

Prof. ANTANAS MOCKUS S.
Matemático - Filósofo
Universidad Nacional de Colombia

ANFIBIOS CULTURALES, MORAL Y PRODUCTIVIDAD

INTRODUCCION



La coexistencia de diversas tradiciones y la correspondiente interacción entre diversos conglomerados de creencias e interpretaciones genera dilemas en materia de identidad cultural (¿a qué cultura pertenezco?). Genera también profundas tensiones morales al obligar a escoger entre acciones opuestas exigidas por sistemas de reglas divergentes. Quien se encuentra en la interfase entre dos culturas puede verse, en efecto, enfrentado a serios dilemas de ese tipo. El dilema se elude en parte si al escoger cómo guiar su acción, el individuo intenta ceñirse a reglas que él mismo se pone desde un punto de vista que se pretende exterior a las tradiciones culturales presentes. De hecho, trabajos clásicos, desde Kant hasta Kohlberg, reconocen el contraste entre una "moral de las costumbres" (o una "moral convencional") y la moral racional del ciudadano ilustrado o del sujeto plenamente autónomo. El progreso de la Ilustración, en Kant, y el desarrollo moral, en Kohlberg, se asocian en principio al predominio de la moral sobre la cultura¹.

Este trabajo pretende mostrar que, de algún modo, la interculturalidad no es solamente fuente de conflictos morales; es también una oportunidad para la creatividad moral y para la ampliación del sentido y el mejoramiento de la productividad de la acción.

Un marco cultural fuerte parece ser condición necesaria para dar sentido y orientación a la búsqueda de productividad. De otro modo la opción por la productividad tiende a convertirse en un fetichismo, en una especie de fuga hacia adelante, arbitraria, ilegítima, no necesariamente deseable y probablemente no viable en el largo plazo. En buena parte es el entorno cultural el que podrá hacer que la búsqueda de una mayor productividad sea –hacia futuro– reorientada, aunque sea parcialmente, en la dirección

1. Tal vez en Kant hay más conciencia de la relatividad de las costumbres y es ésta la que prácticamente conduce al hombre moderno a explorar la posibilidad de una moral racional. Pero en esta tradición de pensamiento no hay, a nuestro juicio, un reconocimiento suficiente al papel de las tensiones interculturales (ver nuestra valoración para el caso de Sócrates y la filosofía cínica en "Intelectuales, Universidad y sociedad", Mockus, 1992). Esta objeción no tiene la misma fuerza frente a la reformulación habermasiana del imperativo categórico de Kant, que decía "Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer al propio tiempo como norma universal de conducta", (Kant, 1980, p. 16): "Toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico" (Habermas, 1985, p. 143). En efecto, el "discurso práctico" y la aprobación de los afectados no pueden alcanzarse ignorando la mediación de los lenguajes y de los universos culturales de los involucrados.

de asegurar condiciones ambientales y culturales sostenibles. Pero semejante marco cultural debe ser, especialmente en nuestra época, además de fuerte, *abierto* capaz de aprovechar la herencia de diversidad cultural y el potencial de fertilización cruzada que es particularmente alto en el mundo latinoamericano.

Un marco cultural como el que aquí nos parece deseable no puede ser "propuesto"; más bien puede ser reconocido en su gestación, en algunas de sus expresiones². La gestación de ese marco puede depender de la figura límite del anfibio cultural. La actividad del anfibio cultural, especialmente aquella dotada de sentido simultáneo en múltiples contextos, prefiguraría lo que llamamos una acción fértil. La productividad sería entonces apenas una de las dimensiones de la fertilidad.

Nos detendremos primero en la discusión de la posibilidad de la existencia misma del anfibio cultural. Intentaremos luego avanzar con respecto a dos preguntas ¿Es posible conservar la integridad moral respetando "desde dentro" sistemas de reglas culturales diversos y parcialmente divergentes? ¿Podría estar allí el secreto de una vía latinoamericana para desplegar y encauzar una productividad sin absolutizarla? A la primera pregunta, de carácter universal, intenta responder la primera parte de este texto que propone y desarrolla la noción de "anfibio cultural". La segunda pregunta, de carácter más práctico, no puede ser contestada exclu-

sivamente desde la filosofía. Lo que se presenta aquí al respecto es apenas un esbozo que vincula entre sí productividad, fertilidad y capacidad de obedecer a diversos sistemas culturales conservando y fortaleciendo la integridad moral.

EL RESPETO EXTERNO: LA ACTITUD MODERNA FRENTE A LA DIVERSIDAD CULTURAL

Uno de los logros básicos de la Modernidad es el respeto al otro. Sin embargo, esta respuesta de la Modernidad frente a la diversidad de culturas se expresa más precisamente en un respeto externo que no establece ataduras positivas entre quien respeta y lo respetado y que, en el fondo, se encuentra asociado a una presunta superioridad de la moral sobre la cultura. De algún modo, desde su surgimiento mismo en Grecia, la reflexión moral presumió esa superioridad y miró de manera condescendiente la variedad de costumbres y creencias de los diversos pueblos. La Modernidad desarrolló más ampliamente el contenido relativista de una respuesta afirmativa a la pregunta por la validez simultánea de sistemas culturales³ diversos y produjo una separación aún más fuerte entre reglas culturales y juicio moral. El mero respeto a las reglas de la cultura podía verse como "minoría de edad", mientras que la autodeterminación moral, en la cual cada hombre se gobierna sin más guía que la de su propio entendimiento⁴, equivalía al acceso a la "mayoría de edad".

3. Preferiremos la expresión "sistemas de reglas culturales" para conservar un cierto nivel de generalidad. Somos conscientes de los matices que requerirá una ampliación de este trabajo que distinga entre cultura, subcultura, sistema cultural y código socio-cultural.

4. La creación de una esfera de debate público libre, necesaria en el proyecto de la Ilustración, se hacía posible gracias al desdoblamiento de cada sujeto entre el ciudadano libre que puede y debe opinar ante un público cultivado y el funcionario que debe mantener su docilidad mientras ejerce sus funciones. Ese desdoblamiento entre funcionario y hombre libre corresponde a

La crisis del proyecto de la Modernidad, por un lado, y la creciente evidencia proporcionada por las ciencias sociales, por el otro, llevan hoy en día a cuestionar como irreal una autodeterminación moral que se sustraiga o se ponga meramente por encima de la obediencia a reglas de juego culturales. De hecho, una de las maneras de caracterizar la Modernidad (la de Habermas que retoma en esto aspectos centrales de los análisis realizados por Max Weber) le otorga un papel importante a la creciente autonomía del derecho y de la moral como esferas de racionalización que se constituyen en ruptura con la complejidad del mundo de la vida culturalmente regulado. Ley, moral y cultura se constituyen en sistemas de reglas relativamente independientes entre sí, aunque en los hechos produzcan efectos congruentes⁵.

