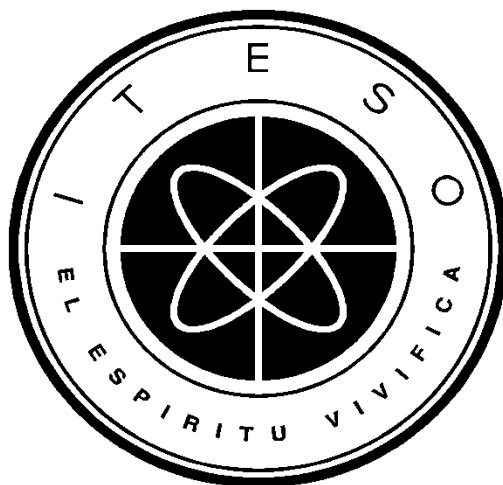


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Convivencia, diversidad y encuentro: Interculturalidad
indígena desde Xavier Zubiri

ENSAYO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA
JUAN CARLOS ZAVALA JONGUITUD

TLAQUEPAQUE, JALISCO, JUNIO 2021

Agradecimientos

*A los Tzeltales, Ch'oles, Zoques, Ñu-Hus, Nahuatls,
Purhépechas y Rarámuris, por su acogida y enseñanza.*

A Jorge y Pedro, por sus silencios y palabras.

*A la Compañía y a los compañeros, Alfredo,
Alejandro y Diego por mencionar algunos.*

A mis papás, abuelos, hermanos y familia.

A Dios, realidad fundamental.

ÍNDICE

Introducción.....	3
I. La realidad cultural.....	8
A. LO CULTURAL	9
B. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ZUBIRIANA.....	13
C. POSIBILIDAD Y CAPACITACIÓN	17
D. CONVIVENCIA.....	20
E. CUERPO SOCIAL.....	23
F. APROPIACIÓN	26
II. Lo indígena	33
A. ¿QUIENES SON LOS INDÍGENAS?	33
B. CRITERIOS AL DETERMINAR LO INDÍGENA.....	34
C. CONSIDERACIONES SOBRE LO ÉTNICO	37
D. LO MESTIZO Y EL INDIGENISMO EN MÉXICO.....	40
E. UNA PALABRA SOBRE IDENTIDAD.....	43
F. RECUENTO	45
III. El encuentro intercultural.....	49
A. LA SITUACIÓN INTERCULTURAL	50
B. LA HABITUD RADICAL: INTELIGENCIA SENTIENTE.....	53
C. LOGOS: INTELECCIÓN ENTRE LAS COSAS	57
D. INTELECCIÓN CAMPAL EN LA SITUACIÓN INTERCULTURAL	61
E. LO INTERCULTURAL COMO EXTRAÑO.....	66
F. RAZÓN: BUCEAR EN LO PROFUNDO.....	68
Reflexiones finales: Encuentro intercultural indígena	75
Fuentes documentales	79

Introducción

‘Un mundo donde quepan muchos mundos’, en esta frase se resume el ideal zapatista y de muchos otros pueblos que luchan por la vida y por el respeto a sus modos de vivir. Esta sencilla frase toca uno de los problemas filosóficos que desde la Grecia clásica han suscitado la reflexión de muchas pensadoras y pensadores ¿Cómo lo uno puede ser múltiple? ¿Cuál es la relación entre ese mundo uno y los muchos mundos, también mundos, pero múltiples? ¿Es realmente esto posible? La pregunta por la diversidad sigue actualizándose y, como los grandes temas de la filosofía, sigue abriendo caminos para pensar y profundizar en la realidad.

Que en un mundo quepan muchos mundos, que en el mundo occidental mexicano quepan pueblos y comunidades indígenas es un deseo y una tarea y toca distintos aspectos de la realidad: estructuras sociales, políticas y económicas, construcción de relatos que den voz a los que han sido callados, legislación de espacios de representatividad común y no individual y muchas otras cosas. En este ensayo abordaré cómo se puede hacer esto desde el encuentro con lo diverso, desde la relación que existe entre una persona como yo, formada en la modernidad occidental y una persona que se reconoce como indígena.

El presente trabajo nace en primer lugar de la experiencia de compartir la vida con los pueblos indígenas, estas experiencias han afectado mi vida, mi vocación y mis deseos más profundos. Surge también del compartir con hombres y mujeres que han orientado su vida para trabajar y vivir con las comunidades y desear correr su misma suerte. De estas experiencias surgió la pregunta de cómo una persona que lo desea puede entrar en relación con integrantes de pueblos indígenas y hasta que punto o nivel puede llegar a comprender los modos de ser distintos a los suyos.

Este ensayo busca profundizar filosóficamente, desde la perspectiva de Xavier Zubiri, en el encuentro entre dos personas con culturas distintas, específicamente entre una proveniente del mundo indígena mexicano y la otra proveniente del mundo mestizo. El trabajo considera qué sucede en la persona en este encuentro, especialmente cuando se desea entrar en relación, y cómo esto puede figurar nuevas comprensiones y ayudar a generar modos distintos de relación que respeten lo diverso sin necesidad de unificarlo o de eliminarlo.

El planteamiento germinal, en un modo muy kantiano, pretendía encontrara las condiciones de posibilidad y los límites más allá de los cuales no se puede llegar en el encuentro con otra persona que tiene una cultura distinta, aquello que normalmente se denomina diálogo intercultural. La formulación de posibilidades y límites fue quedando atrás por lo difícil que es establecer los límites en una realidad que es dinámica y que está cambiando constantemente. No por ello no son útiles, pero me pareció que no era la formulación más propicia para la investigación.

El cambio de diálogo por encuentro fue algo que demandó el propio trabajo ya que al decir diálogo comúnmente se piensa en la conversación entre dos personas que dicen cada una su propio logos. No obstante, la relación intercultural va más allá de la conversación y, aunque esta es parte fundamental del encuentro, la mera presencia física de dos personas distintas es ya una relación y es un encuentro, en el que se puede estar de distintas maneras.

Me parece necesario mencionar que este trabajo está inspirado en una frase de Xavier Zubiri que, si bien no aparece textualmente en el cuerpo del trabajo, da cuenta del espíritu que se mueve bajo estas palabras. En su libro *Estructura dinámica de la realidad*, al tratar el tema de la realidad, el dinamismo y el cambio, el filósofo español escribe: “En definitiva, la realidad es justamente lo que instantánea y momentáneamente es, y todo aquello que puede dar de sí”¹. Al leer esta frase no tenía mucha idea de las consecuencias filosóficas que tenía, pero fue en ese momento cuando pude sentir que la perspectiva zubiriana me permitía investigar este tema fomentando la interacción entre el proceso y mi propia experiencia.

Esta experiencia que, desde lo real, en lo que se nos presenta, nos muestra que eso mismo da de sí y que sigue dando, es fundamental. Sentir que la realidad, la vida, mi persona y la vida de los pueblos dan de sí y que constantemente están pudiendo sostener la existencia y las acciones de todas las personas, incluso en los escenarios más oscuros y donde no pareciera haber ninguna salida, es quizá de los aprendizajes más profundos que he tenido al convivir con los pueblos indígenas y uno de los mayores regalos que pueden aportar a una sociedad que pareciera cansada y desencantada.

¹ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995, p. 65.

En el proceso de investigación documental encontraba por un lado unas visiones que, de tanto estar pegadas a lo que la realidad es en ese instante, dejaban de considerar lo que la interculturalidad puede dar de sí. Posturas basadas en lo intercultural como mera desigualdad económica y social o como una lucha de poder y dominación si bien reflejaban lo que yo veía en muchos escenarios con los pueblos indígenas, me parecía que agotaban y esterilizaban mi reflexión. Sin embargo, posturas que ponían el encuentro intercultural sólo como algo sublime, que eleva al espíritu y lleva a una unión con el otro me parecían poco coincidentes con lo que veía en el mundo; mucho podría y poca realidad instantánea, por decirlo de alguna manera. El trabajo trata de conciliar entre las dos visiones y considerar lo que la realidad es y podría ser.

El tratamiento de la interculturalidad, y de la cultura en general, es poco abordado en la tradición filosófica zubiriana, al menos de manera explícita. Hay algunos artículos que la abordan junto con la educación u otras temáticas y solamente hay un libro publicado en alemán sobre el tema. Más comunes son los abordajes desde la ética o la sociología que consideran la diferencia y el contexto dentro de su tratamiento. Sin embargo, en los textos de Zubiri, en diálogo con mis profesores, encontré planteamientos que podían desarrollarse para abordar el tema de la interculturalidad, la cultura, el contexto y la formación de la persona y la convivencia en el encuentro intercultural.

Este trabajo entrelaza estos planteamientos con elementos de sociología y antropología social para poder abordar desde la perspectiva filosófica el encuentro entre dos personas de distinta cultura. Algo que llamó mi atención es que al hablar de interculturalidad muchos autores sobreentienden lo que significa cultura o dan una definición muy difusa que no permite considerar cómo el contexto influye en la formación de grupos humanos diversos. De ello nació la necesidad de abordarla desde la antropología filosófica, pues de lo que se entienda por cultura pende la concepción de interculturalidad.

Los tres capítulos de esta investigación aportan elementos que me parecen necesarios al momento de considerar el encuentro intercultural con pueblos indígenas desde un punto de vista filosófico. Sin dejar de lado las consideraciones sociológicas, el trabajo busca tener una perspectiva filosófica que pueda aportar elementos para realizar lecturas sociológicas en un

segundo momento, especialmente en los temas de cultura e interculturalidad y el encuentro y la situación intercultural.

Los primeros dos capítulos hablan del momento previo al encuentro intercultural, lo que cada persona lleva consigo. El primero aborda el tema de la cultura desde la pregunta por la diversidad de modos de estructurar la vida dentro de una misma especie. La antropología zubiriana aporta elementos para dejar de verla como un conjunto de elementos objetivados, como algo inmutable y arcaico o como un accesorio a la humanidad de la persona para verla como un ámbito dinámico necesario en el cual se va conformando la personalidad dentro de un contexto determinado, en un cuerpo social y desde una tradición desde la que se va forjando la persona.

El segundo capítulo aborda el tema de los pueblos indígenas y la pregunta por quiénes serían los indígenas. A la vez que trata de la conformación de referentes identitarios por parte de los pueblos indígenas, sirve como una crítica a los prejuicios que se tienen sobre los pueblos indígenas que muchas veces obstaculizan el encuentro. Desde la distinción entre lo étnico y lo indígena se considera lo primero como un cuerpo social en que se forma la persona y lo segundo como un referente político que acuerpa las luchas de unos grupos humanos con características históricas similares.

El tercero aborda propiamente lo que sucede al momento de encontrarse con una persona que proviene de otro contexto cultural. Desde el encuentro intercultural como una situación en que está la persona ante la cual tiene que dar una respuesta, rescata elementos de la propuesta epistemológica y metafísica zubiriana en la inteligencia sentiente para señalar las opciones que se abren al momento de entrar en contacto con lo diverso. La realidad personal con todo lo que es, está en situación y tiene que responder para poder estar en lo real y apoyarse en ella para realizar su vida y, junto con ello, realizar el contexto socio histórico en que está. Como ahí mismo se dice, esta consideración si bien se realiza desde el encuentro con indígenas, no se ciñe a ello, y puede aplicarse a situaciones en que la diversidad de modos de realizar la vida es muy grande.

El trabajo sigue un itinerario en el que primero se invita a reconocer lo que llamamos como propio de nuestra cultura y lo que consideramos lo distinto, posteriormente cuestiona las ideas

que se tengan sobre lo indígena y finalmente aborda el tema del encuentro. La realización del mismo me llevó a vivir un constante cuestionamiento sobre lo que creo, pienso y siento a propósito de la cultura, los otros, lo indígena y la relación. Deseo sirva, además de como desarrollo académico, como hoja de ruta que permita contrastar lo escrito con la propia experiencia personal, que sea, a la distancia, la posibilidad de encontrarse con otros y otras y de imaginar un mundo donde quepan muchos mundos.

I. La realidad cultural

El primer elemento del que es necesario realizar una revisión crítica es el de la interculturalidad; se debe comprender cómo influye el contexto en la formación de la persona para clarificar lo que se entiende por cultura, liberándola de su carga colonial y elitista, para intentar comprender de mejor manera la diversidad de modos de estructurar la vida y la realidad. En este capítulo se entablará un diálogo entre la antropología y la filosofía para profundizar en el papel que tienen lo cultural y lo histórico en la vida de las personas y las sociedades y cómo pueden ayudar a considerar lo diverso; en el segundo capítulo se abordará la cuestión de lo indígena dentro de esta diversidad.

Interculturalidad es un concepto que goza de gran popularidad y que, junto con un campo semántico conformado por lo bicultural, multicultural, transcultural y conceptos parecidos, trata de abordar el problema de la diversidad dentro de las relaciones humanas. Gracias a esta popularidad, lo intercultural está presente en programas de política pública, propuestas educativas e investigaciones en ciencias sociales, además de acompañar al nombre de universidades, hospitales, oficinas gubernamentales y otros espacios.

Sin embargo, a pesar de su popularidad, la demanda del respeto por lo diverso, en particular por el respeto a la vida de los pueblos indígenas, sigue siendo una asignatura pendiente. De ahí la necesidad de seguir profundizando en lo que quiere decir interculturalidad, para no convertirla en un concepto vacío que cumpla solamente un propósito de corrección política o de buena conciencia, pero no transforme las prácticas cotidianas.

Para Fonet-Betancourt la interculturalidad es:

“...aquella *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir «sus» referencias identitarias *en relación* con los llamados «otros», es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual”.²

² Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 14-15.

Un primer elemento que resalta en la definición del cubano es la importancia de lo diferente al momento de pensar en interculturalidad, se trata de la relación entre lo propio y lo otro, una convivencia. Dicha relación está estrechamente vinculada al contexto cultural en el cual se ha formado el ser humano y a las diferencias que hay entre dichos contextos, lo que comúnmente llamamos la cultura de tal persona o grupo. Finalmente, propone que el encuentro con lo diferente le lleva a reubicarse y abrirse.

Podría decirse que lo intercultural se entiende en tres momentos: el primero que abarca el contexto y la cultura en que se forma la persona, un segundo momento en el que la persona y el grupo social que se van apropiando de lo contextual para formar sus propios referentes y finalmente un tercer momento en que esto se pone en relación con modos diferentes y exige apertura. Si bien estos momentos nunca son totalmente separados y lo cultural, lo personal-social y el encuentro siempre están afectándose dinámicamente, esta consideración puede ayudar a comprender de mejor manera lo que sucede en un encuentro intercultural.

Así entonces, para hablar de interculturalidad es necesario considerar en primer lugar la importancia que tiene el contexto en la manera en que el ser humano se forma como persona con unos referentes propios; de esto penderá la consideración que se tenga de lo intercultural. Como se observa en la propuesta de Fonet-Betancourt lo contextual está ligado con lo cultural, sin embargo, el factor cultural ha tenido diferentes concepciones a lo largo de la historia en la filosofía y las ciencias sociales.

A. LO CULTURAL

Hablar de cultura es hablar de un concepto que tiene diversos significados tanto en el uso corriente del mismo como en las investigaciones académicas que se hacen sobre ella. Gabriel Zaid en un sucinto ensayo enumera tres posibles acepciones del término: un concepto que llama clásico que refiere a la cultura personal, como el cultivo propio en las artes o la literatura; otro que llama ilustrado, que habla de un nivel superior alcanzado por la humanidad y que tiene

pretensión universal; por último, uno romántico que habla de la cultura como identidad comunitaria que conserva creencias y usos y costumbres.³

Vale la pena tener presentes estos significados que se le dan a la cultura ya que tienen un peso significativo en la percepción que se tiene de los otros, en especial de los grupos indígenas en México. Por ejemplo, cuando se habla de gente de comunidades indígenas o campesinas en muchas ocasiones se les tacha de incultos por no conocer tal o cual forma de arte o artista, esto enlaza los conceptos clásico e ilustrado del término ya que lo que busca decir es que los referentes que tienen esas personas no son los mismos que los dominantes de la modernidad europea u occidental. Del mismo modo, al referir la cultura solo a los pueblos indígenas se romantizan y se les considera como los únicos con creencias y usos y costumbres, como si los no indígenas no tuvieran creencias o usos y costumbres.

Es necesario tener una definición que permita abordar con mayor claridad la cuestión cultural. Muchas veces al pensar en la interculturalidad se deja la noción de cultura sobreentendida, lo cual lleva a incomprendiones y falta de claridad; de cómo se entienda la cultura penderá cómo entender el encuentro entre dos personas de distinto contexto cultural. En la definición de la cultura ha sido la antropología la que ha tomado la pregunta como parte central de su práctica.

La pregunta por la cultura está ligada a la cuestión de la diversidad ¿cómo es que dos personas que son parte de la misma especie actúan de manera tan distinta? La variedad de modos de vida a lo largo de la historia y en diferentes contextos geográficos ha puesto de relieve la complejidad de la realidad humana y ha pedido una respuesta a cómo se explica esta diversidad. Esta misión ha sido una tarea de las ciencias sociales, en especial de la antropología social.

Con el giro antropológico de las ciencias en la época renacentista se abrió un ámbito para la generación de un saber explícito sobre el hombre, al descentrarse el papel del hombre en el universo se da una apreciación de lo humano como valor. Posteriormente durante la ilustración los trabajos de Kant y Rousseau fueron importantes para el avance de la antropología cultural.

⁴ En la segunda mitad del S. XVIII se publicaron algunos trabajos que podrían pensarse como

³ Gabriel Zaid, “Tres conceptos de cultura” en <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-conceptos-cultura>.

⁴ *cfr.* José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, España, 2000, pp. 130-134.

los primeros que se toman la antropología como pregunta científica y, en este sentido, representan el nacimiento de la antropología cultural. En los trabajos de Voltaire, Turgot o Condorcet, se busca formular leyes del hombre y la sociedad que serían tan invariables como las leyes naturales. De la mano de la historia y con la evolución como bandera, avanza la antropología abriéndose paso a sí misma como ciencia que estudia al ser humano, pensándolo desde su realidad cultural.⁵

Debido al fuerte clima positivista en que nace la antropología cultural, los científicos sociales se ven en la necesidad de proponer o al menos presuponer un concepto universal de cultura. Es justo en la elaboración de un concepto de cultura en donde la antropología cultural y la filosofía deben complementarse, el nivel de la reflexión filosófica es el que se precisa "... para abordar global y críticamente la realidad *compleja* del hombre y su cultura: la *realidad cultural del hombre*"⁶.

Uno de los más importantes fue el propuesto por Tylor en al final del S. XIX que proponía la cultura como "ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad."⁷ La importancia de este concepto es que concibe a la cultura como algo complejo, que integra realidades de diversa índole propias del ser humano y que considera que todo ser humano, en tanto que perteneciente a una sociedad, tiene cultura. Sin embargo, está inscrita en una visión evolucionista que piensa la cultura más bien como algo unitario que se expresa en mayor o menor medida en diversos grupos humanos. Frente a esta definición están las que pugnan por la existencia de múltiples culturas como la de Franz Boas, quien pone énfasis en la pluralidad y la diferencia de las culturas, que son producto de las condiciones en que se desarrollan los grupos humanos.

Una tercera definición que tomaremos es la de Clifford Geertz. Para él la definición de Tylor es una buena base, pero puede generar una dispersión teórica ya que deja la cultura como ese 'todo complejo' sin explicarlo del todo. Para Geertz también es importante señalar que lo cultural no es, como se pudo pensar antes, un añadido a una supuesta naturaleza humana sino más bien una

⁵ Ibidem, pp. 134-136.

