

## EL DIÁLOGO DE LOS MUNDOS CONSIDERACIONES SOBRE EL MODELO ESTRUCTURAL DE RELACIÓN ENTRE CULTURAS DE H. ROMBACH

Angel E. Garrido-Maturano

*Conicet-Universidad Nacional del Nordeste. Argentina*

### Resumen

En su primera parte este estudio introduce sistemáticamente los conceptos articuladores de la ontología estructural de Heinrich Rombach: estructura, avance emergente, concreatividad, hermética, situación, cocarda situacional. En la segunda analiza críticamente la cuestión en la que desemboca el conjunto del pensamiento de Rombach: la del diálogo de los mundos culturales. Finalmente muestra la responsabilidad por la vida como la instancia universal que reúne a todos los mundos culturales particulares y hace posible el diálogo entre ellos.

*Palabras clave:* Rombach, estructura, cultura, mundo, vida.

### Abstract

The first part of the article affords a systematic introduction to the main concepts that articulate Heinrich Rombach's structural ontology, i.e., structure, emergent advance, concreativity, hermetics, situation, and situational cockade. The second part advances a critical analysis of the problem to which the whole of Rombach's thought leads, i.e., the dialogue between cultural worlds. Finally, responsibility for life is shown as the universal last resort that assembles all the particular cultural worlds and renders the dialogue between them possible.

*Keywords:* Rombach, structure, culture, world, life.

---

*Recibido:* 25/05/02. *Aceptado:* 23/09/05

## 1. Introducción

Entre los pensadores que de un modo original han reelaborado el pensamiento de Heidegger para intentar, como éste pero siguiendo un camino propio, “decir simplemente la verdad del ser” (entre los herejes de Heidegger) ocupa un lugar destacado Heinrich Rombach y su ontología, antropología fenomenológico-estructural. La *Strukturontologie*, cuyo punto de partida es poner de manifiesto el acaecer del ser en su esencia como impulso con-creativo de autoconfiguración estructural, se halla todavía en elaboración. Ella se inicia a principios de los años 70 y alcanza su expresión sistemática más acabada a fines de los años 80<sup>1</sup>. A pesar de su originalidad y de su aptitud para abordar de manera innovadora los problemas centrales de nuestra época, la filosofía de Rombach es, entre las nuevas corrientes fenomenológicas, una de las menos conocidas en el ámbito hispanohablante<sup>2</sup>. En este estudio introduciremos sistemáticamente los conceptos articuladores de la filosofía de Rombach, a fin de poder analizar críticamente la cuestión en la que desemboca y se concreta todo su pensamiento: la del diálogo de los mundos culturales como la única forma de organización política de la humanidad que resulta de su modo de constitución ontológica. La introducción

<sup>1</sup> Heinrich Rombach sentó las bases de su ontología estructural en su obra *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München, Alber, 1971. (Sigla: SO). Sin embargo, su obra capital, aquella en la que despliega sistemáticamente en toda su profundidad el conjunto de su pensamiento, es su *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*, Freiburg/München, Alber, 1987. (Sigla: SA). Sobre las bases sentadas en estas dos obras, Rombach aborda la cuestión de Dios, concebido como el advenir del Todo a la vida, en: *Der kommende Gott. Hermetik-eine neue Weltansicht*, Freiburg, Rombach Verlag, 1991. (Sigla: KG). La fenomenología estructural encontró una nueva formulación en *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg, Rombach Verlag, 1994. (Sigla Ur). En este trabajo Rombach analiza la concreatividad como aquel principio que constituye el origen de la estructura y determina el carácter hermético de la fenomenología estructural. De la larga lista de publicaciones de Rombach no podemos dejar de mencionar aquí un libro particularmente importante para nuestro estudio: *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen*, Freiburg, Rombach, 1996. (Sigla DK). Aquí Rombach analiza la cultura japonesa como ejemplo de estructura que se gesta hermética y concreativamente, caracteriza los mundos culturales a partir de su origen estructural y plantea su modelo de diálogo entre los mundos culturales.

<sup>2</sup> En español yo mismo me he ocupado de introducir la filosofía de Rombach en los siguientes dos artículos: “Un Dios inútil. Consideraciones acerca de Dios en la filosofía de H. Rombach” en: *Escritos de Filosofía*, n. 35-36, año 1999, pp 177-198, y “Una situación sin futuro. Introducción a la fenomenología estructural de H. Rombach” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n. XXVI, 1999, pp. 285-304

sistemática se ocupará, en primer lugar, de explicitar la noción nuclear de estructura, y de mostrar en qué medida el impulso de autogénesis de estructuras, que Rombach llama avance emergente, constituye la verdad del ser, es decir, el acaecimiento esencial del ser en todo lo que es. En segundo lugar, expondrá la concreatividad hermética como el modo a través del cual se constituyen las estructuras y la situación como su forma de manifestación. En tercer lugar, elucidará los distintos “mundos culturales” (*Kulturwelten*) como múltiples concreciones del impulso hermético y concreativo de autoconfiguración estructural, y mostrará cómo de la concepción estructural de las culturas resulta un modelo de relación intercultural (“el diálogo de los mundos”) que, según Rombach, conduce a una paz auténtica, es decir, a una paz que no disuelve las distintas culturas en una civilización unitaria, sino que permite que cada una se desarrolle como una configuración estructural irreductible. El análisis crítico de la cuestión del diálogo de los mundos apunta a mostrar las tensiones intrínsecas al propio pensamiento de Rombach, a saber, la tensión entre libertad del avance emergente y pluralidad de los mundos, entre irreductibilidad de esos mismos mundos culturales y el conjunto de situaciones que se organizan de manera concéntrica, y entre exclusividad de las estructuras e indeterminabilidad de los mundos culturales. Finalmente, mostraremos cómo, más allá de la particularidad de cada mundo, hay una instancia universal que los re-úne a todos ellos y hace posible el diálogo: esa instancia es la responsabilidad por la vida.

## 2. Estructura y avance emergente

Una estructura es una totalidad constituida por un conjunto articulado de diferentes momentos particulares, con la peculiaridad de que el todo no puede darse si no es en virtud de la interrelación entre los distintos momentos que lo conforman, pero, a su vez, estos momentos se gestan gracias a su configuración en el todo. En una estructura hay un proceso biunívoco de constitución: el todo constituye las partes, a través de un camino de autodiferenciación, pero, simultáneamente, la diferenciación e interrelación de las partes es la que constituye el todo. El ejemplo por antonomasia de la estructura es el organismo. El contraejemplo, la máquina. El organismo surge por un proceso de autodiferenciación y autoconfiguración de una unidad dada originariamente. La máquina, por el contrario, resulta de la composición de elementos que preexisten al todo. Sin embargo, para Rombach, el lenguaje es un modelo que se acerca todavía más que el organismo a la noción ideal de estructura, puesto que, en el caso del organismo, la tota-

lidad en autoconfiguración está predeterminada por sus momentos: de las células que conforman un embrión de elefante sólo puede resultar un elefante; mientras que el contenido de diferentes expresiones lingüísticas (los términos) puede ser el mismo, pero en función de su interrelación pueden surgir diversas significaciones. El fenómeno del lenguaje muestra claramente las dos notas distintivas de la estructura: que el significado del momento particular resulta del todo en el que está inserto, y que la totalidad significa más que la sumatoria de las partes. La estructura se distingue fundamentalmente del sistema. En todo sistema hay una constelación de elementos *fijada* por anticipado que son puestos en relación *unívoca* por una *ley exterior* a esos elementos. En el caso de la estructura, por el contrario, el conjunto de momentos que la conforman permanece *flexible*, los momentos se relacionan de modo *plurívoco* y su interrelación es *funcional*, es decir, el todo estructural “gana su determinación a partir de cada uno de los momentos particulares, del mismo modo que los momentos particulares ganan su determinación a partir del todo”<sup>3</sup>.

