



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7226012  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



# Des-encuentros interculturales cotidianos. El conflicto como fuente de aprendizaje y crecimiento

*Everyday intercultural mis-encounters. Conflict as a source of learning and growth*

José SANTOS

<http://www.orcid.org/0000-0001-5425-2340>

[jose.santos@usach.cl](mailto:jose.santos@usach.cl)

IDEA / Universidad de Santiago de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7226012>

### RESUMEN

El presente artículo pretende abordar el tema de la interculturalidad a partir de la cotidianidad, en tanto que lugar preferente de la interacción entre sujeto provenientes de culturas diferentes. Se busca mostrar que dicha interacción es esencialmente conflictiva. Esta conflictividad propia de los encuentros interculturales cotidianos mostrará su carácter paradójico en tanto que exhibe, junto a su evidente sesgo negativo, uno positivo. El sesgo negativo viene dado por la existencia de una hostilidad que puede escalar hasta la violencia, en tanto que herida o daño que provoca víctimas. El escorzo positivo se relaciona con que el conflicto tiene la potencialidad de ser fuente de aprendizaje y crecimiento puesto que puede contribuir a disminuir tanto el miedo como el error que originan gran parte de la hostilidad.

**Palabras clave:** aprendizaje, conflicto, crecimiento, error, violencia.

### ABSTRACT

This article aims to address the issue of interculturality from the point of view of everyday life, as the preferred place of interaction between subjects coming from different cultures. The aim is to show that such interaction is essentially conflictive. This conflictuality, typical of everyday intercultural encounters, will show its paradoxical character insofar as it exhibits, together with its evident negative side, a positive one. The negative side is given by the existence of a hostility that can escalate to violence, in the sense of injury or harm that provokes victims. The positive side is related to the fact that conflict has the potential to be a source of learning and growth, since it can contribute to diminishing both fear and error, which are at the origin of much of the hostility.

**Keywords:** conflict, growth, learning, mistake, violence.

Recibido: 03-04-2022 • Aceptado: 22-08-2022



## INTRODUCCIÓN

Para nadie es un secreto que el tema de la interculturalidad es un asunto que actualmente acapara la atención de los estudiosos. El interés por investigar dicho fenómeno tiene su fundamento, entre otras cosas, en los efectos que ha tenido la globalización –la consecuente revolución en las comunicaciones y aumento de las migraciones– sobre la convivencia y las relaciones entre los sujetos. Desde hace tiempo y pese a las restricciones que ha implicado la Pandemia mundial declarada en 2020, las personas se trasladan de un país a otro, de un continente a otro, a una velocidad y con una facilidad sorprendentes. Las ciudades, que hasta hace poco eran aparentemente homogéneas, hoy se presentan como plurales desde el punto de vista cultural. En el mismo sentido, la explosión en el ámbito de las comunicaciones, potenciada especialmente por Internet, ha llevado a poner en contacto inmediato y permanente, sin desplazamientos temporales ni geográficos, a personas que viven en lugares totalmente alejados del planeta. La consecuencia inmediata de ambos fenómenos ha sido que se ponen en contacto, en interacción, a seres humanos provenientes de diferentes ámbitos culturales. Las relaciones entre culturas, por lo tanto, se han vuelto un fenómeno cotidiano.

Las preguntas que las relaciones entre culturas plantean para la investigación son múltiples y variadas, lo que tiene como consecuencia el que sean abordadas desde diferentes ámbitos disciplinares. Es así como se encuentran estudios sobre inter- o multiculturalidad en el marco de las ciencias jurídicas, la antropología, la sociología, la ciencia política, la educación, la teoría de las comunicaciones, etc. En el ámbito de la filosofía el trabajo ha sido nutrido y diverso. Por un lado, están los análisis que se sitúan en el ámbito de la filosofía práctica, esto es, la filosofía de la cultura (De Vallescar: 2002 y 2004), la antropología filosófica, la filosofía política (Olivie: 1993), la del derecho (Höffe: 1996) y, por supuesto, en el de la ética (Cf.: Salas Astraín: 2003; Mall y Schneider: 1993; Cortina: 1998). Los trabajos filosóficos acerca de la interculturalidad, sin embargo, no se restringen a lo práctico, sino que atañen también a disciplinas como la epistemología, la filosofía de las ciencias, la filosofía del arte, e incluso –y tal vez muy especialmente– a la llamada metafilosofía o filosofía de la filosofía (Fornet Betancourt: 2001; Kimmerle: 1997; Mall: 1996 y 1998; Wimmer: 1998, 1999 y 2000).

## DESARROLLO

### Cotidianidad

Con la excepción de algunos trabajos, la mayor parte de los desarrollos sobre interculturalidad han eludido el hecho de que las relaciones interculturales, es decir, el toparse (encuentros o desencuentros) entre sujetos provenientes de diferentes culturas tienen lugar, preferente y mayoritariamente, en el día a día: en el trabajo, en la calle, en la micro o el metro, en la casa, etc., es decir, mientras transcurre la vida cotidiana. Lo cotidiano, de hecho, constituye un lugar preferente de la interculturalidad (Santos-Herceg: 2014). Abordar filosóficamente el tema de la cotidianidad, sin embargo, no está libre de problemas. Ni siquiera es claro que sea posible o justificable la pretensión de hacerlo. Raúl Fornet Betancourt hacía ver que respecto de la cotidianidad “la historia de la filosofía, y concretamente la historia de la filosofía occidental lo que realmente muestra es una relación marcada por la ambivalencia, la sospecha, la inseguridad o la contradicción” (Fornet Betancourt: 2010). Para una parte importante de la tradición filosófica occidental, la cotidianidad simplemente no es un tema filosófico<sup>1</sup>. Pese a ello, la “koinología”, como la ha llamado Bégout, es decir, el análisis filosófico de lo cotidiano, tiene una breve pero respetable tradición (Bégout: 2005, pp. 91-96).