⁶ Ibidem, p. 142.

⁷ Ibidem, p. 20.

parte indispensable para la vida de los hombres y las mujeres. Las consideraciones que realiza el sociólogo sobre la cultura están en estricta conexión con la noción que se tenga sobre el ser humano.

Con lo anterior, señala que la diversidad a través de los tiempos y lugares no es algo accesorio o cuestión de apariencia, antes bien lo que revela es que la humanidad es variada en su esencia y en sus expresiones.⁸ Propone que si se desea descubrir lo que es el hombre se tiene que buscar en lo que son los hombres: muy variados.⁹ En su lectura el autor propone como punto de partida el modo en que las estructuras culturales van dirigiendo la conducta del hombre, que de otro modo sería ingobernable.¹⁰

Para Geertz la cultura se entiende mejor no como un complejo esquema de concretos de conducta sino como una serie de mecanismos de control¹¹, un sistema de signos interpretables que es el contexto dentro del que se desarrollan los acontecimientos sociales, procesos sociales, modos de conducta o instituciones¹². Este esquema es históricamente transmitido y es mediante él que los hombres desarrollan y perpetúan su conocimiento y actitudes ante la vida. Desde una posición semiótica, propone la cultura como la urdimbre de tramas de significación en que está inserto el ser humano y que han sido tejidas por él mismo.¹³

Una limitación de esta visión es que al ver la cultura desde una postura hermenéutica parece muy difícil poder comprender lo que serían otras culturas o poder entender al otro. Pareciera que el ser humano está condenado a la urdimbre de significados en la cual ha nacido. Entender otra cultura es entender la acción del otro, entender el modo en que sus tramas de significación están dando sentido a su acción.

Sin buscar agotar el tema de la elaboración de un concepto científico de cultura, la problematización de la realidad cultural para considerar su influencia en la convivencia

⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 45.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹¹ *Ibidem*, p. 51.

¹² *Ibidem*, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

intercultural que estamos abordando, ayudará a profundizar y a poder encontrar las posibilidades que se abren en el fenómeno de las relaciones indígenas-mestizos.

Es importante considerar que la cultura se verá más como un ámbito de la vida de la persona. La pregunta por la diversidad en los distintos contextos sociohistóricos en la vida humana remite a una pregunta de fondo ¿Cómo el contexto social e histórico influye en la formación de la persona? ¿Cómo la diversidad contextual genera grupos humanos tan distintos? Desde estas preguntas antropológicas se puede desprender el estudio de diversidad sociohistórica y de las distintas culturas.

En la consideración de la realidad cultural del ser humano, la radicalidad fenomenológica de las acciones humanas de Xavier Zubiri puede ayudar a responder la pregunta por el modo en que el contexto influye en la vida de la persona y cómo esta misma se va conformando en el lugar en que nace. Desde la concepción zubiriana se puede considerar la realidad cultural como algo constitutivo de la persona que determina la vida pero que está en apertura y en constante dinamismo. De estas consideraciones puede alumbrarse entonces cómo se podría entender de mejor manera la realidad cultural dentro del diálogo intercultural.

B. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ZUBIRIANA

De acuerdo con el planteamiento de Zubiri el viviente humano es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica en la cual la inteligencia, el sentimiento y la voluntad están conexas esencialmente.¹⁴ El hombre es un animal que se distingue de todos los animales porque las cosas se le presentan con una formalidad no de estimulidad sino de realidad. Esto quiere decir que mientras el resto de las especies animales tienen ya en su constitución genética un elenco determinado de respuestas frente a los estímulos¹⁵, más o menos amplio dependiendo de la especie, el hombre tiene que responder a ellos de una forma indeterminada o libre. La formalidad de realidad permite que el ser humano exceda la mera estimulidad y que la respuesta que dé sea entonces una respuesta propia.

¹⁴ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, Alianza, Madrid, 2006, p. 7.

¹⁵ “Estímulos tiene aquí una enorme amplitud. Estímulo no es un fenómeno físico-químico; es todo lo que suscita una respuesta” Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 14.

Por lo anterior, en su respuesta a las cosas el viviente humano “suspende, por así decirlo, su actividad responsiva, y sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace esa operación que los adultos llamamos *hacerse cargo de la realidad*: se hace cargo de lo que son los estímulos, y de lo que es la situación que le han creado.”¹⁶ Por esto dice Zubiri que el ser humano es un animal de realidades, lo propio de su animalidad es que las cosas se presenten como reales y le pidan hacerse cargo de ellas. Las cosas son recursos que le instan a responder.

Esta diferencia radical para hacerle frente a los estímulos está fincada en la inteligencia del ser humano. Para Xavier Zubiri la inteligencia antes que la capacidad del uso de lenguaje, del uso del logos o del razonamiento, es el modo de hacerse cargo de la realidad, necesariamente en conexión con la sensibilidad; por la inteligencia las cosas se nos presentan como reales y siendo «de suyo» previas a la aprehensión. Si bien la inteligencia realiza actos como el juzgar, el afirmar o el proyectar, el acto elemental, exclusivo y radical de la inteligencia es la aprehensión de las cosas como realidad.¹⁷

En su análisis de los actos intelectivos el filósofo español subraya la inseparabilidad de la intelección y la sensibilidad. El acto de intelección es un físico «estar» en la cosa real, en ese estar, la cosa *está* en el que entiende y el que entiende *está* en la cosa, la unidad de este *estar* es lo que constituye la aprehensión de las cosas que, en el caso del ser humano, es aprehensión de las cosas como reales. En la aprehensión de las cosas como realidad en tanto que acto, no se siente y luego se entiende, sino que en el mismo acto se entiende «en» el sentir mismo.

La suspensión de la mera estimulidad que representa la hiperformalización es sumamente importante para la vida humana y la modela poderosamente. Una cara de esta liberación es la inviabilidad del recién nacido como animal, no puede sobrevivir a menos de que otros cuiden de él, le alimenten y le den lo necesario para sobrevivir mientras aprende a responder a la realidad, mientras puede hacerse cargo de su realidad. Esto tampoco lleva a que se sustituya la propia respuesta personal, más bien desde el inicio la dimensión social del recién nacido es tan constitutiva como la dimensión individual.

¹⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 29.

¹⁷ *cfr.* Ibidem, pp. 27-28.

Con los cuidados que le son dados en la infancia, el niño o la niña no solo recibe alimento o calor, sino que recibe un modo de estar en el mundo, un modo de hacerse cargo de la realidad desde el cual tendrá que seguir creciendo y aprendiendo, realizándose. A esto refiere Zubiri cuando dice que

"Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que, además, inexorablemente y *velis nolis*, le instala en un cierto modo de estar en la realidad... se le entrega un modo de estar en la realidad."¹⁸

Esta entrega es entonces fundamental para la vida de cada ser humano, "la vida se transmite genéticamente pero las formas de estar en la realidad se entregan"¹⁹. Estos dos caracteres, transmisión y entrega, son para Zubiri los constituyentes esenciales de la historia que, como dimensión de la vida humana, no es una serie de cosas que le pasan al hombre o la mujer, ni testimonio o mera transmisión de sentido, sino la entrega de formas que le permitan a cada ser humano estar en la realidad.²⁰

Una primera constatación que surge al ver de esta manera la vida humana es que la vida nunca es algo aislado del resto de las personas o de las cosas, a esto Zubiri le llama versión de la vida humana, y en un sentido radical y metafísico, respectividad. Los humanos nacen inmersos en un mundo y son otros los que les transmiten la vida y los que les entregan un modo de vivirla, los que lo instalan en lo real. Frente al individualismo que parte de la persona como un ente cerrado que después se pone en relación con otros y otras, se revela que desde el mero comienzo los otros están ya en la propia vida posibilitándola.

Otro elemento que resalta, importante para la consideración sobre el contexto y lo cultural, es la idea de la tradición como algo constitutivo de la vida humana y la consideración de la historia como posibilitación. La tradición a la cual hace referencia la antropología zubiriana no es aquella que piensa en las costumbres como tradiciones que pasan de una generación a otra sin ningún cambio y que mira los cambios que se dan dentro de las mismas como algo malo,

¹⁸ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del...* pp. 75-76.

¹⁹ *Ibidem*, p. 76.

²⁰ *cfr. Ibidem*, pp. 83-85.

tampoco espera encontrar lo verdaderamente tradicional frente a lo nuevo o lo que “contamina” lo tradicional; postura muy común en el indigenismo del S. XX en México.

La acepción que da Zubiri al término tradición tampoco es, como en Hobsbawm, el de un grupo de prácticas reguladas que inculcan normas y que son invariables²¹. La tradición de la que habla es más radical y es tradición en cuanto es entregada, “la tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades*, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad...”²²

Zubiri encuentra en la tradición una estructura posibilitante constituida por tres momentos: un momento constitutivo que es el momento radical en que al animal de realidades se le instala en un cierto modo de estar en la realidad; un momento continuante en el que se muestra cómo todo modo de estar en la realidad está fundado en el modo recibido y es una continuación del anterior; y un momento progrediente o prospectivo, ya que quien recibe la tradición responde a la nueva situación (con respecto a la de sus padres) en que está, lo cual actualiza lo que será la tradición para sus sucesores.²³

En este sentido, no habría problema en asumir que las prácticas concretas que realizan las personas, apoyadas en lo recibido, en muchas ocasiones son inventadas, que no son tan antiguas como se pensaría o que cambian conforme pasa el tiempo; antes bien, es lo propio de eso que se recibe, que vaya cambiando, ya que el que lo recibe debe realizarse con ello, siempre dentro del sistema de posibilidades en que nace, y esto estará montado en el momento constitutivo de la tradición recibida.

Así entonces, el contexto en donde se nace y las personas que dan la vida y entregan un modo de estar en la realidad son una posibilitación que es vital para el recién nacido, ya que, sin esta posibilitación por parte de sus padres y su entorno, sin esta transmisión de modos de estar en realidad que hagan viable su existencia, la vida humana no tendría futuro. Esto, no obstante, no le quita a la persona la obligación que tiene de ir formando su propio modo de estar en la realidad

²¹ *cfr.* Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.

²² Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...* pp. 88-89.

²³ *cfr.* Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del...* pp. 79-80.

desde aquella primera donación por parte de sus progenitores y del entorno en el cual se ha formado. Esta forma de estar en la realidad no se transmite genéticamente ya que “por su propia índole, no es genéticamente *transmisibile*. De ahí que para instalarse en su vida humana, el hombre no puede comenzar desde cero”²⁴.

La consideración antropológica de la filosofía Zubiriana lleva a ver que la realidad cultural no es un añadido a la realidad biológica del ser humano sino algo constitutivo para la realidad humana. En la realidad cultural todas las dimensiones del ser humano están puestas en juego. Esto justifica el rechazo a la idea de que hay la posibilidad de despojar al ser humano de su aspecto cultural y quedarse con la supuesta esencia de lo que es el hombre o la mujer; como pretendió una rama de la antropología fuertemente influenciada por el positivismo.

C. POSIBILIDAD Y CAPACITACIÓN

Hasta ahora a partir del planteamiento antropológico de Zubiri hemos visto cómo el ser humano, al ser un animal de realidades, en virtud de su inteligencia, necesita no solo que se le transmitan ciertos caracteres genéticos para que tenga vida, además de esto necesita que se le instale en lo real, que se le entregue un modo de estar en la realidad, en esta entrega se le posibilita para responder a las cosas como reales y a él mismo como realidad; le es dado un mundo.

En la transmisión tradente hay un doble carácter, por un lado, cuando se entrega la forma de estar en la realidad, lo que se hace es que se está posibilitando el estar en la realidad. Por otro lado, quien recibe lo entregado lo recibe no como determinación sino como algo en lo que puede optar, como apoyo para sus acciones.²⁵ Conviene especificar lo que significa posibilidad y capacidad.

Las acciones que los seres humanos ejecutan no consisten solamente en poner en juego unos determinados caracteres psicoorgánicos. Junto con las potencias y las facultades que son propias del hombre, son necesarias además unas posibilidades y capacidades que están entre las potencias y las acciones. Así, para Zubiri, junto a las potencias y las facultades que son

²⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...* pp. 75.

²⁵ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, p. 411.

características del *phylum* humano hay también unas posibilidades que hacen a los hombres y las mujeres más o menos capaces.

Las posibilidades en las que nace la persona lo que hacen es posibilitarle positivamente, no decidiendo la dirección de la acción del hombre sino permitiéndole el hacer opción. Para que las posibilidades se realicen, lo que requieren es que el hombre haga opción, es decir, que decida realizar algo dentro de lo que estas posibilidades le están permitiendo. “El pasado va legando un sistema de posibilidades que constituyen el presente sobre el cual el hombre monta sus proyectos y su vida individual, y hasta las estructuras sociales para el futuro, pero es justamente esto: un alumbramiento y una obturación de posibilidades”²⁶.

Si bien las posibilidades no determinan la acción del ser humano, estas están determinadas por el grupo social en el que nace la persona. “El hombre no tiene todas las posibilidades habidas y por haber, tiene unas cuantas, las que su medio social ha venido construyendo, y no puede tampoco optar por todas las posibilidades que cada posibilidad le ofrece, tiene que elegir, y al elegir se elige también a sí mismo.”²⁷ A este elegir es a lo que Zubiri llama poder, el poder que se impone al hombre posibilitándolo y forzándolo a realizarse.

Lo histórico es entonces esta transmisión tradente de formas de estar en la realidad, las cuales se convierten en posibilitación para el hombre. Cada persona al optar entre las posibilidades lo que hace es que realiza unas por sobre otras, su apropiación confiere poder a una posibilidad. A la vez que la opción por parte del hombre apodera, se va apropiando de unas por sobre otras, con lo cual se va capacitando de acuerdo con esas posibilidades que ha recibido, la historia entonces se convierte en capacitación para el hombre.

Justamente en las posibilidades y capacidades es donde estaría la diferencia entre los humanos del S. XV y los humanos actuales. En cuanto a potencias y facultades tienen las mismas que los humanos actuales para poder hacer uso de una computadora o para volar un avión, sin embargo, las posibilidades son diferentes por que el tiempo en que les ha tocado vivir y la historia que les ha puesto en posibilidad.

²⁶ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de...* p. 269.

²⁷ Eneyda Suñer Rivas, *Identidades al tanteo*, ITESO, Tlaquepaque, 2011, p. 213.

Así, la historia es entonces un proceso de posibilitación que pone a las personas en una cierta altura procesual o altura temporal. Lo que la historia le da a la persona es una cierta altura para estar en la realidad y desde la cual se ira realizando como persona y conviviendo con quienes le rodean. Esta altura temporal no está determinada por el tiempo cronológico, que tiene un carácter extrínseco, más bien está referida a una cierta edad temporal que tiene que ver con la historia como dimensión metafísica del ser humano.

Por lo mismo es importante recalcar la diferencia entre la contemporaneidad y la etaneidad. Mientras que dos seres humanos pueden ser contemporáneos, por ejemplo, en el caso de los europeos y los americanos en el momento de la conquista, ciertamente su altura temporal, su etaneidad, era diferente, no pertenecían a la misma altura histórica. De ahí que pueda decirse que “en la historia ha habido tiempos plurales en el sentido de edad”²⁸.

Una mala comprensión a la que podría llevar la concepción de la altura temporal sería la de pensar que la historia es entonces un proceso de evolución en el cual entre una mayor altura temporal se tenga, mejor es la situación en donde se pone a la persona. Esta concepción evolucionista de la historia puede llevar a pensar que la cultura más capaz es la que es más alta, y que es entonces necesario que todas las personas estén en esta altura para poder estar en la realidad óptimamente, en esta visión los racismos que piensan una raza como superior encontrarían un caldo de cultivo muy estimulante.

Pero, en primer lugar, la etaneidad no tiene que ver con los componentes psico-orgánicos de las personas, las diferencias entre potencias y facultades que pudiera tener cierta persona no tienen que ver con la capacitación etánea de la historia. Además, la conclusión de que una altura etánea es mejor a otra supondría que todas las alturas están, por poner una imagen, dentro del mismo plano vertical y que unas personas estarían más capacitadas que otras como si estuvieran montadas en la plena capacidad del otro y tuvieran un añadido que los hiciera especiales.

Por ejemplo, ciertamente las capacidades de un soldado español de Cortés eran diferentes a las de una mujer nahuatl, sin embargo, no quiere decir que el soldado de Cortés tuviera todas las posibilidades de la mujer y además las propias de su contexto. Antes bien la altura etánea de

²⁸ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de...*, p. 162.

ambos era diferente, con unas posibilidades diferentes y un modo de estar en la realidad diferente, que los capacitaba de modo distinto, haciéndolos más capaces para unas cosas y menos para otras. No tiene sentido hablar de una altura temporal mejor o peor en sentido absoluto, las capacidades estarán en función de aquello que se pretenda realizar.

Con lo anteriormente expuesto, la pregunta por la realidad cultural del hombre desde la antropología filosófica de Xavier Zubiri muestra que el contexto en el que nace el ser humano es fundamental para la viabilidad del recién nacido y forma parte constitutiva de la personalidad que la persona se va forjando. La historia como mecanismo de posibilitación que le dona a la persona un modo de estar en la realidad está íntimamente conectada con el contexto en que se nace, así cada cultura o cada grupo está en una cierta altura temporal que capacita de una cierta manera a sus miembros y que junto con sus facultades y potencias le permite realizar su vida. Este proceso tiene un carácter dinámico, va cambiando de acuerdo con lo que cada persona realiza.

Hasta ahora se ha esclarecido la importancia de lo histórico como un proceso de capacitación que va legando un sistema de posibilidades en que el viviente realizará su vida. Es importante recalcar que esto no es algo que flote por encima de la humanidad, una especie de espíritu único que avance conforme avanza el tiempo cronológico al estilo Hegeliano o una conciencia superior que se sobreponga a las personas. El contexto es una realidad física en la que está situado el viviente y que determina las posibilidades con las que se encontrará, en ese lugar el viviente se encuentra no solo situado, sino que los otros lo han instalado con sus acciones en un cierto modo de estar en lo real, los otros son el cuerpo social en que el ser humano está conviviendo.

D. CONVIVENCIA

Conviene abordar la manera en que los otros están en la vida del ser humano y determinan sus posibilidades para considerar cómo eso va posibilitando la forja de la propia personalidad. Para Xavier Zubiri, cada viviente humano está no solamente situado en un lugar y entre las cosas, sino que está co-situado con todos los demás, esta co-situación da pie a la convivencia. La raíz de esta co-situación se encuentra en el constatar que los otros están ya vertidos en la propia realidad. Antes que el hombre o la mujer se tenga que preguntar por la relación con los otros,

antes si quiera que los pueda reconocer como otros, ellos se encuentran ya vertidos en su propia realidad.

Este ‘en la propia realidad’ es algo radical, los demás “antes de que vengan a mí en experiencia o de que yo vaya a ellos, *están ya metidos* en mi vida”²⁹, el momento de reconocerlos como otros plenamente es posterior a este encontrarlos ya en mi propia realidad. Esto tiene un talante en primer lugar genético, desde el mismo surgimiento de la vida, el viviente tiene unos progenitores y de ellos es de quienes recibe la carga genética que le constituye.

Pero no solo ello, el niño también recibe modos de habérselas con las cosas de parte de ellos. Lo que el niño encuentra al nacer es que los otros están vertidos en él y que son ellos los que le están dando el carácter «humano» de la vida, se encuentra que está inmerso en un mundo humano³⁰. Este mundo humano con el que el niño se encontrará es el carácter absolutamente concreto de la co-situación.

