos los afectados (Apel, 2007: 119-120).

El principio de la ética de la responsabilidad parte de una convención ética. La responsabilidad solidaria requiere de un consenso en la ética, en la cual se tengan en cuenta los derechos de todos los implicados en las consecuencias y/o beneficios de las acciones humanas. Este principio ético lo señala Apel como un construir la propia norma con la responsabilidad en que se construye la existencia humana. La razón práctica es, en su esencia, autoreflexiva, y por lo tanto, puede argumentar que "ya" desde su decisión es responsable de sus actos. En la comunidad de comunicación la razón práctica requiere del consenso y el disenso y ha de considerarse la igualdad y la diferencia.

La ética discursiva parte del establecimiento de una convivencia intercultural. La posibilidad de su fundación radica en el diálogo entre culturas, buscando siempre el consenso y el respeto a las diferencias. Apel afirma que esto es posible en la medida en que se piense en la solución de conflictos, a partir de un principio de paz no violenta. Al respecto propone tres normas en la regulación de éstos:

> Como norma fundamental de la ética en general la exigencia de la regulación de conflictos por medio de una formación puramente discursiva del consenso de los afectados [...] Protección y resguardo para los afectados [...] La obligación para una estrategia de largo plazo, de la (colaboración en la) trasformación de las situaciones reales, con el fin de acercarse a las condiciones ideales de la solución discursiva consensual de conflictos (Apel, 2007: 129-130).

El ser humano debe asumir una responsabilidad global por las consecuencias futuras de sus acciones colectivas. La responsabilidad no debe dejarse sólo a las insti-

tuciones sino que tiene que asumir una corresponsabilidad en la solución de conflictos: una responsabilidad solidaria.

2. Solución de los conflictos

La convivencia en un mundo global se torna fundamental para la solución de conflictos, tanto de carácter familiar, comunitario, estatal, internacional e intercultural. Las relaciones humanas, por propia condición, tienden hacia el consenso y al disenso. Los seres humanos son iguales, y a la vez, diferentes; no pueden vivir y pensar de la misma forma. Eso implica confrontar ideas, valores, creencias, etc. Por lo tanto, el conflicto es natural al ser humano. J. Galtung sostiene que: "Los conflictos no son un tipo de juego en el que se gana o se pierde, son luchas por sobrevivir, por bienestar, por libertad y por identidad: por las necesidades humanas básicas" (Galtung, 2010: 7).

Por necesidades básicas se entiende aquello primordial que le permite vivir al ser humano. Éstas deben ser cubiertas por los organismos humanos, y de ellas se desprende el desarrollo de otras necesidades derivadas como son los valores, la cultura, etc. De la satisfacción de las necesidades básicas se hace posible la existencia. Y es precisamente en esto que radica el sentido de la dignidad de la persona, por eso Galtung, afirma que: "Las necesidades básicas tienen que ser respetadas: no son negociables" (Galtung, 2010: 13). Cualquier atentado o forma de marginación respecto a las necesidades básicas es violencia, porque daña la forma de vida tanto humana como no humana. "Las necesidades básicas están regulando la relación entre tú y tu entorno; lo que entra y sale de las ocho entradas del cuerpo humano" (Galtung, 2010: 14).

2.1. Agresión y violencia

Ahora bien, entender el sentido de violencia requiere establecer la diferencia con la agresividad. Los animales no humanos, en su lucha por la sobrevivencia tienen un instinto de defensa que les permite obtener alimentos y seguridad o evitar algún daño. Los seres humanos tienen instinto de agresividad en forma de pulsiones que lo llevan a la defensa o logro de sus metas en la sobrevivencia. Sin embargo, la agresividad no es parte de una razón instrumental o estratégica, decidida y consciente. Contrariamente la violencia es una forma que va más allá de la sobrevivencia, su objetivo es ganar y no perder un medio que le permita el control de los *otros* o lo *otro*. En este sentido, la violencia es una forma de agresión o daño a los *otros*, a lo *otro* e inclusive hacia sí mismo, de manera calculada y consciente, en la cual entra en juego el ganar y tener poder sobre los *otros*.

De esa manera, el conflicto violento causa daño y transgrede la condición humana, del otro humano o de lo vivo no humano o hasta de lo no vivo. Así, si el ser humano vive en el conflicto, ¿es posible trascender y transformarlo, de tal forma que en esa relación de sobrevivencia se torne un espacio no violento en su solución?