Dicha tradición, sin embargo, tiene el problema de que se inscribe exclusivamente dentro del mundo cultural moderno-occidental, lo que ha sido puesto de manifiesto expresamente por algunos sus representantes, haciendo notar, además, que ello no es inocuo al momento de abordar el tema de la cotidianidad<sup>2</sup>. Sin prejuicio de ello, la formación o construcción de un mundo cotidiano, parece ser uno de los

---

<sup>1</sup> De hecho, como señala Bégout, “(...) la filosofía con extraña unanimidad ha denegado el mundo cotidiano (...), raramente ha hecho un esfuerzo por comprenderlo. La filosofía se ha contentado con verlo bajo el aspecto de la banalidad servil, para así apartarse de él inmediatamente” (2009, p. 11).

<sup>2</sup> Agnes Heller hacía ver que “(...) en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división del

gestos más característicos y típicos de nuestra especie. Los seres humanos “cotidianizan” para usar la expresión de Bégout<sup>3</sup>. El fundamento de dicha tendencia a cotidianizar, según este autor estaría en un intento por “(...) producir una cierta forma de seguridad en el mundo”; “la cotidianización implica la producción de un mundo circundante cierto, seguro, familiar” (Bégout: 2009, p. 15). En el mismo sentido, Giannini habla de la “rutina” cotidiana como una creación del sujeto en el sentido de que en dicho repetirse incesable e incansablemente de todos los días, en ese decurso del “no pasar nada” (Giannini: 2004, p. 29) es donde se puede encontrar la tranquilidad y seguridad de lo esperable. “Hay en lo cotidiano, en lo rutinario, seguridad de la previsibilidad, tranquilidad del control completo de lo por venir” (Giannini: 2004, p. 44). La cotidianidad se transforma así en un lugar cierto, con el que se puede contar, y en donde el sujeto puede desarrollarse tranquilamente.

La cotidianidad tiene, sin embargo, un carácter ambiguo. Como escribe Lefebvre: “Lugar de equilibrio [lo cotidiano] es también el lugar en que se manifiestan los desequilibrios amenazadores” (Lefebvre: 1972, p. 46). Lo cotidiano, en tanto que rutinario diario vivir, es también el espacio del quiebre y ruptura de dicha rutina. Como ha señalado Bégout, “en cada momento, un acontecimiento singular puede abrir una brecha en su forma sólida y constante, reintroduciendo así la inquietud original que ella consideraba haber erradicado” (Bégout: 2009, pp. 18-19). En tanto que quiebre y ruptura, lo cotidiano adquiere una valoración doble. Por una parte, una valoración negativa, pues se transforma en un espacio para el surgimiento del temor. Es lo que Giannini ha mostrado a partir de la idea de “ruta” como el “(...) símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido (...), símbolo de lo que pudiera hacernos (...), símbolo, como alguien dijera con tanta propiedad, de la vulnerabilidad de las esquinas” (Giannini: 2004, p. 44). El posible quiebre de la rutina, sin embargo, no es solo aterrizante, sino que también tiene un sentido positivo, en tanto que se presenta como potencialmente liberador: “(...) el espacio ocasional de convergencia y apertura, lo que a los transeúntes pudiera detener e interesar (...)” (Giannini: 2004, p. 37); “(...) posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de “tomar otro camino” (Giannini: 2004, p. 44).

## Conflictividad

La ambigüedad propia de lo cotidiano se refleja en el carácter contradictorio que tiene la interacción entre sujetos culturalmente diversos. Dicha interacción cotidiana tiene tanto un sentido negativo como uno positivo. Es un hecho que en la convivencia cotidiana entre sujetos culturalmente diversos se dan contactos que son exitosos, pero son excepcionales. De allí que tenga sentido hablar del “milagro de la interculturalidad” como algo que ocurre de forma extraordinaria (Santos-Herceg: 2013). El roce, la molestia, la incomodidad, la tensión, es lo más habitual y, por lo tanto, lo esperable. Utilizando una terminología de Adam Curle, aunque la interacción entre sujetos provenientes de diferentes culturas sea pacífica, se trata de una “paz negativa”, esto es, interacción en que la conflictividad está presente, aunque no se exprese en un quiebre o una ruptura (Curle: 1977, p. 29). Ricardo Salas ha señalado a raíz de ello que “(...) el conflicto debe aparecer como una estructura constituyente del diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada” (Salas: 2003, p. 33).

El tópico de la conflictividad ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental asumiendo diferentes figuras, aunque mayoritaria y principalmente se ha tratado del análisis del conflicto en términos de guerra<sup>4</sup>. No es de los conflictos bélicos, sin embargo, de lo que se está hablando aquí, sino que de los que se generan entre “(...) los opacos sujetos que interactúan en las conflictivas prácticas cotidianas” (Arpini: 2000, p. 22). Siguiendo a Ralf Dahrendorf, consideraremos que la interacción es conflictiva cuando

---

trabajo, tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona” (2002, p. 19).