Al ubicarnos en un contexto realmente intercultural (de contactos y de fricciones permanentes entre distintas perspectivas culturales) es más perentorio reconocer que no basta con lo que sería simple y llanamente un respeto "externo" (en buena parte declarativo). Este respeto ha sido históricamente muy importante, en particular porque quitó legitimidad a muchos procesos de exclusión, sojuzgamiento o discriminación. Por ello en nuestra reflexión privilegiamos un respeto plasmado en la práctica, un respeto "desde dentro", que posibilite la comunicación aunque sea parcial de criterios y de conocimientos entre diversos mundos culturales.

En el poema con que cierra su libro "Los conjurados", Borges subraya el soporte racionalista-universitario de las transformaciones occidentales:

la conciencia de que la vida social no puede gobernarse exclusivamente -al menos mientras la Ilustración no haya cumplido su tarea- mediante el ejercicio de la libertad. Ver Kant, "¿Qué es la Ilustración?"

5. Mockus (1994), primeros esbozos en Carrillo (1991).

2. Algunos trabajos recientes, de José-Joaquín Brunner y Néstor García Canclini en particular, renuevan esta búsqueda de la "diferencia específica" que caracterizaría a Latinoamérica. Para evitar los peligros esencialistas ubican cuidadosamente algunas de sus especificidades en procesos de cambio histórico de carácter mundial y regional. De todas maneras hace falta más investigación comparativa, especialmente con las otras regiones del llamado Tercer Mundo.

"En el centro de Europa están conspirando.

El hecho data de 1291.

Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan

en diversos idiomas.

Han tomado la extraña resolución de ser razonables.

Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades" (...).

¿Cómo incorporar la actitud moderna frente a la diversidad cultural y superar sus limitaciones? ¿Cómo ser razonables, cómo pertenecer a esa conspiración, en un contexto que impide desconocer diferencias y sobrevalorar afinidades? Respetar "desde dentro" las diferencias culturales y reconocer afinidades en cuanto al contenido moral de distintas tradiciones culturales sería el mandato.

LA NOCIÓN DE ANFIBIO CULTURAL

En contextos culturales diversos rigen sistemas de reglas diversos. "Anfibio cultural" es quien se desenvuelve solventemente en diversos contextos y al mismo tiempo posibilita una comunicación fértil entre ellos, es decir transporta fragmentos de verdad (o de moralidad) de un contexto a otro.

Esa solvencia del anfibio cultural—capaz de obedecer a sistemas de reglas distintos en tiempos y en contextos diversos—hace que él deba ser un "camaleón". Por otro lado, el anfibio debe tener la capacidad de generar comunicación entre los diversos medios y tradiciones con los cuales entra en contacto. El anfibio cultural tiene que entender y traducir y comunicar aunque sea fragmentariamente saberes y pautas morales. Es decir, debe ser un intérprete.

Después de desarrollar estos dos aspectos, abordaremos dos cues-

tiones: ¿hasta dónde esa doble condición es compatible con una plena integridad moral? y ¿cómo podría ser especialmente relevante en un contexto intercultural como el latinoamericano, en especial frente al reto de incrementar la productividad?

a. El anfibio como camaleón

Llamaremos "camaleón" a quien se adapta miméticamente a los sistemas de reglas vigentes en cada contexto. Ser camaleón no es tan fácil como parece. No corresponde a una mera ductilidad pasiva. En efecto, no es nada simple aplicar en serio la "moral provisoria" de Descartes, un "a donde fueres haz lo que vieres" cuidadosamente asumido.

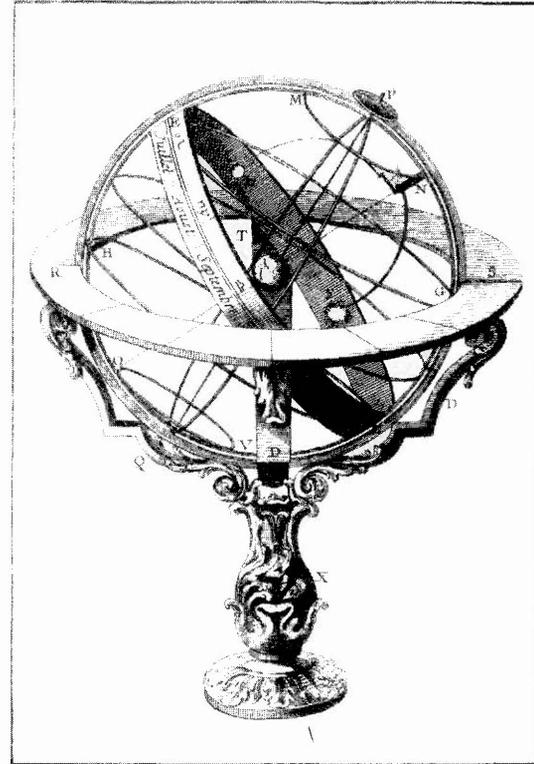
En un cierto plano parece suficiente con no ofender las costumbres y las creencias imperantes en cada medio⁶. En esta adaptabilidad a los sistemas de reglas de juego tal vez no se viola el principio de no contradicción, por tratarse de acciones realizadas en diversas circunstancias de tiempo y lugar.

Un ejemplo extremo de camaleonismo lo proporcionan las zonas sometidas a intimidación y violencia. Allí es frecuente encontrar una actitud de subordinación (e incluso identificación) frente a quien domina en cada momento⁷. Este tipo de adaptaciones cubre un espectro amplio, desde lo "normal" hasta lo "patológico". La pregunta de hasta dónde es posible esa adaptación sin que el indivi-

6. Esta capacidad de adaptarse se encuentra en el trasfondo de la opción iluminista, pero se ha matizado cada vez más por la separación entre esfera pública y esfera privada: en lo privado no es tan obligatorio adaptarse.

7. En las zonas de violencia es usual que la población civil adopte los colores del ejército que domina en el momento y los cambie al cambiar éste, con periodicidad casi estacional. Ver, por ejemplo, la entrevista realizada por A. Molano en *El Espectador* del domingo 11 de abril de 1993.

8. Los mecanismos de "identificación con el enemigo" han sido estudiados por la psiquiatría y el psicoanálisis



duo entre en crisis ha sido abordada muchas veces⁸.

En síntesis, lo que podríamos llamar el camaleonismo como tal no parece ser una opción moralmente atractiva o siquiera defendible con argumentos morales. Aparentemente quien pudiera elegir entre camaleonismo y consistencia moral—aunque sea al costo del aislamiento o la exclusión—preferiría ganar en consistencia moral alejando los sistemas de reglas rivales o alejándose de ellos⁹.

b. El anfibio como intérprete

Cabe considerar la coexistencia de sistemas de reglas culturales distintos de la misma manera co-

y están presentes en la creación literaria y cinematográfica y en la abundante bibliografía europea sobre los fenómenos de la "colaboración" con los ocupantes nazis.