Trascender y transformar un conflicto requiere ser creativos. Un conflicto no se puede resolver de manera no violenta a través del compromiso, porque eso significaría el sometimiento de las necesidades básicas a cambio de seguridad. Resolver un conflicto en el cual alguien gane y otro pierda es una forma negativa de abordarlo. La transformación y trascendencia del conflicto abre el camino hacia una solución positiva, en la cual nadie pierda y todos ganen. Eso significa una manera creativa de solución. "La trascendencia presupone esperanza, y la

esperanza está localizada en una visión de lo positivo, en el futuro constructivo, no en repetir un pasado traumático" (Galtung, 2010: 47).

2.2. Tipos de conflictos

Los conflictos humanos pueden considerarse en cuatro formas, desde su relación más directa en la familia (microconflictos), o bien en su relación intrasocial (mesoconflictos), hasta los dados entre Estados (macroconflictos) y los generados entre regiones o civilizaciones (megaconflictos) (*Cfr*. Galtung, 2010).

En los cuatro casos, una solución trascendente de los conflictos permite su transformación positiva, generando con ello la base para una convivencia, considerando la realización adecuada y justa de las necesidades básicas y viviendo de una manera no violenta (una paz activa y no condicionada por la violencia).

La propuesta de Galtung, respecto a una convivencia mundial, entre Estados y entre civilizaciones, tiende a la solución de los conflictos a partir del sentido de la relación intercultural entre diversas formas de vida y pensamiento, las cuales, desde una visión de trascendencia en el conflicto, podrían conocer, comprender, respetar y compartir sus modos de vida sin que sean violentadas las formas de vida de otros pueblos o las suyas mismas.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de los conflictos violentos entre Estados y/o civilizaciones? Galtung distingue un Estado de una nación/civilización. Los Estados son países definidos geográficamente, con instituciones y leyes. Las naciones/civilizaciones son grupos definidos culturalmente a través de su historia, lengua, cultura, etc. Por

consiguiente, los Estados pueden abarcar varias formas de nación/civilización estableciendo una unidad legal. La pregunta que surge de esta unidad es ¿cómo es posible que en un Estado se establezca un consenso vivencial? Son las mismas leyes, no así en absoluto la misma forma de entender la vida y de asumirla. ¿Cuida el Estado que estas formas de vida se desarrollen de manera propia y sin obstáculos? En la mayoría de los Estados, lo que prevalece es la ley sobre la experiencia de vida. De esa manera, tanto las necesidades básicas como el desarrollo de la cultura de un pueblo se ven perturbadas por normas y estructuras legales ajenas a su propio modo de vida, generándose con ello un conflicto entre la ley y la vida en comunidad; así, tal conflicto puede ser violento cuando el Estado impone la ley e impide un modo de vida originario a un pueblo. "Los Estados vinieron al mundo para hacer la guerra no para hacer la paz" (Galtung, 2010: 104).

Los Estados parten de un conjunto de leyes, cuyos intereses siempre responden a una razón instrumental; de esa manera se impone la decisión de un grupo por sobre otros intereses de la convivencia. Los Estados buscan, por lo tanto, retener el poder a favor de grupos de control, cuyas ambiciones son de tipo económico, no de una paz legítima (no violenta, activa). La paz que promueven es el disfraz de una forma de violencia intimidatoria, que, a través de la amenaza (violencia estructural), controla las esferas de la economía, la ciencia y las formas de vida a nivel mundial.

Desde esa perspectiva, la pregunta es si es posible una forma de convivencia global, en la cual los seres humanos puedan vivir dignamente bajo la satisfacción completa de sus necesidades, con la experiencia de sus propios modos de vida: religión, lenguaje, cultura, etc.

Mientras los Estados no trasciendan los conflictos en favor de la convivencia humana de manera positiva y no violenta, entonces la relación entre culturas será "pretexto" para promover la lucha y la guerra por el poder y control de las instituciones, en beneficio de *unos* y perjuicio de *otros*.

Los conflictos mundiales entre Estados y/o civilizaciones no sólo se derivan de las formas de vida de los pueblos, sino que provienen del uso instrumental de la razón. Los conflictos interculturales tienen una posible solución en el diálogo no instrumental, bajo formas de solución no violentas. Los conflictos entre formas de pensar y de vida son posibles de una solución trascendente y transformadora, creativa, siempre y cuando los Estados no obstaculicen, a favor de "sus razones" esta posibilidad. De igual forma, si los conflictos interculturales tienen una solución no violenta, eso sería la base fundamental para la solución de conflictos entre Estados.