Rombach describe un conjunto de propiedades que presentan las estructuras<sup>4</sup>. La primera de ellas es la corregibilidad (*Korrektur*). La corregibilidad es ontológicamente idéntica a la capacidad de reconstitución, y reconstitución significa que una estructura puede reelaborarse una y otra vez y, de ese modo, reaccionar ante condiciones que se transforman. Esta corregibilidad constituye la vitalidad y fuerza de la estructura: sólo una estructura que se transforma y sufre procesos de corrección constantes puede perdurar. La segunda propiedad, íntimamente ligada a la primera, es la transformación (*Verwandlung*). Las estructuras, a lo largo de su proceso correctivo, no se modifican, sino que se transforman. La modificación mienta el cambio de los momentos estructurales por separado. La transformación, por el contrario, refiere que cada cambio en uno de los momentos responde a una transformación de la totalidad de las relaciones de la estructura. Por ello las estructuras no se modifican de golpe, y por ello también el proceso de transformación no es fácil de observar; a lo sumo puede ser constatado una vez concluido. La tercera propiedad es la consecuencia (*Konsequenz*). “La consecuencia es el criterio de la corregibilidad”<sup>5</sup> y mienta el hecho de que, a lo largo de todas sus transformaciones, la estructura sigue siendo desde el punto de vista formal una totalidad, en la que cada momento particular se

<sup>3</sup> Ur, p. 46.

<sup>4</sup> Cf. SO, pp. 75-102; Ur, pp. 44-64.

<sup>5</sup> SO, p. 87.

sigue remitiendo al todo para determinar su significación, pero en la que, a su vez, el todo se determina remitiéndose a todos y cada uno de sus momentos particulares. En este sentido afirma Rombach que la consecuencia es “la mera formalidad de la integralidad del nexa (*Zusammenhangsvollständigkeit*) de todas las particularidades (*Einzelheiten*)”<sup>6</sup>. La cuarta propiedad es la concordancia (*Stimmigkeit*). Así como la consecuencia es el criterio de la corregibilidad, la concordancia es el criterio de la consecuencia. La concordancia se produce cuando distintas relaciones funcionales convergen entre sí y refluyen o se cierran sobre sí mismas constituyendo un todo articulado. La concordancia es común al sistema y la estructura. La diferencia esencial entre ambos radica en que la estructura se confiere a sí misma su propia concordancia y puede corregirla, mientras que al sistema le viene “desde fuera” de una vez y para siempre por obra de la ley o principio en torno del cual él se conforma. Una quinta propiedad, corolario de la anterior, es la exclusividad (*Ausschließlichkeit*). Cada estructura constituye una unidad cerrada que se organiza de acuerdo con sus propios criterios y que, por tanto, no puede ni ser producida desde fuera de sí misma ni comprendida a partir de la concordancia vigente en otra estructura. Para la ontología estructural ningún ente tiene un sentido absoluto, sino que su sentido es tal sólo *dentro de* la respectiva estructura en la cual se halla inserto. Visto desde fuera, ese sentido puede resultar un absurdo. La ontología estructural es, pues, “una ontología de la pura finitud e interioridad”<sup>7</sup>. La sexta propiedad es el incremento (*Steigerung*). El proceso de corrección inmanente a las estructuras no persigue ninguna meta, sin embargo implica un constante incremento o perfeccionamiento de la estructura. Una estructura se incrementa en la medida en que de su proceso de transformación extrae nuevas y más aptas posibilidades de transformación. Dicho de otro modo: se incrementa cuando de su movimiento obtiene un nuevo impulso para seguir moviéndose. De este forma, el conjunto de momentos de la estructura desarrolla una cada vez mayor capacidad de reacción ante condiciones diversas. Este incremento de las posibilidades de reconstitución de la estructura hace que no sea posible determinar por anticipado cuál de ellas se efectivizará, puesto que esto lo determina la estructura en su propio proceso de corrección. Y lo determina a través de un hallazgo (*Findung*). El hallazgo es, precisamente, la séptima característica a mencionar. Cada estructura recorre su propio camino para

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ur*, p. 53. Esta característica de exclusividad se nos revelará esencial para una mejor comprensión de las tensiones inherentes a la fundamentación que hace Rombach de su modelo de diálogo entre los mundos.

con- y re-con-stituirse. La estructura *es* ese camino, y el hecho de recorrer *un* camino y no otro es lo que le confiere a cada estructura su propiedad. Ahora bien, tal propiedad no le está dada a la estructura por anticipado, cual si hubiera un arquetipo supraceleste al que ella debería imitar, ni resulta del azar, puesto que las relaciones entre los momentos estructurales no son azarosas, sino concordantes. La estructura *halla* su propiedad en la medida en que sus momentos, en su pugna por configurarse, generan un camino de autoconstitución. Una estructura solo puede cuajar si halla en cada caso un modo concordante de con- y reconstituirse. La octava y última nota que caracteriza el proceso dinámico de autogénesis de las estructuras es la superación (*Hebung*) o elevación (*Abhebung*). La superación es casi un corolario del incremento. Cuando, durante un proceso de corrección, una estructura se incrementa, esto es, cuando se especifican y articulan de modo logrado sus relaciones funcionales, desarrolla por sí misma una mejor concordancia. Esta concordancia se traduce en una potencia superior de la estructura, es decir, en un mayor grado de efectividad en el cumplimiento de sus funciones. Un ejemplo aclarará el concepto. Cuando un poema llega a una formulación tal que cada término concuerda plenamente con los demás, él se eleva y alcanza su mayor efectividad, es decir, se potencia la capacidad de decir o significatividad del poema.