En este paso previo a reconocer a los otros como otros, en este haber humano, “lo primero que se le da al niño es la humanidad de la vida y de las acciones”³¹. Es necesario que así sea en virtud de la intelección sentiente, el niño al no tener un modo de estar en lo real está radicalmente abierto a lo humano, la unidad que hay entre los hombres es algo que el viviente humano no establece, más bien se encuentra a los otros vertidos en él, “cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado; la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda”³².

Para Zubiri en la hominización de la vida, en el irse haciendo humano por parte del animal de realidades, los otros aparecen primariamente como algo «mío», no propiamente otro sino algo que es distinto de mí pero que es mío, este representa un mínimo de alteridad. Estos que eran míos se revelan después como *otros como yo*, su figura es cómo la mía, pero lo que sigue es

²⁹ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del...*, p. 43.

³⁰ *Ibidem*, pp. 44-45.

³¹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 239.

³² *Ibidem*, p. 252.

descubrir que también son *otros distintos que yo*, y es precisamente en este momento en que se puede hablar formalmente de convivencia.³³

En la convivencia es donde se encuentra entonces el fenómeno radical de la sociedad. Es importante dar a notar que el camino mediante el cual Zubiri llega a lo social no es uno que parte de unas alteridades individuales que después se ponen en relación. Antes bien, desde donde se parte es de la unidad, con los diferentes planos en que ella se expresa, “el problema de la versión de los otros es, ante todo, un problema de la versión real y física”³⁴. La sociedad humana es entonces para él no el resultado de una cierta unión de individualidades sino principio desde el cual se hace la vida, “el hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen *en realidad* y se lo hacen *en realidad*.”³⁵

El nexo entonces de lo social es este haber humano, que se compone de los recursos e instancias que los humanos han puesto para el viviente, desde este haber se van determinando unas hábitos sociales en la persona. La noción de hábito en Zubiri es sumamente importante en la estructura de la intelección sentiente, es de ahí de donde vendrá la conceptualización de los hábitos sociales. Básicamente, la palabra hábito hace referencia a un modo de habérmelas con las cosas, estas hábitos no solo son hábitos, es un modo que no solo conforma las acciones sino la propia realidad de la persona.

Los hábitos sociales son entonces aquellas que modulan mi ser persona y que son fruto de la convivencia, “son *los otros* los que con sus intervenciones determinan concretamente esas hábitos sociales. Lo que hace que un hábito sea hábito *social* es la intervención de los otros”³⁶. La sociedad no es un ente supraindividual sino un sistema de hábitos, hábitos sociales, que son un momento de la realidad de cada quien.

Esto es también lo que va a determinar la pertenencia más o menos cercana que se tenga a una sociedad,

³³ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del...*, p. 46.

³⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 234.

³⁵ *Ibidem*, p. 254.

³⁶ Jorge Davalos, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri” en *Xipe Totek*, ITESO, Guadalajara, Jalisco, Vol. VII, No. 4, No. publicación 28, 31 de diciembre de 1998, p. 322.

“la integración de la realidad humana en un sistema social es siempre relativa, porque esta integración atañe solo a sus hábitos... Por sus hábitos, el hombre está parcialmente integrado en la sociedad. Se trata de una integración física, como físicas son los hábitos. Pero por su apertura a toda realidad, la persona trasciende toda integración”³⁷.

Considerado desde una persona, lo que el haber humano va constituyendo es una mentalidad, que no es un acto de pensamiento sino un modo de pensar y un modo de inteligir que cada quién ha realizado, pero precisamente afectado por otros. De igual manera, los modos de pensar y de vivir, cuando se consideran desde su cariz social, se revelan como un haber social dentro de un espacio y en un tiempo determinados, lo que remite al concepto de tradición como el haber social que le es entregado al hombre para que se realice. Así, la tradición, como se mencionaba anteriormente, a la vez que entrega un haber social al viviente, está reconfigurándose por las acciones que los vivientes realizan, por la manera en que las personas configuran su propia figura personal y, con ello, los modos y hábitos sociales.

E. CUERPO SOCIAL

Si bien la realidad personal, al ser una esencia abierta, está abierta a todo lo real, la convivencia es una manera especial de apertura, convivir “significa que los demás hombres no son simplemente *otras* cosas sino que constituyen este dominio especial de los *otros*”³⁸, “por su convivencia, los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas físicas. Mi vida misma, mi propia autodefinición y autoposesión, es una autoposesión en forma positivamente convivente.”³⁹ La convivencia es lo que está fundando la vida social y posibilitando la propia figuración personal y la capacitación.

De la autoposesión de cada uno se sigue que cada persona, en cada situación, tiene que definirse a sí misma. Esto significa que, si bien hay una versión y co-situación, al irse haciendo, el viviente va haciéndose *cada cual* su propia vida, es decir, va cualificándose interna y positivamente. Para que esto se realice, el hombre o la mujer tiene que irse apropiando de la vida de los demás, dicha

³⁷ *Ibidem*, p. 335.

³⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 224.

³⁹ *Idem*.

apropiación, aunque pueda sonar raro, es consecuencia del modo cómo Zubiri entiende la convivencialidad humana.

Si los otros están posibilitando mi vida desde el nacimiento, los otros son posibilidades mías en un primer momento. En lo que consistirá mi vida será entonces en apropiarme de las posibilidades que las cosas me dan, capacitarme, pero por estar en el haber humano, esta apropiación pasa por las posibilidades que los otros me representan. No quiere decir que la persona se mimetice o devore de alguna manera la vida de la otra persona, la apropiación es solamente en tanto que posibilidades para la vida de cada cual. Así la convivencia llevará a cada persona a apropiarse de lo que las otras personas le dan para configurar su modo personal, a la vez social, de estar en lo real.

Si la historia es proceso de capacitación, eso es dado a nosotros como tradición, pero precisamente por unos otros concretos. Los otros con los que se convive son la presencia de este sistema de posibilidades procesual histórico; en este sentido, los otros con los que se convive son entonces el cuerpo social que nos hace presente esas posibilidades.⁴⁰ Esta noción de cuerpo social se fundamenta en la noción que da Zubiri de cuerpo, el cuerpo de cada persona es la presencia en lo real de la sustantividad humana. Éste define mi figura y, conforme voy figurando mi personalidad, voy actualizando mi presencia en lo real por medio del cuerpo; todas mis acciones requieren de cuerpo y a la vez realizan el cuerpo. De ahí que lo social se nos presente en lo real desde los otros concretos que constituyen para nosotros el cuerpo social, los otros “definen definitivamente el sistema de posibilidades reales y efectivas con las que voy a existir”⁴¹.

El que los otros definan un sistema de posibilidades para la propia realidad personal, tiene un carácter negativo en el sentido de que acotan y fijan en cierta medida lo que la persona puede ser. Sin embargo, este fijar tiene también un carácter positivo en el sentido de que fijar unas posibilidades le ahorra a la sustantividad humana el trabajo de hacerse cuestión de todas las posibilidades a cada paso, esto permite al viviente apropiarse de otras posibilidades.

⁴⁰ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del...*, p. 259.

⁴¹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 308.

El ámbito cultural se convierte entonces, en cuanto posibilidades adquiridas por el cuerpo social y transmitidas a los nuevos vivientes de esa sociedad, en una estabilización que le permite al hombre que se halla incorporado al cuerpo social hacer más de lo que podría hacer con solo su propio cuerpo.⁴² Del mismo modo, lo que cada persona que es miembro del cuerpo social realiza, refluye sobre el cuerpo social, el cuerpo social cambia con lo que el hombre realiza.

Para el recién nacido el haber humano que recibe y desde el cual se va personalizando, haciéndose cada cual y descubriendo a los otros como otros, está en aquello que físicamente le rodea y se expresa en las costumbres que encuentra en casa, los marcos valorativos en los cuales va creciendo y desde los cuáles ve el mundo. La misma constitución geográfica en donde nace cada cual es un lugar posibilitante que a la vez que define, estabiliza la sustantividad humana para que ella pueda irse realizando absolutamente co-determinada.

Lo social entonces, como sistema de hábitos, hace para el hombre y la mujer un ámbito para el desarrollo de la propia persona. Los demás en su vida le fuerzan a que sea él, a que se autoposea y se apropie de lo que se le ofrece como posibilidad, que haga unas posibilidades (y por consecuencia no otras) suyas. Cada cual es entonces lo que ha apropiado de las posibilidades que le presentaba el cuerpo social, al ir creciendo la persona va corporizándose también para formar parte del cuerpo social, va figurándose dentro de un cuerpo social con unos contenidos determinados.

La figura personal no es solamente una ilusión de lo que soy, como si no tuviera un carácter real, antes bien es por esta figuración por lo que voy realizando física y actualmente lo que soy, siempre comunal e históricamente, "...el hombre se define y se configura en su personalidad como algo en sí mismo, frente al todo de lo real."⁴³ La ilusión formará parte constitutiva de la intelección y, si bien es parte del momento de irrealidad que Zubiri señala en la intelección, siempre está fundado sobre la realidad en que el hombre o la mujer está.

⁴² *Ibidem*, p. 309.

⁴³ *Ibidem*, p. 433.

F. APROPIACIÓN

El viviente humano, en virtud de su inteligencia, hace esta operación que mencionaba anteriormente de hacerse cargo de la realidad. En este punto salta a la vista que el hombre no solo está en la realidad, sino que es realidad, algo que expresa Zubiri con el término ‘reduplicativamente real’. A la vez que está en lo real, es real y se siente como real al sentir lo real. Un modo de entender la vida (humana y no humana) es que consiste en realizar la acción de vivir. El rasgo básico, común a todos los animales, es el mantenimiento y la conservación de las estructuras que permiten mantener la sustantividad, lo que Zubiri denomina poseerse.

Con el viviente humano, por este sentirse como real, sucede algo peculiar ya que este mantenimiento y conservación de la sustantividad es realizado por medio de acciones que le llevan no a ser «de suyo» lo que es como el animal, sino que está obligado por lo real a ser «suyo», su propia realidad no solamente es algo que es «de suyo» sino que es «suyo» en el sentido más profundo del término. “Vivir es poseerse. No es hacer cosas, sino que el hacer cosas es justamente aquello que el hombre hace para poseerse; es el modo como el hombre se posee.”⁴⁴

Las acciones del ser humano entonces son acciones suyas y, como tal, son acciones que le permiten poseerse en su propia realidad. A este carácter reduplicativo de la construcción de la propia sustantividad es a lo que Zubiri denomina suidad y precisamente en esto consiste el ser persona. La persona, con los actos que ejecuta, no solo es el sujeto que los produce, sino que esos actos son suyos, en esos actos se va haciendo lo que la persona es, “cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo”⁴⁵, a esta figura de la persona Zubiri la nombra personalidad.

En la forja de la personalidad es en donde las posibilidades que le son dadas a los hombres y mujeres dentro del dinamismo histórico son fundamentales. El ser persona “consiste justamente en ir forjándose una personalidad paso a paso, momento a momento, mediante los recursos que la propia sustantividad nos presenta. Recursos que son, en buena parte, heredados de las

⁴⁴ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005, p. 85.

⁴⁵ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la...*, p. 224.

situaciones anteriores”⁴⁶. Los recursos a los que refiere la cita anterior son tanto los dotes de la propia sustantividad psico-orgánica como los recursos que las cosas presentan.

El contexto histórico, la altura temporal, la posibilidad en que nace la persona es eso, un sistema de recursos para que ella vaya figurando su personalidad, forjando su figura paso a paso. Estas cosas entre las que nace el hombre no son, sin embargo, algo que este ahí impasible esperando a ser usado. Radicalmente, las posibilidades que las cosas representan están forzando al hombre a que opte por alguna de ellas, las cosas, imponen al hombre un poder que le mueve y determina. Lo que el viviente humano realiza con estas posibilidades es quedarse con unas y desechar otras, se va apropiando de las posibilidades. Mediante la apropiación se le confiere poder a una posibilidad y al mismo tiempo el poder de la posibilidad se apodera del hombre o la mujer.

La forja de la personalidad es entonces este proceso en el que la persona va apropiándose de unas posibilidades, posibilidades que las cosas le imponen y que le piden que haga opción. Esas posibilidades necesitan que el ser humano plantee una respuesta, la apropiación pide que el hombre proyecte la figura de lo que será su propia realidad y la realidad en que está. La proyección está ya en la apropiación; para apropiarse se necesita proyectar.

Así el ser persona es el irse haciendo constantemente, configurarse como personalidad en cada instante, en cada instancia en que las cosas le ponen. El contexto ha posibilitado a la persona y le otorga recursos para que esta se configure, estos recursos e instancias están mediados y determinados por el campo social en que el ser humano desarrolla su vida. La configuración de la personalidad es un modo de irse haciendo que la persona se ve forzada a realizar por las cosas en que está, especialmente las cosas que son animales de realidades como él.

El irse construyendo abarca toda la realidad sustantiva, el hombre o la mujer van haciéndose un cuerpo para estar en lo real, va haciendo su cuerpo, su inteligencia, su voluntad; va haciéndose suyo. Así las palabras que utiliza, los gestos corporales, las cosas que siente como importantes, las relaciones que entabla, todo lo que la persona es, está respondiendo a las cosas en que ella está, se va haciendo un cuerpo para poder estar en esa realidad.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 240.

Se entiende entonces por qué lo cultural es una parte fundamental de la figura personal que cada quién forja, la tradición entrega modos de estar en lo real que serán principios de posibilidad para el viviente, la historia es este proceso que va capacitando y que pone a la persona en una altura como situación de posibilidad para estar en lo real. La cultura es fundamental en el sentido de que pone en posibilidad para que la persona se vaya haciendo, para que vaya configurando aquello que Fornet-Betancourt nombrara los referentes propios.

Al ser lo social no algo sustante sino un sistema de hábitos, los hábitos sociales no son más que los hábitos personales corporizadas dentro del cuerpo social, no es que se tenga además de los hábitos personales unos hábitos sociales, sino que los hábitos sociales son expresión de los hábitos de quienes conforman el cuerpo social en que se está. Ciertamente hay una versión en cuanto genética a todos los hombres y mujeres que conforman la especie, pero la actualización de esa versión se da con quienes se va haciendo la vida.

La cultura en que se nace, el contexto posibilitante y la altura temporal en que está el ser humano no solo son posibilitantes, sino que son definitorios de su persona. La sociedad en que nace una persona, en un momento determinado de la historia “pervive habiéndonos otorgado en el momento presente el sistema de posibilidades que constituyen definitivamente el cuerpo social en que cada uno de nosotros vive”⁴⁷.

La cultura es entonces algo dado pero que no inmoviliza la determinación humana, es más bien el principio que posibilita que la persona se vaya haciendo de cierta manera. Lo cultural es algo común a todos los grupos humanos, una dimensión de la vida que nos da modos de hacernos. Este ámbito cultural, no obstante, resalta cuando se encuentra la persona con alguien diferente ya que se revelan las distinciones que hay entre los sistemas de posibilidades dentro de los que se han forjado.

Cuando se dice que otro tiene otra cultura lo que se expresa es que, por las diferencias sociales e históricas en que se ha conformado, los hábitos mediante los cuales se enfrenta a lo real son distintas a las propias. Radicalmente cada persona, podría decirse, tiene hábitos sociales distintas por la pura consideración de que la sociedad en que nació ya no es la misma y solo

⁴⁷ *Ibidem*, p. 265.

pervive en tanto que dimensión social para su propia sustantividad. Ese no ser lo mismo, no obstante, no lo separa como si fuera otro totalmente suelto, la posibilitación de lo social para la figura personal es lo que le ha posibilitado ser quien es y pervive en los modos en que se plantea la vida.

Es por esto por lo que la consideración de cultura, junto con lo indígena, lo étnico o lo identitario, dentro del análisis social, refiere a una lectura de las diferencias entre realidades personales y sociales. Los rasgos, gestos o guiños que se figuran como elementos de tal o cual cultura refieren a la de apropiación de posibilidades en la propia figura personal. Dichos rasgos van organizándose de acuerdo con diferentes referentes identitarios tales como el género, lo étnico y lo indígena, la clase o la pertenencia nacional, por mencionar algunos. El contenido que tendrán dichos referentes está cambiando por el dinamismo en que está fundada la persona humana, el propio dinamismo de lo real.

El que sean modos de entender la diferencia no quita que tengan un efecto físico y real en el modo en que el viviente va realizándose. Finalmente, lo que la dimensión social en la persona humana significa es la definición de un modo de habérselas con las cosas que va corporizándose personal y socialmente. Así entonces, el comportamiento del hombre con las cosas en que está siempre se realiza desde lo que le resulta familiar, desde lo que ha podido corporizar y que ha figurado su personalidad. Irse haciendo humano es ir a la vez apropiándose de unas posibilidades, pero clausurando otras.

La antropología zubiriana concibe el contexto socio histórico como un ámbito de determinación y posibilidad, una determinación que no significa clausura sino punto de apoyo y una posibilitación que capacitará al viviente de acuerdo con un sistema de posibilidades determinado. El grupo social en que nace el hombre es necesario para que pueda estar en lo real y pueda constituirse como persona, este cuerpo social instala al viviente en la realidad y es punto de apoyo para que la persona realice sus acciones.

Entender así la realidad cultural del hombre en primer lugar libera a la cultura de la visión meramente materialista que piensa lo cultural como una serie de objetos y artefactos, o en una concepción algo más amplia, de modos de trabajo o de producción, para considerarla un elemento constitutivo dentro de la formación de la persona y en la configuración de la vida

social. La visión puramente material en muchas ocasiones lleva a pensar que hay que mantener ciertos elementos como forma de vestir, utensilios, instrumentos de trabajo o tipos de vivienda para que no se ‘pierda la cultura’; si bien todo esto está comprendido dentro de la realidad cultural, ésta no se agota en unos cuantos objetos.

Sin embargo, la realidad cultural desde Xavier Zubiri tampoco es un mero aspecto simbólico o espiritual, junto con esto es una realidad ante todo física que se vale del lugar concreto en donde nace la persona para dotarle de un modo de estar en la realidad. Con lo anterior cobran sentido las luchas que buscan proteger el territorio, fomentar el autogobierno y mantener las prácticas comunitarias. Todo esto forma parte de lo que la persona es, esto le permite irse haciendo y encontrar modos de estar en la realidad y de hacerse cargo de ella; la configuración del espacio social en que nace la persona es igualmente importante para la realidad cultural que le es dada y en la que vive. El locus en que está situado el viviente es en primer lugar lo que dará forma a sus acciones, apoyado en las acciones de los otros y en las cosas que se le presentan como instancias y recursos.

La definición de Geertz expuesta al inicio de este capítulo pone énfasis en el componente simbólico, y tiene un talante hermenéutico; así, el antropólogo es el encargado de descubrir el marco de interpretación para cada cultura. La concepción zubiriana de la realidad cultural no niega este elemento como parte de ella, pero la amplía para considerarla desde el fundamento de la persona y su modo de hacerse cargo de la realidad, poniendo como nota fundamental de lo humano la inteligencia sentiente. El sentido no es lo fundamental (aunque es necesario) en las acciones humanas, lo primordial es el estar en lo real y en la modelación de ese estar, los otros están ya incrustados en tanto que realidades personales, así como por las instancias y recursos que han puesto al alcance.