En los conflictos entre Estados y/o civilizaciones, se da una ansiedad por la violencia. Galtung señala cinco aspectos característicos de ésta:

> Es política para imponer la voluntad perturbadora; golpea también a los no violentos, los inocentes, los civiles; trae consigo el pánico, la humillación, el terror; es imprescindible en la elección del tiempo, el espacio y/o la víctima; el perpetrador trata de protegerse a sí mismo contra la revancha (Galtung, 2010: 108-109).

La violencia afecta las esferas del ser humano: cuerpo, mente, espíritu, pasiones, sentimientos, metas, objetivos, anhelos, deseos y toda posibilidad de serlo. La venganza se transforma en una respuesta a un hecho que no beneficia al grupo, buscando con ello el sufrimiento del otro como castigo.

> El conflicto se convierte en un tumor que succiona energía de todas las partes de organismo social, por ejemplo, alejando la distribución de los recursos económicos…el conflicto trae la forma de rencores que consumen el corazón de la gente. Culturalmente las víctimas están soñando con la venganza y la revancha; y los perpetradores están soñando con más victorias, siempre teniéndose a sí mismos como los victoriosos. (Galtung, 2010: 110).

A nivel mundial, la convivencia intercultural no sólo es posible sino indispensable. En un mundo donde las distancias físicas se han reducido, conocer a los *otros*, y que otras culturas conozcan entre sí sus formas de vida, enriquece la experiencia de la vida. El conflicto entre culturas es inevitable, pero a partir de esa contrapuesta se mantiene el sentido de identidad de cada grupo humano, y se promueve la tolerancia para con los *otros*. Vivir juntos y de manera diferente es la condición de la dignidad humana. En un contexto global de identidad y diferencia entre los seres humanos es posible el cumplimiento de la necesidades humanas tanto básicas como derivadas, en cuanto que se comparte y acepta la posibilidad de preocuparse por que el *otro,* en su mundo, pueda desarrollarse de manera justa y satisfactoria. Vivir juntos es la condición humana que no se puede evitar. La humanidad es un ente complejo cuya posibilidad de vida está en que todas sus formas de pensamiento y vida confluyan unas para otras en la identidad y la diferencia.

La convivencia entre Estados y culturas debe estar condicionada por la responsabilidad de los Estados, por las consecuencias frente a la humanidad en su totalidad. Las metas que los Estados pretenden, antes que otra cosa deben estar enfocadas al sentido de la vida humana. Galtung habla de dos tipos de metas. Las metas legítimas son aquellas que consideran en sí las necesidades básicas; mientras que las ilegítimas atentan contra las necesidades básicas (Galtung, 2010: 115).

2.3. Construcción de soluciones no violentas en los conflictos

Al ser humano no se le puede olvidar que la dignidad de la vida está en la satisfacción suficiente de todas las necesidades, lo demás es un derivado. El estado de bienestar es posible para todos, si antes, la humanidad ha asegurado su estancia en el mundo de una forma justa, digna, responsable y bajo una forma de paz activa. Construir soluciones respecto a los conflictos, por medio de las cuales se posibilite la convivencia humana, a través del consenso intercultural, es parte de la responsabilidad social de los entes de un Estado: ciudadanos, instituciones, empresas, ONGs, partidos políticos, universidades, grupos religiosos, etc.

Galtung considera tres fases en el proceso de construcción de la solución de conflictos: "Tener una visión general de las metas para las partes internas y externas; dividir los objetivos en válidos/legítimos e inválidos/ilegítimos; y construir un puente, una trascendencia, entre las metas legítimas". (Galtung, 2010: 139).

La construcción de una paz suave, en la convivencia intercultural, requiere evitar la paz dura. Paz suave es aquella que implica perdón por el pasado; es decir, no venganza, pero sí justicia. Paz dura es lo contrario, implica venganza, daño y dolor al perdedor. La solución trascendente de conflictos implica un futuro constructivo, responsable por las consecuencias mediante una paz suave.

La relación entre Estados tiene como meta ilegítima el control de los recursos naturales y económicos a nivel mundial; la relación entre culturas debe tener como meta legítima la convivencia humana, anteponiéndose

así, bajo el sentido de la responsabilidad social a los intereses de grupos e instituciones Estatales que no buscan la convivencia sino el empoderamiento. El planeta Tierra, en el cual se vive humanamente, no es de nadie; los seres humanos son sus huéspedes y no sus dueños, el planeta es la casa que alberga la relación con los *otros* y lo *otro*, haciendo posible la experiencia de la vida: "Una globalización legítima movilizaría ambos géneros, a todas las generaciones, a todas las razas, a todas las clases, a todas la naciones y a todos los Estados en un esfuerzo conjunto para trabajar por una vida con dignidad para todos" (Galtung, 2010: 171).

