



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110451
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



El silencio como posibilidad de liberación en la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt

Silence as a possibility of liberation in the philosophy of Raúl Fornet-Betancourt

Lorena ZUCHEL LOVERA

<https://orcid.org/0000-0002-4793-595X>

lorena.zuchel@usm.cl

Universidad Técnica Federico Santa María, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7110451>

RESUMEN

En las primeras páginas de su libro *Mujer y filosofía* en el pensamiento iberoamericano, Raúl Fornet-Betancourt se pregunta si no sería "la pausa del silencio", quizá, la mejor manera de hacer frente a la colonización patriarcal que ha erguido la voz del hombre como la única existente. También, en otros espacios, ha insistido en la importancia de "dejar hablar" o de "escuchar las voces silenciadas" y, para eso, entre otras formas de disposición, ha mostrado nuevamente la relevancia del silencio. En este escrito destacaré esa filosofía de Fornet-Betancourt, la que, me parece, muestra también cierta vocación y acto de humildad que caracterizan no solo su obra, sino su vida entregada a la búsqueda de la verdad.

Palabras clave: filosofía; interculturalidad, silencio; liberación.

ABSTRACT

In the first pages of his book *Woman and Philosophy in Ibero-American Thought*, Raúl Fornet-Betancourt wonders if "the pause of silence" might not be the best way to deal with the patriarchal colonization that has raised the voice of man as the only one in existence. Also, in other spaces, he has insisted on the importance of "letting speak" or "listening to the silenced voices" and, for that, among other forms of disposition, he has once again shown the relevance of silence. In this writing I will highlight Fornet-Betancourt's philosophy, which, it seems to me, also shows a certain vocation and act of humility that characterize not only his work, but his life dedicated to the search for truth.

Keywords: interculturality; philosophy, silence, liberation.

Recibido: 23-05-2022 • Aceptado: 03-09-2022



INTRODUCCIÓN

El año 2020, afectadas las personas y comunidades del planeta por el rápido contagio del virus COVID-19 iniciado en diciembre de 2019, fuimos recluidas en hogares -o espacios dispuestos para el resguardo- tras la alta posibilidad de enfermedad y muerte. Las calles quedaron vacías, las ciudades y aldeas silentes. Sin vehículos, trenes, aviones, sin personas en el tránsito de las fronteras, los animales salvajes ingresaron a las ciudades vacías y, por unos meses, compartimos la pregunta escéptica sobre el valor de la vida, de la dignidad, de la justicia, de la realidad. Como canta el poema "A callarse" del vate Pablo Neruda, pasó que, pese a la inquietud, "nos quedamos quietos", no hablamos ningún idioma, nos detuvimos, no movimos tanto los brazos. Sin prisa, sin locomotoras, todos estuvimos juntos en una inquietud instantánea. No hicimos daño a las ballenas, nos miramos las manos rotas.

Parafraseados esos versos podemos ver la acción de la ilocución, el valor de una antiacción, quizá, una alteración a lo que hemos acostumbrado en los tiempos del hacer-hacer, del 24/7. Sigue Neruda:

No se confunda lo que quiero
con la inacción definitiva:
la vida es sólo lo que se hace,
no quiero nada con la muerte.

Si no pudimos ser unánimes
moviendo tanto nuestras vidas,
tal vez no hacer nada una vez,
tal vez un gran silencio pueda
interrumpir esta tristeza,
este no entendernos jamás
y amenazarnos con la muerte,
tal vez la tierra nos enseñe
cuando todo parece muerto
y luego todo estaba vivo.

Ahora contaré hasta doce
y tú te callas y me voy.

(Neruda: 2004, p.22).

Sobre el silencio se ha escrito mucho, y en el marco de la filosofía que en este dossier nos convoca, debemos decir que también han escrito sobre el silencio filósofos y filósofas de la interculturalidad. En las primeras páginas de su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*, por ejemplo, Raúl Fonet-Betancourt se pregunta si no sería "la pausa del silencio", quizá, la mejor manera de hacer frente a la colonización patriarcal que ha erguido la voz del hombre como la única existente (Fonet-Betancourt: 2009). También, en otros espacios, ha insistido en la importancia de "dejar hablar" o de "escuchar las voces silenciadas" y, para eso, entre otras formas de disposición, ha mostrado nuevamente la relevancia del aquel acto. Así también lo proponía en la introducción de las actas de los Diálogos Norte-Sur que se efectuaron en Sevilla el año 2004 (Fonet-Betancourt, 2005), en el que se invitó a intercambiar ideas y experiencias sobre nuevos colonialismos en las relaciones norte-sur. Sobre esto, exponía la relevancia de ahondar en dichos fenómenos contemporáneos y realizar una fenomenología del colonialismo desde un pensamiento crítico que sea capaz de hacer visibles las diversas manifestaciones que en la realidad factual están siendo acalladas y oprimidas, para luego esbozar una "topología" de aquellas figuras del colonialismo; esto es, visibilizar esas estructuras sobre las que se traza, en silencio, la opresión. El "acuerdo del silencio" -agrega el autor- "sobre

la situación real que afecta a la inmensa mayoría de la humanidad, y muestra las falacias de los discursos coloniales hegemónicos, así como el engaño de la imagen virtual que el mundo global trata de vender como el único mundo deseable¹ (Fornet-Betancourt, 2005: 24). Desde allí, podemos distinguir dos formas de analizar el silencio en la revisión de los fenómenos contemporáneos que Fornet-Betancourt presenta: una primera tiene forma de denuncia, otra, en cambio, de imperativo ético, esto es, como forma de asumir (en silencio) la responsabilidad por los silenciamientos de personas y comunidades en distintas épocas y modos. Se trata entonces de un movimiento dialéctico² que quiere hacer-deshaciendo o deshacer-haciendo, en lo que respecta a trocar el estado actual de colonización que mantiene a una minoría en una situación privilegiada por sobre las mayorías que han tenido que hacer del silencio su canto o que han tenido que ver su canto silenciado pese a la “rebelión del coro” que -siguiendo a José Nun- han reclamado por la libertad y la igualdad (Nun, 1981).