9. En sentido literal o figurado; v. g. la actitud de los filósofos cínicos frente a las convenciones culturales en materia de utilización de ciertos sitios para ciertos fines o en materia de realización de acciones culturalmente censuradas.

mo aceptamos la coexistencia de lenguas distintas. La comparación es problemática pero imprescindible. ¿Qué pasa si pensamos que los sistemas culturales coexisten como las lenguas? ¿Qué pasa si consideramos que es posible el biculturalismo como es posible el bilingüismo, el dominio simultáneo de varias lenguas y la posibilidad –aunque sea limitada– de traducir de la una a la otra? Obedecer a diversas culturas es tal vez tan simple como ser políglota. No es del todo imposible hablar dos lenguas al mismo tiempo (familias en exilio, familias multiculturales, etc...). Sin embargo, al lado de la alternancia, según contexto, según interlocutores, entre las lenguas que uno decide hablar estaría la posibilidad de la traducción y aún cierta conciencia de lo que en cada caso se pierde en el camino de la traducción. La traducción, además, ni siquiera requiere un dominio explícito del sistema de reglas profundo que podría subyacer a las reglas más superficiales que pueden ser bastante distintas para las lenguas en cuestión. Aún sin un sistema de reglas común a todas las lenguas, la traducción sería probablemente posible. Toda traducción está tal vez condenada a ser local.

¿Qué puede llevar al camaleón por los caminos del anfibio? Puede ser una voluntad de integridad moral, de integración razonada de diversos momentos de existencia, de congruencia ante sí y ante los otros¹⁰. No basta el éxito local, en el interior de cada contexto. Tiene que haber una urdimbre general, como la que logra el sujeto occidental moderno al juzgarse a sí mismo o al reconstruir e interpretar su propia biografía. Precisamente los problemas de traducción, la necesidad de aclararse

ante sí mismo o la necesidad de poder utilizar otros “lenguajes” para explicarle algo a otros actores pueden acentuar la urgencia de reconocer el hilo conductor, lo común, lo que no cambia de contexto a contexto.

También debe considerarse el caso de quien se hace camaleón e incluso anfibio por *interés*, por ejemplo cuando trata de aprender otros “lenguajes” para explicarle algo a otros actores o poder aprender algo de ellos. Los conquistadores españoles comprendieron la necesidad de dominar las lenguas nativas para cumplir con su tarea colonizadora y evangelizadora. Necesitaban hacerse entender. Inculcarle al otro el propio lenguaje no era suficiente. Se hacía necesario traducir hacia las lenguas nativas y tratar de hacer comprender lo que en algunos casos –nada marginales– ni el propio traductor entendía¹¹. En

11. “Anteriormente hemos indicado las dificultades iniciales por el desconocimiento de las lenguas locales y cómo uno de los primeros esfuerzos que debieron realizar los conquistadores fue el de obtener la ayuda de intérpretes. Poco a poco, éstos comenzaron a figurar en las capitulaciones o conciertos que se hicieron entre la Corona y los descubridores o conquistadores. (...) La norma [según la cual se debía hacer un requerimiento en lengua nativa] quedó posteriormente consagrada en la *Recopilación de las leyes de Indias*, como la ley II, título 10. del libro primero: ‘...que en llegando a aquellas Provincias procuraren luego dar a entender, por medio de Intérpretes, a los Indios y moradores, cómo los enviaron a enseñarles buenas costumbres, apartarlos de los vicios y comer carne humana, instruirlos en nuestra Santa Fe Católica, y predicársela para su salvación, y atraerlos a nuestro Señorío, porque fueron tratados, favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos...’

“(...) En 1513, el cronista Fernández de Oviedo, en su viaje al Darién con la expedición de Pedrarias Dávila, fue el encargado de leer el famoso requerimiento en castellano y de inmediato reconoció el fracaso de hacerlo en la lengua de Castilla, por lo cual sugirió que dicho parlamento fuera expresado por boca de un intérprete: ‘Señor, parecéme que estos indios no quieren escuchar la teología deste requerimiento, ni vos teneis quien se lo dé a entender. Mandé vuestra merced guardale hasta que tengamos algún indio destes en una jaula, para que despacio lo aprenda e el señor obispo se lo dé a entender’.

Por ello, en 1524 Fernández de Oviedo le contó al Rey que el requerimiento no lo entendían ni los indios ni, mucho menos, quienes lo leían” (Triana y Antorveza, 1987, pp. 203-205).

resumen, hasta para una relación entre culturas tan unilateral y asimétrica como la establecida por la Conquista, resultaban absolutamente necesarios los intérpretes.

En primera instancia el anfibio “por interés” es especialmente competente en un campo pero le interesa integrar lo que puede aprender en otros. Puede tratarse de un interés de auto-formación (como Max Weber interesado en la comprensión de tradiciones culturales radicalmente diferentes de la suya, o como muchos intelectuales atraídos en los años 70 por el orientalismo o el tercermundismo) o por un interés estratégico: hacerse a armas relevantes en una lucha de largo plazo (Rigoberta Menchú, por ejemplo, aprende español a los veinte años con el fin de poder comprender y hacerse comprender en el lenguaje de los ladinos, mestizos opresores en Guatemala. Burgos, 1983). Para estos anfibios uno de los sistemas de reglas de juego cumple la función de integración. En este caso, lo aprendido en otros contextos es cultural y moralmente integrado sobre la base de uno de los sistemas de reglas de juego que es el que marca inconfundiblemente la identidad. Se trataría de anfibios culturales “interesados” y con un sistema de referencia privilegiado, asociado usualmente a un grupo sociocultural específico (los pares)¹². Un posible

12. Sin lazos fuertes con este grupo de congéneres, de colegas-pares, el anfibio cultural evoluciona espontáneamente en la dirección del anfibio cultural “descentrado”. Los sistemas culturales serían de tal índole que socavarían de manera más o menos rápida la relación instrumental. El anfibio cultural terminaría exigiéndose cierto tipo de fidelidad a las distintas tradiciones y a los distintos proyectos que logra poner en contacto. El mismo éxito de su juego en sistemas de reglas distintos puede llevar a modificar su estructura de referencias y hacer más compleja su identidad. Las tensiones que ello genera pueden también llevarlo a ser un “anfibio renegado”, un hombre que se refugia en un único contexto cultural, un único sistema de reglas culturales. Sin embargo, en la medida en que la hibridación cultural corroe profundamente esa posibilidad de refugio en la pureza cultural, cierto grado de separación entre culturas y mediación entre ellas por parte de anfibios culturales puede jugar un papel crucial.