El diálogo entre culturas promueve la solución legítima de conflictos de manera no violenta, en la cual nadie pierde y todos ganan permitiendo el consenso de un principio que tenga por meta que cada uno de los pueblos, bajo su propia forma de vida, pueda satisfacer de la mejor manera sus necesidades básicas, y a la vez, tender hacia el bienestar de su experiencia vivencial, en el entorno de su propia experiencia frente a sus creencias, modos de vida, cultura, etc. En otras palabras, que la humanidad se alimente de manera satisfactoria, desde la experiencia de su propio organismo. Cada cultura tiene algo que proponer, sin imponer. La solución es un diálogo entre culturas: "Es exactamente en la combinación, en la capacidad de buscar en toda la sabiduría del mundo, en donde se localiza la verdadera trascendencia" (Galtung, 2010: 184).

La unidad de la experiencia de la vida está en el reconocimiento de sus diferencias. Ahí es posible el consenso de una ética bajo la mira de la responsabilidad social. Convivir en la unidad de la vida hace posible la idea del sentido de una humanidad justa y responsable de los *unos* por los *otros* y lo *otro*.

3. Una filosofía intercultural como ética de la coexistencia pacífica

Frente a un mundo de inevitable globalización, de una cultura impuesta por Occidente, de una politización fundamental de los pueblos (a costa de su modo de vida originario), de un encuentro de culturas diferentes, en general, ante un mundo modernizado, ¿cómo es posible construir una paz duradera?

La politización de las sociedades genera cambios en sus estructuras sociales, acarreando conflictos violentos, por ello es necesario recuperar el sentido de convivencia en la coexistencia y la paz duradera. Dieter Senghaas se pregunta ¿cómo pueden las sociedades, en la modernización, aprender a vivir en paz y detener las guerras civiles? ¿Cómo pueden estas sociedades adoptar un ideal de la civilización de los conflictos surgidos de la pluralización de los intereses políticos y de las identidades? La propuesta de Senghaas parte de una reflexión en torno a la comparación de culturas para conocerlas y aprender de éstas, en favor de una construcción en cada pueblo, de un modelo de paz. A esto le denomina una "filosofía intercultural"; ésta implica condiciones diferentes a la filosofía occidental. Cuando la cultura occidental se inserta en otras culturas provoca un conflicto dentro de la cultura no-occidental: es la modernidad que violenta la tradición (Senghaas, 2002: 4). La filosofía intercultural es definida como " a philosophy base on and rooted in the comparison of cultures" (Senghaas, 2002:13). Los desafíos actuales de la filosofía son el resultado de las transformaciones radicales de las sociedades. El reto es cómo compaginar la tradición de cada cultura con la interdependencia cultural.

3.1. Reacciones no-occidentales frente al conflicto

Senghaas piensa que la politización de las sociedades, la movilidad social y la gestión no violenta de los conflictos no existía en las sociedades tradicionales; por eso mismo la filosofía originaria de los pueblos no trataba esos asuntos. El conflicto era entendido como un caos de orden natural.

La modernización ha sido un factor definido por la filosofía europea. Ante ésta las reacciones en las culturas no-occidentales han sido: 1) una reacción imitativa (el pueblo chino); 2) una reacción de defensa (el pueblo hindú); 3) una posición media, deja entrar la tecnología y conservar los propios valores (Japón), y 4) una cultura nueva, una mezcla de culturas para adoptar una identidad (el intento de África) (Senghaas, 2002: 19-20).

La pregunta frente a una filosofía intercultural es ¿cómo compaginar el pensamiento europeo con el no occidental siendo tan diferentes en los sentidos de vida, mundo, muerte, etc.? ¿Cómo resolver tales diferencias? A través de un diálogo cultural donde Occidente no sea el modelo sino que la pluralidad de vivencias traiga consigo el respeto a la diversidad cultural; podría en este diálogo establecerse un "hito" común para pensar los problemas a nivel mundial, sin que este modelo sea una imposición, sino más bien un producto, un artificio, que permita pensar desde diversas perspectivas una solución justa para todos. La idea central radica en que Occidente no sea el modelo, sin que esto signifique que no tenga nada que aportar; el modelo es cada una de las culturas en sus posibilidades de aportar vías de solución a los problemas mundiales, sin renunciar e imponer su cultura a otros pueblos o Estados.