DESARROLLO

No se confunda lo que quiero con la inacción definitiva

Para Pablo Neruda no es posible la inacción, o esta se da solo tras la muerte, que no quiere. Se trata de un modo sartreano de mirar la existencia humana, un modo en el que los silencios dicen:

Lo siento a usted hasta en los huesos. Su silencio me grita en las orejas. Puede coserse la boca, puede cortarse la lengua, ¿Eso le impedirá existir? ¿Detendrá su pensamiento? (Sartre: 1983, p.143).

Sobre esto también coincide nuestro autor y, entonces, el silencio en sus escritos toma esas formas de pregunta sobre la realidad de quienes no dicen nada o de quienes no se les oye ¿Hay alguna relación entre quienes no dicen y quienes no pueden decir? En dicho congreso de Valencia otras dos veces aparece la palabra silencio, en textos sobre nuevos colonialismos en África, de las manos de Albert Kasanda Lumumbu y de Peter Kanyandago. En ambos se muestra una relación entre quienes no dicen y quienes no pueden decir (o más bien, a quienes no se les oye). El primero se refiere a los silencios cómplices de miembros del propio pueblo africano frente a la aceptación de las trasnacionales que les mantienen empobrecidos o, más aún, sobre la propia persecución y muerte de quienes se resisten a las nuevas formas de colonización. En el caso de Kanyandago, por otro lado, se refiere al silencio como recurso de “lavado de imagen”. Esto lo muestra con el mea culpa del Gobierno belga ante el reconocimiento de su rol central en el asesinato de Patrice Lumumba, acto de perdón, empero, sin justicia ni reparación. Rompen el silencio, dice Kanyandago, pero “la muerte de Lumumba fue simplemente una escena en una tragedia que ya venía recorriendo varios actos empapados de sangre, y un prelude de dramas mayores, así como más asesinatos que estaban por venir” (Kanyandago: 2005, 15)³.

Silencios cómplices y silencios forzados, dos formas en los que el silencio y sus implicancias cobran sentido y significado para una filosofía que quiere hacerse cargo de la realidad. El año 2005, en la ciudad de Eichstätt, Alemania, se quiso seguir con el debate crítico sobre los nuevos colonialismos en el XI Programa de Diálogo Norte-Sur, pero ahora desde la revisión del diálogo internacional, o de sus intenciones, con el fin de colaborar en la justicia y en la equidad de forma real y no solo declarativa. Uno de los expositores en este encuentro fue el teólogo Diego Irarrázaval, quien se refirió a los mestizajes en América Latina desde una revisión de las omisiones sobre lo que somos y hemos sido, pero que nos cuesta enunciar; esto, desde lo subjetivo, histórico, racial, cultural y espiritual, lo que no quiere decir que quiera indicar algo concreto,

¹ Traducción de la autora.

² Recordamos la importancia de optar por métodos dialécticos en favor de los históricamente oprimidos, pese al juicio radical sobre el mismo que, como nos recuerda Enrique Dussel, han hecho filósofos que han invitado, más bien, a guardar silencio. Sobre lo mismo, el filósofo de la liberación comenta: “Si sobre esto ‘no se puede hablar (man nicht sprechen kann)’, habrá antes que silenciar asesinando a millones y millones que claman: ‘¡Tengo hambre!’”.

³ Traducción de la autora.

inalterado, cerrado sobre sí mismo, sino, al contrario, con las profundas complejidades que atraviesan todas las culturas y realidades, abiertas al conflicto y a la novedad; desde allí, propone avanzar hacia esa colaboración de una justicia solidaria, que no sea paternalista; desde el reconocimiento de nuestras propias dinámicas de mestizaje, para abrirnos, sin máscaras -como mostraba en el mismo congreso José Santos (Santos: 2006, pp. 210-221) - con mayor proximidad a otras interacciones y articulaciones de realidades que ya vienen siendo, desde el sur, tan propias (Irarrázabal: 2006, p.163-172).

Esta apuesta por avanzar desde el sur significa una invitación a habitar el sur y a apoyarnos en él. Este no es un desafío solo para quienes pertenezcan a este lugar del mundo, sino, también -como muestra el texto de Irarrázabal- para quienes vivimos silenciosamente nuestra cultura y lugar; se trata de mirarnos a nosotros mismos, a las mayorías que habitan nuestros lugares de vida, como lugar ético y teórico desde donde puede posicionarse un caudal de verdadera solidaridad (Irarrázabal: 2006, pp.163-172).

Desde esos lugares que dan verdad

El año 2013, en encuentros realizados en Perú y en Chile, Raúl Fonet-Betancourt invitó a estas audiencias a preguntarnos si basta con el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión. Yo misma estaba presente entre el público del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, donde nos convocó el filósofo José Santos, y allí, por primera vez, oí a Fonet-Betancourt decir que, quizá, era hora de guardar silencio. No se refería a las inquietudes del joven público que había asistido al encuentro (o no solo), sino a aquella cuestión que tiende a congregarnos en seminarios de filosofía, a hacer preguntas exactas y determinantes para atrapar la verdad sobre lo que sea que se exponga teóricamente y culminar con una nueva pregunta e inquietud haciendo alarde, quizá, del "sólo sé que nada sé". Esta vez, antes que eso ocurriera, Raúl nos decía que aquello, desde otra orilla, podía ser solo ruido.