Si una estructura cumple con todas las propiedades que aquí hemos reseñado, se convierte en una estructura idémica. La “idemidad”<sup>8</sup> es el grado más alto de identidad al que puede aspirar una estructura y podría resumir-

---

<sup>8</sup> El término “idemidad” es un neologismo introducido por Rombach en alemán, y preferimos transliterarlo a traducirlo. Ello se debe a que con la palabra “idemidad” Rombach no se refiere a un proceso espontáneo, teórico o preteórico, de identificación del sujeto cuyo resultado sería la “identidad”, sino que mienta la total, originaria y padecida mismidad entre un ente, por excelencia el “sí mismo” y su *situación*, es decir, entre el hombre y el conjunto de estructuras que *lo conciernen*, toman o afectan *por anticipado* respecto a cualquier forma suya de asumir o eludir ese concernimiento. El sí mismo *es* su situación, *es* el conjunto de estructuras que emergen o se expresan a través suyo, y, además de ello, no es nada. Precisamente esta completa, prevoluntaria, no consciente y originaria mismidad entre la configuración estructural del ámbito de concernimiento (situación) y el hombre que *concreativamente* permite que se manifieste la articulación de esa situación es el fenómeno destacado por el término idemidad. Veamos un ejemplo que tal vez pueda clarificar la noción. Cuando un hombre elige conscientemente, luego de un proceso deliberativo, una cierta meta y se entrega por completo a ella empleando los instrumentos necesarios para alcanzarla, ese hombre se identifica con su meta. Cuando, por el contrario, un artista, movido por su inspiración, concretamente permite que emerja a través suyo una configuración estructural de sentido (cuando crea una obra artística), éste hombre no se identifica con la estructura por él creada, sino que es uno con ella, se idemiza con ella. Según Rombach, originariamente

se con la expresión (de Nicolás de Cusa) *omnia in omnibus*<sup>9</sup>. Una estructura es idémica cuando cada uno de sus momentos se funde de tal manera con el todo que abandona en él su identidad particular. La idemidad no puede ser producida por separado por una decisión particular de un elemento, sino que *acontece* de por sí (*von selbst*) como resultado de la índole de las relaciones que se establecen entre los miembros de la estructura; es un puro acontecimiento (*reines Geschehen*), por el cual se ven poseídos cada uno de los momentos estructurales, que los lleva a actuar de consuno y que los dota de un poder que no tendrían fuera de ella. La idemidad constituye la consumación de la estructura.

Rombach, en tanto fenomenólogo, no intenta fundamentar ni por qué existen estructuras ni por qué tienden a consumarse, sino que se limita a describir la esencia estructural de los fenómenos. Para Rombach todo lo que es se da en una estructura o pugna por configurarse estructuralmente. Toda consideración substancial de un ente privado del conjunto de relaciones con los otros es abstracta. La apariencia de que existen entes no insertos en el proceso *vital* que es la constante reconstitución de estructuras en continuo proceso de superación resulta de diseccionar una parte de un todo viviente, es decir, en proceso de configuración estructural, y considerarlo fuera de su propia totalidad y dentro de los parámetros temporales humanos. Por ejemplo, una piedra puede parecer algo muerto y “en sí” si es considerada aisladamente, pero de ningún modo la piedra es un ser aislado, sino que pertenece a un todo estructural viviente: el planeta tierra. En efecto, la tierra vive: tiene un nacimiento, un desarrollo dado por edades geológicas, de las cuales la piedra da testimonio, y se halla en un constante proceso de transformación que concierne a todos sus elementos y los vincula estructuralmente. Como todo viviente, la tierra también morirá, pero su muerte no será sino un momento en la vida (en el modo de autoconfigurarse estructuralmente) de una estructura más abarcadora: el sistema solar. Este acontecimiento, que ni es efecto de causa alguna ni puede ser explicado por las leyes sistemáticas de la ciencia, a saber, que todo lo que es se da en una estructura en constante proceso de reconfiguración, es considerado por la ontología estructural el sentido fundamental del ser y la significación última de la realidad. En la visión de Rombach, la naturaleza es un constante proceso de autogénesis de estructuras que se integran las unas en las otras. Como la naturaleza es

---

el hombre en su mayor interioridad es idémico a la situación en la que se encuentra, sólo posteriormente y de modo derivado puede tomar conciencia de esa situación, objetivarla e identificarse con ella objetivada.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*

todo lo que hay, las estructuras a través de las cuales ella se autogenera son el Todo. Y como el impulso de constitución y reconstitución estructural es un impulso vital, el Todo está vivo o, mejor aún, el Todo es la Vida autogenerándose a través de configuraciones estructurales que pugnan por alcanzar mayor claridad y transparencia, es decir, que avanzan en la búsqueda de la idemidad. Cada una de las formas estructurales que la naturaleza se da a sí misma es un paso en este constante (pero no lineal) movimiento de avance. A este avance o impulso de autoconfiguración estructural en constante superación, que representa la propia vitalidad de la naturaleza, Rombach lo llama "avance emergente" (*Hervorgang*). *Hervorgang* es el término que en la filosofía de Rombach ocupa un lugar análogo al de *Ereignis* en la heideggeriana: ambos mientan la verdad o esencia última del ser de lo que es. La ontología estructural, que ha comprendido que el avance emergente constituye el sentido del modo de darse de todo ente, es, pues, la ontología fundamental de la realidad.

El avance emergente es, entonces, el principio que pro-mueve la autogénesis de configuraciones estructurales. El *modus operandi* del avance emergente es la concreatividad hermética. Y las estructuras se manifiestan como situaciones. Éstas se articulan de acuerdo con la figura de una cocarda<sup>10</sup>.

### 3. Concreatividad hermética y cocarda situacional

Para comprender la noción de hermética en Rombach es menester partir de su concepción fenomenológica de la relación entre el hombre y las cosas, esto es, de su descripción del modo en que éstas se nos dan. Las cosas, para

<sup>10</sup> "Cocarda" lo transliteramos del alemán *Kokarde*. El término, que no figura en el diccionario de la RAE, pero que, sin embargo, no es insólito escucharlo en Argentina en los círculos vinculados con la aeronáutica militar, significa un emblema o distintivo que suelen utilizar los aviones militares y que consiste en una serie de anillos concéntricos como los que se usan en los juegos de dardos. Precisamente Rombach emplea el término figurativamente para destacar que las situaciones, esto es, el conjunto de ámbitos que conciernen al sujeto y lo afectan antes de que él pueda objetivarlos o ejercer algún tipo de espontaneidad respecto de ellos, se articulan en la forma de una serie de anillos situacionales concéntricos, cuyo punto central sería el propio "sí mismo". Es decir, cada situación constituye un anillo a la vez exterior e interior. En tanto exterior es una situación que afecta o concierne a otra y en tanto interior una afectada por otra más vasta. Así, por ejemplo, una ciudad es, una situación exterior respecto de una universidad, en tanto constituye el ámbito en el que se estructuran una serie de sentidos que afectan por anticipado todo lo que ocurre en la universidad, pero también es interior respecto del país en el que esa ciudad está inserta y por el cual se halla concernida.

Rombach, no se nos ofrecen nunca aisladas ni como algo muerto, “meramente ante los ojos”, que “está ahí” para que el hombre lo objective. Por el contrario, ellas se dan en un plexo vivo, esto es, que tiene una cierta expresividad. Esta expresividad se manifiesta en el hecho de que cada plexo de cosas *conciérne* al hombre de un *modo determinado* y pro-mueve una respuesta relativa a ese concernimiento. Dicho de otro modo: el plexo es capaz de interpelar silenciosamente al hombre y conducirlo a una *cierta* respuesta. La constitución de un mundo no es, pues, un proyecto humano, en el que los entes tienen un rol puramente pasivo. Antes bien, la constitución parte de las cosas mismas que ya siempre expresan a través de su modo de darse un sentido latente, y el proyecto no es sino una respuesta a la expresividad del plexo. Es a través de esta expresividad, de este sentido latente que busca configurarse, que el avance emergente interpela al hombre, para que *co-participe* en la estructuración del plexo. Una estructura (y todo mundo lo es) no es el resultado de un proyecto constitutivo humano, en el que el único rol de la cosa es adaptarse materialmente al sistema ideado por el hombre, sino que es el resultado del encuentro entre el hombre y un cierto plexo de cosas que le concierne. En ese encuentro las cosas, a través de su modo de concernir al hombre, expresan un cierto sentido que pugna por configurarse, y el hombre, a través de su respuesta, *co-participa* en la configuración estructural de ese sentido latente. El hombre y el plexo de cosas, *co-crean* así una estructura que los abarca y reconfigura *a ambos*. Su encuentro es un encuentro *concreativo* en el que se efectiviza en una estructura el avance emergente que traspasa la totalidad de lo que es. El hombre y la naturaleza se hallan, pues, en *ontologische Partnerschaft*<sup>11</sup>. El hombre y el todo de estructuras que conforman el universo no son creaciones independientes, sino que se co-crean uno a otro.