Podría decirse que es la aprehensión de realidad la que explica el que el ser humano sea el animal que más depende de los mecanismos de control para ordenar su conducta. Geertz considera que estos mecanismos son extragenéticos, que están fuera de la piel, con lo cual podría entenderse que son algo ajeno a la constitución de la persona. Y ciertamente los efectos visibles de dichos mecanismos que pueden considerarse como culturales son algo externo, sin embargo, esto es

algo que le viene desde dentro, por su propia constitución, al viviente humano. Es por ello por lo que la cultura es una condición esencial de la existencia humana.

El ámbito de la cultura es entonces el ámbito de las posibilidades del dinamismo histórico y las determinaciones del cuerpo social en que nace el ser humano para realizarse a sí mismo. En el ámbito cultural se juega el modo en que la persona es instalada en lo real por las acciones de los otros, en él se expresan las instancias y recursos con que la persona se realizará. Lo que realiza la persona es ir apropiándose de algunas de esas posibilidades que le son dadas, capacitándose para estar en lo real y, mediante sus acciones, incorporarse dentro de un cuerpo social concreto; va haciéndose cuerpo para poder estar en lo real.

A lo que nos referimos cuando comúnmente hablamos de la cultura de tal o cual grupo o persona es precisamente al modo en que han construido su estar en lo real, a las hábitos sociales que comparte cierto grupo. Podría decirse que las diferentes culturas a lo largo de la historia son diferentes plasmaciones de este ámbito cultural que comparten hábitos sociales, posibilidades y recursos para posibilitar el estar en lo real a sus miembros.

Estos grupos no son algo fijo y estático, clausurado, antes bien son dinámicos y están en respectividad con los otros modos de estar en lo real. De ahí que la cultura no dependa de un cierto número de elementos objetivados que permitan delimitar sus fronteras, tampoco será una cuestión meramente de sentido como en el planteamiento hermenéutico. El fenómeno radical de lo cultural será esta incrustación de los otros en mi vida, posibilitándola y formando un cuerpo social que me transmite lo humano de la vida para que pueda realizarme, hacerme persona.

Una vez considerada la realidad cultural se puede pasar a la pregunta por el encuentro intercultural. El ámbito contextual de determinación de posibilidades que instala al ser humano en lo real para que, con base en lo recibido, realice su vida, va generando en el hombre y la mujer hábitos personales que se corporizan en distintos grupos sociales ante los cuales tiene una cierta pertenencia. Estas hábitos se van incorporando en la personalidad de cada cual y van constituyendo un modo de estar en lo real que incluye toda su persona. El encuentro intercultural se genera cuando una persona se encuentra en otro contexto social o con otra persona con unas hábitos distintas a la de su cuerpo social. Esta diferencia, conjunción de

novedad y familiaridad, le pone en una situación distinta ante la cual tendrá que dar una respuesta.

Sin embargo, antes de abordar el encuentro intercultural es necesario revisar la concepción de indígena. Lo indígena como modo de entender la diferencia contextual en que la persona se realiza y que se incorpora a su vida tiene un peso significativo, en especial en el caso mexicano. Al igual que con lo cultural, de la noción que se tenga de lo indígena dependerá la visión que se tenga sobre el encuentro intercultural con pueblos indígenas.

II. Lo indígena

Tras haber profundizado en la importancia de lo contextual como una dimensión fundamental de la realidad humana es necesario precisar lo que se entiende por indígena y su importancia en el diálogo intercultural. Si la cultura es una manera de entender la diferencia contextual en cuanto ámbito de determinación y posibilidad, la denominación indígena ha sido una manera sumamente particular de conceptualizar esta diferencia.

A. ¿QUIENES SON LOS INDÍGENAS?

Esta pregunta puede ser un buen punto de arranque para profundizar dentro del concepto. Una primera dificultad que se presenta al entender lo indígena es que bajo este concepto se han agrupado realidades sumamente diversas y se ha puesto a todas ellas bajo el mismo paraguas. En el caso de América Latina lo indígena tiene su antecedente inmediato en lo indio, concepto que ha caído en desuso con la intención de eliminar la carga colonial y discriminatoria del término; sin embargo, el cambio nominal no ha implicado un cambio en las relaciones y los imaginarios que se tienen a propósito del tema.

Lo indio en América Latina, si nos remitimos al contexto colonial, nace de aquel lamentable y trágico accidente, en palabras del periodista mapuche Pedro Cayuqueo, en que llegaron hombres europeos, proclamaron esas tierras como suyas y llamaron indios, por creerse en las Indias, a los habitantes originarios de lo que ahora es conocido como América. Así, se homogeneizó la gran diversidad que existía previo a la invasión europea y se igualaron distintas lenguas, costumbres, saberes, organizaciones sociales y modos de entender la realidad bajo un mismo concepto.

Lo primero que sale a la vista, entonces, es que lo que une a todos los pueblos que ahora se conocen como indígenas es la condición de haber sido pueblos colonizados. Con la colonia “todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona

es el dominio colonial”⁴⁸. Lo indio se convierte entonces en un elemento necesario para las relaciones que se forman en los nuevos territorios de las potencias europeas. Así, al menos en América Latina, lo común a todos los pueblos indígenas es este carácter de colonizado, que se constituye entonces como lo no europeo o lo no español y da pie a una dialéctica entre dos polos antagónicos.

Mas allá del carácter histórico de colonizado es difícil caracterizar a los pueblos indígenas, ni siquiera a los pueblos indígenas de América Latina. Yásnaya Aguilar propone, además del factor de colonización, el asunto de la no conformación de estados nacionales. Para ella las naciones indígenas son aquellas que no formaron estado y que, por fuerza, quedaron encapsuladas dentro de entidades jurídicas conocidas como países por el hecho de estar dentro del territorio de dicho estado.⁴⁹

En esta conceptualización se pone de relieve no solo la condición histórica de la invasión europea del S. XVI a los territorios americanos, sino que se añade el proceso de conformación de estados nacionales que se dio principalmente en el S. XIX en todo el mundo. Estos dos periodos temporales son fundamentales para la conformación de lo que ahora se entiende como indígena y la importancia de uno u otro depende del lugar desde el cual se hable.

B. CRITERIOS AL DETERMINAR LO INDÍGENA

Un elemento importante al conceptualizar lo indígena son los criterios usados para determinar si una persona es o no indígena de acuerdo con diferentes factores. La existencia de diversos criterios muestra la ambivalencia que tiene el concepto indígena y revela los prejuicios desde los cuales se entiende. Históricamente se han usado diversos criterios para discernir si una persona es o no indígena, Bonfil Batalla menciona tres criterios históricos para definir al indígena en el caso mexicano que considera como poco útiles y que, sin embargo, aún tienen peso en la concepción contemporánea del indígena.⁵⁰

⁴⁸ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de antropología*, Vol. 9, UNAM, Ciudad de México, 1972, p. 112.

⁴⁹ *cfr.* Yásnaya Elena A. Gil, “La sangre, la lengua y el apellido” en *Tsunami*, VV AA, Sexto piso, Ciudad de México, 2019, p. 28.

⁵⁰ En esta sección se seguirá la propuesta expuesta en Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio...”, pp. 105-110.

Un primer criterio para la identificación de lo indígena ha sido el criterio biológico que, en estrecha relación con la noción de raza, busca establecer la existencia de algunas características biológicas o genéticas que fueran propias de cada grupo indígena. Este criterio se cruza con la dificultad de designar un marcador biológico como propio y exclusivo de un cierto grupo, lo cual no parece viable; en última instancia se encontraría una gran mezcla genética que haría imposible la separación de ‘lo indígena’.

En conexión con este criterio está el de la sangre. En Estados Unidos y Canadá, por ejemplo, se ha utilizado el criterio sanguíneo como la manera de reconocer a los indígenas por parte del Estado. En este esquema el Estado expide algún documento que supuestamente avale el porcentaje de sangre indígena que tiene la persona. Así entonces, cuando una mujer u hombre indígena decide casarse con otra persona sus porcentajes se promedian y sus hijos quedan con ese promedio como su ‘medida de indigeneidad’.

Este criterio, además de arbitrario, pues designa con mayor o menor precisión un punto de partida como el inicio de la ‘sangre indígena’, genera repercusiones en la manera que las personas se plantan frente al estado y puede llevar a provocar sentimientos de vulnerabilidad ya que la determinación de la ‘cuota de sangre nativa’ repercute en el acceso a derechos indígenas y en posibilidades de defensa del territorio.⁵¹

El segundo criterio revisado por Bonfil Batalla es el lingüístico: es indígena aquel que habla una lengua indígena. Este criterio en primer lugar presenta la problemática de que ni todos los indígenas hablan una lengua indígena ni todos los que hablan una lengua indígena son indígenas; en las comunidades de la huasteca veracruzana, por ejemplo, es común conocer nahuatl que hablan además de su lengua natal, el otomí, o hablantes de español que también hablan nahuatl. En última instancia degrada la importancia de las lenguas indígenas para la comunicación, solo a los que son de tal grupo les interesará hablar esa lengua, para qué quisiera alguien más aprenderla.

Además, en un sentido más profundo, este criterio acentúa la discriminación de quienes son diversos. Yásnaya Aguilar junto con otras y otros hablantes de lenguas indígenas ha descrito

⁵¹ Yásnaya Elena A. Gil, “La sangre, la lengua...”, pp. 32-34.

con indignación el proceso por el que tienen que pasar para que se certifique su indigeneidad por parte de algún organismo o institución. Les piden que hablen su lengua indígena a pesar de que quienes deben certificar no entenderán nada, solo para poder decir que ‘les suena como indígena’.

El tercer criterio que enuncia Bonfil es el cultural, éste, tanto en su tiempo como ahora, es un criterio que representa dificultades por lo problemático del término, como se revisaba en el capítulo anterior. En primer lugar, menciona que el decir cultura indígena representa integrar una multitud disímil de modos de entender la vida, de modos de producción y organización social. En este sentido, denuncia que “no se intenta definir cuál es la cultura indígena; se la establece por contraste con la cultura dominante”⁵².

Bajo el concepto cultura indígena se engloban diferentes prácticas, ámbitos y elementos que van desde el uso de ropa tradicional o la gastronomía, pasando por modos de producción o modos de organización hasta elementos intangibles como la comunalidad. Sin embargo, dichos elementos son muy diferentes entre cada grupo indígena, además de que llevan a una estatización de lo cultural, objetivándolo y esencializando elementos que más bien son dinámicos, pero que al entenderlos de manera estática se convierten en una camisa de fuerza para la vida cultural de las personas.

En la línea de la crítica a la definición meramente por contraste están las posiciones que cuestionan lo que sería la identidad indígena. En los discursos que consideran al indígena como alguien con una identidad fuerte, que se lamentan cuando el indígena está ‘perdiendo su identidad’ por vestirse de distinto modo o escuchar música distinta subyace el pensar que los pueblos indígenas son lo diferente, mientras que las otras poblaciones que siguen una tradición dominante se convierten entonces en la medida de la norma, quienes determinan lo normal.⁵³

Hasta ahora en los criterios descritos se puede observar que buscan sustentar la designación de lo indio con base en rasgos u objetivados que sean identificables en las personas. Ya sea racializando la categoría indígena, emparejándola al ámbito lingüístico o esencializándola en

⁵² Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio...”, p. 107.

⁵³ Yásnaya Elena A. Gil, “¿Parezco indígena? O la elección de la identidad” en *El País*, El país, Madrid, 14/06/20, Sección Opinión.

elementos fijos culturales. A la vez, se pone de relieve que en la designación de quién es o no indígena, la voz de la persona no tiene lugar, es el no-indígena el que determina qué es lo indígena, convirtiendo esta categoría en una especie de prescripción sobre lo que deben o no hacer las y los indígenas.

En respuesta a lo anterior ha surgido en México y en varios países de América Latina y el mundo el criterio de autoadscripción a un grupo étnico: es indígena quien se reconoce como tal. Es en este punto en donde conviene diferenciar de la categoría indígena el componente étnico y de pertenencia a un pueblo determinado o, usando la nomenclatura de Yásnaya Aguilar, a una nación colonizada que no conformó estado propio.

Por ejemplo, Bonfil Batalla ya consideraba la categoría indio como una categoría supraétnica que nombraba no un contenido específico de los grupos étnicos que abarca, sino una relación entre ellos y con las otras partes del sistema social del cual forman parte. Entendida de este modo, pide que se especifique a su vez la concepción acerca de lo étnico.

C. CONSIDERACIONES SOBRE LO ÉTNICO

Al igual que lo indígena y la cultura en general, lo étnico nace también como un modo en que la cultura occidental nombra lo diferente. Su origen etimológico está en el griego *éthnos*, que en el periodo clásico era utilizado para nombrar a una agrupación humana con un conjunto de costumbres distintas, comparándolo con las costumbres propias, griegas en ese caso. Junto con la acepción anterior, lo étnico se utilizó también ligado a las nociones de pueblo o de nación. La crítica antropológica de S. XX buscó rescatarlo no como una manera de objetivar e inmovilizar las diferencias sino como una categoría relacional. Para Fredrik Barth los grupos étnicos son “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”⁵⁴.

Para Barth un primer prejuicio que surge al considerar un grupo étnico es el considerar como lo fundamental la existencia de ciertos elementos culturales. Esto lleva a evaluar la pertenencia a un cierto grupo étnico de acuerdo con los elementos que se determine son propios de ese grupo,

⁵⁴ Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 10-11.

lo cual representa múltiples problemas como la influencia del entorno en dichos factores culturales o el carácter dinámico de la vida humana que cambia constantemente. Esta concepción de elementos culturales como único criterio inmoviliza lo étnico y lo piensa como algo dado, esencializándolo.

Lo anterior no significa que los elementos culturales no jueguen un papel en lo étnico, el autor señala dos órdenes en cuanto a los contenidos culturales que aparecen en la determinación de la etnicidad: uno que comprende señales o signos manifiestos y otro en donde se incluyen las orientaciones de valores básicos. Estos elementos están presentes, no obstante, lo primario es considerar la etnicidad como modo de organizar la interacción, lo cual lleva a ver que lo importante no es que se cumpla con tal o cual rasgo de conducta o valorativo, sino que ese esté siendo importante para caracterizar al grupo étnico en ese momento.

En relación con lo anterior, el antropólogo reconoce que los rasgos que son tomados en cuenta para definir al grupo étnico por parte de los propios actores dependen de con respecto a qué o quién se esté realizando la diferenciación. Así, mientras unos rasgos pueden parecer importantes, otros igualmente presentes pueden pasar desapercibidos o incluso pueden ser negados. Lo importante entonces no es un contenido cultural sino el límite que se traza respecto a ese grupo.

Al analizar los grupos étnicos desde los límites que establecen se puede ver cómo la identificación con otra persona como integrante de mí mismo grupo étnico lleva el supuesto de que se está ‘jugando el mismo juego’. En contraparte, reconocer a otro como extraño “supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterio para emitir juicios de valor y de conducta y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen común acuerdo o interés”⁵⁵.

Los grupos étnicos entonces sobreviven con base en las diferencias que se notan persistentemente entre uno y otro. Las diferencias dependen de los espacios de interacción y de las necesidades que haya en dichos espacios. Un espacio interétnico necesita entonces la articulación de los grupos en ciertos ámbitos de actividad mientras que se mantienen elementos

⁵⁵ *Ibidem*. pp. 17-18.

aislados que permitan la identificación y que puedan aislar al grupo de confrontaciones o de modificaciones profundas de los elementos que les dan cohesión como grupo.

La etnicidad sería entonces más bien un elemento descriptivo que busca identificar unidades socioculturales específicas, hace referencia a grupos de personas que comparten referentes identitarios comunes. Lo étnico es el “resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica”⁵⁶

Es interesante recalcar la resignificación de lo étnico en las ciencias sociales. De ser un concepto que designaba lo otro por parte de un grupo pasa a ser un factor de autoadscripción y de procesos de identificación que hace sentido para un grupo humano. Así, de ser una manera en que los grupos dominantes denominaban a lo otro y en cierta medida deslegitimaban eso otro, pasa a ser un elemento de identificación para gente que se reconoce con un pasado común y con ciertos elementos que les son importantes en relación con otros grupos humanos.

Al hablar de lo étnico se puede hablar de que estos grupos étnicos constituyen lo que Zubiri denomina un cuerpo social, concepto mencionado en el primer capítulo. Los grupos étnicos con su pasado común, sus formas de relación y comunicación comparten un sistema de posibilidades que instalan a la persona en lo real y le dan un modo de habérselas con las cosas. La persona, al ir formándose va apropiándose de algunas de las posibilidades que están dentro de ese cuerpo social y a la vez se va incorporando al mismo.

Este factor de identificación con respecto a otros es un elemento importante al momento de pensar lo étnico y lo indígena. Esta resuena en las palabras de Yásnaya Aguilar, “Hasta que llegué a la ciudad fue que, sin pretenderlo me volví “indígena” y tuve que plantarme ante esa palabra. Narro, cada que tengo oportunidad, cómo es que, ante una pregunta expresa, mi abuela, hablante de mixe, negó ser indígena: soy mixe, no indígena”⁵⁷. Si bien la categoría indígena le resulta extraña, la pertenencia étnica es algo en lo que se expresa su ser.

⁵⁶ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio...”, p. 22.

⁵⁷ Yásnaya Elena A. Gil, “La sangre, la lengua...”, p. 28.

Frente a tal disyuntiva, la de lo indio/indígena y lo étnico/nación hay diversos posicionamientos tanto por parte de los pueblos como de los investigadores. Bonfil propone la desaparición del indio en el sentido de la eliminación de la categoría colonial que ha implicado supresión de lo étnico, esto permitirá la liberación de los que conforman los grupos étnicos y se conviertan en conductores de su propio destino.⁵⁸

Por su parte, Yásnaya Aguilar reconoce la fuerza que tiene lo indígena como una categoría política, no como una categoría cultural o racial. Para ella el simplemente negar lo indígena o no asumirse como tal deja intacta la estructura que permite la opresión que ejerce dicha categoría. Enunciarse indígena tiene entonces una carga ambivalente, por un lado, puede representar resistencia política y reconocimiento a las luchas de tantas personas de pueblos originarios, pero también puede significar reproducir narrativas folclorizantes de los estados nacionales que perpetúan el estado de cosas.

Es reveladora la respuesta que da a la pregunta sobre si ella quiere dejar de ser indígena, “Idealmente podríamos dejar de ser indígenas, no para convertirnos en mestizos sino para ser sólo mixes, mapuches, samis o rarámuris”⁵⁹. En esta respuesta se revela la distinción entre lo indígena como categoría política y lo étnico como referente histórico y simbólico que da cuenta del arraigo personal a la propia historia. En la respuesta de Yásnaya se enuncia también otra categoría que ha salido de manera tangencial pero que ahora conviene abordar de manera directa ya que, tanto o más como la categoría indígena, ha modelado la relación con los pueblos indígenas en México: el mestizo.

D. LO MESTIZO Y EL INDIGENISMO EN MÉXICO

Hablar del mestizaje es, como en lo indígena, hablar de una categoría múltiple que depende mucho del lugar desde el que se pronuncia. En una entrevista la periodista argentina Ana Cacopardo le plantea a Silvia Rivera el mestizaje como un lugar incómodo que expresa el no blanco y no indio, a lo cual Silvia responde que no es lo mismo decir mestizo en Argentina que

⁵⁸ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio...”, p. 124.

⁵⁹ Yásnaya Elena A. Gil, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” en *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*, Humberto Beck y Rafael Lemus (Editores), Biblioteca Nueva, México, 2018, p. 152.

en Bolivia. La socióloga boliviana señala que decir mestizo en Argentina es reconocerse ya como no europeo, mientras que en Bolivia decirse mestizo es reconocerse ciudadano mercantil, es una negación del mundo ‘cholo’, del mundo indio.