10. Ernst Tugendhat. (1990) ha relacionado estrechamente la moralidad con la identidad personal y social.

ejemplo de anfibio cultural interesado y nítidamente arraigado en uno de los contextos culturales que conoce es el del antropólogo que ha logrado consolidar su identidad en torno a su profesión.

En el caso del bilingüismo parece posible asegurar que prácticamente siempre hay una lengua materna. Sobre la base del dominio de un esquema de un sistema de reglas básico expresado en una lengua particular se accede a un dominio más o menos "artificial" y por lo general más consciente de sistemas adicionales. Sin embargo en el caso de la interculturalidad se produce la exposición a opciones culturales diversas, en distintos grados de hibridación. Se aprende a reconocer contextos distintos y a operar con sujeción a sistemas de reglas de juego distintos (aunque sea parcialmente) en cada uno de esos contextos.

Arroja así mayor claridad sobre el anfibio cultural el considerar al mismo tiempo el camino del intérprete (que accediendo a otra lengua y a otra cultura es capaz de "traducir") y el camino del camaleón (que domina de manera plena y flexible diversos sistemas de reglas). En la medida en que el intérprete y el camaleón se descentran (dejan de privilegiar un lenguaje o un sistema de reglas específico) y se combinan en una misma persona para que el camaleonismo se convierta en la posibilidad de la circulación –aunque sea fragmentaria– de conocimiento (y tal vez de moralidad), podemos decir que contamos con un "anfibio cultural".

Cuando la diversidad cultural es simplemente conservada se convierte en riqueza inexplorada. Es fundamental que al lado de la preservación de las diferencias se desencadene o se acentúe el contacto, el diálogo, el intercambio, la fertilización cruzada. El anfibio cultural, camaleón e intérprete al

tiempo, facilita el proceso de selección, jerarquización y traducción necesario para la circulación de la riqueza cultural.

Cabe ahora preguntar: ¿hasta dónde el anfibio puede asumir su tarea de intérprete, de vaso comunicante entre culturas o subculturas, sin perder su integridad moral (por supuesto transformándola)? y, recíprocamente, ¿hasta qué punto esa integridad moral es condición importante para la eficacia comunicativa –en el más amplio de los sentidos– del anfibio cultural?

EL ANFIBIO COMO INTEGRADOR MORAL

Se sugiere en lo anterior que una persona que pertenece de algún modo a diversas tradiciones culturales, las "respeta desde dentro", puede al mismo tiempo conservar y fortalecer su integridad moral, sobre todo si se entiende que ésta es construida por integración del contenido moral de costumbres y creencias. Esta integración sería en parte una asimilación mediante esquemas congruentes y en parte una conciencia y un aprovechamiento de la pluralidad de sentidos culturales de una misma acción.

Por otra parte, esta integración del fondo moral de diversas tradiciones facilita acciones del anfibio en las cuales moralidad y cultura coinciden y se expresan con pureza o perfección ejemplar, demostrándole a actores de distintas culturas la posibilidad y la fertilidad de lo que en otros momentos hubiera podido ser percibido como contaminación. El anfibio, en cuanto teje nexos y facilita procesos de reconocimiento de elementos de unidad humano en el mosaico mismo de la pluralidad de traiciones y proyectos, puede ser visto como una especie de integrador moral de la Humanidad.

EL PROBLEMA DEL ANFIBIO CONSTRUYENDO SU INTEGRIDAD MORAL

Despojado hasta el máximo de cualquier vestidura, el problema moral del anfibio se puede formular así: *¿es posible respetar simultáneamente "desde dentro" sistemas de reglas culturales diversos y parcialmente divergentes? ¿es posible hacerlo conservando integridad moral?*

Para ser anfibio cultural no basta con adaptarse sucesivamente a exigencias distintas. Se trata literalmente de hacer compatibles diversos sistemas de reglas, de obedecer simultáneamente a ellos. Surgen por lo menos tres posibilidades:

1. Si no hay reglas cuyo respeto se excluya mutuamente, es posible tratar de obedecer al conjunto de reglas resultante de la unión de los distintos sistemas de reglas. La consecuencia, en este caso (y siempre, al menos en parte, es así), de vivir como anfibio cultural sería verse sometido al mismo tiempo a las exigencias de diversas tradiciones¹³ y ser objeto del juicio externo o interno desde diversos puntos de vista.

2. Si hay reglas cuyo respeto se excluye, puede optarse por una selección más o menos jerarquizada o acomodaticia de las reglas efectivamente seguidas. Ello implica alto riesgo de "quedar mal" con tirios y troyanos¹⁴.

3. Aprender a "traducir" entre los diversos sistemas de reglas de tal modo que se comprenda plenamente que obedecer la regla A en un contexto U es exactamente (o aproximadamente) lo mismo que obedecer la regla B en el contexto V.

13. Lo que puede incluso significar participar en distintos ritos públicos o privados.

14. Tal vez es posible aprender a manejar las estrategias de la imagen para reducir este riesgo. Más que elegir un sistema de reglas que sirva como lugar básico de arraigo, se elegiría un orden consciente y jerarquizado en el uso de las máscaras.

La primera opción es la opción moralmente más defendible. Pero, en el caso de que resulte imposible acatar simultáneamente ambos sistemas reglas, quedan las otras dos. En el tercer caso, el reconocimiento de estructuras comunes en dos momentos distintos de la experiencia ayudaría a encontrarle bases intelectuales a la integridad moral del anfibio cultural¹⁵. No se trata de encontrar un diccionario global y estable: la antropología actual no permite suponer ingenuamente la existencia de tales invariantes. Se trata de emplear analogías locales, buscando también de manera relativamente local subsanar las contradicciones y tensiones que resulten de ese proceso de traducción. En este caso la noción misma de "integridad moral" debería ser repensada¹⁶. Ya no sería posible ver la vida moral como un texto único gobernado por un sistema único de reglas. Sería una colección de textos gobernados por sistemas de reglas parcialmente traducibles entre sí y que resistiría localmente la prueba de la traducción (incluso la prueba –bien exigente– de dos traducciones sucesivas). Ya no se trata del reconocimiento clásico de algo común –único– detrás de lo diverso, sino de elementos comunes cambiantes, como los rasgos fisionómicos diversos que comparten miembros de una misma familia cuando son comparados de dos en dos (la analogía es empleada por Wittgenstein en sus análisis de los parentezcos entre los sentidos de una misma palabra empleada en diversos juegos de lenguaje). Además, el reconocimiento

15. Ese reconocimiento de estructuras profundas comunes fue y sigue siendo el proyecto de cierta antropología. Este no es el lugar apropiado para discutir ese proyecto. Pero ese proyecto es relevante porque puede ayudar a responder a una posible fragmentación simultánea en lo cultural y en lo moral.