Pero el hombre no puede explicar ni fundamentar el porqué de su relación concreativa con la naturaleza. Ya siempre se encuentra en esa relación. Este misterio, a saber, el hecho de que todo lo viviente (que es todo absolutamente) se dé al hombre en un encuentro concreativo que vincula todo con todo, es la *hermética* del ser. Por ello puede decir Rombach que la concreatividad “es la palabra fundamental de la hermética”<sup>12</sup>. El término hermética tiene en Rombach dos sentidos fundamentales, que mientan dos aspectos diferentes de un mismo encuentro concreativo. Por un lado, la hermética es ese movimiento o fuerza interior, oculta e inexplicable, que habita en todas las cosas y que está siempre en pugna por reunir todo lo que es en una con-

<sup>11</sup> SA, p. 128.

<sup>12</sup> SA, 128.

figuración estructural tal que cada uno de los momentos de la estructura se autotrascienda (incremente sus potencialidades) en ella idemizándose al todo. La hermética, en este sentido, es el principio vital oculto del cosmos. Pero, por otro lado, a ese movimiento hermético, que va del interior del ser hacia el hombre, se corresponde un movimiento comprensivo hermético, que va del hombre al ser. En este segundo sentido la hermética es el núcleo de la ontología estructural. La hermética no pretende determinar conceptualmente ni demostrar analíticamente lo que no es de índole conceptual ni analítica. Antes bien, ella quiere mostrar el “fluido”<sup>13</sup> que resulta del encuentro concreativo de las cosas entre sí y con el hombre, y que une a todo en una determinada configuración estructural, a través de la cual se exterioriza el avance emergente. Ambos sentidos del término hermética están en estricta correspondencia. La hermética es la fenomenología de la propia hermética del ser. “La hermética no es ni una doctrina filosófica, ni artística, ni religiosa (...). Ella es el llegar a ser patente del puro avance emergente (...). Ella es el punto en el que y a través del cual la realidad desgarrada en su multiplicidad retorna a su más íntima unidad”<sup>14</sup>. La esencia vital de la naturaleza en su conjunto es, pues, un único avance emergente, que irrumpe en todas las configuraciones estructurales que ella asume. Este avance, cual el Dios Hermes, adviene a las cosas y, aunque él mismo no se muestra, les deja un “mensaje”: las vincula para que configuren estructuras que constituyan acontecimientos de sentido. Esas estructuras salen al encuentro concreativo del hombre bajo la forma de situaciones.

La situación forma parte de lo que Rombach llama fenómenos fundamentales; es decir, es un fenómeno que se da por sí mismo y que no puede ser comprendido como derivación de otro. La situación podría caracterizarse como aquello *en donde ya siempre* se encuentra existiendo un hombre concreto. Rombach la define en los siguientes términos: “La situación no es simplemente lo que me rodea, sino lo que me concierne [por anticipado].”<sup>15</sup> Todas aquellas estructuras que me concierne, de modo tal que yo no puedo eludirlas sin que esa elusión sea ya una forma de relación respecto a ellas, forma el ámbito de concernimiento o espacio situacional del existente. El concernimiento (*Betreff*) se da con anticipación (*Vorgängigkeit*) a todo comportamiento mío respecto de lo que me concierne y a toda constitución trascendental del yo. Concernimiento y anticipación no son propiedades de las cosas que se dan en la situación, sino que son las propiedades esenciales

<sup>13</sup> Cf. KG, p. 110.

<sup>14</sup> KG, p. 123.

<sup>15</sup> SA, p. 134.

de la situación misma. Ambas propiedades son sin-tetizadas por Rombach en el término *Voreingenommenheit* (estado-de-tomado-por-anticipado). Aquello que me toma por anticipado y que inevitablemente me concierne es la situación. Ciertamente y de modo derivado ella es experimentada como el ámbito externo en el que el yo despliega su existencia. Pero originariamente no se trata de un “afuera” otro que el yo, sino que la situación se entreabre (*aufklafft*) adentro mismo del yo y lo saca fuera de sí. Esta concepción de Rombach de la situación determina paralelamente su noción de identidad. El yo no es ningún núcleo substancial ni una conciencia intencional. Nuestro yo interior (*Innen*) está constituido por la situación y no es más que el acaecer de un estado-de-dado del mundo en una configuración situacional. “Nosotros somos la situación”<sup>16</sup>. Pero no lo somos en el sentido activo de identi-ficarnos con ella, sino en el sentido padecido de ser una misma cosa (idemidad) nuestro “sí mismo” y la emergencia a través nuestro del conjunto de situaciones que nos concierne.

Ahora bien, las situaciones, para Rombach, no se dan caótica, sino articuladamente. Cada situación se perfila siempre como situación interior rodeada de una exterior que la abarca y la concierne, y así sucesivamente. El yo, en tanto la situación más interior, concernida por las situaciones exteriores, es el núcleo de esta serie de anillos situacionales concéntricos, ilustrados por Rombach con la figura de una cocarda. En la cocarda cada situación es a su vez interior y exterior. Como interior es lo concernido, como exterior lo concerniente. Entre más indeterminado es el concernimiento de una situación, tanto más lejana y de mayor alcance es ella y tanto menos conscientes somos de su influencia<sup>17</sup>. La totalidad de la situaciones, es decir, la cocarda en su conjunto, se halla, a su vez, rodeada y concernida por la situación extrema que no es otra que el Todo-Vida (*All-Leben*)<sup>18</sup>. Este Todo-Vida, que

<sup>16</sup> SA, p. 144.

<sup>17</sup> A no ser que ocurra un evento que transforme la cocarda y haga que una situación muy lejana pase a concernirme directamente y se convierta en cercana. Por ejemplo: ser terráqueo es una situación lejana que ocupa los últimos anillos de nuestro espacio situacional. Pero si un meteoro se acercase a la tierra, se destacaría nuestra situación de terrestres como una situación cercana y nos sentiríamos concernidos como terrestres. La cercanía o lejanía de una situación no es, pues, una cuestión espacial, sino de intensidad del concernimiento. Cercanía y lejanía no son tampoco definitivas, sino que a la cocarda le es inherente una considerable movilidad. Desde la indeterminación de una incumbencia lejana las situaciones se desplazan y se van acercando hacia nosotros hasta desaparecer en nuestro interior, es decir, hasta convertirse de situación incumbente en aquella situación que somos y que es concernida por todas las demás.