En el caso mexicano el mestizo y el mestizaje representaron el gran proyecto de construcción de nación formulado en el periodo post revolucionario. Si bien la noción de mestizo nace de la clasificación racial que realizaba el Imperio Español en América que designaba al hijo de padres de diferentes castas, en el México del S. XIX y S. XX denomina más bien a un grupo social caracterizado sí por elementos raciales, pero también por elementos económicos, políticos y sociales.

Para Bonfil Batalla los mestizos fueron un resultado de la estructura de dominio colonial, “un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada”⁶⁰. Con el triunfo de la revolución y la necesidad de formar una idea de nación mexicana, el mestizo se ve como la síntesis de lo europeo y lo indio. Para mediados de S. XIX y hasta la revolución, el mestizo se concibe como el grupo más excelente, el que logrará la unidad nacional y que formará la nación y la patria⁶¹. Si el mestizo es el encargado de forjar la nueva nación, para ello es necesario que los indígenas se sumen también a este grupo para poder integrarlos a la misma.

Para mediados del S. XX nadie ponía en duda la conveniencia de la incorporación del indígena a la nueva sociedad nacional que se imaginaba cada día más justa, democrática y moderna. “La utopía estaba a la vuelta de la esquina. El indio no podía quedarse rezagado”⁶², así se construyó toda una política indigenista que buscaba la integración de las comunidades indígenas a la sociedad, pero para ello, tenían que pagar el precio de dejar de ser lo que eran.

Los indios se convierten entonces el pasado y la raíz de México, pero no el presente, y están destinados a no tener futuro a menos de que se asimilen a lo que sí es mexicano, a lo mestizo.

⁶⁰ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio...”, p. 113.

⁶¹ cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 216-220.

⁶² Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en Andrés Medina y Carlos García Mora (Coords.), *La quiebra política de la antropología social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p. 143.

Así, en todo el país se emprenden campañas de castellanización, se favorece la migración del campo a la ciudad y se promueve la mezcla. Lo mestizo se convierte entonces en sinónimo de lo mexicano, la raza de bronce, la raza cósmica vasconceliana es la expresión de la identidad mexicana, la diversidad étnica es un estorbo para la unidad nacional.

Cabe notar que, al poner atención al proceso histórico del S. XX, se muestra que la población mexicana si se nombra mestiza, puede nombrarse de igual modo como población desindigenizada. El porcentaje de hablantes lenguas de indígenas que se hablan en el país es un buen indicador de ello, se calcula que a principios del S. XIX un 65% de la población hablaba una lengua indígena, esto después de 300 años de colonialismo español; 200 años después tan solo el 6.5% de la población habla una lengua indígena.⁶³ Esta disminución en el número de hablantes es solo una expresión del afán del estado mexicano por borrar lo que en ese tiempo representaba su presente indígena.

En México, como en Bolivia, reconocerse mestizo implica negar que se es indígena y este dejar de ser indígena se observa desde indicadores como rasgos faciales o la pigmentación de la piel. Esto se expresa en dichos comunes y corrientes como cuando se dice que al casarse ‘se trata de mejorar la raza’, Lo prieto, lo moreno, si bien es lo que forjó la nación, es algo indeseable. Esta negación ha llevado a prejuicios sociales que reducen las oportunidades económicas para la gente indígena y les impiden acceder a los espacios destinados a los blancos. En este modelo se funda la sociedad mexicana incluso hasta nuestros días.

Este es el gran drama, al menos en la constitución del cuerpo social en México “La cultura nacional ha intentado apropiarse incluso del pasado indígena y hacerlo suyo; ¡no sólo se niega al indio de hoy: también se le despoja de su pasado y se pretende que para que lo recupere deje de ser indio!”⁶⁴. No sorprende entonces que el decirse indio o indígena resulte algo incómodo para las y los habitantes de pueblos indígenas. Cuando se migra a las ciudades lo indio se puede llegar a convertir en un estorbo que complica la vida, de ahí que sea mejor esconderlo.

Abordar la categoría indígena y cuestionar la normalidad con la cual se utiliza para designar realidades diversas lleva a comprender lo indígena separado de lo étnico. Lo indígena se

⁶³ *cfr.* Yásnaya Elena A. Gil, “Nosotros sin México...”.

⁶⁴ Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la...”, p. 153.

convierte entonces en una categoría política que identifica luchas de los pueblos colonizados que no formaron estado. Esta categoría integra diferentes grupos étnicos, grupos con historias comunes, grupos que de alguna manera han constituido un cuerpo social y tiene un sistema de hábitos sociales, diverso respecto de otros grupos dentro del territorio de una nación e incluso diverso respecto con las otras etnias que se reconozcan indígenas.

La adscripción a lo indígena es entonces una decisión personal y social que se hace dentro de un contexto determinado, es una categoría relacional que nace de la colonización europea pero que se puede resignificar para reunir la lucha por el reconocimiento y por la autonomía de grupos étnicos que han sido oprimidos y que están en desigualdad dentro de la organización socio política mexicana que sigue privilegiando lo blanco y europeo por sobre lo indio y moreno o negro.

E. UNA PALABRA SOBRE IDENTIDAD

Retomando la noción de etnicidad y de lo indígena como político, es importante reconocer que en ambas juega un papel importante el asunto de la identificación del sujeto con tal o cual grupo o lucha política, lo que en último término remite a la noción de identidad. Al igual que la cultura, la concepción de lo identitario ha cambiado con la concepción que se tiene del ser humano, Stuart Hall observa tres nociones de sujeto que han llevado a tres nociones distintas de identidad en las ciencias antropológicas. La primera noción del sujeto que identifica es la de la Ilustración, el sujeto ilustrado es individual, totalmente centrado y dotado de razón, consciencia y acción. En este sujeto la identidad se concibe como el núcleo central de la persona, un núcleo interior que emerge en el nacimiento de la persona y que permanece inalterado esencialmente, es lo que le da a la persona su ser.

Una segunda noción es la del sujeto sociológico, este es visto como sujeto abierto al mundo y con un núcleo interior que no es autónomo ni autosuficiente sino relacional. Aquella esencia que era única e inalterable se concibe entonces como una esencia que expresa el ‘verdadero yo’ pero que se modifica con lo que el mundo ‘fuera de sí’ le ofrece. El tercer sujeto al que Hall refiere es el sujeto posmoderno. Este se encuentra como un sujeto carente de identidad fija o esencial, más bien se encuentra ante identidades flotantes, plurales y fragmentadas cuya

definición no compete a la biología sino a la historia. Este sujeto afirma que “la identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía”⁶⁵.

Para el jamaquino ninguna de estas nociones expresa con justicia este concepto que, a pesar de ser problemático, pareciera necesario para pensar ciertas realidades. La reconceptualización le lleva a ver que las identidades nunca se completan, que siempre están en proceso de formación y que en este proceso lo que se hace es que se identifica algo como lo mismo que otro o como diferente que otro, la identificación siempre se construye como una escisión entre lo que uno es y lo que el otro es. “la noción de que la identidad está relacionada con personas que se parecen... es una tontería. Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro”⁶⁶.

La postura que Hall ofrece es una entre la fijación naturalizada y la volatilidad absoluta. Específicamente referida a lo cultural, la identidad transita entre la comunalidad y la continuidad esencial y la discontinuidad y heterogeneidad. No piensa una mejor que la otra, antes bien asume que las identidades reflejan experiencias históricas comunes y referencias y significados compartidos, pero reconoce que la identidad cultural presenta diferencias profundas y significativas que van constituyendo lo que se llega a ser. Al tiempo la identidad se hunde en la historia en que se vive y con imaginaciones tanto del pasado como del futuro está en un proceso de identificación permanente.⁶⁷

En la noción de Hall sobre la identidad resuena la noción de personalidad propuesta por la antropología zubiriana. La personalidad, como la identidad, no es algo que le es dado de una vez por todas a la persona, la personalidad es algo que la persona tiene que ir haciendo precisamente en lo real, con lo que lo real le brinda como posibilidad para figurarse. Dentro del sistema de posibilidades en que está “el hombre se define y se configura en su personalidad

⁶⁵ Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Enviñón, Popayán, Colombia, 2010, p. 365.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 321.

⁶⁷ Eduardo Restrepo, *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 108-109.

como algo en sí mismo, frente al todo de lo real”⁶⁸. El Yo, como afirmación de la propia sustantividad frente a lo real se construye siempre en relación con los otros.

Contrario a lo que se piensa en las identidades indígenas como algo pasado que ata a las personas y al país, Stuart Hall ve en las identidades un movimiento hacia el futuro, “las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos”⁶⁹. En términos zubirianos, las identidades van construyendo el ser, la actualización de mi persona en el mundo, de manera dinámica y en un constante movimiento de apropiación y realización, tanto personal como dentro del cuerpo social.

La definición de la propia figura personal le pide al ser humano proyectarse, imaginarse de un cierto modo, y dicha proyección se realiza desde lo recibido hacia lo que podría ser la propia figura personal y la realidad que con los actos va realizando.

“La sustantividad humana es una figura abierta. Y esta figura... no es una figura «recibida», sino una figura determinada en cada instante por la sustantividad misma... su realizarse no es «recibir» de fuera la figura de su realidad, sino que es un realizar-se, esto es, determinar *desde sí mismo*, desde la estructura misma, la figura de realidad.”⁷⁰

Esta noción de figuración y de fantasía, de irrealidad, que le es necesaria a la persona para forjar su personalidad como modo de ser en lo real está fundada en el mismo modo de intelección del ser humano; es este modo de intelección el que puede otorgar también caminos para poder comprender lo que provoca la convivencia intercultural y los ámbitos que abre.

F. RECUENTO

Con lo expuesto hasta el momento se puede tener una noción más clara acerca de en qué consiste el encuentro entre dos personas con referentes culturales distintos. Desde la definición de Fornet-Betancourt veíamos cómo lo intercultural es una disposición a vivir en relación de

⁶⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 433.

⁶⁹ Stuart Hall, “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” en Paul du Gay y Stuart Hall (Coords.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aries – Madrid, 2003, pp. 13-39, p. 17.

⁷⁰ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 100.

apertura la convivencia con personas con unos referentes identitarios distintos, apertura para reaprender y reubicarse.

Al revisar el concepto de cultura era necesario preguntarse por la vida humana y cómo el contexto en el que nace el ser humano es fundamental para la constitución de su persona y para la viabilidad como especie; es necesario que el hombre y la mujer reciban un modo de estar en lo real como posibilidades que realizarán a lo largo de su vida y desde las que construirá su propia figura personal. Es en la figura personal en donde se encuentran los referentes identitarios, esos procesos de identificación en donde se va construyendo lo que es lo propio y lo que es lo otro.

Considerando el contexto desde la dimensión histórica se observa que el sistema de posibilidades en que nace la persona será el punto de partida desde el que se irá configurando y capacitando. La diferencia de contextos culturales desde la historia es una diferencia de altura temporal que puede librar de visiones evolucionistas. Desde la dimensión social el cuerpo social en que nace la persona delimita las posibilidades y le otorga un modo de estar en lo real, las hábitos sociales van imprimiendo en la persona distintos modos de habérselas con las cosas que dependerán del cuerpo social en que se haya formado.

Dentro de la consideración de las diferencias, lo indígena se revela como un modo peculiar de entender dicha diferencia contextual. Desde la crítica al colonialismo, lo indígena no se ve ya como una identidad fija que le es dada a la persona. Lo indígena, que nació como una categoría colonial, toma fuerza ahora como categoría autoadscriptiva de identificación política que aglutina a los grupos humanos colonizados que no formaron estado. El acento está no tanto en el haber sido colonizados sino en el reconocer ese hecho como factor de unión frente a otros y de resistencia frente a la colonización, de reconstrucción de nuevos modos de relación.

Desde la etnicidad, los pueblos se reconocen con un pasado común, con visiones de mundo y modos de estar en lo real propios. Estos grupos étnicos se configuran no desde fuera como una prescripción de lo que sus miembros tienen que ser, sino desde el interior como un mecanismo de identificación personal que une con otros y otras. Las distinciones étnicas son dinámicas y es en sus límites y su contacto con otros donde se delinean, posibilitando la identificación personal y grupal.

En lo étnico se descubre el mismo mecanismo mediante el cual se desarrollan los procesos de identificación que identificaba Stuart Hall, lo étnico se determina siempre en contraste con lo otro, se define a partir de la identificación entre lo que se es y lo que el otro es. Así también, los grupos étnicos están en un dinamismo constante y abiertos hacia el futuro, no solo fundados en lo pasado. Es en la respectividad de lo real en donde se entiende la construcción de los referentes étnicos.

Lo étnico, como los procesos de identificación en general, va configurando la manera en que se constituye la propia personalidad. Es un elemento básico a considerar para entender cómo la persona va haciendo suya su realidad personal y con ello va haciéndose para estar en lo real. Cada grupo étnico tiene una tradición que se reconstruye con su construir sus vidas. Así entonces se entiende por qué se propone que la categoría política indígena puede llegar a desaparecer. Lo étnico, aún sin ser nombrado como tal, se ha incorporado en la persona como una manera de estar en lo real que tiene una altura temporal propia. Lo indígena en cambio se revela más como un factor que agrupa distintos grupos étnicos que no comparten la misma tradición pero que pueden agruparse desde la lucha contra el colonialismo o los estados nacionales que niegan su existencia, por poner algunos ejemplos. Desde este referente se agrupan modos distintos para poder construir nuevos modos de relación que permitan seguir recreando su vida.

Es interesante señalar que lo intercultural refiere a distintas dimensiones de acuerdo con el contexto en que se enuncia. Por ejemplo, hablar de interculturalidad en Europa lleva casi de manera natural a pensar en el encuentro entre la cultura occidental de matriz cristiana y la asiática y africana de matriz musulmán, quedando en segundo plano otras diferencias como la lingüístico-étnica entre los distintos pueblos del territorio francés o español. En Estados Unidos, por su parte, lo intercultural puede llevar a otros lugares como la diferencia negro-blanco o la creciente población latina y lo anglosajón.

En México en particular, y en los países latinoamericanos con fuerte presencia indígena como Brasil, Chile, Perú o Bolivia por mencionar algunos, lo intercultural refiere a la diferencia colonial indígena-no indígena, o indígena-mestizo. Esta necesidad por pensar lo intercultural ha sido potenciada por la migración por motivos económicos o socio-ambientales con la cual los pueblos indígenas se ven forzados a convivir en contextos hispanohablantes y con una

mentalidad moderna u occidental, por categorizarla de cierto modo. A la vez, alrededor del cumplimiento de 500 años de la colonización europea, diversas voces emergieron reclamando para los pueblos indígenas visibilización y posibilidad de autonomía frente a poderes que los consideraban como de segunda clase.

Así, se observa cómo lo intercultural refiere a la convivencia entre distintos grupos humanos que comparten ciertos procesos de identificación y que constituyen modos de estar en lo real distintos que, por lo tanto, ponen en posibilidad de manera distinta a cada persona. Hasta ahora desde la crítica a la interculturalidad y a lo indígena se ha dilucidado de alguna manera lo que las personas llevan en el momento del encuentro con otro grupo o cultura, en el próximo capítulo se profundizará en lo que sucede al estar en situaciones interculturales y cómo desde la intelección sentiente como hábitud radical se puede entender el encuentro intercultural.

III. El encuentro intercultural

La pregunta por el diálogo intercultural con pueblos indígenas en México ha llevado en un primer momento a preguntarse por la cultura, y verla como el ámbito contextual socio histórico en que nace la persona, ámbito de determinación y posibilitación que instala a la persona en un modo de estar en lo real. También ha sido necesario revisar lo indígena intentando verlo no como una categoría que prescribe lo que tienen que ser los otros sino como un referente que identifica y acuerpa las luchas de diversos pueblos, que está constantemente en cambio y que podría llegar a ser innecesaria.

Ahora es momento de considerar el encuentro propiamente dicho entre una persona que se ha formado en un contexto indígena y una que no se ha formado en ese contexto, el encuentro intercultural. La consideración de la interculturalidad desde lo indígena, como decía, es una de las muchas maneras en que se puede abordar la consideración de la diferencia contextual dentro de la convivencia humana.

El contexto como ámbito de determinación y posibilitación para la realización de cada persona ha constituido un cuerpo social en que la persona nace, los otros la han instalado en un cierto modo de estar en la realidad y han sido la posibilitación y el apoyo para realizarse en cada paso. Esto ha modelado a la persona y le ha hecho un modo de habérselas con las cosas, las hábitos sociales dentro del cuerpo social generan una cierta familiaridad en el campo social en que se desenvuelve la persona.

La situación intercultural se genera cuando el hombre o la mujer sale del campo social en el que se ha hecho persona o se encuentra con alguien que no comparte sus hábitos sociales. El grupo social que para él o ella ha transmitido el haber humano es uno con unas hábitos sociales comunes que permiten hacer la vida en sociedad. Sin embargo, al salir del cuerpo social la familiaridad que se generaba por las hábitos de la persona se ve modificada ya que cambian las hábitos sociales.

En este capítulo se abordará el encuentro intercultural como una situación nueva en que cambian las hábitos sociales y cambia el medio en el que se está entendiéndose. La novedad de la situación hace que la persona no sepa completamente cómo estar en lo real como se le presenta.

Este no saber, con distintos grados, se hace un problema para la persona y le pide una respuesta. Desde las nociones de situación, campo de realidad, campo social e intelección sentiente se puede entender lo que sucede en el encuentro intercultural considerando la fuerza que tiene este como punto de arranque para inteligir a profundidad.

A. LA SITUACIÓN INTERCULTURAL

Retomando la definición de Fonet-Betancourt del primer capítulo, la interculturalidad se veía como una disposición de apertura para vivir los referentes propios en la convivencia con los otros, lo que llevaba a un reaprendizaje y una reubicación. El encuentro entre dos personas, una con una pertenencia a un pueblo originario y otra no, es el encuentro entre dos modos de estar en lo real, modos que se han hecho cuerpo y les han hecho cuerpo para enfrentarse a lo real que han podido conocer. Cada persona ha recibido una tradición distinta mediada por las realidades con las que ha hecho la vida. En este sentido, la otra tradición representa una conjunción de familiaridad y novedad. Por pertenecer al mismo phylum hay una cierta familiaridad en los modos de habérselas con las cosas, pero al pertenecer cada persona a una tradición distinta, estos modos presentan también diferencias.

Esto no sucede solamente en el encuentro intercultural, de algún modo todo encuentro con otra persona tiene esta mezcla de familiaridad y novedad, finalmente cada persona se ha ido haciendo sí en una tradición, pero como cada una ha querido. Lo que sucede en el encuentro intercultural es que la novedad que representa para mí la otra tradición es mayor ya que las hábitos compartidas son pocas. Lo intercultural nos pone en una situación tan distinta, que los modos de habernos con las cosas parecieran no servir para estar en lo real como se nos está presentando.

Pero ¿qué significa que el hombre o la mujer estén en situación? Retomando la definición de vida como autoposición veíamos que en la vida el hombre y la mujer van realizando acciones para irse haciendo a cada paso. La persona está entre las cosas y en la realidad, con las cosas y en la realidad es como va realizando sus acciones. Las cosas no solamente son inteligibles sino que fuerzan al hombre a que las inteliija, “El hombre tiene que inteligir las cosas no por capricho,

sino porque está en inteligir, y porque lo está para no perderse entre ellas.”⁷¹ El ser humano está atenido a las cosas y son ellas las que le crean al hombre una situación.