16. Marcelo Dascal sugiere emplear para ello la noción de "paraconsistencia" desarrollada por los lógicos peruanos.

de elementos comunes detrás de expresiones de lo diverso no necesariamente es puramente intelectual y, por ello, la formulación propuesta debe tomarse con cautela para evitar simplificaciones iluministas y cientificistas y para no confundir, por ejemplo, lo que es del orden del rito con lo que es del orden de su representación intelectual.

La tensión entre camaleonismo y reconstrucción de la consistencia subjetiva tal vez explica por qué parte de la intelectualidad contemporánea se siente atraída por el relativismo radical pero no por algunas de sus posibles consecuencias. La elaboración de la propia integridad moral va más allá de un reconocimiento de elementos "localmente" comunes. Es posiblemente una construcción-elaboración permanente dentro de la cual pesa mucho el reconocimiento del contenido moral presente en cada una de las tradiciones culturales involucradas. A veces leer un mensaje último común puede ser el ancla que facilita la organización de la experiencia moral del individuo.

Ya sea que se conserve una noción clásica de integridad, ya sea que se adopte una visión donde la consistencia es más bien una propiedad local (pero con congruencias de carácter "topológico" entre diversas evaluaciones locales), la formación académica puede constituir una importante fuente de integridad. Nos parece que el acceso a la coherencia lógica requerido por la academia está –o ha estado desde el siglo XII hasta el presente– relacionado con la integridad moral, es decir con una identidad fuerte, capaz de introspección y de reconstrucción crítica y reflexiva de la propia vida. La tradición escrita y la producción literaria son fuentes importantes de integridad moral: de hecho, en su marco, la persona se ve invitada a reconstruirse una biografía dentro de la cual está obligada a

encontrar una cierta coherencia intelectual y moral. Si así fuera distintos tipos de relación con el texto escrito estarían vinculados a distintos tipos de moral (cf. las reflexiones sobre *trivium* y *quadrivium* de Bernstein, s. f.).

Con la experiencia camaleónica se "entra" al mundo de la diferencia y la diversidad. Pero esa experiencia no ofrece tal vez en sí misma suficientes elementos "integradores". Le falta la dimensión de la comunicación, del contacto fértil entre lo diverso. La experiencia del camaleón, asociada al esfuerzo de encontrar hilos comunes o hilos integradores como lo intenta el estructuralismo, sería una experiencia iniciática en el sentido que le otorga Platón a la educación¹⁷. Reconocer lo uno detrás de lo múltiple es un clásico momento de la reflexión filosófica, es un aspecto de la iniciación platónica, de ese camino todo hecho de rigor lógico y dialógico que privilegia la palabra para llegar paradójicamente a lo indecible. Pero la combinación entre un estructuralismo que se sabe condenado a la traducción parcial y la capacidad de ser camaleón podría mantener viva la otra cara de esa iniciación: la sensibilidad a las diferencias, que irrumpen más allá de lo que de algún modo es o parece ser uno.

Otra aproximación al mismo problema es la pregunta de si es posible la doble o triple religión. Usualmente, por lo menos en los sistemas de creencias religiosas más intelectualizados, se excluye esta posibilidad (y se llega a considerar al sincretismo religioso como una expresión de folklore y de inconsistencia¹⁸).

17. Para Platón, en el *Fedro*, la iniciación de discípulos es tarea más digna que la acumulación de saber puesto por escrito. ¿Por qué? Con la experiencia pedagógicamente estructurada por el maestro se produce una descodificación y una desterritorialización que anula hasta cierto punto toda raíz y todo sentido común.

18. La conservación en paralelo, y de manera oculta o vergonzante, de varios credos sería una muestra de debilidad o una respuesta defensiva a situaciones de dominación.

Sin embargo, esta posibilidad ha estado incluida de manera decisiva en las estrategias de supervivencia de muchos pueblos y muchas culturas y probablemente resulta intelectualmente muy atractiva (¿por qué no pertenecer, si ello fuera posible, a varias tradiciones, por lo general milenarias?). Aquí de nuevo cabe considerar hasta donde el sincretismo es capaz de asegurar traducciones locales satisfactorias o si la coordinación (en sentido piagetiano) entre traducciones locales es una exigencia que se hace el anfibio y que va más lejos de lo que ofrece el sincretismo.

Pero muy cerca de esta posibilidad de tener dos religiones al tiempo, está la tentación de buscar (o de proponer) una religión universal. A su vez, esta tentación tiende sintomáticamente a desembocar en la búsqueda de un lenguaje universal¹⁹. En nuestra noción de anfibio cultural la idea general de poder traducir las lenguas y acercar a los hombres se mantiene, pero no hay un tal lenguaje universal. En efecto, preguntarse por cuál puede ser el lenguaje de los anfibios culturales es como preguntar por el color "natural" del camaleón. Cada lenguaje puede –y en algún sentido debe– pretender válidamente ser el lenguaje adámico (la lengua originaria del hombre)²⁰. Por lo demás, es tiempo

19. En el siglo XVI, Raimundo Lulio quería construir un sistema filosófico que integrara judaísmo, cristianismo e islamismo. Giordano Bruno prolonga esta idea de una "religión universal". Pero esta búsqueda desemboca en la búsqueda de un lenguaje universal que no se logra mediante un lenguaje puramente lógico. Requiere de "juegos" que empleen imágenes y analogías. Podemos estar usando las mismas palabras pero pensando cosas distintas. El entendimiento es una especie de malentendido estabilizado, acotado. Giordano Bruno confía en una unidad mágica dada por la influencia recíproca entre ideas, huellas, signos... Ante esas cadenas asociativas de imágenes (Peirce) nunca estamos seguros, aún cuando parecemos entendernos, si estamos pensando en lo mismo.

20. Sobre el lenguaje original de Adán como problema filosófico para Leibniz y algunos de sus contemporáneos: Dascal y Yakira (1993), pp. 111-168.

de concurrir a hacer viable y habitable la torre de Babel. Si bien no es posible un lenguaje común único, parece razonable buscar *algunas* reglas universales²¹.

La interculturalidad asumida plenamente debería llevar a una generalización de la actitud y del modo de ser del anfibio cultural. Las reglas del anfibio (reglas de un respeto "desde dentro" y de una comunicación selectiva y adaptadora) permitirían hacer habitable un mundo donde proliferan los sistemas de reglas, tanto culturales como morales.