<sup>3</sup>. “En toda sociedad hay vida cotidiana; sin ella no hay sociedad. Lo que nos obliga, al mismo tiempo, a subrayar conclusivamente que todo hombre “(...) tiene una vida cotidiana” (Heller: 1998, p. 9)

<sup>4</sup> Se podría decir que gran parte de la filosofía acerca del conflicto ha sido más bien “polemología”, en el mundo griego (Platón, Aristóteles), en el latino (Tucídides, Tito Livio y Cicerón), en la tradición medieval europea (San Agustín, Santo Tomás), en la modernidad, (Maquiavello, Hobbes y los contractualistas, hasta Kant) y en el mundo contemporáneo (Nietzsche, Sartre, Smith, Arent).

se da una “oposición entre los elementos concurrentes”, una “contraposición” (Dahrendorf: 1996). El conflicto no se define ni por el objeto de la contraposición, que puede ser múltiple (intereses, necesidades, sueños, expectativas, opiniones, etc.), ni tampoco por su magnitud: así como hay conflictos micro, hay también macro conflictos. El conflicto, entendido en un sentido muy amplio, remite simplemente a un tipo de interacción caracterizada, como bien dice Julien Freund, por una suerte de “hostilidad” (Freund: 1995), aunque no se requiere que ella se exprese. De allí que Judson escriba que “...sea como fuere, el conflicto sigue siendo una parte cotidiana de nuestras vidas, tanto si lo enterramos, si está semi-apagado y emerge de vez en cuando, y si lo aceptamos y lo conocemos...” (Judson: 2000, p. 139). Esto es especialmente cierto aplicado a la interacción entre sujetos provenientes de culturas diferentes. Estos encuentros son particularmente conflictivos. La pregunta que se plantea, entonces, es aquella por el origen de dicha conflictividad.

## Miedo y temor

Una primera respuesta la encontramos en el miedo y temor que nos despierta lo culturalmente diverso (Santos-Herceg: 2010, 2011, 2012, 2013). El otro, por muy cercano que sea, siempre es, en algún nivel, un desconocido; siempre conserva el lugar de lo insondable. Waldenfels ha trabajado justamente al otro como un “extraño radical”, en el sentido en que “se resiste a toda apropiación” (Waldenfels: 1990, p. 17). Ocupando en otro sentido las palabras de Giannini, podría decirse que el otro “(...) tiene profundidades desconocidas e inquietantes” (Giannini: 2004, p. 39). En tanto es completamente desconocido o in-cognoscible, el extraño es fuente de posibles sorpresas, origen de lo incontrolable. Es justamente en ese margen de impenetrable insondabilidad en donde encontramos el origen del miedo. Como bien dice Mannoni, “(...) lo desconocido despierta terrores” (Mannoni: 1982, p. 36) y, podríamos agregar, la existencia innegable de una reserva desconocida en todo sujeto siempre y necesariamente asusta.

Este carácter amenazador del otro se puede explicar, por una parte, aludiendo al riesgo que implica para la propia tranquilidad, para la seguridad, es decir, el carácter de posible destructor, desestabilizador, de nuestra vida cotidiana que, como se decía, fue construida justamente en busca de seguridad. El otro se presenta como un elemento caotizante que podría atentar contra la estabilidad y previsibilidad lograda gracias a la cotidianidad. En otro sentido, el otro, el extraño, abre también la posibilidad de transgresión: “(...) llamamos transgresión, en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina (...)” (Giannini: 2004, p. 81). El otro es transgresión, es ruptura de lo cotidiano en tanto que irrupción, que aparición repentina de lo extraño, de nuevas alternativas, de otras rutas. La posibilidad de una trasgresión se experimenta como aterradora para el transeúnte habitual y rutinario que solo quiere llegar luego y sin contratiempos a casa o al trabajo. La detención, el cambio de camino, de plan, de programa, se experimenta como una amenaza. Giannini mismo habla de la “amenaza del desvío, del extravío” (Giannini: 2004, p. 44)<sup>5</sup>. El carácter atemorizante o amenazador del otro se podría explicar, en tercer lugar, aludiendo al hecho de que constituye una amenaza contra las propias convicciones, el propio modo de vivir. Exponerse al contacto con un sujeto proveniente de una cultura diferente implica un riesgo:

He aquí una actitud que puede resultar altamente peligrosa: poner en juego estas ideas mías, por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y justo; poner en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia de las ideas de mi contrincante, y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen; y desposeído de ellas, quedar a merced de ideas voraces –las ideas foráneas– que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal es el riesgo (Giannini: 2004, p. 82).

El riesgo de abrirse al otro, por supuesto, no está solo dado por el peligro que representa el ser afectado y cambiado, sino que también en la posibilidad del quiebre e, incluso, de la irrupción de la violencia. Panikkar

---

<sup>5</sup> “La apertura a la interculturalidad es realmente subversiva. Nos desestabiliza, contradice convicciones profundamente enraizadas que damos por supuestas, debido a que no han sido desafiadas. Nos dice que nuestra visión del mundo y finalmente nuestro mundo no es el único” (Panikkar: 2002, p. 69)

vio bien esta posibilidad, pues en la interacción no hay terrenos asegurados. Giannini lo explica de la siguiente manera:

(...) la discusión no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades (en la calle, en el trabajo, en el turno del baño, en el domicilio) (...). Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar; si en tropadas o en un diálogo conciliador. Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad (...) Y este rasgo de emergencia pura, tanto en su ocurrencia como en su desenlace (...) tiende a desviar el curso pacífico de la rutina (Giannini: 2004, p.83).

Finalmente, en el caso de la interacción cotidiana con el o la culturalmente diverso/a, es en la imaginación en donde se sitúa el origen del miedo. Como se ha puesto de manifiesto, es esta capacidad de fantasía la que provoca los miedos humanos más profundos: el temor a las aguas profundas, a la oscuridad, son los ejemplos más recurrentes. Explica Mannoni que "[e]n determinadas situaciones, el hombre se ve enfrentado a estímulos, objetos o representaciones mentales que él siente como amenaza. Y es justamente este reconocimiento de un peligro, real o imaginario, el que determina en el individuo un sentimiento de miedo" (Mannoni: 1984, pp. 14-15). A quienes son culturalmente diversos se los experimenta como insondables, como incomprensibles: pueden ser la fuente de desestabilización y caos, incluso de violencia. Son percibidos, entonces, como amenazantes, lo que desencadena un sentimiento de temor. Esto explica en gran medida el que las interacciones interculturales cotidianas contengan una hostilidad latente indesmentible.