Creo más bien que es la hora de filosofar para fundar calladamente desde las inquietudes que nos unen, para promover fundaciones de humanidad que no ocupen el lugar del otro, esto es, que no nos priven de su parte de realidad, y que de este modo nos abran a la posibilidad de ser enteros en una humanidad integrada en la peregrinación hacia su integridad. Por eso es también sobre todo la hora de filosofar con la "cabeza inclinada" ante las víctimas de la historia y asumir, desde la deuda que tenemos los vivos con ellos, la tarea de humanizar el mundo (Fonet-Betancourt: 2014, p.48.).

¿Por qué hacerlo? Porque filosofar con la cabeza inclinada nos permite, de cierto modo, poner atención a otras voces, ver otras realidades; es un acto de humildad que nos permite hacer visible lo que ha estado oculto, como esas aves y animales que se atrevieron a pasar por fuera de nuestras casas, cuando -a costa de un virus- por fin nos quedamos quietos. Esa tarde, Fonet-Betancourt nos habló de la importancia de atrevernos a salir de nuestras acostumbradas praxis filosóficas y salir a esa otra orilla, y vernos desde allí, viviendo esa otra realidad que no consideramos en nuestras reflexiones sobre reconocimiento, justicia y exclusión; nos estaba diciendo, de cierto modo, que escribir desde otro lado nos abre la perspectiva que funda nuestras preguntas y sus intenciones; en este caso, si acaso hablar sobre el reconocimiento desde la filosofía tradicional que nos hemos esforzado por entender y repetir no es sino la persecución de una "subjetividad moderna centrada y anclada en una experiencia de soledad que en su vivencia extrema llega a considerar que el otro puede ser el infierno" (Fonet-Betancourt: 2014, p.53). ¿Cómo hacer entonces para que el reconocimiento que nos congrega como eje central de la filosofía intercultural no sea desde un paradigma anclado en esta subjetividad moderna, sino en otra abierta a todas las realidades? Ante esto, nuestro autor nos dijo (1) Reparando y reconstruyendo desde la alteridad del otro, de los otros, para restituir su subjetividad humana desde su ser-en-situación-en-el-mundo; de allí, (2) invertir el orden real de las relaciones y reorganizar los espacios, otorgando (y devolviendo) su espacio propio donde pueda seguir siendo realidad abierta y novedosa; (3) pasar a un marco jurídico, pero que no se quede solo en asegurar autonomías o cosmopolitismos, sino asegurando el equilibrio espacio-temporal; esto es, asegurando la "anchura de mundo" -como le llamó- desde las soberanías de espacio y tiempo que dan pie a relaciones cotidianas y de realidades diversas entre tradiciones; (4) trocar la idea del reconocimiento que se centra o parte de la conciencia de los sujetos, por la idea de reconocimiento centrado en el espacio histórico de la

“anchura del mundo”; de esta forma, un reconocimiento como imperativo ético por localizar todos esos espacios y desde allí seguir, seguir sin que nadie quede afuera, desde un espacio -ellacuriano hablando- que sea realidad histórica, esto es, donde todos puedan decir: ahí que yo; (5) por último, una tarea teórica, pues nos invitó a examinar críticamente la relación entre antropología y epistemología, la relación entre nuestra manera de ser y de conocer, con tal de verificar si la visión con la que examinamos y proponemos el reconocimiento no está marcada por una objetivante propia de la modernidad burguesa, que deje fuera otras formas de acercarnos, tales como el afecto y la emoción (Fornet-Betancourt: 2014, pp. 54-59). Como podemos ver, se trata de invitarnos a examinar nuestras formas de filosofar -también de habitar y vivir la realidad-. En esta revisión, podemos localizar dos ideas ellacurianas presentes en las propuestas de Raúl Fornet-Betancourt, me refiero a las ideas de Realidad Histórica y de el Lugar-que-da-verdad, que estarían implicadas en las formulaciones antes expuestas.

Ignacio Ellacuría fue un filósofo y teólogo vasco-salvadoreño, asesinado el año 1989 por militares de El Salvador, mientras era rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador, UCA, y activo defensor de los Derechos Humanos y de la no violencia en este país y en Centroamérica (Zuchel: 2021). En la filosofía de Ignacio Ellacuría destacan sus intenciones por la liberación del oprimido, lo que le hermana con aquellas y aquellos filósofos que han hecho de su actividad académica un compromiso por la realidad de los más sufrientes del planeta; por eso, también cercana a los compromisos vitales de nuestro autor. Fornet-Betancourt ha sido un lúcido lector y compañero de sus ideas y caminos, sobre todo en lo que respecta a la fundamentación filosófica de sus propósitos de liberación intercultural. Esto lo podemos ver en la revisión de ciertos conceptos que comparten y que loablemente Fornet-Betancourt sigue formulando, quizá con el propósito de seguir animando la causa ellacuriana que le llevó a la muerte, quizá también, con el propósito de no dejar morir a Ellacuría y no dejar vencer a quienes organizaron su asesinato y tanto dolor han provocado al pueblo salvadoreño.