El primer ejemplo que presenta Senghaas respecto a una filosofía intercultural, en la cual todas aporten para su cultura y puedan proponer para otras, es el caso de la filosofía clásica china. Ésta por principio es una filosofía en el manejo de conflictos. El confucionismo ofrece al ser humano el paradigma de control frente al abuso de poder y la explotación. De manera crítica señala cómo el ser humano puede pensar estos problemas en la solución de conflictos. En el caso del Daoismo, señala la acción en sí mismo: "yo soy la regla, más allá de las reglas impuestas". El Daoismo guarda distancia con la colectividad de las reglas públicas, esta propuesta puede entenderse como una forma de establecer el orden público. El paradigma *Mohist* propone el amor mutuo. El amor no está regulado por la ley o las instituciones. Cada ser humano tiene que acatarlo en sí mismo. El modelo *Yan gism* es la visión utilitarista china (Senghaas, 2002: 26-31).

En un segundo plano Senghaas analiza el Islam y los retos del pluralismo. El modelo de la cultura islámica es la "Ley de Dios y la Comunidad orientada". El Islam podría tener ciertas coincidencias con la modernidad si la revelación divina es entendida en el lenguaje desde una visión no extrema, con lo cual se rescatarían algunos aspectos de la coexistencia humana. En ese sentido, si la religión islámica permite una razón islámica pueden concertarse puntos convergentes con la convivencia humana. La razón islámica tiene su origen en el sentido de la historia de las vivencias y no del poder dogmático.

En la racionalidad (razón de ser) de las culturas, la identidad de las mismas permite la pluralidad, inclusive al incorporar nuevos significados de sentidos de vida; el conflicto se produce cuando tal identidad es violentada

por un poder central o una amenaza de existencia, bajo grupos de control y fanatismos creados a partir de una creencia mal orientada y quizás disfrazada; es entonces cuando no se permite la apertura a la pluralidad y la misma identidad genera un conflicto, porque en esencia se dogmatiza y no deja a los pueblos ejercer la posibilidad de sentidos que el mundo va generando.

De acuerdo con Abdullahi Ahmed an-Na´im, la humanidad, la esfera humana (*Sharia*) debe ser pensada. No es posible que el poder tenga todo el tiempo su control (un solo poder); y, por otra parte, debe pensarse en la base de los problemas de ahora, por lo cual es necesaria una reforma al Islam, que permite una libertad fundamental. Se requiere una nueva interpretación del *Corán*, porque puede ser que haya sido revelado para una cultura en especial, o bien de una manera que pueda permitirse una nueva interpretación. En el caso del *Corán* se tienen dos textos: el de Medina, para un pueblo determinado, y el de la Meca, que es más cosmopolita. De esa manera, la inclusión de la pluralidad en los pueblos islámicos parte de la reforma a la religión y la política, pero desde el pensamiento del mismo Islam, desde sus integrantes y de ninguna manera desde una visión occidental (Senghaas, 2002: 38-44).

Respecto al hinduismo, Senghaas, piensa que es entendido como una coexistencia pacífica y verdadera orientación de la vida. El budismo no conoce la violencia. Las verdades del budismo son: 1) la naturaleza humana está llena de sufrimiento, la vida siempre está en constante cambio, por consiguiente éste es parte de la vida y algo inevitable; 2) la raíz del sufrimiento es el deseo y la ignorancia; 3) es posible aminorar y relajar el sufrimiento; 4) la recta conducta significa: nunca actúes de igual manera que otro que esté armado.

Uno de los principios básicos del budismo es la equidad, en esta filosofía el poder es equitativo y no autoritario. En el mismo sentido, Senghaas, analiza la filosofía *Sangha*, y piensa que ésta podría ser una solución al orden de los pueblos. Las leyes pueden contrarrestar o eliminar la violencia y la criminalidad sólo si se elimina la pobreza. Ésta produce robos, los cuales conllevan a la producción de armas que, a su vez, causan la muerte, provocando violencia y conflictos.

El mensaje del budismo a la humanidad es la redención. Los esfuerzos de la humanidad tienen que ser congruentes, y no sólo de grupos privados. Por lo tanto, desde la visión hindú se propone: no el poder, sino el amor que puede determinar el espíritu de la humanidad (Senghaas, 2002: 54). Para el pueblo hindú la verdad es una, pero puede decirse de muchas maneras. De esa forma, la pluralidad espiritual y la tolerancia son sinónimos en esta cultura.