Son diversos los grados de dificultad que puede experimentar un anfibio cultural al integrar moralmente fragmentos culturales de origen muy diverso. Para el efecto, es menester examinar las consecuencias de que existan formas de estructuración y fundamentación de la moral asociadas estrechamente con tradiciones culturales que históricamente se han presentado como netamente incompatibles entre sí. La figura del anfibio cultural puede entonces ser relevante en los debates actuales en el campo de la ética: al lado de la moral que se fundamenta de manera autónoma, independientemente de las tradiciones culturales (proyecto enciclopedista) y de la moral que –impulsada por un *pathos* moral– se disuelve a través de una genealogía basada en la sospecha metódica (Nietzsche), sobreviviría la moral que se fundamenta externamente, ya sea en la política (Aristóteles), ya sea en la religión (Santo Tomás) (MacIntyre, 1992). En el primer caso las oposiciones bueno/malo, justo/injusto serían objeto de elaboraciones autónomas

21. En el marco de la búsqueda de una concepción política de la justicia que la haga compatible con el pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas, John Rawls (1988) explora la posibilidad de que se pueda apoyar la misma concepción política de la justicia (y el mismo sistema de reglas de juego, un derecho procedimental) por tradiciones culturales distintas.

con respecto a las oposiciones bien común/interés particular o sagrado/profano. En el segundo se disolverían en el marco de un análisis de causas o de motivos de carácter extra-moral. En el tercero serían oposiciones cuyo sentido y contenido se derivaría de los presupuestos fundamentales de la política o de la religión. La tensión moral extrema para el anfibio se presentaría en el caso de acceder simultáneamente a tradiciones culturales emparentadas con esas tres perspectivas de la ética²².

PRODUCTIVIDAD Y FERTILIDAD

Construir un marco o, mejor, un proceso armonizador de nuestras tradiciones fundamentales es un reto decisivo para América Latina. Aquí menos que en otra parte podemos esperar aumentos de la productividad basados en mecanismos que produzcan anomia social (sistemas de puros incentivos materiales²³). La experiencia de naciones o grupos de naciones que han logrado altos niveles de autodeterminación y de despliegue de sus posibilidades muestra la importancia de esa armonización de valores y de la correspondiente movilización coherente y consciente de iniciativas y esfuerzos.

22. El vacío de fundamento atribuido a la posición enciclopedista serviría de garante de una cierta receptividad frente a la fundamentación política o religiosa presente en las otras dos perspectivas.

23. La violencia sería otro de los mecanismos al cual acuden algunos actores en un contexto tendencialmente "desencantado" y podría verse como un intento desesperado por sacralizar vínculos y proyectos. Otra opción dentro de este mismo contexto (el de procesos culturales que nos afectan pero que no alcanzamos a comprender o a dominar) es el de una gestión deliberada y calculada de las motivaciones colectivas y culturales. El paso de una relación instrumental con la cultura a una relación comunicativa hacia ella –y viceversa– es uno de los retos que se le puede plantear a quien pretenda llegar a ser un anfibio cultural. "Nunca consideres la cultura como un mero medio" sería el nuevo imperativo categórico.

Mejoras estables en productividad parecen imposibles si no acuden a la integridad moral de las personas. Sistemas de incentivos y castigos que no intenten siquiera ser congruentes con el trasfondo cultural y moral pueden ser inoperantes o contraproducentes. ¿Reconocen los enfoques "actuales" en administración de empresas la necesidad de encontrar *localmente* factores de integración y congruencia? ¿Es, por ejemplo, posible una aproximación de "calidad total" sin que el factor subjetivo de compromiso con el mejoramiento permanente y la disposición a evaluar y ser evaluado encuentren algún tipo de soporte cultural y moral específico? ¿Qué matices o cambios es necesario introducir para tener en cuenta contextos de interculturalidad? Por otra parte, esas mismas bases morales y culturales pueden ayudar a no convertir la productividad en un valor en sí, a no absolutizarla. Más que fetichizar la técnica, necesitamos integrarla armónicamente en nuestros universos culturales.

Esta aproximación puede ser relevante para comprender y para "recontextualizar", es decir apropiarse de manera selectiva, creativa y relevante, un movimiento mundial tan importante como el de *calidad total*. En nuestra apropiación de ese enfoque los aspectos de identidad y de moralidad deberían ser incluidos, especialmente en materias tan dependientes de los sistemas reguladores del comportamiento humano, lo nuevo debe ser articulado con lo previamente existente.

a. Productividad, moral y cultura

Alberto Mayor (1984) ha investigado la asimilación creativa de las teorías y los métodos del "Scientific Management" de Frederick W. Taylor a comienzos de siglo en la Escuela Nacional de Minas de Mede-

llín (actualmente Facultad de Minas de la Universidad Nacional de Colombia). Mayor destaca tres aspectos: la velocidad de la apropiación, la capacidad de jerarquizar y de adaptar, y el papel de la hibridación —en un principio desconcertante— entre taylorismo y cristianismo en la proyección regional y nacional de esa apropiación. Sorprende en particular la manera en que el cristianismo es incorporado conscientemente en la administración, como garante de la moralidad y como medio fundamental para estructurar el uso de su tiempo —especialmente del tiempo libre— de los trabajadores.

Dos lemas son muy importantes para comprender la Escuela de Minas y su proyección regional y nacional. El primero acentúa la racionalidad económica y la contribución del conocimiento profesional en el logro de la eficiencia: "Ingeniero es el que hace por un peso lo que cualquiera hace por dos". El segundo acentúa la integridad moral como condición sine qua non de la calidad profesional: "Debemos formar gente honrada que siga siendo honrada aunque pierda la fe". Esta última idea se justifica también por razones totalmente pragmáticas: las personas arriesgan un capital sobre la base de su confianza en la opinión del ingeniero.

¿Hay en todo ello una doble moral?, ¿cristianismo para el pueblo, moral laica para las élites? Más bien podría pensarse que hubo "anfibios". De hecho parte de los ingenieros formados en la Escuela no sólo no perdieron la fe sino que fueron adalides del Conservatismo y de la defensa de la fe católica en Colombia.