Sobre la idea de Realidad histórica, Raúl Fornet-Betancourt se refiere en varias ocasiones en un sentido similar al que Ignacio Ellacuría lo propone, a saber, como objeto de la filosofía. Sobre esto, es preciso saber que hay varias cosas implícitas que tienen relación con la “anchura de mundo”; pues, se refiere Ellacuría a esta realidad histórica como un campo abierto en donde caben las máximas posibilidades de lo real. Esta hipótesis la argumenta desde la meticolosa explicación de las siguientes tesis: 1. “Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad” (Ellacuría: 1981, p.76). 2. “La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica”, esto es, que va dando de sí en respectividad de cada cosa con la otra. vertida la una en la otra por ser cada cual una realidad. 3. “La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica” (Ellacuría: 1981, p.80). No obstante para Ellacuría sí lo es en la realidad humana y social, donde “la negación es la forma necesaria para hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo” (Ellacuría: 1981, p.82). 4. “La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas” (Ellacuría: 1981, p.83). Desde esta tesis podemos situar la importancia de la tradición para la filosofía intercultural, pues sabemos que no da lo mismo la praxis histórica que ha posibilitado la actualidad de nuestras formas. Con todo, agrega: “Y, sin embargo, en las formas inferiores no se dan actualmente las formas superiores. De ahí que no podamos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la que proviene” (Ellacuría: 1981, p.85). De estas, define al fin lo que es la realidad histórica, y se refiere a esta en una última tesis. 5. “La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad” (Ellacuría: 1981, p.85).

La realidad histórica da de sí precisamente lo que la realidad personal no puede mostrarnos; pues la objetividad de la realidad histórica es englobante de las realidades personales, lo que no sucede fácilmente en viceversa. Por otro lado, nos dirá Ellacuría que la realidad histórica tiene carácter de praxis, lo cual no identifica a la verdad con lo hecho, con lo ya hecho (aunque esto corresponda a una parte de la realidad),

sino con su gerundio, con lo que se está haciendo, con lo que está en movimiento y con lo que está por hacerse. Sólo en juego de praxis y teoría, entonces, se muestra la verdad, o más bien, se hace y descubre la verdad. En la complejidad colectiva y sucesiva de la historia; lo que muestra que la realidad histórica es el objeto de la filosofía (Ellacuría: 1981, p.89), la realidad histórica como apropiación de posibilidades, y no como desarrollo en actos de lo que en potencia está ya dado al principio de la misma. Es por eso que, este dinamismo toma la forma de praxis, se hace praxis histórica. Ahora bien, en esta praxis histórica es el ser humano, los hombres y mujeres, quienes se hacen cargo de la realidad de manera inevitable, aunque con el desafío de convertir lo meramente estímulo en acto humano, pues, aunque somos incapaces de no hacer nada, podemos cargar con la realidad, tomándole el peso y encargándonos de ella. Desde aquí pasamos entonces de una revisión de nuestra realidad puramente teórica, a otra ya ética. Sobre esto, Raúl Fornet-Betancourt en revisión de los diálogos de Ellacuría con Sartre destaca que para ambos son importantes las relaciones humanas en el paso del infrahombre al hombre -como dijera el francés- o -como estuviera en ambos- “el ideal de unir indisolublemente el ser-sí-mismo y el ser-para-otro” (Fornet-Betancourt: 2021^a: 59). En este sentido, no es cualquier responsabilidad, sino una en la que la praxis se relaciona con el sujeto de realidad, encargándose de esta como praxis de vida, como acontecer. Con todo, después de la muerte de Ignacio, su amigo y compañero jesuita, Jon Sobrino, retoma esta tarea y, siguiendo la huella del mártir, da cuenta de la manera en la que Ellacuría se hace cargo de la realidad; pues, no lo hace solo cargando con ella, sino abriéndola a esas formas de realidad silenciadas y despojadas de la historia. Deja ver que en él no solo se hace una opción por los pobres y sufrientes, a quienes llamó mayorías populares, sino que se dejó cargar por estas, por quienes cargan diariamente y en silencio con el peso de la vida y con la verdad de la realidad. Sobre esto, decía el propio Ellacuría en sus escritos teológicos:

Es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es el verlos como salvadores y liberadores... Resulte o no escandaloso proponer la pasión y la crucifixión de Jesús y del pueblo como centrales para la salvación del hombre, la pasión de Jesús, precisamente por su propia inverosimilitud salvífica, ilumina la inverosimilitud salvación de la crucifixión del pueblo mientras que ésta evita una lectura ingenua o ideologizada de aquélla (Ellacuría: 1994, p. 121).

Aquí pasamos entonces de la idea de Realidad Histórica a la de El-lugar-que-da-verdad. Esta última, como se podrá ver, se trata de una idea que quiere ser revolucionaria, pues desde allí -como también con conceptos similares filósofos y teólogos de la liberación quisieron impulsar en los años setenta y ochenta- realiza unas propuestas filosóficas para volcar las experiencias de injusticia y de grave deterioro de gran parte de la humanidad, con categorías opuestas a las que nos ofrece el sistema de acumulación, de riqueza y competición que hasta hoy nos distancia y calladamente mantiene en la conformación. Así es como Ellacuría nos invita a pensar en una Civilización de la pobreza como utopía de liberación (Zuchel: 2014), que permita orientar nuestras prácticas en proceso histórico que en la marcha vaya convirtiendo y transformando en labor profética, lo que será la forma dialéctica con la que se irá constituyendo la utopía. Pues la profecía -dice Ellacuría- es pasado, presente y futuro, aunque sobre todo presente de cara al futuro y futuro de cara al presente. Y la utopía “es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza” (Ellacuría: 1990, p.394). Es, al fin, el profetismo método, y la utopía horizonte. Esa tierra determinada, como trae a colación Fornet-Betancourt en otros escritos, es precisamente la que permite la anchura de mundo, la que hace de la filosofía una contextual y comprometida, pues considera todas esas prácticas de realidades de la gente de esperanza que ha podido, contra todo, luchar “por una vida verdadera, buena y justa”; a través de una “articulación orgánica en los proyectos comunitarios alternativos con los que se refunda el mundo sobre nuevos fundamentos y se interrumpe con ello la base material de la transmisión de la lógica del capital como factor de cohesión de las realidades del mundo” (Fornet-Betancourt, 2021^a, 191). Se trata entonces de una propuesta desde “los pobres de la tierra” -como cita de José Martí- o de “los pobres con espíritu -como cita de Ignacio Ellacuría (Fornet-Betancourt, 2021^a, 191)-, en el sentido de aquellas y aquellos que son capaces de transformar el silencio en esperanza, pese al ruido y a la opresión de quienes dicen que hablar de