<sup>18</sup> Cf. SA, p. 310.

todo lo abarca (*All-umfassende*), no es ninguna situación determinada, sino el principio vital (*Lebensprinzip*) que está copresente (*mitpresänt*) en todas las situaciones y co-opera (*mitwirkt*) en ellas, en la medida en que les confiere vida, esto es, in-funde en ellas el constante impulso de co- y reconstituirse estructuralmente en busca de generar conjuntamente un auténtico cosmos. Este principio hermético que vincula armónicamente a todo con todo y que a todo vitaliza tiene múltiples nombres: uno de ellos es Dios.

#### 4. El diálogo de los mundos

##### 4.1. Los mundos culturales

La situación extrema, el inagotable impulso de vida que traspasa todo lo que es, emerge y se manifiesta en *múltiples* todos estructurales. Esos todos se autogeneran a partir de un *hallazgo* que posibilita *una determinada forma* de con-vivencia de un conjunto humano con el ámbito natural que lo concierne. Estas *común-unidades* vitales, estas formas concreativas de vida, que guardan todas las características propias de una estructura, son los “mundos culturales”. Prácticamente los mundos culturales surgen de modo concreativo a partir de la conjunción entre un grupo humano y un cierto ofrecimiento de recursos por parte de la naturaleza<sup>19</sup>, y se van desarrollando a lo largo de la historia a través de sucesivos procesos de autocorrección. Los múltiples mundos culturales representan las unidades superiores e irreductibles de convivencia humana. “La meta del desarrollo no es la unidad de una [única] humanidad ‘ilustrada’, fundada en la técnica, la ciencia y la industria, sino el enriquecimiento y profundización de las diferentes configuraciones culturales que la humanidad se ha proporcionado a lo largo de los procesos históricos.”<sup>20</sup> En efecto, los mundos culturales son irreductibles porque el Todo-Vida, que en su avance emergente reúna a los hombres entre sí y con la naturaleza en los mundos culturales, no es nada determinado que pudiera ser agotado definitivamente por alguno de esos mundos, sino que es y permanece siendo una pulsión indeterminada que se manifiesta en todas las comunidades vitales. Dicho en otros términos: ninguna forma de vida puede atribuirse el privilegio de determinar de modo exclusivo la configuración en que la Vida habrá de manifestarse. Tal cosa sería pretender fijar, detener y coagular la Vida, que es movimiento, impulso y fluido. Sería querer detener

<sup>19</sup> Cf. DK, p. 120.

<sup>20</sup> Ur, p. 189.

la constante autogénesis de estructuras en que la Vida consiste. La indeterminabilidad y el múltiple desbordarse (emergencia) del Todo-Vida es lo que le sustrae al hombre la posibilidad del mundo unitario. Por ello puede afirmar Rombach que no hay ninguna posibilidad de legitimar en una instancia superior una *unidad* a la que debieran adaptarse por la fuerza todos los mundos históricos particulares<sup>21</sup>. El intento de supeditar un mundo a otro determinado mundo cultural, que se pretende el único o superior, no es sino ideología. Para la ontología estructural no hay ninguna posibilidad de legitimar una unidad de este tipo. Lo único legítimo es la *unicidad* de cada mundo particular, de cada pueblo y de cada cultura en su propio camino histórico concreto. Así vistas las cosas no hay pueblos elegidos. Ni el mundo cristiano, ni el judío, ni el islámico, ni ningún otro pueden arrogarse el derecho de tener que ser considerados el “modelo” de civilización; ni ninguna religión puede considerarse la portadora de la verdad. Cada una de ellas es portadora de su verdad, a saber, de aquella que ayuda a con-vivir y potenciar la vida comunitaria de los miembros del mundo cultural dentro del cual esa religión ha surgido, pero no puede legítimamente reclamar derechos ni exclusividades más allá de la estructura dentro de la cual ella tiene sentido y vigencia. Todas las culturas, religiones y cosmovisiones particulares están justificadas, en cuanto ellas constituyen una apertura (*Öffnung*) a través de la cual acaece la “luz” del Todo-Vida, que está detrás de ellas y que en ellas resplandece; y no lo están, en cuanto cada una de ellas piensa que es la única que detenta la razón y la verdad. Con penetración observa Rombach que la teoría griega de la única Razón ha traído monstruosos sufrimientos a la humanidad, porque cada mundo cultural confundió su propia luz con la luz a secas y sus propias evidencias con las únicas posibles. “Así es que otro mundo con otras evidencias y otros modos de vida no pudo ser aceptado, sino a lo sumo conservado como una extrañeza de museo o, las más de las veces, caracterizado como ‘inhumano’, ‘falso’ y ‘malvado’<sup>22</sup>. Otro tanto ocurre con la teoría de la unicidad de la verdad. Una verdad es de mayor alcance no en cuanto puede demostrar que todas las demás posiciones son falsas y la que ella representa es la única verdadera, sino en cuanto puede mostrar las condiciones que justifican el surgimiento de otras posiciones; es decir, no en cuanto puede refutar las otras verdades, sino en cuanto puede mostrar en qué y cómo ellas, en su propio ámbito, son verdaderas. Esta es la noción de verdad que Rombach le adjudica a la ontología estructural. La comprensión de las culturas como estructuras (la teoría de los mundos

<sup>21</sup> SA, p. 316.

<sup>22</sup> SA, p. 317.

culturales) que es propia de esta ontología es, pues, inseparable de su concepción de “la multiveracidad de los mundos y de pluralidad de la razón [y de la verdad]”<sup>23</sup>.

#### 4.2. *La nueva repartición del planeta*

En los días que corren el modo múltiple en que la Vida inagotable pugna por estructurarse y la unificación artificial de la humanidad han entrado, para Rombach, en contradicción. El núcleo de la contradicción radica en que los intereses de las culturas hegemónicas obstaculizan que los múltiples mundos culturales puedan realizar su propia particularidad en los ámbitos naturales en que se han generado y desarrollado. Sintéticamente: la pretendida globalización cultural, económica y política contradice la multiveracidad de los mundos. Esta es una contradicción ontológica y no meramente un conflicto político, pues contradice el ser mismo de lo que es, a saber, el avance emergente de la Vida, que, como vimos, es indeterminable y, por tanto, irreductible a un solo modo particular de realización, aun cuando esta particularidad se pretenda universal o universalizable. Esta contradicción se expresa en los nuevos conflictos de raíz cultural que ha afrontado el planeta en los últimos años. Tales conflictos surgen cuando -a consecuencia de guerras o de tratados que responden a los intereses de los poderes dominantes- se corren artificialmente las fronteras y se establecen otras, ya sea políticas o económicas,<sup>24</sup> que no se corresponden con la historia de los pueblos y las culturas, y que por eso son sentidas como injustas. Esas fronteras van en contra del vínculo entre los pueblos y el ámbito natural de concernimiento (situación) en el que se han desarrollado. La respuesta a esta imposición de fronteras artificiales, señala Rombach<sup>25</sup>, son a veces tensiones separatistas; a veces tensiones reunificacionistas. Pero de lo que se trata en el fondo no es ni de división ni de unificación, sino de una “nueva repartición de la tierra”<sup>26</sup> que respete el vínculo entre las unidades culturales vitales y la situación en que ellas han surgido y se han desarrollado. Estas unidades pueden abarcar a veces grandes bloques culturales, como, por ejemplo, el mundo árabe, que a

<sup>23</sup> *Ibid.*.