En el mundo occidental, dice Senghaas, la verdad es una para cada cultura, pero no hay tolerancia, de tal manera que sólo la verdad de cada uno vale, las otras no. Por eso, la creación de un orden público guarda una consistencia pacífica, depositada en una pluralidad de ideas, verdades, formas de vida, ideología y proyectos, que traen como resultado una situación de modernidad que conlleva una serie de problemas y conflictos decisivos. Así, por ejemplo, a lo largo de la historia las formas de gobierno han sido autocracias, aunque no siempre tiranías. El buen gobierno para los pueblos no-occidentales ha sido interpretado de manera diferente, por ejemplo, en la India, éste es de orden cósmico, y en el Islam, es una manifestación divina.

El reto para las culturas no-occidentales está en la creación de un mundo ético, en el cual haya pluralidad es-

piritual sin discriminación. La modernización, las movilizaciones sociales y la politización condicionan la violencia cultural en la India, y éstas, a la larga traen consigo la violencia psicológica. Esto, a su vez, destruye el paradigma de la pluralidad espiritual (Tolerancia: el ideal de la No-violencia [*Ahimsa*]).

Senghaas observa claramente una diferencia entre la filosofía occidental y las no-occidentales. Por principio, la cultura occidental está caracterizada por una conflictividad: guerras culturales derivadas del desarrollo de su historia. Aún más se puede decir que la historia de Occidente de dos mil años a la fecha es el recorrido por la Metafísica, bajo la cual se dan las condiciones del desarrollo de una cultura de poder y engrandecimiento: el centro de la Metafísica tradicional es el hombre, a quien los argumentos de tal disciplina dan la tutela y el enseñoramiento del mundo y la humanidad. La visión antropocéntrica del pensamiento occidental tiene como único fin "el hombre", marginando toda otra posibilidad al simple hecho de instrumento para engrandecerlo.

El diálogo entre culturas es posible en tanto Occidente como las otras culturas tengan apertura a su identidad y a ubicarse en los procesos de modernización, para ello se requiere evitar los radicalismos. En ese sentido, también es necesario no ver a ninguna cultura como símbolo del mal o un simple enemigo.

3.2. Diálogo intercultural: una ética de la con-vivencia

El diálogo intercultural es posible en la percepción de las diferencias entre las mismas culturas. Tolerancia, cooperación y coexistencia civilizada son posibles en la base de un diálogo intercultural, en la civilización de los conflictos. En este sentido, la propuesta de Senghaas,

bajo la mirada de una filosofía intercultural es la apertura hacia una ética de la coexistencia:

> Se requiere en consecuencia, una ética de la coexistencia que hoy en día puede formularse pragmáticamente, pero que sólo tendrá fuerza en la historia como algo aprendido y vivido. Así lo muestra la evolución europea, y no hay ninguna razón convincente por la que la situación pudiera ser diferente en otros sitios (Senghaas, 2006: 133).

La idea consiste en que los pueblos tengan un lazo de comunión entre la tradición y la modernidad. Las circunstancias de una y otra no pueden quedar al margen. Ambas deben ser tratadas como posibilidad de una solución a los conflictos internos y al choque de civilizaciones.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la ética de la coexistencia pacífica más allá de las sociedades individuales? En primer lugar debe ser un proceso de aprendizaje colectivo; en segundo, tiene que ser parte de un complejo sistema de estructuras, instituciones y mentalidades. Una ética de la coexistencia abre diez caminos en la solución de los conflictos: 1) compatibilidad de los valores capitales, 2) ampliación de los procesos de comunicación, 3) sensibilidad de los pueblos poderosos frente a los débiles, 4) expectativa de ventajas comunes, 5) el aumento de las capacidades para la resolución de problemas, 6) liderazgo político, 7) alternativas de roles en el gobierno, 8) cooperación para élites nuevas y jóvenes, 9) un estilo de vida alternativo y 10) fiabilidad de las expectativas o estabilidad de las mismas (Senghaas, 2006: 133-136).

Una ética de la coexistencia pacífica ha de trascender al plano individual tanto en sus estructuras como instituciones, estableciendo con ello un aprendizaje de convivencia, más allá del plano intrasocietal: "Una ética de la coexistencia pacífica a nivel regional está así pues, de manera nada distinta de la que se da en el plano de una

sociedad individual, incrustada en una configuración, por lo que su solidez y resistencia se encuentra en dicha configuración" (Senghaas, 2006: 135).