revolución hoy es un proyecto trasnochado. En efecto, así nos recuerda Raúl nuevamente la fuerza del silenciamiento, que se muestra como imperativo ante aquellos discursos sobre revolución y humanismo que no calzan en el curso presente de la historia “políticamente correcta” (Fornet-Betancourt, 2021ª, 185). Pues bien, esa revolución que surge de las comunidades con espíritu y de acción, son “una perspectiva de novedad histórica que anuncia que el mundo y la humanidad pueden girar sobre otro eje y sobre otros valores que no sean los del capital y la riqueza” (p.192); se trata entonces de mirar esas realidades silenciadas en los diversos pueblos de los continentes, sus luchas y sus esperanzas, y constatar desde allí “ cómo la esperanza, que anima a los pobres con espíritu, les alienta en largos y difíciles procesos, que a otros les parecen inútiles y sin futuro. Es una esperanza que se presenta, por tanto, con las características de la esperanza contra toda esperanza –característica tan cristiana-, aunque, una vez dada, se alimenta con los resultados obtenidos” (p.192). Una esperanza que motiva la praxis histórica de liberación contra todo antagonismo antiutópico, pues -como le pasó a Ellacuría cuando llegó a El Salvador- podemos ver que en las mayorías populares con espíritu se pueden encontrar faenas llenas de sentido, como la que les impulsa a dar la vida por los otros, a vaciarse para transformarse renovadamente en plenitud y -como nos recuerda citando a Marcos 8, 36- que de nada vale la conquista del mundo si en ello se nos va lo más importante, nuestro espíritu, nuestra vida, si se pierde uno mismo.

Sobre la pausa del silencio

Hablar del silencio en Raúl Fornet-Betancourt -como decíamos al principio de este texto- supone un doble movimiento; por un lado está lo que hemos querido hacer hasta ahora: delatar su praxis colonial; pero, por otro lado, también nos habla del silencio como una necesidad. Pues ¿es necesario siempre decir algo frente a todo? ¿Es necesario recordar las teorías de siempre frente un momento de tanto dolor como el que hoy vive la población mundial?

Sobre la pausa del silencio se refiere también la chilena Julieta Kirkwood en su libro *Feminarios*. En este, nos dice que “El silencio y la invisibilidad suponen que no tenemos impresiones propias, ya que hemos sido ‘contadas’ desde afuera” (Kirkwood: 2017, p.115); existe -agrega- “el silencio cultural de las mujeres” (Kirkwood: 2017, p.158), escrito con artículo definido, pues no se trata de cualquier sustantivo, sino uno en que se transforma junto a su adjetivo en otro más potente que crea realidad, me refiero a la cultura. En el caso que narra Kirkwood en *Feminarios* expresa una praxis tal que se acepta aún cuando se está ante situaciones injustas; esta praxis con los años se transforma en desesperanza. Esa historia cultural, como la historia de los conquistados, es una historia invisible (p.95), pero “a partir del momento en que habla, incluso diciendo NO, desea y juzga [...] Andaba bajo el látigo del dueño. Hele aquí que hace frente” (p.71). Es como los antiguos coros de las tragedias griegas, dice -siguiendo a José Nun-, pues en ese entonces “estaba el héroe, el dueño de las grandes acciones, de las ideas y del contacto con los dioses, el futuro, la historia, la libertad. Y también estaba el coro, que era lo cotidiano, murmullo anónimo de alabanzas y ritos de obediencia: gozaba y se lamentaba por el héroe. El coro no tiene existencia propia, no es más que el necesario telón de fondo para la realización del héroe” (Kirkwood: 2017, pp.98-99). El coro son las masas, las mayorías populares, los pobres de la tierra, las mujeres que educan a los niños, los niños mismos, la organización del hogar, los turnos para cuidarnos, las ollas comunes, todas esas vivencias y organizaciones que no son para el común sentido de lo “grandioso” comparables con metodología y saber clásicos. Con todo, Kirkwood continúa:

Las actuales rebeliones del coro son menos episódicas y más persistentes. Ahora, el coro revelado se toma la palabra, habla cuando le corresponde, plantea quejas y reivindicaciones que no están contenidas en “lo serio”, en “lo científico”. El coro está saliéndose del lugar que le corresponde y plantea nuevas dimensiones. Y no sólo se toma la palabra: también se toma la conciencia de sus propias versiones, se toma la “acción” y pretende enunciar sus propias orientaciones. Así, el coro antes silencioso o “coreando” al héroe, o lo que es lo mismo: “los condenados de la tierra” se hacen presentes, hacen oír su propia voz [...]. La rebelión del coro significa: todas y todos estamos igualmente cerca o lejos de los dioses (la verdad) (Kirkwood: 2017, p.100).

