

CONCORDIA

Reihe Monographien – Band 37

Raúl Fornet-Betancourt

Filosofar para nuestro tiempo
en clave intercultural

Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2004

Índice

Prólogo	7
1. Lo intercultural: el problema de y con su definición	9
2. Meditación sobre nuestro tiempo. O de la filosofía y la situación espiritual de nuestra época	15
3. Rumbos actuales de la filosofía. O de la necesidad de reorientar la filosofía	27
4. ¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía	45
5. Interculturalidad, género y educación	59
6. La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización ..	71
7. Hermenéutica y política de extranjeros. Una contribución filosófica en torno al desafío planteado por la convivencia en las sociedades multiculturales	77
8. La interculturalidad como alternativa a la violencia	93
9. Por un diálogo filosófico Sur-Sur, intercultural y directo	105
10. Por una nueva filosofía popular	115
11. Filosofía intercultural: Filosofía para nuestro tiempo	129

Prólogo

Con el presente libro se documenta un capítulo de cultura filosófica oral. Sus páginas ponen por escrito conferencias pronunciadas en diversos congresos y seminarios internacionales que se concibieron como aportaciones al debate oral de los temas correspondientes con los participantes y que se ofrecen hoy en esta forma con la intención expresa de continuar fomentando la discusión de estas cuestiones entre un público más amplio y/o de contribuir a tomar conciencia de la importancia del debate público de las mismas. Pues consideramos que son cuestiones filosóficas en el mejor sentido de la palabra; cuestiones que no nacen en el suelo del jardín privado de los filósofos como problemas de interés especial para un grupo selecto de profesionales, sino que la filosofía encuentra como cuestiones de vida real en los contextos del mundo histórico contemporáneo y que hace suyas al esforzarse por corresponder a su vocación de saber crítico y contextual destinado al acompañamiento de la humanidad en su lucha por humanizarse y dignificar el mundo. Por eso publicamos esta selección de conferencias bajo el título común de filosofar para nuestro tiempo.

Pero, ¿cuáles son en concreto las cuestiones que tratamos y que proponemos en este libro como temas de debate en una filosofía que quiera articularse hoy como un filosofar para nuestro tiempo?

En primer lugar planteamos la cuestión de la perspectiva cultural, social y ética que debería orientar hoy un filosofar para nuestro tiempo. Es verdad que esta cuestión está presente en todas las conferencias aquí reunidas, pero la planteamos expresamente en las dos primeras al ocuparnos con la interculturalidad como actitud de vida y pensamiento así como con la toma de posición ética que requiere un filosofar que “medite” su tiempo.

En segundo lugar abordamos en las conferencias tercera, cuarta y quinta la cuestión del estado, función y sentido de la filosofía o, en su caso, de la enseñanza de la filosofía en nuestros días, abogando por la introducción de un giro intercultural que, además de superar el eurocentrismo, sepa liberar la filosofía del lastre androcéntrico.

Las conferencias sexta, séptima, octava y novena se ocupan, en un tercer momento, con cuestiones concretas que ejemplifican algunos de los desafíos contextuales a que debe responder un filosofar para nuestro tiempo hoy, tales como los retos de la globalización, de la política de extranjeros, de la violencia o de un diálogo sur-sur directo.

Por último las conferencias décima y undécima representan dos ensayos de concretizar la cuestión de una nueva transformación de la filosofía a partir de las prácticas culturales críticas de la gente y con vistas a convertirla en un ejercicio de compañerismo teórico-práctico sobre el fondo de un proyecto compartido de humanidad convivente.

Raúl Fonet-Betancourt

Aachen, 12 de abril de 2004

1. Lo intercultural: El problema de y con su definición

Se me ha pedido que, como contribución a este encuentro,¹ presente algunas reflexiones sobre el problema de definir lo intercultural. Pues bien, empezaré constatando algo elemental: Me parece indudable que la cuestión de la definición de lo intercultural o de la interculturalidad es un tema que nos pone ante una tarea realmente problemática porque, bien mirada, se nos presenta como un verdadero dilema.