### **Error y equivocación**

Otra fuente –tal vez la más habitual– de la conflictividad entre sujetos de culturas diferentes que interactúan cotidianamente, se relaciona con el error, con las equivocaciones que tienen la potencialidad de ofender, irritar, molestar (Santos Herceg: 2015). Hay, al menos, cuatro tipos de errores que se pueden cometer. En primer lugar, se puede errar al actuar: hacer algo equivocadamente, porque no es lo que se debe hacer, no es lo esperado, no es lo que corresponde. En este caso, el error afecta a una norma de conducta que, por diferentes motivos, no se respeta. En segundo lugar, es posible errar en el decir, en tanto que se profiere una palabra desacertada. Decir algo equivocado es decir lo inadecuado. Nuevamente, estamos frente a un error por referencia a un deber ser que no se cumple. Hay, en tercer lugar, un error en cuanto a que se puede juzgar equivocadamente. Al elevar un juicio se califica o cualifica un sujeto, una acción, un acontecimiento, un objeto mediante un predicado. El error atañe aquí a una inadecuación respecto de lo que se considera verdadero. En cuarto lugar, es posible distinguir un error en el pensar, uno que afecta al concepto. Un concepto puede estar equivocado cuando, nuevamente, no corresponde con la realidad o lo que se tiene por ella. Se trata de un conocimiento desacertado de algo. En principio podría decirse que todo error se refiere a una inadecuación, ya sea una inadecuación respecto de lo que se sabe de algo o de lo que se tiene por verdad, o bien, una inadecuación respecto de una norma que se tiene por correcta.

Agnes Heller habla expresamente de "conocimiento cotidiano". A lo que se refiere la autora es a la existencia de los "conocimientos sobre la realidad que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana del modo más heterogéneo (como guía para las acciones, como temas de conversación, etc.)" (Heller: 2002, p. 317). Ella hace ver, acertadamente, que los sujetos deben estar en posesión de un "mínimo" de saber cotidiano que sería "la suma de los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente" (Ídem). De lo que habla la autora es de la lengua, los usos, las costumbres, los códigos, etc. Se trata de "la totalidad de los conocimientos necesarios para la conducta de la vida cotidiana en una determinada época" (Heller: 2002, p. 333) y, agregamos, en un determinado ambiente cultural. En caso de no estar en posesión de este saber el sujeto no puede vivir y moverse en su ambiente, pues cometería errores constantemente: torpezas que podrían provocar molestia e incomodidad en su entorno. El "saber cotidiano" se da por sentado entre quienes nacen y se forman en la cultura en la que viven y "en toda sociedad existen algunas personas principalmente aplicadas a su trasmisión" (Heller: 2002, p. 320).

Mayol, por otra parte, comenta agudamente que “un individuo que nace o se instala en un barrio está obligado a darse cuenta de su entorno social, a insertarse para poder vivir en él” (Mayol: 1999, p. 14). De lo que habla es de la existencia de cierta normativa, de “convenciones colectivas tácitas” que el autor no duda en calificar de “contrato” que sanciona ciertos modos de valorar y de actuar. “La práctica del barrio implica la adhesión a un sistema de valores y comportamientos que fuerzan a cada uno a contenerse tras una máscara para representar su papel” (Mayol: 1999, p. 14). Se establece así lo que sea “conveniente”, que no es otra cosa más que una normativa que busca evitar la “disonancia”, la “excentricidad”, en busca de una suerte de “neutralidad”. “Para ‘permanecer como usuario del barrio’ y beneficiarse de las reservas relacionales contenidas en la vecindad, no conviene ‘hacerse notar’” (Mayol: 1999, p. 16).

En toda comunidad existen, por lo tanto, saberes y normas de conducta cotidianas respecto de las cuales se puede errar. Una gran parte de estos errores se deben a la ignorancia. Es la falta o la falla en la información la que conduce a que un juicio sea errado, a que algo no se conciba adecuadamente, a que se actúe equivocadamente o se diga algo inadecuado. El error, sin embargo, puede no estar en que falte o falle la información. Se puede pensar también en simples “malos entendidos”: se está en posesión de toda la información necesaria para no errar y, sin embargo, nos equivocamos porque, simplemente, comprendimos mal. Siguiendo una línea gadameriana-heideggeriana diremos que el toparse cotidiano de sujetos culturalmente diversos nos pone ante una situación en que no existe una “comunidad de prejuicios”. Los involucrados pertenecen a diferentes mundos hermenéuticos, en tanto que difieren sus previos fundamentales y sustentadores. Los errores de comprensión tendrían su origen aquí, pero no en la existencia de prejuicios –pues sin ellos no hay comprensión posible– sino que en el no ser consciente de su existencia, en el no hacerse cargo de que tenemos una serie de previos, de supuestos, de opiniones, de anticipaciones.

Se comprende, entonces, que la interacción cotidiana entre sujetos culturalmente diversos está permanentemente amenazada por el error. Las equivocaciones, aunque no haya en ellas intencionalidad alguna, tienen efectos sobre los que nos rodean. Efectos que van desde la simple molestia o incomodidad, pasando por la irritación y el malestar, hasta llegar a la rabia, la ira. Esto explica el hecho de que las relaciones interculturales cotidianas contengan una hostilidad latente que las acompaña siempre.