En la reconstrucción que de la historia de la Escuela de Minas y de la biografía de Alejandro López hace Alberto Mayor hay una alta valoración de los efectos prácticos de la coherencia intelectual-moral-práctica. Se trata de una tesis de origen weberiano: armonizar los valores

fundamentales que orientan los diversos aspectos del comportamiento de una persona o del grupo de personas que integran una institución o una comunidad tiene un efecto directo sobre lo económico. En síntesis, según estos trabajos, históricamente habrían sido con frecuencia razones extraeconómicas las que le habrían conferido gran relevancia vital a la productividad. En ocasiones, ha sido la guerra la que logra esa unificación entre los más altos valores y las actividades más terrenales²⁴. Pero lo que nos interesa destacar es que estos estudios prueban la posibilidad de que esa armonización se logre "a la latinoamericana", es decir por la vía de la hibridación y de la puesta en relación de elementos de distintas tradiciones facilitada por los anfibios culturales.

b. La fertilidad de una acción

Tal vez resulte posible subsumir el concepto occidental de productividad bajo un concepto más afín al universo agrícola y al origen del concepto de cultura: el concepto de fertilidad. Diremos que una acción resulta "fértil" cuando además de ser productiva (eficaz en el plano técnico-instrumental y eficiente en el plano económico) es fecunda en el mundo de los significados (es decir contribuya a la creación o recreación de sentido). Nos parece que esta ampliación de la comprensión tradicional de la productividad podría estar estrechamente relacionada con la posibilidad de jugar simul-

24. Un ejemplo en este sentido es "La movilización total" de Ernst Junger, texto filosófico al que se le atribuye haber contribuido a la configuración del fascismo alemán.

25. La posibilidad de un juego en el cual se juegan simultáneamente varios juegos es plenamente compatible (y podría ser la fuente) de la formalización matemática. Más ampliamente, el aislamiento, la posibilidad de separar nítidamente sintaxis y semántica o sintaxis y pragmática ha jugado un papel crucial en las matemáticas, la lógica y las ciencias del lenguaje.

táneamente varios juegos, obedecer al mismo tiempo a varios sistemas de reglas²⁵. En el plano del arte y del juego y, por ende, en muchos aspectos de la vida diaria puede ser válida una fertilidad limitada al mundo de los significados. Sin embargo, el sentido más genérico que proponemos, permite enriquecer la noción de productividad, sin absolutizarla. La relación entre anfibio cultural y productividad es doble: por un lado, al obedecer simultáneamente a varios sistemas de reglas de juego, el anfibio se ve obligado a ser intrínsecamente fértil. Pero además el "anfibio cultural" hace posible una comunicación, aunque sea parcial, entre las síntesis que entre fertilidad significativa y productividad logran diversos contextos culturales.

La búsqueda de productividad sin moral es tal vez posible, pero puede llevar a Walden Dos, a un mundo sin libertad donde la cultura sea desplazada en sus funciones de interpretación de la realidad y de orientación del comportamiento por el manejo técnico-instrumental de recompensas y castigos. La fertilidad sin moral, el entusiasmo irrestricto con la polivalencia de las acciones, puede convertirse en una fertilidad incontenible difícil de orientar.

LOS ANFIBIOS CULTURALES ANTE LA DIVERSIDAD SOCIAL Y CULTURAL DE AMÉRICA LATINA

Sin anfibios culturales, la interacción de las culturas puede tender a quedar sometida a mecanismos totalmente ciegos de hegemonía, exclusión o hibridación.

Tomamos de la sociología de la cultura contemporánea la comprensión de que *la hetoreogeneidad social y cultural es una componente decisiva del orden social en las socie-*

dades actuales, la tesis —que nos permitimos simplificar al máximo— de que las sociedades contemporáneas, al menos las más poderosas, serían imposibles si no pudieran coexistir en ella (y transformarse simultáneamente) diversos sistemas de reglas. En otras palabras, si todos sus miembros siguieran, en su pensar, en su decir y en su interactuar, los mismos sistemas de reglas, se detendría el cambio tecnológico, cultural y moral característico de estas sociedades. La mayor parte de las grandes sociedades contemporáneas dependen cada vez más de la fertilidad de las diferencias y en este sentido pueden estar cada vez más condenadas a sufrir las fracturas y tensiones que podemos asociar a la diversidad cultural. América Latina puede tal vez distinguirse por la gravedad de esas fracturas y tensiones y, al mismo tiempo, por el hecho de que esas fracturas y esas tensiones no son definitivas, no se estabilizan ni espacial ni temporalmente, ofreciendo condiciones para una fertilidad particularmente alta. Algo similar acontece globalmente²⁶.

Al ser —o parecer— derrotada la opción iluminista clásica por una moral que debía permitir la autodirección por encima de las determinaciones culturales de la acción propia y ajena (opción que en algunos casos pudo expresarse como una ideología), adquiere mucho sentido el examen de una opción, que nos atrevemos a llamar "ilumi-

nista post-moderna": la opción por una moral que integre los momentos cultural y existencialmente dispersos de un individuo que se abre a sistemas de reglas culturales divergentes, mediante el respeto a la cultura reinante en cada contexto y una búsqueda de congruencia en las traducciones parciales.

La interculturalidad latinoamericana es una preciosa herencia: significa riqueza, patrimonio y —sobre todo— posibilidad de multiplicar los futuros posibles. Pero, ya sea como herencia o como potencial, esa configuración intercultural está condenada a debilitarse si no toma suficientemente en cuenta el contemporáneo despliegue de la técnica y las implacables consecuencias que trae consigo para una nación (o para un grupo social dentro de ésta) la falta de productividad —o más bien de "fertilidad"— de sus acciones. Por lo tanto tiene que hacer suyo ese despliegue procurando al mismo tiempo que éste no la disuelva. Latinoamérica tiene que hacer suya la técnica, pero a la manera del anfibio.

Los "anfibios culturales" pueden ser una respuesta a la conjunción históricamente específica en América Latina entre interculturalidad (diversidad cultural con altos grados de intercambio e interacción) y transición a sociedades del conocimiento. El mutuo conocimiento —con capacidad de involucrarse moral y culturalmente, tal como lo intenta describir la figura del "anfibio cultural"— parece ser condición para hacer más viable y más fértil la coexistencia de lo culturalmente diverso.

En el contexto latinoamericano, es necesario subrayar la relación entre esta opción y la necesidad de reconocerle su lugar a la productividad sin absolutizarla. En efecto, el ser anfibios culturales en nuestra época y en nuestro mundo puede y debe incluir la posibilidad de desen-

26. Por un lado hay crecientes conexiones e interdependencias (económicas, tecnológicas, etc.). Por otro lado, sobre todo después de la derrota de algunos marcos ideológicos fuertes (socialismo, etc.) hay una creciente afirmación de las identidades culturales. Ello provoca cada vez más tensiones ligadas a la diversidad cultural con cada vez menos tolerancia. La "ventaja" de América Latina está en que esas fracturas y tensiones son graves pero no hasta el punto de provocar situaciones sin retorno (como sucede en este momento en Europa del Este). Son fracturas graves pero con experiencias, con tentativas exitosas de diálogo. De ahí que es más fácil pensar el anfibio cultural hoy en América Latina que en Yugoslavia, por ejemplo.

volvernos con solvencia en el ámbito de la competencia económica internacional y del desarrollo tecnológico pero también la posibilidad de respetar y hacer nuestros logros históricos como el respeto a los derechos humanos. En este plano ser anfibios significa poder desempeñarnos también en esos dos grandes escenarios llamados "mercado mundial" e "historia universal".