Son varias las razones que evidencian la grave dificultad con que tropezamos cuando abordamos este problema de la definición de lo intercultural. Voy a enumerar en esta breve aportación las que me lucen más fundamentales.

En primer lugar creo que hay que hacerse cargo, al menos como posibilidad, de que la pregunta por la definición de lo intercultural puede significar una pregunta cuya universalidad no deba darse por supuesto sin más, ya que es una pregunta muy “occidental”, es decir, una pregunta que se inscribe en la lógica de la cultura científica de Occidente en tanto que cultura basada en gran parte en el “arte” del saber definir y clasificar.

En este sentido, pues, la pregunta por la definición de lo intercultural podría conllevar una cierta violencia para otras culturas que no le dan al momento de la definición conceptual la centralidad que le otorga la cultura científica que ha configurado el mundo occidental.

Pero, además de esta sospecha de posible eurocentrismo en la pregunta por la definición, hay, en segundo lugar, otra razón que nos evidencia lo problemático que es buscar una definición de lo intercultural.

Y es que definir implica delimitación, fragmentación y parcelación. Para definir hay que determinar y fijar. Lo cual supone a su vez un marco de referencias teóricas que normalmente lo tomamos de las disciplinas científicas en las que nos hemos formado o que profesamos como “profesionales” de tal o cual rama del saber.

Esto quiere decir que la pregunta por la definición de lo intercultural presenta también la dificultad de que es una pregunta que puede promover la fragmentación disciplinar del campo intercultural, precisamente porque alienta la visualización y percepción de lo intercultural desde el horizonte

¹ El texto recoge las reflexiones presentadas en el “Encuentro internacional sobre la interculturalidad” organizado por la Fundación CIDOB, de Barcelona, en Barcelona del 15 al 17 de noviembre del 2001.

de una práctica del saber habituada a ejercerse como observancia estricta de la división del saber que reflejan justo las fronteras entre las disciplinas. De suerte que definir lo intercultural desde el marco conceptual específico de disciplinas como, por ejemplo, la pedagogía, la literatura, la lingüística, la política, la sociología, el derecho, la ciencia del trabajo social, la filosofía o la teología nos plantaría no solamente la cuestión de cómo y desde dónde lograr la recomposición de lo intercultural en la unidad e integralidad de sus dimensiones – pues no es nada evidente que el recurso a la cooperación interdisciplinar sea suficiente para subsanar los efectos negativos de la parcelación monodisciplinar de lo intercultural –, sino también la cuestión por el “costo intercultural” o, si se prefiere, por la pérdida en sustancia e historia intercultural que puede significar la percepción de lo intercultural desde el prisma de disciplinas que lo reducen a un “objeto” de estudio.

Vinculada con lo anterior está la tercera razón que quiero mencionar aquí y que se refiere al hecho de que las definiciones suelen tender a objetivizar lo definido. Sobre todo cuando las definiciones, como acostumbran a hacerlo por lo general, operan con el viejo dualismo (occidental) que distingue con rigor entre el sujeto que conoce (y define) y el objeto a conocer, éstas reflejan un proceso cognoscitivo objetivante que emplaza y coloca a lo que va a definir como algo que está fuera, al “otro lado”, frente a nosotros, esto es, a los sujetos definientes.

Siguiendo la lógica de esta tendencia una definición de lo intercultural correría el peligro de concebir el campo de la interculturalidad como un mundo objetivo que se examina a distancia y en el que incluso los sujetos, sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural, aparecen más como un “objetivo” de estudio que como gestores y autores de los procesos en cuestión. Suponiendo que la gestación de lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concretos de seres humanos también concretos y vivientes, entonces la óptica de una definición semejante impediría ver un aspecto central de lo intercultural, a saber, que es una calidad que está dentro y no fuera de la vida que llevamos. O, dicho con otras palabras, sería un obstáculo para acceder a una explicación de lo intercultural en el sentido de un proceso de participación interactiva viva en el que son precisamente los sujetos y sus prácticas los que están en juego; y que, por eso, son éstos los llamados a la interpretación de lo inter-

cultural, pero justo como sujetos implicados y no como objetos observados.