El año 2004 se llevó a cabo el V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en la ciudad de Sevilla, España; el tema de ese año fue Interculturalidad, Género y Educación. Allí se debatió sobre la importancia de unir el afán liberacionista de la filosofía intercultural con otras como las corrientes filosóficas feministas y de género, de tal manera de releer, deconstruir y reconstruir las distintas tradiciones que están detrás de los planes de estudio, de las acciones de los planteles de enseñanza universitaria y de los contextos culturales, en general (Estermann: 2004, p.10-11). Sobre los desafíos que podemos tener en el espacio de educación superior donde los presentes están insertos, Raúl Fornet-Betancourt mostró tres problemáticas que considerar: 1) Que la fuerza de la tradición y perpetuación del conocimiento, con ribetes científicos, mantiene su epistemología al alero de la comercialización de la sociedad hegemónica. 2) La universidad se sitúa en el marco de una cuestión social de la administración pública de los Estados, cuyos intereses son los hegemónicos. 3) Las tareas universitarias se enmarcan en una profesionalización que ha sido validada en el marco del aseguramiento del *status quo* de la sociedad hegemónica. Con todo, agrega que estas cuestiones no se solucionan simplemente con reconocer, flexibilizar o incluir, sobre las bases del marco legal hegemónico, como si fueran problemas del sistema, necesario de solucionar para seguir andando, sino verbalizar los silenciamientos, las exclusiones, los vacíos y ausencias como otras formas de realidad, y entonces "reivindicar el derecho a descolonizar los presupuestos de la educación y la subsistencia humana y elaborar un nuevo contrato cultural que, a partir de el diálogo, la interacción y el intercambio, puedan ser el punto de partida para la reconstrucción de los programas de educación superior. Pero también, y sobre todo, por una recreación ecuménica de la universalidad, que supera el horizonte de la tolerancia, porque crece a través de la práctica de la convivencia y la paz" (Fornet-Betancourt: 2004, p.19).

En ese mismo encuentro, las voces de las filósofas insistieron en mostrar la evidente diferencia de participación de mujeres y hombres en escenarios académicos diversos. Una de las expositoras fue la filósofa Hyondok Choe, quien expuso sobre la enseñanza de la filosofía en Asia (contexto coreano), desde la perspectiva de género. En su ponencia mostró la compleja situación de las mujeres filósofas en el contexto de las sociedades patriarcales, sobre todo en el mundo filosófico en que permanentemente se ha estado invisibilizada y negada, pero que, sobre todo, mantiene la paradójica situación de quienes nos vemos destinadas a apoyarnos en quienes han negado nuestra posibilidad de pensar y decir. Desde allí, Choe mostró otras maneras en que se persevera en estas dificultades, como el número de mujeres que se dedican a la disciplina en contraste con la cantidad de hombres, como también los prejuicios y silenciamientos sobre las filósofas. Sobre esto, nos narra una experiencia personal que tuvo que enfrentar en una conferencia en la Universidad de Seúl el año 2001, organizado por la Sociedad de Filosofía Social de Corea. En esta, un colega hizo una presentación sobre un viaje a través de Grecia y Turquía en busca de rastros de la filosofía antigua griega, una excelente presentación -relató- donde quiso destacar las huellas de Aspasia de Mileto, consciente de la exclusión de la mujer. En la descripción sobre su personalidad, sin embargo, el expositor mostró la discutible versión de su vida como una prostituta, haciendo una comparación incluso con las prostitutas de la alta sociedad en Corea. Sobre esto, agregó:

Hice una intervención y expliqué las actividades filosóficas de Aspasia, especialmente su significado para Sócrates y el método de hacer filosofía. Mientras estaba hablando, noté accidentalmente una extraña sonrisa en la cara de un estudiante hombre. Hasta el día de hoy, esta "sonrisa" permanece vívida en un rincón de mi memoria. En su sonrisa vi el muro del patriarcado. No importa lo que diga, soy una mujer inferior que grita histéricamente para ocultar mi complejo inferior. Aunque recibí suficientes reacciones positivas de estudiantes como colegas hombres, es claro que me hirieron dos veces esa tarde como mujer haciendo filosofía. En primer lugar, experimenté una vez más que el logro filosófico de incluso una mujer filósofa destacada es menos interesante que los materiales biográficos para el chisme. En segundo lugar, la objeción de una mujer con argumentos sólidos no se toma en serio. (Choe: 2004, p.111).

También Albertine Tshibilondi Ngoyi hizo ver en dicho congreso que, con el tiempo, el silencio de las mujeres se ha normalizado, por lo que se ha vuelto tradición no hablar en público, aunque se diga de este "el poder silencioso", haciendo ver que igualmente tienen algún tipo de influencias, cuestión que ella cuestionó mostrándolo como una ilusión o, de ser algo cierto, diciendo que este funcionaría solo en el ámbito privado,

en el de la familia, y, por lo demás: “¿no es un mito que más bien sirve a la causa masculina?” -preguntó- (Tshibilondi Ngoyi: 2004, p.84). Por otro lado, sobre el silencio también compartió Diana de Vallescar en dicho encuentro, mostrando que el interés por los estudios de género ha sido gracias al esfuerzo de mujeres en las distintas instituciones de educación superior, cuestión que lleva una ardua exigencia y poco reconocida, por lo que ha debido hacerse a costa de la promoción, tiempo, calidad de vida, etc., y continúa: “sin embargo, estos estudios florecen en silencio y al margen de la actividad universitaria” (Vallescar: p.218).