Radicalmente, “si las cosas crean al hombre una situación es porque le ponen en la necesidad de tener que realizar esa doble y unitaria operación de inteligir y preferir para poseerse en realidad. Las cosas nos fuerzan a ello, y por eso se convierten en «instancia»”⁷². Al ser humano, como está entre las cosas y en la realidad, las cosas lo fuerzan a inteligir lo que ellas son, a que dé respuesta. Por la constitución misma de lo real, el hombre no puede estar en ella sino inteligiendo, de lo contrario estaría perdido entre las cosas.

Lo que sucede en los encuentros interculturales es que la intelección de la persona es distinta a la de otra, en el nuevo contexto pareciera que no se ajusta del todo. La experiencia de acudir a una comunidad indígena muchas veces es, para los que no somos indígenas, una experiencia de estar perdido, de sentir que no me encuentro del todo como persona, que no sé cómo estar. La misma experiencia me han relatado hombres y mujeres indígenas que al llegar a las ciudades o a los pueblos grandes no saben cómo estar, no le hallan sentido a la realidad en que están viviendo.

Al cambiar, las cosas le crean al hombre o a la mujer una situación porque no le permiten estar donde estaba, tiene que salir de la situación previa y dar respuesta a la nueva situación en que está. El nuevo estado del viviente está constituido tanto por los recursos que le presenta lo real mismo como por los recursos que tiene y que le permitirán hacer frente a la situación que se le ha creado.⁷³

Así entonces en todo momento el hombre tiene que inteligir las cosas en que está para poder poseerse. En la intelección de las cosas lo fundamental no es poder decir de ellas mejor o conocer todo lo cognoscible de ellas, lo fundamental de la intelección de las cosas es que son un punto de apoyo para poder estar en la realidad y para forjar la propia persona.⁷⁴

⁷¹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 636.

⁷² *Ibidem*, p. 641.

⁷³ *cfr. Ibidem*, pp. 642-643.

⁷⁴ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real...*, p. 127.

Esta intelección permite realizar la operación de preferir para poseerse. La preferencia pide que la persona proyecte una idea de lo que es ella y lo que es lo real, “la instancia en que las cosas me colocan abre una dualidad entre la idea de lo que era y la idea de lo que tengo que ser... coloca a mi propia realidad en litigio consigo misma, y este litigio y escisión es aquello en que formalmente se constituye una situación.”⁷⁵ Una tentación en este litigio es a dar una respuesta pronta desde las propias hábitos y los propios recursos con que cuenta la persona sin abrirse a la realidad nueva en que se está, no hacerse problema de sí y dejar que las cosas sigan como si nada hubiera cambiado, esto es, sin hacerse cargo de su propia figura personal.

Lo intercultural se convierte en problema en el sentido de que pone a prueba las ideas que el hombre o la mujer había hecho de sí y de lo que lo real es. Lo problemático de lo intercultural lleva a redefinir los bordes que constituían la propia figura personal y la figura de lo real en que se está, desestatiza lo que se tenía como cierto y sólido para poder dar cabida a la novedad que se presenta. El gran drama de las sociedades modernas es que, por no querer hacerse problema de sí, impusieron su respuesta a la realidad, respuesta que no se ajustaba a lo real, injusta, y mediante ella quisieron conformar a los otros y otras a su respuesta a la pregunta de qué es lo que hay.

De un modo similar, la reificación, logificación en el sentido zubiriano, de lo cultural, en su vertiente étnica, racial, religiosa, sexual, de género o de clase ha llevado a imponer una respuesta, recortando la realidad para que pueda dar cumplimiento, aunque sea de modo deficiente, empobreciendo lo real. Si la ignorancia es el punto de arranque de la intelección y en cierto sentido ya un grado intelectual, incluso el no saber responder a la situación, el no saber cómo responder a la realidad puede ser el inicio de la búsqueda por lo que las cosas nos están presentando.

No saber cómo estar, no saber lo que se tiene enfrente lleva a hacerse problema de sí mismo en pos de la verdad. No consiste en tomar la respuesta del otro ni en imponer la respuesta propia sino en abrir ámbito de intelección y dar cabida, albergar lo real con todo su problematismo para encontrar modos de estar en lo real y, en ese sentido, reconfigurar personalidades, hábitos personales y sociales que den cabida a lo real con toda la riqueza que tiene. Si la situación lleva

⁷⁵ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 643.

a poner en cuestión los límites desde los cuales la intelección había configurado la propia persona, ésta presenta la posibilidad de ampliar y de enriquecer la propia figura personal sabiéndose sostenida en la habitud radical.

La situación intercultural, al sacarnos de donde estábamos y ponernos en un escenario en el cual nuestras habitudes no nos permiten estar del todo apoyados en lo real abre un ámbito de intelección. Es en este ámbito donde pueden entrar los modos de estar en lo real de cada persona, profundizar la intelección y permitir la creación de nuevos modos de estar en lo real que respeten lo diverso.

En la definición de la situación, Zubiri menciona esta doble operación de inteligir y preferir para poseerse. Es necesario clarificar a qué se está refiriendo con inteligir y preferir para poseerse. En el primer capítulo ya se identificaba la intelección sentiente como una nota constitutiva del ser humano, ahondar en la intelección como acto permitirá comprender de mejor manera su papel en la situación intercultural.

B. LA HABITUD RADICAL: INTELIGENCIA SENTIENTE

Los últimos años de actividad filosófica de Xavier Zubiri estuvieron dedicados a realizar una descripción de la intelección como acto empleando el método fenomenológico. Para el filósofo español el problema de la filosofía de su tiempo es que parte del conocimiento como algo ya dado, sin reparar en el acto mismo de inteligir. Para Zubiri, como decíamos en el primer capítulo, antes que razonar, concebir o juzgar la inteligencia lo que realiza es aprehender las cosas como reales, y lo hace sentientemente. Al realizar esta descripción encuentra que el acto de intelección está necesariamente ligado con el sentir humano, sentir e inteligir son dos momentos de un mismo acto al que denomina la aprehensión de lo real: la inteligencia sentiente.⁷⁶

La intelección sentiente tiene un modo primario con dos modos ulteriores. Primordialmente la inteligencia sentiente aprehende las cosas como reales en sí, pero, por la misma constitución de lo real, las cosas le llevan a ver lo que son entre otras cosas y lo que son en el mundo, operaciones que realizan el logos y la razón respectivamente. En el desarrollo de esta teoría noológica hay elementos importantes para la consideración de la situación intercultural así que, sin agotar el

⁷⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1998, p. 12.

tema, expondré el planteamiento zubiriano con la intención de mostrar cómo la concepción de intelección sentiente puede ayudar a entender lo intercultural de un modo dinámico y abierto.

El análisis de Zubiri parte de no dar por hecho los actos de intelección y de sentir en el ser humano. Por la intelección puede el viviente humano darse cuenta de que algo está ya presente, en la intelección “«está» presente algo de lo que yo «estoy» dándome cuenta... yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa... la cosa está «quedando» en la intelección... La unidad de este acto de «estar» es lo que constituye la *aprehensión*”⁷⁷. La *aprehensión* consiste en el darse cuenta de que algo está presente.

La *aprehensión* en los seres humanos es una *aprehensión* de realidad, en ésta el ser humano está sintiendo las cosas; estas se le presentan como reales. El sentir es un proceso que consiste en tres momentos unitarios que se desdobl原因 para comprenderlos: las cosas *suscitan* al aprehensor, *modifican* su *tono* vital y por ello él tiene que *responder* a eso que las cosas le han suscitado. La *aprehensión* que desencadena la modificación y la respuesta es una *aprehensión* impresiva que tiene a su vez tres momentos constitutivos: es una *afección*, que hace presente aquello que impresiona en un *momento de alteridad* y que está afectando con una *fuerza de imposición*. Así, en la impresión hay algo que me afecta y que se nota como algo otro que se impone a la propia sensibilidad.

Esta cosa que está afectándome se me presenta con un *contenido* propio y a la vez con una *formalidad* propia; justo en esta distinción es donde estará el asunto de la realidad. Las cosas se nos presentan como otras que nosotros, así, en la impresión «quedan» como algo otro, la formalidad es el modo de quedar de las notas y en la formalidad es en lo que se distingue la *aprehensión* de los animales y la de los humanos. Mientras que para los animales las cosas quedan como estímulos ante los que se elige una respuesta, en el ser humano las cosas quedan como realidades ante las que tendrá que elegir intelectivamente una respuesta.⁷⁸ En el ser humano la independencia entre la formalidad y el contenido es mucho mayor, se sienten las notas como siendo «de suyo», previas a la *aprehensión*, no como algo para mi respuesta sino como algo «en propio». La realidad es entonces la formalidad en que se le presentan las cosas a

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 72.

los seres humanos como siendo «de suyo», y es ante ellas ante las que tendrá que responder y hacer una respuesta que sea suya.

La impresión de la aprehensión de realidad es entonces también impresión de realidad. El acto de aprehender la realidad es el acto al que llamamos inteligir, un acto que es exclusivo de la inteligencia, elemental y radical. La inteligencia sentiente tiene un objeto primario y formal propio: la realidad, que está dada por los sentidos «en» la inteligencia; la aprehensión de ésta es su acto formal y es un acto unitario.⁷⁹

Para Zubiri la intelección sentiente es la habitud radical en el ser humano. Esto había aparecido ya en el primer capítulo, pero con el recorrido por la aprehensión primordial de realidad se puede entender de mejor manera. Las habitudes, modos de habérselas con las cosas, son múltiples y diversas. Cada persona tiene habitudes diferentes que, como decíamos, se van realizando y modificando gracias a las acciones de la persona, acciones en que los otros ya han intervenido como punto de apoyo. En la vida desde sus actos vitales todo viviente está colocado y situado entre las cosas.

Todo lo anterior, no obstante, está fundado en la habitud primaria, el modo de quedar las cosas para el viviente: la formalidad. En el caso del hombre es la formalidad de realidad y la habitud de la inteligencia sentiente. Así, todas las acciones del viviente están fundadas en este modo de habérselas con las cosas, cosas que se presentan como reales, entre otras cosas. Por debajo de esta habitud están las estructuras del viviente, en virtud de ellas el viviente está abierto a las cosas en un *campo* y en el *mundo*.⁸⁰

Aquella pregunta de qué sería lo propio del ser humano se responde desde la intelección sentiente diciendo que es el inteligir sentientemente y que las cosas se le presentan en formalidad de realidad. Esta habitud radical es entonces el punto en que se fundan las distintas habitudes que puedan surgir a partir de los diferentes espacios socio contextuales en que la persona se forja. Al realizar su vida, el ser humano va modelando también la intelección sentiente como suya, va realizándose con su intelección, su sentimiento y su volición, pero todo está fundado

⁷⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁸⁰ *cfr. Ibidem*, pp. 92-97.

en la radicalidad de lo real como una formalidad abierta que se le presenta en todas las cosas reales.

De la realidad entendida como formalidad se desprende también la conceptualización zubiriana de trascendentalidad. Lo trascendente no es algo que esté más allá de la intelección o algo que esté más allá de las cosas reales, lo trascendente está fundado en que en la realidad las cosas reales siempre están unas en relación con otras. Las notas de lo que cada cosa real es están en relación, en respectividad, con la totalidad de lo real. De ahí que para inteligir lo que la cosa es, haya que inteligirla no solo en sí misma sino en el campo y en el mundo, momentos del logos y la razón respectivamente.

Antes de abordar estos modos superiores conviene retomar la noción de actualidad en la noología zubiriana. La intelección es de algo que está presente, algo que está siendo actual. Y en aquella cosa se está haciendo presente la intelección, se actualiza mi intelección. No puedo ver hasta que no hay algo que ver, pero ese algo que ver no se actualiza sino hasta que lo veo; mi intelección y la cosa están en coactualidad, en co-presencia. “Inteligir es, así, aunque Zubiri no emplee el término, comunicación, copresencia de dos cosas reales que, sin perder su propia identidad se unifican en copresencia.”⁸¹

Esta comunidad intelectual es la base desde la cual la inteligencia partirá hacia los modos superiores de intelección. La conceptualización de este proceso tiene fines analíticos ya que permite una mejor comprensión del acto intelectual, sin embargo, este es un proceso dinámico que se da en todo momento en que el ser humano está en lo real.

La descripción fenomenológica del acto de inteligir como sentiente y de sentir como intelectual realizada por el filósofo español representa una gran novedad para la epistemología moderna. Desde la intelección sentiente se rompe con el dualismo entre el sujeto y el objeto, entre mi conocer y la realidad, para mostrar cómo es en el estar en la realidad cuando se hacen presentes tanto el aprehensor como lo aprehendido. Sin embargo, la intelección sentiente lo que hace es que fuerza al hombre a que realice una intelección más completa. Si con la aprehensión primordial de realidad se actualiza la cosa desde sus notas con un contenido «de suyo» en

⁸¹ Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*, Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 41.

formalidad de realidad, estas notas fuerzan al hombre a que diga lo que la cosa es entre otras cosas, en el campo de realidad, y lo que la cosa es en la realidad, en el mundo.

C. LOGOS: INTELECCIÓN ENTRE LAS COSAS

Como mencionaba anteriormente la formalización es grado de autonomía entre el modo de quedar de las cosas reales y el contenido de esas impresiones. Como las cosas quedan en el ser humano como realidades, las cosas, por su formalidad, están abriendo más allá de su propio contenido hacia el campo de realidad; esta apertura es la apertura trascendental. Aquí trascendental, recordemos, no es algo más allá de la intelección, sino un momento de comunicación en que cada cosa real abre desde sí misma hacia otras cosas reales, un momento de comunicación. “En virtud de esta apertura, toda cosa es «de suyo» real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad*.”⁸².

Si en la aprehensión primordial se aprehende lo real *en y por sí mismo*, en la aprehensión en logos se aprehende lo real campalmente, se desdobra el momento campal de la aprehensión de realidad para lograr conocer con más precisión lo que la cosa real es. Esta noción de campo de realidad es de suma importancia en el pensamiento zubiriano, como se ha dicho está fundada en la noción de formalidad de realidad como apertura trascendental. En cada aprehensión se actualiza la cosa real entre otras, esto hace que esta cosa esté en función de otras, incluso la independencia es un modo de funcionalidad.⁸³

El campo de realidad no es algo sustantivo. No es, como la alegoría visual podría hacer creer, un terreno físico en lo real que delimita el aprehensor:

“El campo de realidad no tiene realidad ninguna más que en y por las cosas que en él existen. Lo que pasa es que ese campo se abre trascendiendo las cosas. El carácter de realidad trasciende de todas y cada una de ellas y se constituye en campo, no precisamente porque las aloje... sino justamente al revés, por organizarlas y tenerlas estructuradas en tanto que realidad.”⁸⁴

⁸² Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 14.

⁸³ *Ibidem*, p. 38

⁸⁴ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real...*, p. 118.

El campo excede a las cosas reales «en» ellas mismas, la respectividad de lo real es en el campo ámbito trascendental.

Así entonces, inteligir las cosas campalmente es inteligirlas en este ámbito trascendental para determinar lo que son ellas en realidad, esta es una operación del logos. Para Zubiri logos “antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra”⁸⁵, se dice algo de algo, algo de una cosa, pero el término de otro algo no puede ser sino otra cosa real, otra cosa del campo. El logos es entonces un movimiento, es distanciaci3n, “para aprehender algo real desde el campo necesitamos, dentro del campo mismo, tomar distancia de la cosa real en cuesti3n...Y aprehendida así la cosa distanciadamente volvemos campalmente desde el campo «hacia» ella afirmando lo que es en realidad”⁸⁶

La afirmaci3n de lo que una cosa es consiste en una toma de distancia de la cosa al campo y una vuelta del campo a la cosa. Este movimiento tiene una dualidad, en la que se intelige la cosa desde algo anteriormente aprehendido. Por esta dualidad se observa que la intelecci3n siempre se realiza desde una aprehensi3n previa, la intelecci3n necesita del peso de lo antiguo:

“Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior. Precisamente por ello todo el proceso de la intelecci3n en esta l3nea va siempre lastrado con el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo.”⁸⁷

Esta noci3n de lastre por el peso de lo antiguo se vuelve fundamental al momento de considerar la situaci3n intercultural. A reservas de retomarla cuando se entienda de mejor manera la intelecci3n en logos, conviene notar c3mo el peso de lo antiguo en la persona est3 determinado por los modos de estar en lo real, modos que han sido posibilitados por la realidad cultural. La propia configuraci3n personal dentro de un contexto determinado va modelando esto antiguo que, a la vez que es necesario, reduce la dinamicidad de la intelecci3n.

Este car3cter dinámico es tambi3n importante en la intelecci3n en logos,

⁸⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos...*, p. 48.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 60.

“Por un lado vamos «hacia» aquello que se presenta como real en «hacia». Pero no vamos fuera de lo real, sino al revés, continuando retenidos en la realidad de que partimos vamos a más realidad. Y en esto consiste el movimiento intelectual en cuanto movimiento: en estar moviéndose en la realidad misma que nos retiene y nos remite. ¿Hacia qué? Hacia las diversas cosas reales «entre» las cuales está lo real que queremos inteligir”⁸⁸

Así, en el logos hay una aprehensión desde la que se entiende, es la cosa real que se quiere entender el punto «desde» el cual la intelección va «hacia» algo otro aprehendido anteriormente para poder entenderla campalmente. Es importante rescatar que el desde y el hacia no determinan unívocamente una orientación en el movimiento, la intelección es un movimiento que puede tener distintas trayectorias, “esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*.”⁸⁹

De esta concepción del logos se puede ver cómo para Zubiri todo lo que se dice está fundado en una impresión de realidad y esta modalizado dinámicamente. Todo decir es una dualidad dinámica en la que se dice lo que una cosa es en realidad desde otra; el logos es dual y dinámico. Zubiri apunta otro momento del logos que es sumamente importante para la consideración de la situación intercultural, la intelección en logos siempre se realiza en un medio.

El campo de realidad en la intelección en logos es un campo de intelección, es «en» el campo en donde se realiza la intelección. El campo es medio de intelección, “no es algo que se ve sino algo en que se ve, algo que permite ver”⁹⁰, el medio no es algo ajeno a la intelección sino constitutivo de la misma. Solo se puede entender dentro de un medio, las consecuencias de esto son importantes:

“La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección. No es lo mismo entender una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que entenderla en un medio social. En este aspecto la sociedad es un medio de intelección. No es algo que pertenece a lo entendido, pero es desde luego algo que hace ver lo entendido de una

⁸⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 66.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 75.

manera peculiar. Más aún, en medios distintos las mismas intelecciones pueden tener modalidades distintas.”⁹¹

Esta larga cita muestra la importancia de considerar el medio de intelección. Recordemos que la intelección en Zubiri es lo que permite estar en lo real. Así entonces, el medio en que se está es fundamental para poder estar en lo real. Ese medio afectará la manera en que inteligimos las cosas, mas no solo, sino a nosotros mismos dentro de ellas.

Decía que en la intelección en logos se afirma lo que la cosa es en realidad, en respectividad a las otras cosas reales en el campo. La estructura de este movimiento la describe el autor en dos fases. La cosa aprehendida primordialmente nos lanza al campo en un movimiento de *impelencia*, este estar lanzados no quiere decir abandonar la cosa real ya que el campo no es nada fuera de la aprehensión de la cosa. En este movimiento las cosas en el campo se nos convierten en principio de inteligibilidad que permiten determinar lo que la cosa real que queremos inteligir «sería»; a esta primera fase le llama *simple aprehensión*. Pero esto que sería es un sería de la cosa real, pide que se vuelva desde este sería a la cosa real para ver si se puede afirmar que esa cosa real «es» realmente eso. La intelección revierte sobre la cosa real para afirmar el sería en el «es en realidad», es la fase de *afirmación*. Así el logos consiste en la fase de simple aprehensión en que la cosa nos lanza al campo para determinar lo que ella sería, pero por estar retenida en la cosa, la inteligencia vuelve a la cosa real en la afirmación para ver si el sería, es en realidad.