<sup>24</sup> Es menester acotar aquí que cuando nos referimos a fronteras no sólo se trata de fronteras geográficas, sino también de los límites impuestos a un pueblo en el ejercicio del poder sobre sus propios recursos.

<sup>25</sup> *Ur*, p. 187.

<sup>26</sup> *Ur*, p. 188.

veces con un alto grado de violencia reclama su propia autonomía cultural, su derecho a disponer soberanamente de sus propios recursos y a constituirse como una unidad orgánica que admite dentro de sí una multiplicidad de estados diferentes, es decir, como una estructura<sup>27</sup>. Vistos desde el punto de vista la ontología estructural de lo que se trata en todos estos movimientos separatistas o reunificacionistas es de *hallar* en cada caso un modo de auto-organización y de convivencia propio. Se trata, pues, de “comunidades que quieren llegar a encontrar a través de procesos de autogénesis social una propia configuración de su forma de vida comunitaria, y que no quieren someterse a intereses económicos, ni a una idea general de ilustración ni a ideologías políticas”<sup>28</sup>. Cada pueblo tiene el derecho a permanecer fiel a su estilo de vida, conservando así el modo en que la Vida en él se manifiesta, y a no ser forzado a adoptar formas de vida modernas que le son extrañas. No hay por qué exigir que todos los pueblos se industrialicen, se tecnifiquen, se democratizen, sino que hay que permitir que conserven sus formas culturales y modos de vida tradicionales en su situación respectiva, y dejar que, profundizando en su autonomía, encuentren su particular modo de desarrollo, el cual, a su vez, debe permitir el desarrollo de otros pueblos. Con penetración observa Rombach que la cuestión no se plantea en el siguiente orden: primero hay que industrializar a un pueblo e incorporarlo al mercado global y luego ver cuánto de su antigua cultura puede conservarse, sino en el inverso: primero un pueblo tiene el derecho de permanecer en su configuración cultural específica y determinar por sí mismo los procesos de corrección, entonces surge la pregunta de cómo esta configuración particular puede ser viable en las actuales condiciones económicas<sup>29</sup>.

Sólo cuando el mundo se haya organizado de acuerdo con un criterio estructural, es decir, cuando su organización respete los múltiples mundos culturales, tanto en lo que hace a su *situación* respectiva cuanto a su *modo particular de concordancia y de autocorrección*, en vez de unificar en un sistema esa multiplicidad a partir de un conjunto de principios que no surgieron de la respectiva autogénesis de esos todos y que, por tanto, le son

---

<sup>27</sup> Estimo que lo que Rombach afirmó en 1994, con ocasión de la llamada Guerra del Golfo, también podría aplicarse ahora en 2001 a la crisis en Afganistán: “La opinión pública, encandilada por los peligros de la guerra, vio sólo los injustos ataques de Saddam, pero subestimó lo que entregó el fundamento profundo para la guerra, precisamente la protesta irritada del mundo árabe contra el menosprecio de muchos siglos que padeció por parte del mundo occidental” *Ur*, p. 187.

<sup>28</sup> *Ur*, pp. 187-188.

<sup>29</sup> Cf. *Ur*, p. 189.

ajenos, sólo entonces el mundo hallará la paz<sup>30</sup>. Pero para que esa paz sea posible es primero necesario una *nueva repartición de la tierra* y sus recursos que responda a este criterio estructural de organización del mundo. “La cuestión política fundamental es la nueva repartición de la tierra, la exacta demarcación geográfica y política de las unidades sociales concretivas.”<sup>31</sup> Rombach afirma que, si esta cuestión fundamental finalmente es resuelta, podrá advertirse que “el sentido [de la humanidad] radica no en la unificación, sino en la *particularización*”<sup>32</sup>. Una humanidad auténticamente humana es una humanidad cuyas comunidades son tan irreductibles y particulares como lo son los hombres que las forman. Una humanidad tal no se reduce a una civilización unitaria globalizada o a una mezcla híbrida y ecléctica de culturas. Por el contrario, mienta un tapiz multicolor integrado por diversos mundos culturales en diálogo.

#### 4.3. *Urbe tierra*

Si los mundos culturales, en tanto estructuras, constituyen totalidades *exclusivas*, surge la pregunta de si es posible una coexistencia pacífica entre ellos, o, en términos más generales, de si y cómo es posible un “ser-con” entre culturas. La respuesta a esta pregunta radica, para Rombach, en un fenómeno fundamental para la constitución concretiva de toda estructura. Ese fenómeno es el diálogo. El diálogo se cumple cuando la con-frontación entre los participantes conduce a cada uno de ellos a una comprensión explícita de las experiencias concretivas fundamentales que estructuraron sus respectivas culturas. De ese modo se propulsa al mismo tiempo el hallazgo

---

<sup>30</sup> Entre estos principios ajenos a la autogénesis de ciertos mundos culturales se encuentran la democracia y la tecnificación. Rombach señala que los modos de producción elegidos por una unidad cultural no tienen por qué necesariamente responder a los criterios técnicos y económicos que rigen la producción en occidente. Ciertamente no dispondrán de las ventajas de nuestra forma de civilización, pero tampoco debieran padecer sus desventajas, si es que éstas no le son impuestas. Igualmente la democracia de partidos, que resultó ser un modelo de libertad política en Europa, no tiene por qué ser copiada en la constitución de naciones cuya situación es muy diferente a la europea. Pueden que la propia idiosincrasia de un pueblo genere estructuras políticas que a los europeos les resulten religiosas o retrógradas, pero que responden a la situación, formas de vida comunitaria y tradiciones de ese pueblo. Para Rombach, verdaderamente democráticas son sólo las formas políticas y sociales que se corresponden a la voluntad y los usos propios de cada pueblo. Cf. *DK*, p. 118.

<sup>31</sup> *Ur*, p. 195.

<sup>32</sup> *DK*, p. 118.

de instancias superiores, comunes a las culturas en diálogo. Podría decirse que el diálogo contribuye a que acaezca en cada una de las culturas que de él participan un doble movimiento de *superación*. En primer lugar, el diálogo impulsa un movimiento “hacia abajo”, hacia la profundización de cada mundo cultural en su propia particularidad, en cuanto él fuerza a cada cultura a comprender explícitamente su estructuración. En virtud de este movimiento hacia abajo cada particularidad, por contraposición a las otras, toma conciencia de sus propias limitaciones y anquilosamientos (que de otro modo pasarían desapercibidos) y puede iniciar un proceso de autocorrección. Pero, en segundo lugar, el diálogo propulsa un movimiento “hacia arriba”, hacia el elevamiento de cada mundo cultural en dirección a situaciones más abarcadoras que les conciernen a todos ellos, en cuanto fuerza a cada cultura a hallar instancias comunes (*Gemeinsamkeiten*) e intereses compartidos que permitan su coexistencia armónica. Así como el diálogo es lo que posibilita encontrar instancias y ámbitos de concernimiento común entre los hombres individualmente considerados y, a partir de ellos, crear conjuntamente una unidad cultural, es él también quien reúne e integra concretivamente a las distintas unidades culturales. Por ello afirma Rombach que el diálogo es “la configuración social de la concreatividad”<sup>33</sup>.