La pausa del silencio se refiere no simplemente a escucharnos si no a intencionar la palabra enmudecida por siglos, dejando hablar; para eso, es preciso que quienes han tomado la palabra, quienes mantienen los cargos directivos, quienes lideran los congresos, las reuniones, hagan una pausa. Es precisa esta pausa sobre todo cuando se refieren a hombres hablando de y por la mujeres; cuestión que, como indica Fornet-Betancourt, han hecho siempre desde sí mismos (Fornet-Betancourt: 2009, p.9); desde aquí, es que, siguiendo a la argentina Victoria Ocampo, es preciso renunciar al “monólogo masculino”; cuestión que el propio autor realizar en el libro sobre la mujer y la filosofía en el pensamiento iberoamericano; y añade:

Nuestra perspectiva es, pues, la de interrumpir ese monólogo injusto y ofensivo introduciendo una pausa en el discurso filosófico masculino sobre la mujer, pero será una pausa especial, pues no es la pausa del silencio-que acaso sería la más apropiada para terminar con la ofensa del monólogo masculino-, sino que será más bien una pausa para repetir algunos momentos de ese monólogo, para revisar algunos testimonios de esos “testigos sospechosos” que tanto han hablado sobre la mujer y confrontar así el monólogo masculino de su propio eco. En otras palabras, nuestra perspectiva no es la de hablar de la mujer ni por la mujer; pero sí la de ver cómo se ha hablado masculinamente de ella para hacer que el monólogo masculino se escuche a sí mismo y ellos como un primer paso de interrupción discursiva en vistas a su enmienda (Fornet-Betancourt: 2009, p.10).

Desde aquí, y como se ha dicho ya, la tarea no es revisar la historia de las mujeres para reconocerlas e incorporarlas a la historia universal cuidadosamente escogida, sino revisar, deconstruir, y volver a construir un futuro con categorías nuevas que puedan cambiar el rumbo hacia una realidad histórica con la esperanza puesta en la justicia y en la paz.

Ahora contaré hasta doce, y tú te callas y me voy

Como en la música, los silencios son esenciales; lo son tanto como cualquier otra nota; porque el silencio también es una nota, pero que no se ejecuta. Gracias a los silencios las y los músicos pueden respirar o descansar, también sirven para separar las oraciones musicales. Ya cuando hay un silencio final se pueden oír nuevas interpretaciones, ya sean instrumentos o voces o sonidos varios, que no necesariamente cuadran con la armonía de la composición tradicional, pero que son parte de la realidad⁴. Por otro lado, hay distintas formas de guardar silencio. Con los años, algunas de sus notaciones incluso han desaparecido, debido a que no encajan ya con ninguno de los compases de uso general. Así por ejemplo pasa con los silencios de valor $32/4$, $16/4$, $8/4$; desde aquí, entonces, pensar el silencio y en silencio, quizá, nos da cuenta de la inexorable acción de profundizar en él, pues, como ha dicho George Steiner, “vivimos dentro del acto del discurso. Pero no podemos presumir que la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto. Y hay acciones del espíritu enraizadas en el silencio” (Steiner, 1990, p.34). Así también, hay tiempos para callar y darnos cuenta que hay silencios más allá, silencios diversos y que podemos preguntarles, junto a la cubana Fina García Marruz,

⁴ Así lo trabajó por ejemplo John Cage en sus estudios sobre el sonido y el silencio incorporando estudios de la filosofía Zen; pues, para él, siempre hay latencia, siempre hay vida; esto se puede ver en la obra 4'33" donde el compositor por 4 minutos y 33 segundos no realiza ninguna interpretación más que dar vueltas las hojas de una partitura sentado sobre un piano; todo esto, en silencio o, lo que es lo mismo, dejando escuchar otras formas de acontecer musical. Ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=JTEFKFiXs4&t=185s>

¿De qué, silencio, eres tú silencio?

¿De qué voz, qué clamor, qué quién responde?

(García Marruz: 2011, p.194).

Y esperar que algunos cesen y que nos quedemos con las pausas equilibradas que permitan la valiosa necesidad de oír la polifonía variable, abierta, llena de vida, de la realidad histórica. Raúl Fornet-Betancourt en *Filosofía y Espiritualidad en Diálogo* nos decía que es posible acceder al lugar originario donde acontecen la conversión de la razón y el discernimiento espiritual, a saber: el corazón humano. Nos dice que en él podemos acceder a esa fenomenología que nos “haga tomar conciencia de la hondura de nuestras inquietudes” (Fornet-Betancourt: 2017, p.91), desde la verificación a través y desde la vida misma; pero para eso, en primer lugar, es preciso “guardar silencio; acallar los discursos para que el ruido de sus palabras y de sus teorías en pleito no impida escuchar el gemido del logos que resuena en todo clamor ‘de profundis’ del corazón humano” (Fornet-Betancourt: 2017, p.91), caminar con el corazón, prestos a escucharlo, hacerse cargo de esa realidad reclamante, no de manera formal, sino “sustentante de la vida” (Fornet-Betancourt: 2017, p.92).

Desde allí, y en estos tiempos de pandemia, y entonces de encierros, de abandono y muerte trágica que afecta a los más empobrecidos del planeta, Raúl Fornet-Betancourt insiste en la necesidad de parar, de silenciar nuestros discursos y darnos cuenta que las situaciones que vivimos hoy, como ha dicho, “exigen mucho más que la mera acumulación de saber: requieren que se interrumpa el acelerado flujo de la transmisión del saber e incluso el “tráfico” del pensamiento funcional que se extiende como acción de consumir y combinar saberes, para que afloren momentos de silencio y de meditación” (Fornet-Betancourt: 2017, p.40). O, dicho de otro modo, parar con tal de lograr conocer la *anchura de mundo*, experimentar *con peso de vida* los problemas que nos afectan y comprender que lo esencial puede darse en un momento cotidiano, en el compartir, en una visita, o -como decía en un texto sobre la situación de pandemia el año 2021-: “puede darse también en el rato de descanso tomando aire fresco al lado de la colega enfermera con la que se han pasado horas al cuidado de un paciente o en el compartir la pausa del cigarrillo con el ‘copain’ con el que se limpia una estación de trenes” (Fornet-Betancourt: 2021b, p.5).