Bajo tal propuesta, Senghaas considera que son cuatro las normas de cultura universales que guían el quehacer de cada cultura con respecto a sí misma y a las otras: la No-violencia, la solidaridad, la tolerancia y la igualdad de derechos (Senghaas, 2006: 139).

Ahora bien, ¿es suficiente con una ética de la coexistencia pacífica? Después de plantear la idea de Senghaas, respecto a la filosofía intercultural como diálogo entre culturas y la ética de la coexistencia como forma del acuerdo mutuo, cabe preguntar ¿cómo es posible desarrollarla en pos de la civilización de los conflictos y hasta dónde se puede trascender al plano de la realidad de cada pueblo?

En primer lugar, una filosofía intercultural para que pueda ser eficaz y trascender a la vida de los pueblos no debe enmarcarse en un modelo de pensamiento. La esencia del pensamiento universal la hace su propia diferencia. Sin diferencia no hay pensamiento, porque éste se desprende de la experiencia vivencial de cada pueblo, de la forma propia de interpretar el mundo en el cual viven. Por consiguiente una filosofía intercultural significa compartir las experiencias sin imponer modelos; eso significa que cada cultura debe conservar sus formas de vida, creencias y pensamientos sin someterlos a *otros* para quienes no tendría sentido, asimismo pueden darse la oportunidad de tomar algunos principios, normas o leyes que crean convenientes para el mejor desarrollo de su existencia. Eso es existir en la coexistencia.

En segundo lugar, una ética de la coexistencia pacífica tiene que ser pensada bajo la idea de una ética de la co-

existencia en la convivencia. El hecho de la diversidad cultural no niega que en el mundo los seres humanos viven en una casa común, donde no sólo hay humanos, sino también no humanos: vegetales, animales, minerales, cosas, objetos, etc. La casa es común: un *comundo*. El mundo no es lo que rodea al ser humano, es el todo incluyendo lo humano. Se vive en *co-mún,* se piensa diferente, la ética de la coexistencia en la convivencia es vivir la propia experiencia y significa dejar que los otros vivan la suya propia, sin ocultar las posibilidades de compartir modos de vida, como un juego en el cual no se tiene que ganar ni perder, sino saborear el instante de la vida. Aprender a vivir la propia experiencia de vida significa ser tolerantes con las otras no propias y tener la oportunidad de participar de ellas si así se quiere.

En tercer lugar, una ética de la coexistencia en la convivencia no es una ética mundial. En este sentido y desde mi propia perspectiva considero una diferencia. Una ética mundial pretende establecer una serie de valores comunes para todos los pueblos; una ética de la coexistencia en la convivencia no deja de tener valores, pero éstos son asumidos desde la propia experiencia vital de los pueblos y nunca impuestos. La universalidad de los valores no corresponde a la filosofía occidental, los valores son universales en la medida en que son condiciones propias de cada grupo humano como fruto de la experiencia vital de su mundo. No hay cultura que no tenga valores. Pero no es lo mismo asumirlos que recibirlos de una manera impuesta. Los valores impuestos no tienen sentido para un pueblo que no entiende su necesidad de ser. De esa forma, la ética de la coexistencia en la convivencia, que derivó de la teoría de Senghaas, no es un modelo teórico sino una posibilidad de experimentar aquello que se ha ocultado bajo el estigma de los paradigmas.

En otras palabras, las normas y líneas de una ética de la coexistencia en la convivencia están dadas por el pensamiento de cada pueblo que vive e interpreta sus posibilidades de ser fuera de modelos de cultura ajenos a los suyos propios. Las normas de una ética de la coexistencia en la convivencia no se siguen, se viven, se asumen y se apropian. Sólo así tiene sentido. Así, la convivencia en la coexistencia primero se asume desde la experiencia propia, y desde esta experiencia es posible plantear formas de aprendizaje para dejar que los otros vivan y asuman su mundo sin violencia.

4. Reflexión final

La posibilidad de pensar en una convivencia humana bajo el trasfondo de una paz justa y duradera, en la cual el desarrollo y realización de las necesidades básicas y la vida digna sean una realidad concreta, debe considerarse desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad social, la solución de conflictos de manera civilizada y la filosofía intercultural.

La responsabilidad social no es asunto de unos, sino de todos los seres humanos. Eso implica la necesidad del cuidado de las acciones de *unos* para con los *otros*. Los impactos de las acciones tienen que ser pensadas en los efectos y daños y/o beneficios que conllevan hacia la humanidad. En ese sentido, toda responsabilidad implica pensar en una solución pacífica o civilizada de los conflictos, tratando con ello de evitar una serie de daños, de manera directa o indirecta hacia los *otros* y lo *otro*. La sociedad actual debe pensar en los beneficios que la humanidad puede aportar a las generaciones futuras, ya que no sólo serán *otros* sino también muchos de los que ahora viven, quienes estarán presentes; cabe en ese sentido, hablar de las condicio-

nes de un futuro caótico y problemático, o bien de un modo de vida digno.