## Fecundidad

Dada la conflictividad propia de los contactos interculturales cotidianos, la tendencia es –y ha sido– intentar disminuir (paliar) sus efectos con el objetivo de conducir a una convivencia pacífica. El conflicto ha tenido, por lo tanto, casi transversalmente una valoración negativa: es considerado como algo que debe ser evitado. En la mayoría de los trabajos sobre interculturalidad que lo abordan, de hecho, no es el conflicto mismo lo que se trabaja, sino los modos para soslayarlo. Así se explica el que estas investigaciones adopten generalmente una perspectiva utópica y normativa, en tanto que aspiran a señalar lo que se debería hacer para que tenga lugar un encuentro intercultural pacífico o, al menos, lo más pacífico posible. (Panikkar: 2002 y 2006; Fomet-Betancourt: 2001; Mail: 1993; Olivie: 1993; etc.). El conflicto, sin embargo, no es algo que tenga que ser evitado siempre ni necesariamente. Existe una fecundidad en el conflicto en general, y en el conflicto entre sujetos culturalmente diversos esto es aún más evidente. Esta idea ha provocado en el ámbito de la teoría del conflicto –o conflictología como se la ha llamado– una evolución que, partiendo por la idea de una “resolución de conflictos” transita hacia la postura de la “gestión de conflictos” primero y, más adelante, hacia la de una “transformación de conflictos” (Galtung: 1998 y 2003; Boulding: 1993; Wallensteen: 2001 y 2003; Curle: 1997). Dicho cambio tiene como base el que se haya vislumbrado esta fecundidad del conflicto que ha sido descrita como una instancia de “aprendizaje y crecimiento” (Busch y Folge: 1994).

Respecto de este tema es interesante retomar unas observaciones que hacía Ricoeur. Según el autor, es posible distinguir la existencia de dos ideologías mutuamente inversas pero recíprocas: la “ideología de la conciliación a cualquier precio” y la “ideología del conflicto a cualquier precio”. La primera de ellas, de origen cristiano según informa el autor, sería la que se podría llamar también “ideología de la paz a cualquier precio” y tiene su origen en una cierta interpretación del mandato del amor. Se caracteriza, como es evidente, por una negación tanto teórica como práctica de la fecundidad del conflicto. Las razones que trae a colación el

autor para rebatir esta ideología tienen que ver, por una parte, con una constatación de hecho: “el carácter irreductible de las situaciones de conflicto en la sociedad (...)” (Ricoeur: 1975, pp. 85-86). Ricoeur insiste en que el conflicto no es, como se ha querido hacer ver, una suerte de rasgo arcaico de nuestra sociedad que debería poder evitarse con mayor racionalidad. De hecho, el aumento de una racionalidad controladora del azar, del caos, es sinónimo de un incremento de las opciones, de las alternativas de los sujetos, lo que, en la práctica, lleva directamente a la conflictividad nuevamente. La conclusión es que “el conflicto aumentará y no disminuirá con la extensión de la previsión” (Ricoeur: 1975, p. 87). De hecho, los conflictos, dice Ricoeur, “(...) son rasgos inevitables de nuestra sociedad” (Ricoeur: 1975, p. 89). Junto a la referencia a los hechos, el autor alude también a razones para rebatir la “ideología de la paz a cualquier precio” desde los principios. Para ello se instala en el plano de la teología señalando que “una teología del amor debe asumir esta dialéctica del conflicto inevitable” (Ricoeur: 1975, p. 90). Tanto es así que llega a sostener la sorprendente tesis de que “el amor engendra el conflicto” (Ricoeur: 1975, p. 91).

La propuesta de Ricoeur es “liquidar en nosotros la aprensión ideológica ante los conflictos” (p. 97). En la práctica eso significaría no dejarse dominar ni por la ideología del “conflicto a cualquier precio”, ni por la de la “conciliación a cualquier precio”. La razón de fondo es que el conflicto no solo es una realidad en las relaciones sociales, sino que sería deseable que exista, aunque, advierte Ricoeur, no siempre, ni de cualquier forma. El autor se encarga de desbanicar desde su base empírica la “ideología del conflicto a cualquier precio”, haciendo ver que las situaciones concretas han logrado atenuar la conflictividad latente en la sociedad: legislaciones, convenios, acuerdos, etc. No se trataría de evitar como sea el conflicto –que es inevitable– ni de provocarlo cada vez que se pueda llevándolo hasta el quiebre. El conflicto, cuando se mantiene dentro de ciertos límites, sería, según el autor, constructivo.

### Límites del conflicto

Siguiendo a Ricoeur, la cuestión sería, entonces, la de los límites del conflicto. No se trataría de evitarlo, ni menos de eliminarlo, sino que de contenerlo dentro de ciertos márgenes razonables y controlables. Como dice Ricoeur nuevamente, “... más allá del cual ya no se entiende y sólo hay miedo, odio y cólera” (Ricoeur: 1975, pp. 101). Dichos límites tienden a establecerse de acuerdo con la necesidad de protección de ciertos valores que se verían amenazados en el caso de que la conflictividad escalara más allá de lo deseable. La vida, la integridad física o psíquica, la tranquilidad, o incluso la propiedad podrían funcionar aquí como esos valores cuya protección fundamenta la necesidad de limitar el conflicto. En general la concurrencia de la violencia podría considerarse como el límite del conflicto (Santos-Herceg: 2014). La violencia es un elemento que irrumpe en un conflicto generando víctimas. Las víctimas serían quienes sufren producto de que se les ha infringido un daño, como diría Galtung (2003, p. 20), pero también, en un sentido más cercano a Dussel, las víctimas serían aquellos a los que se les ha impedido producir, reproducir y desarrollar una vida propiamente humana (1998, p.129).