Este movimiento lógico está fundado siempre en la formalidad de realidad de la aprehensión primordial de realidad, sin embargo, en la determinación de lo que la cosa es en realidad es necesario postular que sería esa cosa, a este paso Zubiri le llama el rodeo de irrealidad. En la simple aprehensión la cosa ha lanzado a la intelección al campo de realidad como ámbito de intelección, la intelección está fundada en la realidad como formalidad de la aprehensión y el contenido de la impresión queda suspendido, la intelección irrealiza el contenido para poder determinar lo que esto es, cómo es y qué es en la realidad.

“La desrealización no afecta a lo campal, a «la» realidad misma, sino a la cosa real en su momento de lo que ella es «en realidad». Esto es, «la» realidad ya no es forzosamente aquí y

⁹¹ *Idem.*

ahora esta cosa real determinada.”⁹² Es por esto por lo que el momento de impelencia es un momento de liberación creadora. La intelección de la cosa en respectividad, en realidad, le exige al hombre que figure aquello que el contenido sería desde las otras cosas en el campo. Crear no es, como podría pensarse, el que algo que está en mi pensamiento se vuelva realidad, crear más bien “dar mis ideas a la realidad”⁹³

Estas simples aprehensiones, con su carácter de irrealidad, son las que se ponen a prueba para determinar si la cosa en aprehensión primordial de realidad es en realidad eso. La afirmación es un llegar a la cosa para ver si eso que como sería se había postulado, se realiza en la cosa real. Al afirmar se está firmemente en la realidad y se entiende si esa realidad en que se está es así, si esa cosa es así en realidad, esto es para Zubiri el juicio.

Mediante el juicio se afirma “lo que la cosa ya aprehendida como realidad es en realidad”⁹⁴, es realizar una simple aprehensión en la cosa real ya aprehendida como real, dotar de realidad ese sería, discernir cuál de esos sería es el que dice de mejor manera lo que esa cosa es en realidad. Los juicios pueden ser en su forma posicional, proposicional y predicativa, en ellas se vuelve a unificar el momento campal y el momento individual de la cosa que se entiende, unificación que tiene una cierta fuerza de realización.

D. INTELECCIÓN CAMPAL EN LA SITUACIÓN INTERCULTURAL

En las dos secciones anteriores he recogido algunos elementos de la detallada descripción que realiza Xavier Zubiri de la intelección desde los actos intelectivos. Si bien todavía falta la otra modalización en la intelección en razón, reconstruir lo expuesto desde la situación intercultural mostrará lo que representa la interculturalidad para la intelección. Al hablar de la situación que le crean las cosas al ser humano, se veía que lo que sucede es que las cosas le exigen al hombre que entienda y prefiera en la realidad, ahora disponemos de más elementos para comprender qué significa esa intelección y preferencia.

Cómo se dijo, en todos los actos de su vida el hombre al estar entre las cosas está en lo real. En la impresión de realidad es el ser humano el que está en las cosas y son ellas las que están en él.

⁹² *Ibidem*, p. 93.

⁹³ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 148.

No se parte de una cosa constituida y de un ser humano constituido, sino que, al mismo tiempo, en la aprehensión, se constituyen la cosa y el aprehensor. Como menciona Ferraz, toda intelección es entonces un acto de comunicación en que están coactualizándose tanto las cosas como el aprehensor.

Para el hombre, en la aprehensión de las cosas, estas forman un ámbito,

“por la función de su inteligencia en virtud de la cual no solamente aprehende las cosas en tanto que realidad, sino que está por su acción intelectual físicamente en aquello que aprehende, el hombre no sólo ha creado la mera distinción, sino que la ha convertido en campo de realidad”⁹⁵.

La experiencia de estar perdido entre las cosas se funda justamente en esta distinción entre el contenido y la formalidad de las notas reales que el hombre aprehende.

Al estar en las cosas, éstas generan, para el aprehensor, un campo de realidad. El ser humano es el «centro» de ese campo de realidad. desde esa posición, en el campo y entre las cosas. Aunque esta postura pudiera parecer demasiado ególatra no es sino una descripción de cómo el humano va haciendo la vida. “Esto no quiere decir que todas las cosas son vistas *para mí*, pero sí que todas las cosas son vistas *en mí*”⁹⁶. Las cosas no obstante no son algo accesorio o innecesario, el hombre está en la realidad que las cosas están dándole.

La intelección de cosas en que el hombre está va, a su vez, realizándole a él.

“todo acto que el hombre ejecuta refluye sobre el ejecutante añadiéndole –en todo caso modificándole– rasgos que pertenecen a ese yo... Las cosas, por muy distintas y dispares que sean, por muy ajenas que sean al hombre, van dejando justamente la impronta retrospectiva, en virtud de la cual esas cosas físicas, ellas... van justamente imprimiendo caracteres a mi yo, a mi realidad, a mi yo sustantivo, a mi ser sustantivo.”⁹⁷

Así, la intelección de lo real y la realización de la propia vida están estrechamente ligadas. Las cosas entre las que el hombre está son justamente lo que le permite realizarse como persona en cada acción porque mediante la intelección está en la realidad. Su ser sustantivo se va constituyendo en lo real inteliendo sentientemente en todo momento.

⁹⁵ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real...*, p. 118.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 123-124.

Como veíamos en el primer capítulo el ser sustantivo que el hombre se ha hecho se realiza dentro de una realidad social determinada, en un contexto en el que nace. El campo social en que nace, el ámbito de la realidad cultural, se genera con las otras realidades personales que le han instalado en lo real y que son un sistema de posibilidades para que se realice. Pero también lo conforman las cosas, instancias y recursos con las cuales va realizando su vida.

Las hábitos sociales van modelando el estar en la realidad y por tanto nuestro enfrentamiento y comportamiento con las cosas. Retomando la noción del lastre de lo antiguo se puede ver cómo todo enfrentamiento con lo real y por tanto toda respuesta a qué es esto en que estoy se realizará desde los modos en que nos hemos ido formando. Las simples aprehensiones que se forjan para determinar lo que una cosa real sería en realidad siempre se realizan desde una aprehensión previa y, en ese sentido, están remitidas a la historia biográfica de cada cual, y a los modos en que ha sido instalado en lo real, a la historia como tradición que capacita.

En la situación intercultural yo como centro del campo de realidad ya estoy en cierto modo hecho, mi figura personal, mi cuerpo, mis hábitos, mi mentalidad, todos estos elementos son parte de mis modos de habérmelas con las cosas, estos también forman parte del campo de realidad en que se está. El peso de lo antiguo me llevará a desarrollar respuestas que me permitan determinar lo que la cosa real sería, respuestas que serán, de alguna manera, familiares al modo en que estoy habituado a inteligir; estos serías revierten como afirmación en la cosa real.

Pero el medio es lo que permite ver, “El medio es lo que hace discernir entre los muchos «serías» de la cosa aquel «sería» que es más que «sería»: el «es»”⁹⁸. Ha cambiado el medio y por tanto la intelección de lo que la cosa real es en primer lugar se ve modificada, lo que lleva a una modificación tanto en la forja de los posibles serías como en la reversión afirmativa de lo que la cosa es. En la afirmación de entre los muchos serías es en donde se juega el asunto de la verdad.

La imagen que utiliza Zubiri para explicar este paso de las simples aprehensiones a la afirmación es la de la oquedad. En el momento de impelencia la cosa lanza al campo y al distinguir entre su momento individual y su momento campal se crea una oquedad que será colmada con la

⁹⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos...*, p. 210.

afirmación. “La oquedad, la disociación del momento individual y campal es transitoria y su transitoriedad está actualizada como exigencia de no quedar definitivamente en el estado de «sería».”⁹⁹ En la afirmación “la realidad es lo que nos hace ver; es el medio. Y este medio que nos hace ver tiene una estructura evidencial: nos hace ver lo que la cosa es en realidad”¹⁰⁰, evidencia es evidencia de realización.

Para Zubiri “verdad es la actualización de lo real en intelección sentiente”¹⁰¹, la actualización en la aprehensión primordial de realidad da pie a una *verdad real* en la que se ratifica que lo real es actualizado en y por sí mismo. La actualización de la cosa real entre las otras del campo sentido da lugar a la *verdad dual*, esta es la verdad del logos. Dicha verdad es una actualidad coincidencial entre lo actualizado en aprehensión primordial y lo actualizado en intelección afirmativa. “Toda verdad dual es esencialmente una *verdad coincidencial*, una coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de esta cosa «desde otras»”¹⁰².

Así, la verdad no está solamente en las afirmaciones que yo pueda realizar sobre lo que la cosa real es, sino que estos juicios deben coincidir con lo aprehendido primordialmente para ver si hay coincidencia entre la verdad real y la verdad de la afirmación. Es necesario reconocer que esta coincidencia no es nunca entre algo dentro y algo fuera de la intelección, sino que es dentro de la aprehensión, en la actualización de la cosa real y la reactualización de esta en el campo de realidad. “La vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta el parecer”¹⁰³, mientras que la vía del error “es la vía de la actualidad falsificada: es la falsificación que consiste en tomar mi parecer (por ser parecer) como realidad”.¹⁰⁴

Si caracterizáramos la situación intercultural como una mezcla de familiaridad y novedad esto tiene una importancia fundamental para la intelección en tanto afirmación de lo que las cosas son en realidad. La inteligencia, como decíamos, no puede hacerse cuestión de todas las cosas con que se encuentra, de ahí que vaya desarrollando hábitos como caminos mediante los cuales recorre la afirmación distanciada. El peso de lo antiguo se va corporizando y va dando a

⁹⁹ Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo...*, p. 74.

¹⁰⁰ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos...*, p. 220.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 394.

¹⁰² Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 1983, p. 260.

¹⁰³ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos...*, p. 289.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 290.

la persona modos de estar en lo real que están fundados en el mundo tal como le ha sido dado por las otras realidades que la han instalado en él. Como al cambiar el campo de realidad cambia el medio de intelección, las afirmaciones sobre lo que las cosas son en realidad se ven modificadas.

Además de la modificación del medio en que se entiende, en la situación intercultural además se da un cambio en las hábitos sociales propios del cuerpo social en que se realiza la vida. Así entonces no solo cambia la intelección sino que el modo de estar en lo real del cuerpo social es distinto. Cuando el campo social en que está la persona está conformado por personas que comparten en cierta medida unos hábitos sociales, cuando hay un modo de estructurar la vida que es familiar, los hábitos permiten una intelección más o menos parecida entre las personas. Incluso los disensos o las incomprensiones están dentro de un esquema familiar que permite manejarlas. Ciertamente la realidad sigue siendo problemática, sin embargo, las respuestas que se dan a ese problema tienen una cierta consonancia entre los miembros de la sociedad.

Al cambiar de campo social, por ejemplo, al ir a una comunidad indígena, los hábitos de la persona son distintos a los que conforman el cuerpo social de ese lugar. La diferencia en cuanto a modos de hacerse cargo de lo real se convierte en un asunto fundamental ya que es un obstáculo para poder ponerse de acuerdo, es esta diferencia a la que se refería Fernet-Betancourt en la relación con los otros y la que muchas veces hace las relaciones interculturales complicadas. En especial porque en la vida social se juega el acceso a los recursos con los cuales se hace la vida y esta diferencia genera muchas complicaciones al momento de acceder a las cosas.

Una tentación en la diferencia es el querer imponer la respuesta propia sobre la de la otra persona sin detenerse a considerar la realidad que se está presentando, aquello a que Zubiri llama la vía del error. Las afirmaciones de la persona sobre lo que son las cosas pueden tomarse como lo primordial y tomar el propio parecer como lo real, sin dejar que sea la realidad misma sea la que me de verdad.

Este es un riesgo que corren con mayor medida los grupos dominantes que tienen el control de los recursos dentro de los medios sociales, aunque no es exclusivo de estos grupos. Ya que son ellos los que dominan la realidad social, cualquiera que quiera tener acceso a los recursos que

ellos dominan tendrán que ceñirse a lo que para ellos es el modo correcto de inteligir la realidad, tomar el parecer del otro como lo real.

E. LO INTERCULTURAL COMO EXTRAÑO

Tanto el cambio de medio de intelección como la diferencia de hábitos entre la persona y el cuerpo social en que se encuentra llevan a una modificación de la intelección. La realidad muestra su problematismo y le pide a la persona que, inteligiendo las cosas en que está, siga realizando la operación de preferir para poseerse en lo real. Esta preferencia y posesión a la vez que van realizando su persona, a la vez que permiten la autoposición, van haciendo a una la realidad socio-histórica en que esta, van modificando también el cuerpo social y la tradición.

Esta nueva situación con todo su problematismo lleva a la persona a inteligir. Si las cosas nos aparecen problemáticas, para no perdernos en lo real, necesitamos dar respuesta a ellas. Esta respuesta, decíamos, se da desde lo que se tiene y es, desde la familiaridad habitual que está en estrecha relación con la manera en que me he ido haciendo desde los modos en que me instalaron en lo real los demás.

Puede ser que desde las hábitos de la persona la novedad que trae consigo la situación intercultural nos presente lo real como extraño, como desconocido, aparentemente incomprendible o desafiante. La inteligencia tenderá a asimilar eso nuevo a los esquemas a los que está acostumbrada e intentará desde ahí responder a lo que se le presenta, buscará apoyarse en lo real desde esas respuestas.

Sin embargo, la hábito radical del ser humano, decíamos, es la intelección sentiente y la aprehensión de las cosas como reales. La intelección, si bien está lastrada por el peso de lo antiguo, está fundamentalmente en la realidad que las cosas le presentan, en la realidad que es formalidad abierta y en respectividad con todo lo real. Así entonces antes que los juicios y afirmaciones que pueda realizar el logos está la impresión de realidad con toda su fuerza, esta es la que fuerza al hombre y la mujer a que intelijan y que sostiene a la persona en lo real. Retomar la aprehensión primordial de realidad lleva a reconocer que las hábitos que se ha hecho la persona no son lo último al momento de estar en lo real, lo último es la realidad como fundamento y la hábito radical que nos lleva a estar en ella.

Lo real entonces sostiene la extrañeza, el desconocimiento, lo incomprensible y el no saber. No quiere decir que las afirmaciones sobre lo real dejen de realizarse, lo que puede cambiar es el modo en que se afirman las cosas y la fuerza de realización de las simples aprehensiones en la reversión afirmativa. Tampoco se trata de disolver toda diferencia y distinción, antes bien es de asumir la realidad con todo su problematismo y de reconocer que incluso la ignorancia es ya una manera de afirmar la cosa real, al menos como desconocida, pero que está abriendo ámbito para una intelección más precisa de lo que las cosas son.

Si decíamos que la respuesta que toma el parecer por lo real, la de la vía del error, es injusta es porque no deja que sea lo real lo que dé verdad a la intelección. El encuentro intercultural, al menos como posibilidad, le da al ser humano la oportunidad de estar sostenido por la realidad que las cosas le están generando. Sostenido incluso en la extrañeza o en el desconocimiento pero buscando sentir intelectivamente la realidad para poder realizar una intelección más justa.

En el ámbito abierto por la situación intercultural las dos realidades personales con distintas hábitos sociales están actualizándose a una, están siendo copresentes en lo real. Así entonces toma fuerza la interpretación de Ferraz de la intelección en Zubiri. Las realidades personales, con toda la familiaridad y novedad que representen, con los cuerpos que se han hecho para estar en lo real, con las distintas hábitos sociales que tienen, con toda la diversidad, están unificándose sin perder su propia identidad en la copresencia, comunicándose.

La novedad de la situación intercultural lleva a volver a esta unidad comunicativa en que se están dando diversas realidades que descubro siendo «de suyo» y que están abriendo ámbito para que pueda estar en lo real. A partir de esta actualidad es que se pueden desarrollar nuevas intelecciones, nuevas afirmaciones que hagan justicia a las realidades y que estén fundadas en la realidad. La realidad es entonces el fundamento de la vida y la intelección es llevada a pensar en la unidad fundamental que se expresa en la diversidad, justamente este es el papel de la razón en el esquema zubiriano.

Para finalizar la consideración de la intelección en la situación intercultural retomaremos algunos elementos de la modalización intelectual de la razón para reconocer que la intelección de lo que son las cosas no acaba en la afirmación de ellas, las mismas cosas nos llevan a

profundizar en la aprehensión para poder encontrar cómo se relacionan con la totalidad respectiva de lo real.

F. RAZÓN: BUCEAR EN LO PROFUNDO

Comúnmente se hace la distinción de que en el esquema zubiriano la intelección por logos lo que realiza es un análisis que permite determinar lo que la cosa real es en relación con otras cosas dentro del campo de realidad. El logos, con toda su riqueza y complejidad, está limitado a la realidad sentida en el campo de realidad. Sin embargo, con la afirmación de lo que una cosa es en realidad solo se tiene una parte del proceso de la intelección. Cuando se afirma que tal o cual cosa es en realidad esto, se afirma siempre en relación con las otras cosas que están en el campo de realidad, pero ahí no termina la cuestión.

La respectividad de lo real no está solamente referida a las otras cosas sentidas dentro del campo de realidad, la respectividad une a cada cosa con la totalidad de lo real. Es en este plano donde la realidad campal en el movimiento de intelección del logos sirve como punto de apoyo para responder no solo qué es la cosa real con respecto al campo de realidad sino qué es en respectividad con la totalidad de lo real, con el mundo. La modalización que actualiza lo aprehendido en la realidad mundanal es la intelección racional. Si la intelección lógica es el ámbito del análisis que busca decir lo que una cosa es en realidad, la intelección racional es el ámbito de la teoría que busca conocer lo que la cosa real es en la realidad, con respecto al mundo.

Junto con la distinción entre el logos y razón como análisis y teoría respectivamente, otras dos preguntas pueden ayudar a comprender de mejor manera lo que representan para la intelección estos modos ulteriores. Si el logos, como se veía anteriormente, busca determinar lo que la cosa es en realidad, la razón busca conocer lo que la cosa real podría ser en la realidad. Con la distinción entre el es y el podría ser no se quiere señalar una distinción temporal que hable de lo que ya es frente a lo que será posteriormente, más bien se pone de relieve el talante de búsqueda y de complejidad que tiene la intelección racional ya que excede a lo aprehendido en el campo de realidad y va allende la aprehensión para determinar el fundamento de esa cosa real.