Quiero mentar todavía una cuarta y última razón.

Las definiciones conceptuales no solamente se articulan, como se señalaba antes, desde marcos referenciales disciplinares, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica. Definiciones son más que un mero apoyo teórico porque representan, en el fondo, piezas claves en la arquitectónica de una teoría, sobre todo cuando ésta busca su consolidación en una elaboración sistemática de sí misma. Y esto presenta nuevamente serias dificultades para una aproximación a lo intercultural, ya que con ello la comprensión de lo intercultural se vería involucrada en un proyecto de construcción teórica y sistemática que, por todo lo dicho anteriormente, no podría ser menos que monocultural. Y preguntamos en tono retórico: ¿Qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural?

Por lo dicho se ve que el problema de la definición de lo intercultural representa una verdadera cruz. ¿Qué hacer entonces ante este problema?

Creo que el desafío está en replantear el problema; no para eliminarlo, pero sí para redimensionarlo. Es decir que habría que empezar por preguntar no por la definición que podemos dar de lo intercultural sino más bien por los recursos culturales y conceptuales de que disponemos para nuestras definiciones. Preguntarnos, por ejemplo, si nuestra manera de pensar es ya tal que nos permite una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad.

Y como sospecho que la respuesta a esta pregunta es negativa porque nuestras formas de pensar, aunque se adornen a veces con rasgos interculturales, siguen siendo tributarias (y reproductoras) de procesos de socialización y de educación claramente determinados por las normas y los valores de las llamadas “culturas o tradiciones nacionales”, esto significaría empezar cultivando la disposición a aprender a pensar de nuevo; es decir, empezar por reconocer nuestro analfabetismo intercultural y volver a la escuela, por decirlo así, para aprender a leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos ofrece la diversidad de las culturas.

De esta manera la “alfabetización” en la escuela del diálogo intercultural sería el aprendizaje necesario para hacernos cargo de que los nombres con que nombramos las cosas desde nuestras tradiciones de origen son

nombres contextuales que necesitan ser redimensionados desde las perspectivas que se abren en los nombres de otras tradiciones culturales.

Para el problema que aquí nos ocupa, la cuestión de la definición de lo intercultural, lo anterior tiene como consecuencia que ese aprender a pensar de nuevo en la escuela del diálogo intercultural significa tomar la definición propia con la que nombramos nuestra percepción de lo intercultural no como el nombre completo que da cuenta de toda la realidad que nombra, sino como un nombre todavía impropio porque no sabe nombrar todo lo que pretende designar y que por esa razón necesita ser redimensionado por y desde el intercambio con otros nombres posibles.

En este sentido una definición no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para comenzar el diálogo e intercambio con otros nombres posibles de aquello a lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia.

Esto significa que cualquier definición de lo intercultural debe hacerse cargo de su contextualidad, tanto cultural como disciplinar, y de presentarse no como *la* perspectiva que demarca los límites de lo que enfoca sino, por el contrario, como una ventana que permite ver sólo una parte del espacio abierto hacia el que da. De ahí la necesidad de la *contrastación* de las definiciones que se puedan ofrecer en un debate como este.² Mas en este punto hay que subrayar que el contraste de las definiciones no se debe limitar únicamente a poner en discusión conceptos o enfoques elaborados, es decir, teorías o discursos sobre lo intercultural, sino que este debate contrastante debe incluir además el nivel experiencial y biográfico.