Aquel conflicto que va acompañado de violencia, por lo tanto, no sería deseable y habría que buscar evitarlo, en tanto que produce víctimas. De esta negatividad no se desprende, sin embargo, que dicho conflicto, por violento que sea, deje de ser fecundo, es decir, que deje de ser una fuente de aprendizaje y crecimiento. La fecundidad del conflicto no parece restringirse tan solo a aquellos conflictos que no son violentos. La existencia de víctimas, por doloroso que ello sea, no impide que se aprenda del conflicto que las generó, de hecho, puede ser lo contrario. También de los conflictos violentos se puede (se debe) aprender. Esto no significa, por supuesto, que se deba caer en la falacia de sostener que por ello la violencia en los conflictos sea algo deseable que debe ser promovido. Lo que se quiere sostener es, simplemente, que por mucho que los conflictos violentos generen víctimas y que esto no sea algo deseable, ello no elimina el hecho de que poseen una potencialidad de aprendizaje y crecimiento. Un ejemplo extremo de ello son los aprendizajes que se obtuvieron luego de la Segunda Guerra Mundial que, entre otras cosas, se concretaron, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

## Aprendizaje y crecimiento

La fecundidad del conflicto se ha tematizado como la posibilidad de aprendizaje y crecimiento. Entenderemos que la idea del cambio articula ambos conceptos. En término más concretos, tanto en el aprendizaje como en el crecimiento se puede hablar de un desplazamiento, de un movimiento. Tiene lugar un aprendizaje o crecimiento en tanto se pueda corroborar dicho cambio o desplazamiento. Cuando se habla de la fecundidad del conflicto se alude justamente a este cambio o desplazamiento. Luego de que se ha manifestado y desarrollado un conflicto casi nunca estamos en el mismo lugar de inicio. El conflicto tiene la potencialidad de cambiarnos en la medida en que es posible aprender de él. Este cambio y desplazamiento se puede dar tanto en el plano individual —de los sujetos implicados en el conflicto—, como en el plano relacional. Cambia los sujetos y/o cambia el modo en que se vinculan.

No todo aprendizaje, sin embargo, puede considerarse crecimiento. La idea de crecimiento no solo implica desplazamiento, sino que también valoración. Para que se pueda hablar de crecimiento el cambio o desplazamiento debe ser hacia algo mejor. El punto de llegada debe ser superior al punto de partida. De no ser así, el cambio puede ser asociado con la idea de decrecer, de retroceder. Existe un cambio, un desplazamiento hacia lo peor, pero en este caso, aunque se podría seguir hablando de aprendizaje, resulta difícil seguir hablando de crecimiento. Establecer que se entienda por “mejor” o “superior”, sin embargo, no es simple. En un sentido muy concreto un aprendizaje puede conceptualizarse como el simple obtener mayor información. Quien adquiere más información de la que tenía ha cambiado, se ha transformado en un sujeto más informado luego de su aprendizaje. No es evidente, sin embargo, que dicho aprendizaje constituya un desplazamiento hacia lo mejor, bien puede considerarse como un desplazamiento hacia algo peor. Adquirir técnica para delinquir, o aprender a consumir drogas, por ejemplo, son aprendizajes, pues aumenta el caudal de información, pero ello difícilmente puede considerarse un desplazamiento hacia lo mejor. Se requiere de criterios que puedan servir para evaluar los aprendizajes. Dichos criterios pueden tener diferentes orígenes: morales, legales, políticos, culturales, etc.

Para efecto del tema que se trabaja en esta oportunidad, como criterio de valoración de un aprendizaje se podría utilizar el que este contribuya (o no) a mejorar la interacción cotidiana entre sujetos culturalmente diversos. Si el aprendizaje obtenido aporta para mejorar la manera en que sujetos culturalmente diferentes interactúan, se puede decir de él que es positivo, que ha contribuido a avanzar hacia algo mejor y que, por lo tanto, se verifica un crecimiento. Si a raíz de un conflicto se adquiere información que contribuye a deteriorar las relaciones, entonces no estaríamos en presencia de un crecimiento. El saber que se obtiene de un conflicto y que permite aprovecharse del otro, por ejemplo, no contribuye más que ahondar el conflicto.

La forma en que el conflicto puede contribuir positivamente, en que puede ser fecundo en tanto que ayude al crecimiento y mejoramiento de las relaciones interculturales cotidianas es el escorzo que interesa explorar aquí. El miedo y el error son, como se ha dicho antes, fuentes primarias del conflicto entre sujetos culturalmente diversos. Es posible sostener que el desarrollo del conflicto contribuye a paliar ambos problemas, teniendo como efecto posible, el disminuir la conflictividad futura.

Lo extraño, lo insondable del otro, especialmente del culturalmente diverso, en tanto que completamente desconocido es fuente de grandes temores. Hacíamos ver que es lo desconocido lo que despierta el miedo, pues en lo insondable proyectamos monstruos aterradores. El origen de dicho miedo es, como bien han visto quienes se dedican a estudiar los miedos humanos, la imaginación. Tal como la imaginación proyecta monstruos en las tinieblas de la noche y en las aguas profundas, los proyecta en el otro extraño. Ella llena aquel espacio desconocido de fantasmas, de demonios, de posibles dolores, etc. Ella se aprovecha de ese espacio sin contenido definido y demostrable para instalar amenazas, peligros, riesgos. El extraño se representa como caotizante, como apertura a la transgresión, como amenaza de cambios, de transformación, como desestabilizador de la tranquilidad, de la seguridad y, finalmente, como fuente de violencia. La efectiva concreción del conflicto, su acaecimiento tiene como efecto el llenar con hechos, con realidad lo que hasta entonces era solo fantasía. La experiencia, entonces, puede reemplazar a la imaginación como protagonista y la certeza de lo ocurrido se sobrepone al temor ante lo que podría ocurrir. De esta forma se desarticula en parte el miedo como fuente de conflictos futuros: ya se sabe lo que podría ocurrir, puesto que ya ocurrió.