Ese aprendizaje, el de la heterogeneidad necesaria, choca parcialmente con las utopías políticas de la Modernidad y parece altamente compatible con los atisbos de la postmodernidad. Lo que nos ha interesado aquí es el aspecto casi lógico de ese choque: mientras la moral me obliga a tener un sistema de reglas único, la diversidad cultural me puede obligar a obedecer a sistemas de reglas diversos.

La hibridación propia de América Latina genera dificultades para afianzar con suficiente solidez un sistema de reglas de juego como sistema base. Pero al mismo tiempo multiplica las oportunidades de entrecruzamiento de diversos sistemas de reglas de juego. Como nos lo muestra García Canclini, América Latina puede ser vista como un lugar de hibridación, donde se mezcla lo premoderno con lo moderno (y tal vez lo postmoderno), donde las ideas son asimiladas "fuera de lugar", donde la recontextualización se produce de manera más silvestre, menos limitada por la preocupación por la consistencia.

Canclini mismo nos da algunos ejemplos de inconsistencia flagrante: "¿Cómo fue posible que la Declaración de los Derechos del Hombre se transcribiera en parte en la Constitución Brasileña de 1824, mientras seguía existiendo la esclavitud? La dependencia que la economía agraria latifundista tenía del mercado externo hizo llegar a Brasil la racionalidad económica burguesa con su exigencia de hacer el tra-

bajo en un mínimo de tiempo, pero la clase dirigente —que basaba su dominación en el disciplinamiento integral de la vida de los esclavos— preferiría extender el trabajo a un máximo de tiempo, y así controlar todo el día de los sometidos. Si deseamos entender por qué esas contradicciones eran 'inesenciales' y podían convivir con una exitosa difusión intelectual del liberalismo, dice Schwarz, hay que tomar en cuenta la institucionalización del favor.

"La colonización produjo tres sectores sociales: el latifundista, el esclavo y el 'hombre libre'. Entre los dos primeros, la relación era clara. Pero la multitud de los terceros, ni propietarios ni proletarios, dependía materialmente del favor de un poderoso. (...) El favor es tan antimoderno como la esclavitud, pero 'más simpático' y susceptible de unirse al liberalismo por su ingrediente de arbitrio, por el juego fluido de estima y autoestima al que somete el interés material. (...) Lo mismo pasaba, agrega Schwarz, cuando se quería crear un Estado burgués moderno sin romper con las relaciones clientelistas; cuando se pegaban papeles decorativos europeos o se pintaban motivos arquitectónicos grecorromanos en paredes de barro; y hasta la letra del himno de la república, escrita en 1890, plena de emociones progresistas pero despreocupada de su correspondencia con la realidad" (García Canclini, 1989, pp. 73-4). El trabajo de García Canclini subraya los efectos de simultaneidad, de unidad en la diferencia y en la discordancia, propios de las culturas híbridas. Nuestra tesis es que para lograr hacer máxima la riqueza derivable de la diversidad cultural se requiere hibridación pero también comprender la importancia de los reservorios de pureza.

En Latinoamérica, más tal vez que en otras regiones del mundo, las leyes son con frecuencia exhor-

taciones morales en una dirección y garantías jurídicas en la dirección contraria. Las unas y las otras muchas veces no alcanzan sino a aquellos que por su formación cultural logran descifrar el mensaje. La regulación básica sigue dándose más por la cultura que por la ley. Esto daría mucho piso a procesos centrados en la cultura. Sin embargo, la diversidad y la hibridación plantean el reto de construir compatibilidades y formas de convivencia fértil.

La hibridación parece implicar al mismo tiempo capacidad de arraigo múltiple e identidad escindida. No basta con ella, pero la hibridación puede ayudar a generar mejores traductores, anfibios culturales, personas cuyo "hogar" ya no sea una cultura específica sino una configuración intercultural, personas que siendo sensibles a las diferencias y a las raigambres logren "arraigar" en la diversidad cultural. En resumen, es posible que más allá del arraigo nítido en uno de los contextos culturales que conoce, propio del ciudadano moderno normal o del anfibio interesado, múltiples procesos de cambio, de mezcla cultural y de contacto con variantes que procuran su pureza generen la proliferación de anfibios culturales (y de culturas anfibias) en América Latina. En una palabra, personas capaces de guiarse fuertemente por una regulación cultural y moral en un mundo caracterizado por la diversidad, personas ligadas entre sí por diversos sistemas de reglas sometidos a una interpretación y apropiación permanente, personas multívocamente ligadas por redes que prefiguran lo que podríamos llamar la "ciudadanía del siglo XXI" ♣

BIBLIOGRAFIA

Bernstein, Basil. "Pensamientos sobre el *trivium* y el *cuadrivium*: la religión y la organización del conocimiento, y la construcción del conocedor", tex-

- to de seminario ofrecido en 1990 en la Universidad Nacional de Colombia, traducción presentada a la *Revista Colombiana de Sociología*.
- Borges, Jorge Luis. *Los conjurados*, Alianza, Madrid, 1985.
- Brunner, José Joaquín. *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.
- Burgos, Elizabeth. *Moi, Rigoberta Menchú*, Gallimard, Paris, 1983.
- Carrillo Fernández, Clara. "La interacción en la reconstrucción de legalidad y moralidad", monografía de grado dirigida por Antanas Mockus, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Bogotá, Mayo, 1991.
- Dascal, Marcelo and Elhanan, Yakira. *Leibniz and Adam*, University Publishing Projects Ltd., Tel Aviv, 1993.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- Jünger, Ernst. "La movilización total", *Argumentos* No. 18-21 (1987).
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* (2 vol.), Taurus, Madrid, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1991.
- Kant, Immanuel. "¿Qué es la Ilustración?", *Argumentos* No. 14-17 (1986), pp. 28-43.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, México, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- Mayor, Alberto. *Ética y productividad en Antioquia*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1984.
- Mockus, Antanas. "Universidad, intelectuales y sociedad", Primer Encuentro Iberoamericano de Universidades, ICFES-OEI, Bogotá, 1992.
- Mockus, Antanas. "Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura", *Análisis Político* No. 21, Bogotá (en prensa).
- Porter, Michael E. *La ventaja competitiva de las naciones*, Vergara, Buenos Aires, 1991.
- Rawls, John. "L'idée d'un consensus par recouplement", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, No. 1, Enero-Marzo 1988, pp. 3-32.
- Triana y Antorveza, Humberto. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1987.
- Tugendhat, Ernst. "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", *Ideas y valores* No. 83-84, diciembre 1990.