De lo que se trata en el diálogo, entonces, no es del mero intercambio de palabras sobre esto o lo otro, sino “un proceso de perfilamiento y superación correlativa”<sup>34</sup>. No implica necesariamente lenguaje. También los modos de comportamiento colocan a los hombres y a las culturas en diálogo. Una determinada acción tiene el valor de una cuestión y provoca otra acción correlativa que asume el valor de una respuesta. Ya sea a través del lenguaje o de la acción las distintas culturas comunican sus experiencias fundamentales y sientan, así, el fundamento de una integración en una unidad cultural superior. “Todas las ‘altas culturas’ han surgido sobre la base de procesos culturales dialógicos y han alcanzado de ese modo su nivel respectivo”<sup>35</sup>. Ciertamente, nada garantiza el éxito del proceso de diálogo. El diálogo puede anquilosarse y convertirse en mera discusión, en la que cada parte se mantiene en su propia posición y trata en los mejores casos de convencer y en los peores de imponer su propias convicciones. El resultado final de la discusión es el mayor distanciamiento entre las partes. El diálogo genuino se distingue de la mera discusión en que es él mismo y no alguna de las partes por separado

<sup>33</sup> Ur, 196.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> DK, p. 143.

quien asume su propia conducción (*Führung*). El diálogo tiene una dinámica propia y dirige su propio curso. Cuando puntos de vista exteriores al proceso o ciertas personas fijadas por anticipado offician de conductores del diálogo, éste se degrada a la condición de discusión. Pero el diálogo, en su sentido genuino, es un auténtico acaecimiento estructural, es decir, un acaecimiento que acaece por sí mismo y configura estructuralmente a sus partes. Rombach afirma que, por el sendero incierto pero siempre abierto del diálogo, la tierra se encamina a convertirse en una auténtica urbe (*Wohnstadt Erde*)<sup>36</sup>. Así como en una ciudad se integran distintas casas, cada una con su propio estilo arquitectónico, su propio reglamento y sus códigos internos, pero todas ellas reunidas por el tejido urbano y compartiendo deberes y derechos comunes, así también en la urbe tierra se integrarán los distintos mundos culturales, compartiendo derechos y deberes comunes surgidos del diálogo. Cuando ello ocurra, resonará armónicamente en todos los hombres la voz polifónica del Todo-Vida Y sólo entonces seremos una humanidad auténtica, porque humanidad no es lo mismo que la ideología de una civilización unitaria impuesta por la fuerza, “sino que es la voz del Todo viviente concretamente perceptible en nosotros”<sup>37</sup>.

## 5. La Vida y los mundos

En este último párrafo nos permitiremos realizar (desde un punto de vista fenomenológico) una breve evaluación crítica de la fundamentación del modelo de relación intercultural desarrollada por Rombach. Cabe aclarar que no se apunta aquí a poner en cuestión la conveniencia e incluso la necesidad política de que hoy en día tenga lugar un diálogo entre culturas y una nueva repartición de la tierra. Lo que la crítica, que es estrictamente filosófica e intrínseca a los postulados de la ontología estructural, quiere señalar, es la dificultad que presenta esta ontología para fundamentar el modelo que propone. Esta dificultad se expresa en tres tensiones. La primera tensión se juega entre libertad del avance emergente y multiplicidad de las culturas; la segunda entre articulación concéntrica de las situaciones y exclusividad de los mundos culturales; la tercera entre esta exclusividad y la delimitación de las unidades culturales.

Centrémonos en la primera tensión. No vamos a analizar aquí en detalle el punto de partida del pensamiento de Rombach, a saber, que todo

<sup>36</sup> Cf. DK, pp. 148-149.

<sup>37</sup> DK, p. 149.

tiene vida y que esa vida emerge en el avance del proceso de autoconfiguración estructural del Todo. Es un fenómeno indisputable que los entes se dan interrelacionados en diferentes estados de cosas, y que algunos de esos estados de cosas responden a la noción de estructura, en el preciso sentido que Rombach le da a esta palabra. Pero de allí a afirmar que todo o bien es una estructura o bien pugna por serlo hay un largo trecho. Rombach recorre este trecho hipostasiando una voluntad estructural en todas las cosas. Ahora bien, ¿es posible admitir que *necesariamente* las transformaciones que se dan en el universo, por ejemplo, la explosión de una Supernova, resultan no de meros procesos físicos, sino que se insertan en un proceso de autocorrección del Todo en busca de formas más perfectas de estructuración? Sin duda, es posible pensarlo como hipótesis, pero nada nos fuerza a admitirlo como esencia del todo. Si ya es sumamente cuestionable el intento que hace Rombach por mostrar que el Universo, más allá de los sistemas a través de los cuales nos lo representamos, se da no tan sólo como un conjunto de estados de cosas interrelacionados, sino como una estructura con todas sus propiedades, más difícil aún es mostrar que, si no lo es, *quiere* serlo, y, finalmente, es absolutamente imposible desde el punto de vista fenomenológico afirmar que su querer, por así decir, se esta realizando, que *avanza* hacia configuraciones cada vez más claras, superadoras e idémicas. Pero aceptemos por un momento el punto de partida de Rombach, aceptemos que el Todo vive y que su vitalidad se concreta en el avance emergente de diferentes totalidades culturales. En ese caso no se ve por qué no se ha de aceptar también que una determinada configuración estructural termine dominando y reduciendo a las otras, si el impulso vital ha emergido y avanzado con mayor claridad e intensidad en esa cultura que en las demás. Si, como vimos, el avance emergente es indeterminable, es decir, no puede ser forzado por el hombre a acaecer de un cierto modo, entonces él es libre. Y si es libre no tiene por qué expresarse en múltiples mundos culturales, sino que puede emerger en uno que reduzca los demás a meros momentos suyos. Se puede argumentar en contra que ello implicaría agotar la indeterminabilidad del avance en un solo mundo cultural. Pero esto resulta de restringir la comprensión del avance emergente a los parámetros de tiempo de una cultura. De hecho él puede ser múltiple, pero concretar esa multiplicidad a lo largo del tiempo a través de una sucesión de culturas hegemónicas únicas. El problema no es un problema menor, no sólo por sus repercusiones éticas, sino también por sus implicancias ontológicas. Hoy en día más que nunca es notorio el carácter utópico de esa sociedad multicultural, que debiera resultar natural según los planteamientos de la ontología estructural. Este hecho pone de manifiesto que el avance emergente carece de la fuerza ontológica necesaria como para

efectivizarse *por sí mismo* de múltiples maneras, y que necesita para hacerlo de la respuesta concreativa del hombre. Si esto es así, y si una cierta unidad cultural responde concreativamente de modo tal que en ella sí pueda efectivizarse con mayor vigor el avance emergente, entonces, desde el punto de vista ontológico, la imposición de esa cultura adquiere cierta legitimidad. Esta conclusión es coherente con los planteos de la ontología estructural, aun cuando contradiga expresamente las intenciones de su creador.