Por razones cercanas, el acacimiento efectivo de un conflicto, en tanto que aporta información, también contribuye a desarticular el error como fuente de conflictos. Los errores, las equivocaciones que cometemos en la relación con los otros -en particular con los culturalmente diferentes- ocasionan gran parte de los roces, las fricciones, molestias, incomodidades y hostilidades. Tanto la ignorancia por falta de información, como los malos entendidos (falla en la información), se decía, son la fuente primordial de los errores que se comenten en la relación con los otros, especialmente con aquellos culturalmente diversos. El conflicto mismo, sin embargo, es una fuente privilegiada de información, transformándose con ello en una vía de prevención de conflictos. Un conflicto ya expresado aporta nuevos datos acerca del otro, así como también permite corroborar si lo que se sabía era correcto o si es necesario alterar lo que se tenía por sabido. Del mismo modo, un conflicto entrega antecedentes sobre las normas que rigen en una comunidad, que ahora serán conocidas o mejor comprendidas. Con la mayor cantidad de información confiable (verificada o corregida) obtenida del conflicto es posible suponer que en adelante cada vez habrá menos molestias, incomodidades y hostilidades.

En síntesis, el aprendizaje y crecimiento que se puede obtener de un conflicto contribuye a que las relaciones se vuelvan menos conflictivas. Esto se ve claramente en lo que a las relaciones entre sujetos culturalmente diversos se refiere. Los aprendizajes que se obtienen a raíz de los conflictos disminuyen la hostilidad. Podría pensarse que con ello se limita la posibilidad de seguir aprendiendo y creciendo gracias al conflicto. Toda vez que la conflictividad se atenúa o desaparece, ya no habría posibilidad de crecimiento a partir de ella. La conflictividad es, no obstante, un elemento propio de las relaciones entre culturas y no desaparece nunca del todo. La interacción entre sujetos provenientes de diferentes culturas siempre será conflictiva. Pretender la superación de la conflictividad en este tipo de relaciones -quizás también en todas- es difícil de sostener. En la medida en que el conflicto siempre está presente, aunque haya cambiado o haya sido minimizado por efecto de los aprendizajes obtenidos, la posibilidad de aprender y crecer a partir de él no deja de estar disponible.

## **CONCLUSIONES**

### **Negatividad positiva**

El conflicto, en definitiva, puede ser valorado como fecundo en tanto que de él se pueden obtener aprendizajes que hagan posible un crecimiento que se traduzca en una menor conflictividad en las relaciones entre sujetos culturalmente diversos. El que se vislumbre un potencial positivo de aprendizaje y crecimiento en el conflicto no puede entenderse, sin embargo, en el sentido de que se elimine su carácter esencialmente negativo. Un conflicto implica, como se decía antes, hostilidad y, con ello roce, fricción, quiebre, molestia, incomodidad, irritación, incluso dolor y sufrimiento. No hay conflicto sin que concurren estos elementos, aunque ello se de en diferentes grados. Hay un límite inferior que define el conflicto. Una simple diferencia de opinión no puede ser considerada, en realidad, un conflicto. Para que dicha diferencia se transforme en conflicto debe concurrir una negatividad insoslayable. La diferencia debe volverse molestia, debe, al menos, ser una fuente de incomodidad, de lo contrario, no hay realmente conflicto. Cuando se habla del potencial positivo del conflicto, se alude al potencial positivo de un conflicto propiamente tal, con toda su negatividad.

La negatividad del conflicto, por lo demás, no es solo un requisito conceptual: el concepto de conflicto lo exige. El potencial positivo del conflicto parece requerir, además, de esta carga negativa para corroborarse. Es como si sin dicha negatividad no fuera posible que surja su positividad. El aprendizaje y crecimiento que promete surgir del conflicto tiene su origen en esta incomodidad, en el quiebre, dolor y sufrimiento. Es la negatividad la energía que genera el desplazamiento. Podríamos decir que el movimiento, el desplazamiento surge justamente del quiebre, de la negatividad. Esto recuerda fuertemente a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que su mismo autor describe como "el camino de la duda y de la desesperación". Es esta negatividad la que funciona como energía que genera el movimiento: la evolución, el crecimiento. La paz, la tranquilidad está cargada de inmovilidad: nadie querría razonablemente desplazarse, cambiar cuando todo está bien. El desplazamiento tiene su fundamento en la incomodidad, en la molestia, en el dolor que genera la hostilidad propia del conflicto.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ARPINI, A. (2000). *Razón Práctica y discurso social latinoamericanicano*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- BÉGOUT, B. (2005). *La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*. Allia, Paris.
- BÉGOUT, B. (2009). "La potencia discreta de lo cotidiano", *Persona y Sociedad*, XXIII (1), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, pp.9-20.
- BOULDING, K. (1993). *Las tras caras del poder*. Paidós, Barcelona.
- BUSCH, R.A.B y FOLGER, J.P. (1994). *The promise of mediation; responding to conflict through empowerment and recognition*. Jossey-Bass, San Francisco.
- CORTINA, A. (1998). "Ética intercultural. Una aproximación desde Europa", en: *Topografías del mundo contemporáneo*, Apel (comp), Encuentro, Madrid, pp.34-53.
- CURLE, A. (1977). *Conflictividad y pacificación*. Herder, Barcelona.
- DAHRENDORF, R. (1996). "Elementos para una teoría del conflicto social", en: *La Sociología. Textos fundamentales*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, pp.331-354
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la Liberación. En la edad de la Globalización y la Exclusión*. Trotta, España.
- FORNET BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclee, España.
- FORNET BETANCOURT, R. (2010). "Introducción", en: XIV. Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd, Das Alltagsleben als Ort von Dialog oder Kolonisierung zwischen Nord und Süd, San Leopoldo.
- FREUND, J. (1995). *Sociología del conflicto*. Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid.
- GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz, conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- GALTUNG, J. (1998). *Tras la violencia. 3R; reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- GIANNINI, H. (2004). *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- HELLER, A. (1972). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, Barcelona.
- HELLER, A. (1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.
- HELLER, A. (2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.
- HÖFFE, O. (1996). *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rehtdiskurs*. Fankfurt am Mein.
- JUDSON, S. (2000). *Aprendiendo a resolver conflictos en la infancia. Manual de Educación para la paz y la no violencia*. Libros de Catarata, Madrid.