BIBLIOGRAFÍA

CHOE, H (2004). “Teaching Philosophy in Asia – An evaluation from the perspective of gender based on the Korean context”, en *Interculturalidad, Género y Educación*. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.109-124.

DE VALLESCAR, D (2004). “La filosofía en Europa y la cuestión del género”, en *Interculturalidad, Género y Educación*. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.181-222.

ELLACURÍA, I. (1981). “El objeto de la Filosofía”, *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, nº 396-397, UCA editores, San Salvador, pp. 963-980. Reimpreso en *Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989)*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1991, p. 63-92, en *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 63-88, y en *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, pp. 17-42.

ELLACURÍA, I. (1990). “Utopía y profetismo desde América Latina; un ensayo concreto de soteriología histórica”, en Ellacuría, I. - Sobrino, J., (Comps.) *Mysterium Liberationis*, Tomo 1, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, pp. 393-442. Reimpreso originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología*, nº 17, UCA editores, pp. 141-184.

ELLACURÍA, I. (1994). "El pueblo crucificado", en Ellacuría, I., Sobrino, J., Cardenal, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao, pp. 25-125. Impreso originalmente en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-125.

ELLACURÍA, I. (1994). "El pueblo crucificado", en Ellacuría, I., Sobrino, J., Cardenal, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao, 1994, p. 121. Impreso originalmente en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-125.

ESTERMANN, J (2004), "Palabras de bienvenida", en *Interculturalidad, Género y Educación*. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.9-14.

FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Interculturalidad, Género y Educación*. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M.

FORNET-BETANCOURT, R. (2005). *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur*, Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd de Sevilla, año 2004, IKO-Verlag, Frankfurt/M.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Anthropos, Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). "Justicia, Restitución, Convivencias. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina". C O N C O R D I A Reihe Monographien - Band 62 Serie Monografías - Tomo 62, Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen. Edición Electrónica 2021.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales MISPAT, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021a). *Ensayos y entrevistas*. Edición digital Aachen / Barcelona, EIFI.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021b). *La pandemia de enfermedad por coronavirus, o de la impotencia de los intelectuales*. Disponible en: https://eifi.one/onewebmedia/Covid%2019%20Esp_.pdf

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2006). *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia*, Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd, en Eichstatt 2005. Aachen / Barcelona: Versión digital 2021.

GARCÍA MARRUZ, F. (2011). *De qué, silencio, eres tú silencio*, Madrid: Patrimonio Nacional.

IRARRZABAL, D. (2006). "Solidaridad mestiza en América Latina", en Fonet-Betancourt, Raúl, *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia*, Aachen / Barcelona: Versión digital 2021, pp. 163-172.

KANYANDAGO, P. (2005). "New colonialisms: A theologico-political refraction from Africa, em *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur*, Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, IKO-Verlag, Frankfurt/M, pp.101-122.

KASANDA LUMEMBU, A. (2005). "Notas sobre las notas actuales del colonialismo em África", em *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur*, Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd , IKO-Verlag, Frankfurt/M, pp.83-100.

KIRKWOOD, J. (2017). *Feminarios*. Communes, Viña del Mar.

NERUDA, P (2004). "A callarse", en Estravario (1958), Sudamericana, Buenos Aires, p.22.

NUN, J. (1981). "La rebelión del coro", Nexos 46, México, pp. 19-26.

SANTOS, J. (.): "Benefactores del norte, beneficiarios del sur. Los riesgos de la solidaridad como 'máscara'", en Fonet-Betancourt, Raúl, *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia*, Aachen / Barcelona: Versión digital, pp. 195-206.

SARTRE, J.P. (1983). *La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Trad. Aurora Bernádez. Orbis, Bogotá.

STEINER, S. (1990). *Lenguaje y silencio*. Gedisa, Barcelona.

TSHIBILONDI NGOYI, A. (2004). "La philosophie africaine et la question de genre", en *Interculturalidad, Género y Educación*. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.67-88.

ZUCHEL, L. (2014). "Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde Latinoamérica", *Revista De Ciencias Sociales* (64), Valparaíso, pp. 13-45.

ZUCHEL, L. (2021). "El pensamiento liberador de Ignacio Ellacuría", *Revista Poiesis*, 21(2), pp.1-13.

BIODATA

Lorena ZUCHEL: Doctora en Filosofía por la Universidad de Deusto. Ha sido profesora de filosofía en varias universidades chilenas, actualmente académica de la Universidad Técnica Federico Santa María. Dedicada especialmente a la Filosofía de Ignacio Ellacuría y la Filosofía Intercultural, ha escrito diversos artículos, liderados proyectos de investigación y coeditado los libros *Contrabandos: Escrituras y Políticas en la frontera entre Bolivia y Chile* (2016), *La universidad chilena en los albores del siglo XX: Conceptos y experiencias* (2016), *Des-Hechos: lo que no se ve de lo tecnológico como desafío* (2017) e *Interculturalidad y Reconocimiento: Escritos interdisciplinarios* (2019). Es miembro de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI).

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