La segunda tensión se juega entre la exclusividad de los mundos culturales y la articulación de las situaciones de acuerdo con la figura de la cocarda. Todo mundo cultural no sólo se da en una situación determinada, sino que, en tanto estructura, *es* una situación. Pero las situaciones se articulan como situaciones internas respecto de una situación externa que las concierne y abarca; dicho en términos gráficos: se articulan en anillos concéntricos en las que cada anillo está contenido por el siguiente. El resultado de esta articulación no es la urbe tierra, con múltiples todos irreductibles respetando una legislación común surgida del diálogo mutuo. El resultado es *un* mundo (imperio) cultural que contiene dentro de sí, como momentos o articulaciones internas suyas, a los demás mundos culturales. En efecto, si una situación, por ejemplo, el planeta tierra, encaja siempre dentro de otra situación como momento suyo, por ejemplo, el sistema solar, no se ve por qué la extrapolación de este modelo al ámbito de mundos culturales no habría de repetir la articulación concéntrica. Como resultado de esta repetición cada cultura no sería una totalidad irreductible, sino un mero momento de otra cultura más abarcadora. Así, la situación de los pueblos colonizados económicamente estaría justificada por su inclusión en una situación envolvente: la de las culturas hegemónicas. Allí, como es propio de toda estructura, cumplirían con una función específica que contribuye al incremento de la cultura hegemónica, por ejemplo, la de producir a bajo costo recursos naturales no renovables. En síntesis, entre la pretendida exclusividad de las estructuras y su integración en anillos situacionales despunta una tensión no resuelta en el pensamiento de Rombach.

La tercera tensión se juega entre la afirmación de que los mundos culturales conforman estructuras y, por tanto, son unidades cerradas y exclusivas que refluyen en sí, y la dificultad para delimitar esos mismos mundos respecto de otras estructuras. Si los mundos culturales son unidades exclusivas, diferenciadas por su propia concordancia de los demás hasta el punto de que lo que tiene sentido en uno de ellas puede no tenerlo en otro, entonces deberían poder delimitarse con claridad. Y este es justamente el problema: no parece posible delimitar de modo preciso los mundos culturales. A lo sumo podemos reconocer grupos con intereses comunes. Tomemos uno de

los ejemplos que señala Rombach: el del mundo árabe. ¿Dónde se hallan los límites del mundo árabe y en función de qué criterios se pueden trazar esos límites? ¿Pertenece Turquía, país religiosamente musulmán y racialmente árabe, pero que política y económicamente pugna por integrarse a Europa, al mundo árabe? ¿E Indonesia, que no es árabe ni comparte tradiciones comunes con los otros países árabes, pero que es el mayor país musulmán del mundo, queda afuera del mundo árabe? Los mismos árabes una y otra vez han apelado a la religión islámica como factor aglutinante que trasciende los intereses políticos de las distintas nacionalidades. Podríamos hablar, entonces, de un mundo islámico, más que de un mundo árabe. Pero así y todo subsisten los inconvenientes. Ese mundo islámico, más que constituir una unidad con una diversidad articulada dentro suyo, constituye un grupo muchas veces inconexo de naciones, que, más que compartir un proceso concreativo de autogénesis común, responden a una situación (esto es, a un ámbito natural de concernimiento) y a una historia diferente. Las naciones que lo integran persiguen metas di- y no convergentes; lo que más de una vez las ha llevado al enfrentamiento bélico. Lo que este ejemplo nos pone de manifiesto es que es muy difícil dividir la “urbe tierra” en unidades culturales delimitadas (en una “casa árabe”, una iberoamericana, una oriental, etc.); antes bien lo que encontramos son múltiples polos culturales diferentes, que no llegan a articularse estructuralmente, y que se encuentran vinculados a los otros polos por zonas de transición. El propio Rombach reconoce<sup>38</sup> la dificultad de delimitar los distintos mundos culturales, pero apela a las ciencias humanas, esto es, a una futura geografía, historia, sociología, etc. estructurales que estarían encargadas de encontrar los criterios que permitan discriminarlos con claridad. Sin embargo, ejemplos como el del mundo árabe nos muestran que no se trata de una mera cuestión epistemológica, de la dificultad para *reconocer* los mundos culturales, sino ontológica, a saber, nos muestran que son las mismas culturas las que no se constituyen como unidades estructurales cerradas. Además, para ser coherentes con el propio Rombach, esos criterios no pueden ser producidos extrínsecamente por las ciencias (sino los todos culturales dejarían de ser estructuras y pasarían a ser sistemas), sino que deben generarlos los propios mundos culturales. Y esto es precisamente lo que no ocurre: las diferentes culturas no nos ofrecen criterios que permitan dividir las (y menos articularlas) en unidades claramente delimitadas.

Hasta aquí la crítica ha sido “negativa”. Para terminar quiero destacar brevemente el aspecto más “positivo” del pensamiento de Rombach. No se

<sup>38</sup> Cf. Ur, p. 191.

trata de una cuestión circunstancial, sino que este aspecto, en mi opinión, resulta esencial para comprender cabalmente el modelo de “diálogo de los mundos” y para reubicar a Rombach en el contexto de la fenomenología. Me refiero a la responsabilidad por la vida. En efecto, para la ontología estructural, toda coexistencia pacífica entre los distintos mundos culturales presupone, más allá de la particularidad de las distintas culturas, la instancia universal y común de la responsabilidad por la vida. En este punto la filosofía de Rombach converge con otros pensamientos de índole fenomenológica como los de M. Henry, E. Lévinas, I. Patocka o F. Rosenzweig, aun cuando las respectivas problemáticas y desarrollos de estos pensamientos sean muy diferentes de los de la ontología estructural. Como vimos, Rombach afirma que cuanto más profundo es el diálogo, más profundo también es el doble movimiento de superación que acaece a los participantes. Tanto el movimiento de superación hacia abajo, hacia la comprensión de los fundamentos de la propia cultura, como el movimiento hacia arriba, hacia el encuentro de instancias comunes que reúnan a las diferentes culturas, resultan del diálogo. Ahora bien, la consumación de esta profundización y consecuente superación no puede ser otra que experimentar en el diálogo el fundamento último y más originario de los mundos culturales que de él participan. Fundamento que, a su vez, es aquella instancia común que los reúne a todos ellos. Este fundamento común es el avance de la situación extrema, el Todo-Vida, que emerge y se concreta en las múltiples culturas. En el proceso vital de diálogo cada cultura se experimenta a sí misma y a las otras como totalidades vivientes; experimenta que todas las culturas, en última instancia, es decir, en aquella instancia universal que a todas las reúne sin reducir su particularidad respectiva, no son sino una forma de la inagotable riqueza de la vida, y que comparten la responsabilidad de no mutilar la multiplicidad de la Vida que se manifiesta a través de ellas. Es precisamente esta responsabilidad compartida la que hace posible y le da *sentido* al diálogo: la preservación de la vida en sus más distintas formas. Rombach interpreta esa responsabilidad experimentada en el diálogo como correlato del avance emergente del Todo-Vida que pugna por configurarse estructuralmente. Es posible interpretarla de otros modos. De esas diferentes interpretaciones de la responsabilidad universal por la vida han surgido filosofías tan distintas como las que mencionábamos más arriba. Lo esencial no es la interpretación, sino la comprensión de que sólo la universal responsabilidad por la vida hace posible que exista lo que llamamos humanidad. De que la tarea suprema de la filosofía es “dejar ver” esta responsabilidad originaria en todos los modos en que ella pueda mostrarse, da testimonio también la ontología estructural. Tal vez ese, más allá de sus tensiones internas, sea su mayor mérito. Y no es poco mérito.