Al recorrer la propuesta de la intelección sentiente zubiriana decíamos que lo aprehendido sentientemente en la aprehensión primordial está en respectividad con las otras cosas reales. La intelección del logos entiende lo que una cosa real es en el campo de realidad, es decir, entre otras cosas reales. Sin embargo, la respectividad no está limitada al campo de realidad de la cosa aprehendida, la cosa real está en respectividad a la realidad pura y simple. A la unidad de respectividad de lo real en cuanto real Zubiri la llama *mundo*, así entonces la cosa real está abierta tanto a la realidad sentida en la aprehensión campalmente como a la formalidad de realidad pura y simple del *mundo*.¹⁰⁵

Si la intelección afirmativa es un movimiento en el campo de realidad, la intelección racional es una búsqueda, una actividad que va de la realidad sentida campalmente al mundo para entender lo que la cosa es en la realidad, es una marcha del campo al mundo, una marcha hacia lo desconocido, allende la aprehensión. En la marcha, la intelección se encuentra con que al entender las cosas campalmente se ha entendido también, tal vez sin darse cuenta de ello, lo que es ser real pura y simplemente. La marcha es apertura no solo a otras realidades sino a otras formas y modos de realidad, aquellas formulaciones teóricas propias de la ciencia o la metafísica.¹⁰⁶

Esta búsqueda en cuanto actividad es el pensar, “es búsqueda de algo allende lo que se está entendiendo ya”¹⁰⁷. Allende no significa fuera de la aprehensión sino más bien un hacia lo profundo de la unidad de lo real, Zubiri lo compara con el bucear. Esto no es algo que nazca meramente del interés de la persona, las cosas mismas dan que pensar, lo real a la vez que nos es dado en la intelección, nos da que pensar.¹⁰⁸ Como modalización ulterior de la intelección está en estrecha relación con la aprehensión primordial y con la intelección campal. En la intelección racional “lo que no está en el campo es entendido para poder entender mejor lo que está en él”¹⁰⁹. Para ello, la intelección busca ir a lo profundo dentro de la misma aprehensión, no saliendo de esta sino profundizando en la misma.

¹⁰⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón...*, p. 20.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 21-23.

¹⁰⁷ Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo...*, p. 78.

¹⁰⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón...*, p. 34.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 42.

Para conocer lo real en profundidad mi razón tiene la realidad campal como un punto de apoyo que la lleva allende lo sentido en el campo de realidad, en ese allende la realidad ya no es un medio de intelección sino fundamento.¹¹⁰ “La razón entiende entonces la realidad como principio fundante. La realidad es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real.”¹¹¹ La realidad campal es el principio canónico que servirá de mensura para ir a la realidad fundamentante.

Para comprender lo anterior Ferraz propone el ejemplo de la intelección de un lápiz. Cuando en la intelección campal se afirma que eso que se nos presenta y que aprehendimos primordialmente es un lápiz. El juicio ‘esto es un lápiz’ es una afirmación de lo que esa cosa es, entender un lápiz como cuerpo es una intelección racional, “entender que el lápiz es lo que es campalmente por ser un lápiz”¹¹², esto tiene consecuencias en el modo como nos acercamos a las cosas reales que no son algo dado en aprehensión primordial sino algo pensado. Ser corporeo es el modo y forma como la realidad fundamenta la intelección del lápiz.

Al profundizar en la realidad se descubren no solo nuevas cosas sino nuevas formas y modos de realidad, “al entender lo real campalmente no sólo hemos entendido tales cosas reales, sino que hemos entendido a qué llamamos real”¹¹³, eso que llamamos real es un modo y forma de realidad dentro de otros. La realidad como fundamento es el principio de mensura que ayuda a determinar lo que las cosas reales son en la realidad, es un canon que, como dirección, dirige la marcha de la razón hacia lo profundo. Así entonces, si el canon de realidad es el corporeo, por decir alguno, esa es la dirección que permitirá descubrir no solo las cosas reales que son corporales sino incluso aquellas que no lo son, lo que llevará a afinar la dirección canónica de la actividad racional.¹¹⁴ La direccionalidad con que la razón busca es siempre una dirección provisional abierta a ser superada.

Esta actividad racional hasta el momento se ha caracterizado como una búsqueda en profundidad que va allende la realidad campal para entender la realidad como el fundamento de las cosas

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 47.

¹¹¹ Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo...*, p. 83.

¹¹² *Ibidem*, p. 82.

¹¹³ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón...*, p. 57.

¹¹⁴ *cfr. Ibidem*, pp. 62-63.

reales. Pero, como decía, la razón es un modo que determinan las cosas mismas, que es impuesto por ellas, son las cosas las que dan qué pensar, esto para poder inteligir de mejor manera lo que las cosas son. Las cosas mismas son las que nos dan que pensar y las que nos llevan a descubrir la realidad como problemática, pero las cosas no solo dan que pensar sino dan razón.¹¹⁵ Como lo que las cosas reales son en la realidad no está unívocamente determinado, es entonces que tenemos que buscar eso que podrían ser, es justo el problematismo de lo real ante la razón.¹¹⁶

Estos elementos revelan la importancia de la intelección racional en el momento de considerar la situación intercultural. Si veíamos cómo la afirmación de lo que las cosas son en realidad se veía modificada por el cambio de medio intelectual y el cambio en las hábitos sociales, la nueva situación tiene una repercusión en la intelección racional. Y es que es esta insuficiencia intelectual, a la que somos llevados por la situación, la que lleva a la inteligencia a bucear en la profundidad de la realidad para encontrar el modo y forma de realidad que fundamente lo que las cosas son en la realidad. La situación intercultural puede llevar a descubrir el problematismo de realidad desde la novedad que representa la intelección de eso nuevo en un medio distinto y en relación con otros con distintas hábitos.

En la marcha que busca la realidad fundamental decíamos que la realidad campal es el principio canónico. Esto quiere decir que buscar la realidad en profundidad no implica salir de la aprehensión primordial a la que remite la realidad campal, antes bien, la realidad en profundidad está ya presente físicamente pero indeterminada. La tarea de la razón es entonces dotar de contenido esa realidad fundamento, esa operación siempre tiene, como en el logos, un carácter de irrealidad pero distinto. Mientras en la afirmación se postulaban los serías y se trataba de dotar de contenido como nota de la cosa real, en la razón la irrealidad se realiza como fundamento, como un fundamento que podría ser, en el fundamento como posible.¹¹⁷

Lo que la realidad fundamento podría ser se presenta como posibilidades, posibilidades que están incoadas en la intelección campal y que se coligen formando sistemas explicativos; recordemos que este es propiamente el ámbito de la teoría en la intelección. Esta razón tiene una concreción estructural, un modo y una forma que concretan esta búsqueda de fundamento, a esto

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

¹¹⁷ cfr. *Ibidem*, pp. 139-142.

le llama Zubiri *forma mentis* o mentalidad, ejemplos de mentalidad que pone el autor son la mentalidad científica, la poética o la teórica, por nombrar algunos¹¹⁸ La mentalidad marca una línea de búsqueda que determina el modo y forma en que la razón es lanzada a lo profundo y solo aparece cuando se realiza esta actividad intelectual racional.

Quise rescatar este elemento ya que cuando se piensa lo intercultural muchas veces las diferencias que aparecen en cuanto a la intelección de las cosas no son solamente diferencias habituales que tengan que ver con el contexto, sino con la mentalidad operante en ese contexto que, si bien puede verso como propia de un contexto, va más allá de diferencias contextuales. La mentalidad marca la línea del movimiento «hacia» lo profundo de la realidad y lleva a buscar cómo es el fundamento de la realidad desde diferentes modos y formas de realidad. Reconocer esta diferencia puede ser en muchos casos un elemento que ayude a reconocer que la reubicación y reaprendizaje contextual de lo intercultural pasa no solo por nuestras hábitos sino por nuestras propias mentalidades. Lo que llamamos cultura occidental tiene una fuerte mentalidad científica que tiene a despreciar otro tipo de mentalidades como la mitológica, la metafórica o la poética que, además, también están presentes en cierto grado en la cultura occidental.

Podrían surgir de la intelección en profundidad otras líneas de investigación que llevaran a profundizar desde una filosofía de la inteligencia lo que sucede en los encuentros interculturales y cómo está puesta en marcha de la intelección al cambiar el medio, las hábitos y la mentalidad puede bucear en lo real. Con los elementos expuestos, no obstante, se cumple el objetivo de comprender de mejor manera cómo lleva el hombre esta operación de inteligir y preferir para poseerse en la situación intercultural

Al inicio de este capítulo nos proponíamos abordar el encuentro intercultural entre dos personas formadas en diferentes contextos socio históricos. Este encuentro se puede leer desde la noción zubiriana de situación en la que, al cambiar las cosas, el hombre o la mujer tiene que realizar la doble operación de inteligir y preferir para poseerse como algo necesario para su vida. La persona, al estar en situación, proyecta cómo se realizará apoyada en las realidades que está inteliendo, proponía que en la situación intercultural la novedad es mayor y lleva a la persona

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 147-154.

a abrir la intelección. Para entender mejor esto fue necesario retomar elementos del análisis zubiriano del acto intelectual.

Desde la propuesta zubiriana la situación intercultural se vio como una novedad ante la cual los esquemas previos intelectivos se ponen a prueba. La aprehensión de realidad nos permite estar en la realidad y poder inteligir lo que la cosa es y cuál es su fundamento en la realidad. En la afirmación de lo que la cosa es en realidad la intelección está lastrada por el peso de lo antiguo pero invitada a dinamizarse para poder caminar por la vía de verdad y no tomar el parece por lo real. La consideración de la intelección campal lleva a ver que, si bien la persona está habituada a un cierto camino intelectual, este está fundado en la aprehensión primordial de realidad y es desde ahí desde donde la novedad puede entrar en el campo de intelección para albergar realidades distintas. En la intelección pensante lo campal se convierte en mensura intelectual para poder llegar a la realidad como fundamento de las cosas reales, esta también depende de la línea intelectual, que siempre está abierta a correcciones que lleven a conocer mejor la realidad aprehendida.

Así entonces la intelección en situación intercultural lleva, al menos como una posibilidad, a poner en marcha el proceso intelectual y, partiendo de lo aprehendido primordialmente, poder determinar lo que las cosas son y podrían ser. Esta marcha abre la posibilidad de nuevas afirmaciones y nuevos modos y formas de realidad que puedan inteligir aquello que se nos presenta como extraño, desconocido o difícil pero que está fundado en lo real. Sobre todo, una intelección más justa, una intelección que deje que sea la realidad la que funde sus juicios y sus teorías, hace que la realidad sea un punto de apoyo y un fundamento no solo para las cosas reales sino para la propia realización personal, realización que a su vez va realizando la sociedad y la historia en que estamos.

En la realización de la vida “la realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona... El carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona.”¹¹⁹ La situación intercultural es una oportunidad de volver a la habitud radical y a la aprehensión

¹¹⁹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 81-82.

primordial para que la nueva situación se convierta en fundamento de mi persona y de la vida social que se construye. Abre a nuevos modos y formas de realidad, desestatiza los logos antiguos para estar en lo real y dejar que sea ella como fundamento la que sostenga nuestro inteligir y preferir para poseernos.

Reflexiones finales: Encuentro intercultural indígena

Este trabajo pretendía analizar el encuentro entre una persona formada en la modernidad occidental y otra formada en el mundo indígena mexicano, especialmente cuando este encuentro es deseado. Para comprender de mejor manera el encuentro intercultural indígena ha sido necesario dar un paso atrás y ver cómo se llega a ese encuentro, tanto lo que es cada persona y cómo se ha formado, como las ideas de indigeneidad que se han forjado específicamente en México.

Así entonces, en un primer momento fue necesario ver cómo se concibe esta diferencia entre modos de ser; lo que lleva cada persona consigo, fruto del lugar y las personas con quienes ha hecho la vida. Después se revisaron las ideas que podrían tenerse a propósito de lo indígena para tratar de llegar con menos prejuicios al encuentro con la otra persona. Finalmente se abordó el encuentro propiamente para ver qué sucede cuando se entra en relación y lo que la diversidad puede generar en ese encuentro para la vida propia en sus dimensiones individual, social e histórica.

La consideración de este tema desde la filosofía de Xavier Zubiri, si bien no es algo usual dentro de esta escuela de pensamiento, ha resultado fructífera para poder profundizar en las preguntas generadas a partir del encuentro con lo diverso. Este trabajo, sin ser principalmente sociológico, aporta elementos filosóficos que pueden ayudar a realizar, en un segundo momento, un trabajo de análisis antropológico y sociológico.

La noción de cultura como ámbito de posibilitación y determinación en el cual la persona se va construyendo y va construyendo lo social desde lo que le ha sido dado por ese mismo cuerpo social, puede ser un punto de partida fructífero para considerar tanto, la propia experiencia de encuentro con culturas diversas, como las dinámicas sociales que se pueden observar en las distintas sociedades. Entender así la cultura lleva a reconocerla como algo necesario para la formación de la propia persona, que se va construyendo y reconfigurando dinámicamente. En este sentido, explorar la plasmación del ámbito cultural en distintos cuerpos sociales y los sistemas de hábitos que se generan desde ahí sería una línea de investigación en la que se podría profundizar.

El ejercicio realizado en el segundo capítulo en el que se aborda el concepto de lo indígena es, en cierta manera, un ejercicio de interculturalidad, en el que se ponen diferentes voces en diálogo para poder decir, con más fundamento en lo real, qué es aquello a lo que se nombra indígena. Como la intelección, las consideraciones que se puedan realizar sobre lo indígena y lo étnico están abiertas a lo que la realidad siga presentando y a las voces que en ella clamen, pero la conceptualización de lo indígena como político y lo étnico como un cuerpo social puede dar pistas para seguir avanzando.

Un fruto de este capítulo es el reconocer el papel que juega el pasado al momento de hablar de pueblos indígenas. Frente a visiones que piensan lo indígena como algo atávico e inamovible que llevan a querer eliminarlo o purificarlo, se reconoce esta como una categoría política que acuera las luchas de los grupos étnicos. Estos elementos, etnicidad e indigeneidad, son algo recibido que se sigue rehaciendo en la vida de los integrantes de sus pueblos, tienen que ver sí con el pasado, pero como posibilidad de futuro.

Con estos elementos que, de alguna manera hablan de cómo se llega al encuentro intercultural, el tercer capítulo buscó abordarlo desde la noción de situación en Xavier Zubiri, relacionada con la intelección y la preferencia para que el ser humano pueda poseerse. En este punto la profundización en la intelección sentiente fue el camino que tomé para ahondar en lo que sucede dentro de la intelección intercultural pero no es el único. En la preferencia y la volición hay otro camino que, sin estar despegado de lo intelectual, puede dar luz para seguir desentrañando la situación intercultural.

La investigación se centró especialmente en la aprehensión primordial y el logos ya que en este modo ulterior encontré elementos que ayudaban a dinamizar la intelección y en donde se revelaba el encuentro intercultural como una oportunidad de poner en cuestión los propios logos y abrir el campo de intelección para albergar la complejidad de la realidad sin quedar anulado y sin anular a la otra persona.

En la intelección racional hay otros elementos que pueden ayudar a completar esta propuesta. Por un lado, las distintas mentalidades y la diversidad de cánones, que se enuncian someramente en el cuerpo del trabajo, pueden ayudar a reconocer el valor que tienen los distintos modos de entender la realidad de los grupos indígenas y que pueden aportar elementos que ayuden a

inteligir mejor. Los diferentes modos de experimentación de la verdad racional, entre ellos la compenetración, podrían dar también pistas de cómo se realiza este encuentro deseado.

Haciendo un balance general del trabajo creo que, al ser un acercamiento a un tema muy tratado en la filosofía y la sociología desde un punto de vista novedoso, abarca una amplia perspectiva que abre nuevas líneas de intelección pero que, por lo mismo, toca algunos de los puntos tratados sin la profundidad con la que se podrían desarrollar desde el pensamiento de Xavier Zubiri. La filosofía zubiriana, desde su concepción dinámica de la realidad, desde su antropología integradora y desde su metafísica, que permite una relación entre la unidad y la diversidad armónica, es una herramienta útil al momento de considerar el encuentro intercultural indígena.

Toda relación es, en cierta medida, una relación intercultural ya que las hábitos de la otra persona representan esta mezcla de familiaridad y novedad. Quizá conviene decir que la mayor parte de las veces esta dimensión cultural no se presenta como un problema para la persona porque la familiaridad entre los sistemas de hábitos sociales es tal que no le representa mayor cambio y pueden fluir sin mayor dificultad en cuanto a lo cultural. Este ámbito se pone de relieve cuando la novedad es tal que representa un problema que pide respuesta y pareciera que los hábitos previos no dan para dar una respuesta que pueda poner la realidad como fundamento de la propia realización personal.

La interculturalidad no es algo que hay que esperar o que se realice solamente cuando la persona así lo desea. Finalmente la respectividad de lo real y la dimensión social del ser humano muestran que la relación con los otros distintos que yo se está dando constantemente y es parte del irse haciendo persona. Mas bien habría que decir que hay distintas respuestas ante la pregunta que abre la situación intercultural y es ahí en donde la voluntad de querer relacionarse con el otro así como es, permitiendo que su realidad pueda dar verdad a la propia vida, puede abrir la intelección, albergar lo diverso sabiéndose sostenido en la realidad y comenzar este buceo a lo profundo que permita conocer lo que la realidad podría ser desde esa novedad que se nos plantea, específicamente desde los modos de estar en lo real que han nacido de los pueblos indígenas.

Entrar en relación intercultural con disposición de apertura y de búsqueda es una opción en la que la persona busca hacerse cargo de la realidad y ser justo con lo que se le presenta. Como

decía anteriormente, la persona no puede ir por la vida haciéndose cuestión de todo lo que le pasa, pero en la relación intercultural con los pueblos indígenas esta es una operación necesaria para dar cabida al otro y construir entonces un nosotros y una sociedad común en donde desde la diversidad cada quien pueda ser e irse haciendo. Esta no es una tarea sencilla ni está libre de luchas, obstáculos y dificultades, pero la propia constitución de la realidad humana y de la intelección sentiente y el propio dinamismo de lo real dan de sí para buscar lo que la realidad intercultural podría ser.

Fuentes documentales

- A. Gil, Yásnaya Elena, “¿Parezco indígena? O la elección de la identidad” en *El País*, El país, Madrid, 14/06/20, Sección Opinión.
- A. Gil, Yásnaya Elena, “La sangre, la lengua y el apellido” en *Tsunami*, VV AA, Sexto piso, Ciudad de México, 2019, pp. 25-40.
- A. Gil, Yásnaya Elena, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” en *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*, Beck, Humberto y Lemus, Rafael (Editores), Biblioteca Nueva, México, 2018, pp. 137-158.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en Medina, Andrés y García Mora, Carlos (Coords.), *La quiebra política de la antropología social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, pp. 141-164.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de antropología*, Vol. 9, UNAM, Ciudad de México, 1972, pp. 15-37.
- Davalos, Jorge, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri” en *Xipe Totek*, ITESO, Guadalajara, Jalisco, Vol. VII, No. 4, No. publicación 28, 31 de diciembre de 1998, pp. 318-342.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
- Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: El realismo radical*, Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Hall, Stuart, “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” en du Gay, Paul y Hall, Stuart (Coords.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aries – Madrid, 2003, pp. 13-39.

- Hall, Stuart, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envi3n, Popay3n, Colombia, 2010.
- Hobsbawm, Eric, “Introducci3n: la invenci3n de la tradici3n” en Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *La invenci3n de la tradici3n*, Cr3tica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.
- P3rez Tapias, Jos3 Antonio, *Filosof3a y cr3tica de la cultura*, Trotta, Espa3a, 2000.
- Restrepo, Eduardo, *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*, CLACSO, Buenos Aires, 2014.
- Su3ner Rivas, Eneyda, *Identidades al tanteo*, ITESO, Tlaquepaque, 2011.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en M3xico*, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 1996.
- Zaid, Gabriel, “Tres conceptos de cultura” en <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-conceptos-cultura>.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.
- Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005.
- Zubiri, Xavier, *Estructura din3mica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Raz3n*, Alianza, Madrid, 1983.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.
- Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano*, Alianza, Madrid, 2006.