KIMMERLE, H., (1997), "Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanische un westlichen Philophie", en: *Ethnozentrismus. Möglichkeiten un Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Primus Verlag, Darmstadt, pp.90-112.

MALL R.A., y SCHNEIDER (Comp). (1993). *Ethik und Recht aus interkultureller Sicht*. Studien zur interculturellen Philosophie, Tomo 5, Amsterdam.

MALL, R. A. (1998). "Das Konzept einer interkulturellen Philosophie", *Polylog*. (1), Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, pp.54-69.

MALL, R.A. (1996). *Philosophie in Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine Orientierung*, Darmstadt.

MANNONI, P. (1982). *El Miedo*. Fondo de Cultura Económica, México.

MAYOL, P. (1999). "Primera parte, Habitar", en: *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana. México DF. pp.3-150.

OLIVÉ, L. (Comp). (1993). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica, México.

PANIKKAR, R. (2006), *Paz e Interculturalidad*. Herder, España.

PANIKKAR, R. (2002). "La interpretación intercultural", en: *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp.23-76.

PANIKKAR, R. (2002). *Paz y desarme cultural*. Espasa Calpe, Madrid.

RICOEUR, P. (1975), "El conflicto ¿signo de contradicción y de unidad?", en: *Poder y Conflicto*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.

SALAS ASTRAÍN, R. (2003). *Ética Intercultural*. Editorial Universidad Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile.

SANTOS HERCEG, J. (2010), "Des-encuentros en la cotidianidad. Rutina, Miedo y Conflicto", *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd (Vida cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el norte y el sur)*, Tomo 31, Mainz Verlag, pp.203-210.

SANTOS, J. (2012). "El miedo al/del extranjero en lo cotidiano. La constitución del otro como enemigo", *Actuell Marx intervenciones*, 12, Noviembre, Santiago de Chile, p.71-88.

SANTOS, J. (2013). "Encuentros Improbables. El milagro de lo intercultural", *Hermenéutica intercultural*, 22, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile, pp.19-40.

SANTOS, J. (2014). "Conflicto y Violencia (Inter)cultural: la victimización del otro", *Izquierdas*, 1, Agosto, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, pp.158-171.

SANTOS, J. (2014). "Cotidianidad, trazos para una conceptualización filosófica", *Alpha*, 38, Revistas de Artes, Letras y Filosofía, Universidad de los Lagos, Chile, pp.173-196.

SANTOS, J. (2015). "Chascarros, Metidas de Pata y Falta de tino. El error como fuentes de la conflictividad cotidiana entre culturas", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 17 (2), INCIHUSA, CCT - CONICET, Mendoza, pp.19-32.

VALLESCAR, D. de (2004). "Género-Inerculturalidad: Una cuestión abierta", en: *Temas de filosofía Intercultural*. Nova Harmonía. San Leopoldo, pp.91-112.

VALLESCAR, D. de (2002). "La cultura: Consideraciones para el encuentro intercultural", en: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, España, pp.141-163.

WALDENFELS, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt am Meim.

WALLENSTEEN, P y otros. (2001). "Armed Conflict, 1989-2002", *Journal of Peace Research*, 40 (5), Uppsala University, pp.629-644.

WALLENSTEEN, P. y SOLLENBERG, M. (2003). "Armed Conflict, 1989-2000" *Journal of Peace Research*, 38 (5), Uppsala University, Suecia, pp.593-607.

WIMMER, F. M. (2000), "Interkulturelle Philosophie", *Informations Philosophie*, 1, pp.32-39.

WIMMER, F. M. (1999), "Philosophiehistorie in interkulturelle Orientierung", *Polylog* Nr. 3, pp.8-20.

WIMMER, F.M. (1998) "Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie", *Polylog*, 1, pp.5-12.

## **BIODATA**

**José SANTOS:** Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y doctor en filosofía por la Universität Konstanz, Alemania. En la actualidad es investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado como autor los libros *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (2010), *Cartografía Crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile* (2015), *Lugares espectrales. Topología testimonial de la prisión política en Chile*, (2019), *Tiranía del paper, De la mercantilización a la normalización de las textualidades* (2020). Ha compilado textos como *Revisitar la catástrofe. Prisión política en el Chile pinochetista* (2015) junto a Carolina Pizarro, *Liberación, Interculturalidad e Historia de las Ideas, Pensamiento Filosófico en América latina* (2013), *Nuestra América inventada. América latina en los pensadores chilenos* (2012), *Escritos Republicanos* (2011) junto con María José López, *Interculturalidad e Integración. Desafíos pendientes para América Latina* (2007) y *La Universidad chilena desde los extramuros*. Luis Scherz García (2005).

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