La solución civilizada de los conflictos implica un modo de acceder al tratamiento de éstos, y la mejor manera es la trascendencia hacia la creatividad, en la cual, toda solución sea pacífica y constructiva. Un modo de construir la solución a los conflictos entre Estados y/o civilizaciones, en un mundo cada vez más globalizado, es partir del *sentir* propio de cada cultura. Las formas de vida propias de los pueblos tienen mucho que aportar para el establecimiento de una paz justa y duradera. Esto significa que el acuerdo entre diversas formas de pensar es posible en un consenso, en donde se considere también el disenso.

La construcción de una paz trascendente que lleve a los seres humanos a con-vivir en el ámbito global de la justicia y la dignidad depende de la enseñanza de visiones cuyos valores vayan más allá de los esquemas sociales que determinan la vida de consumo y poder. En un mundo de paz justa no se trata de "ganar" o "perder", sino de com-partir y cuidar los bienes necesarios que permitan la supervivencia de la especies, entre ellas la humana.

Una ética de la responsabilidad implica el consenso de no dañar a nadie, respetando la forma de vida de cada pueblo. Las normas de una ética solidaria no están, por lo tanto, circunscritas a las decisiones de *unos* sobre *otros*, sino que emergen del modo propio de vida en cada cultura. La norma no va a castigar sino a "exigir" humanamente que cualquier decisión que se tome no afecte la vida y el sentido de ser de los seres humanos.

No se trata sólo de ser conscientes de los daños o estragos por las acciones del pasado y las consecuencias presentes y futuras, sino de asumir los efectos de las ac-

ciones, a fin de evitarlas o procurarlas en caso de beneficiar la supervivencia de la humanidad. Responsabilidad es afrontar los bienes o daños que se causen a la humanidad y a sí mismo.

Cada pueblo tiene el derecho de vivir de acuerdo a su propio *Ethos*, cuidando de no alterar, en este mundo globalizado la paz justa y duradera de los otros.

Bibliografía

Apel, Karl Otto (1999), *Estudios éticos,* México: Fontamara.

_____ (2007), *La globalización y una ética de la responsabilidad,* Buenos Aires: Prometeo.

Galtung, Johan (2010), *Trascender y transformar,* México: Quimera.

Guerra, María del Rosario, (2009). *Iguales y diferentes: derechos humanos y diversidad,* México: Torres Asociados.

Kant, Inmanuel (1999), *Hacia la paz perpetua,* Madrid: Biblioteca Nueva.

Mendoza, Rubén (2011), "Enseñanza y formación ética en la responsabilidad social universitaria", Guerra, María del Rosario y Mendoza, Rúben (Coords), en *Enfoque ético de la responsabilidad social universitaria*, México: Torres.

Naïr, Sami (2006), *Diálogo de culturas e identidades,* Madrid: Complutense.

Ricoeur, Paul (1999), *Lo justo,* Madrid: Caparrós.

Panikkar, Raimon, (2006), *Paz e interculturalidad,* Barcelona: Herder.

Senghaas, Dieter (2002), *The Clash within Civilizations. Coming to terms with cultur confícts,* New York: Routledge.

_____ (2006), "Condiciones políticas marco para la ética mundial", Küng, Hans y Kuschel, Karl-Josef, *Ciencia y ética mundial,* Madrid: Trotta.

Vallaeys, Francois (2009), *Responsabilidad social universitaria. Manual de primeros pasos,* México: Macgrw Hill.

Wellmer, Albrecht (1994), *Ética y diálogo,* Barcelona: Anthropos.

Grupo de Alto Nivel del Secretario General sobre las Amenazas, los Desafíos y el Cambio (2004), "Un mundo más seguro: La responsabilidad que compartimos" (Resumen), Naciones Unidas, Nueva York.

Pereyra, Carlos (1987) "Límites de la razón ética", en *Revista Dianoia*, Anuario de Filosofía, XXXIII, México: UNAM/FCE.

Senghaas, Dieter (2006), *La civilización de los conflictos. Pacifismo constructivo como una noción de orientación para la transformación de conflictos,* obtenida el 12 de mayo de 2010, en: http://www.beighof-handbook.net.