El esfuerzo por aproximarnos *conjuntamente* a lo intercultural tiene que caracterizarse, a mi parecer, por ser un esfuerzo en el que mostramos explícitamente que nosotros mismos como personas estamos involucrados en la creación del espacio intercultural. Pues el campo de lo intercultural, como ya se anotaba, no está fuera de nosotros. Somos parte de ese campo y, según enfoquemos nuestras propias biografías podemos convertirnos en fomentadores de lo intercultural, es decir, en personas que con sus prácticas culturales contribuyen a ensanchar el espacio intercultural; o bien en un obstáculo para su crecimiento, sin nos cerramos y empeñamos en trabajar la “pureza” de nuestra identidad.

Sobre el telón de fondo de lo dicho anteriormente me permito ahora señalar (en un plano más concreto, y teniendo en cuenta los aportes centrales

² Me refiero a las discusiones en el marco del encuentro citado anteriormente (nota 1).

hechos en el citado encuentro organizado por la fundación CIDOB) que lo importante sería continuar ese debate iniciado en el sentido preciso de un proceso de discusión articulado que sirva realmente para contrastar nuestras definiciones, y ello con la voluntad explícita de la corrección mutua.

Para avanzar por el camino de este proceso de discusión que nos debe conducir a la elaboración de definiciones más interculturales o a la transformación intercultural de las definiciones de las que cada uno de nosotros parte, podríamos, por ejemplo, contrastar la comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las diferencias.

Pero igualmente podríamos contrastar la comprensión de la interculturalidad, en tanto proyecto político alternativo para la reorganización de las relaciones internacionales vigentes, con la concepción de lo intercultural como el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. Y en el contexto de este contraste cabría preguntar además si la concepción de lo intercultural como *proyecto político* alternativo para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional no reclama como su complemento necesario la comprensión de lo intercultural como *proyecto cultural* compartido que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco.

Y, por poner otro ejemplo concreto de posible hilo conductor para un debate contrastante de concepciones o definiciones de la interculturalidad, señalaría por último el contraste de las definiciones que presentan lo intercultural como un “medio camino entre monoculturalismo y multiculturalismo” con aquellas otras que ven en la interculturalidad una opción o apuesta que va más allá incluso que el multiculturalismo porque, superando el horizonte de la tolerancia de las diferencias culturales, propone el desarrollo de una práctica de la convivencia y del enriquecimiento mutuo como eje para generar tanto a nivel teórico como práctico procesos de transformación cultural en las culturas en diálogo.

Los ejemplos aducidos muestran que, de hecho, podemos partir de los aportes logrados en el citado encuentro sobre lo intercultural de la

fundación CIDOB para replantear el problema de la definición de lo intercultural haciendo de este problema una *ocasión* para debatir en conjunto nuestras aproximaciones a lo intercultural.³

Replantear el problema de la definición en este sentido, como decía arriba, es realmente redimensionarlo, pues el debate contrastante de las definiciones es un ejercicio que nos obliga a *traducir* al otro nuestra medida de las cosas y en el que aprendemos al mismo tiempo las (nuevas) dimensiones de las cosas en la visión de los otros.

Acaso sea por eso esa voluntad de traducción recíproca la mejor expresión para lo que queremos denominar con interculturalidad.

³ Ver la documentación del encuentro en: CIDOB (Ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro internacional sobre interculturalidad*, Barcelona 2002.

2. Meditación sobre nuestro tiempo.

O de la filosofía y la situación espiritual de nuestra época

1. ¿Por qué empezar con una meditación sobre nuestro tiempo?

Nos dice la Real Academia de la Lengua en el *Diccionario de la Lengua Española* que meditar significa “aplicar con profunda atención el pensamiento a la consideración de una cosa”. En este sentido meditar es más que simple pensar. Es pensar, reflexionar; pero aplicando con profunda atención nuestra capacidad discursiva al análisis de lo que nos ocupa, pues queremos percatarnos de su significado verdadero y, con ello, ponernos en condiciones de emitir un juicio.

Les propongo¹ entonces no simplemente comenzar por pensar sino empezar precisamente con una meditación sobre y de nuestro tiempo porque, para decirlo de entrada, creo que no basta con pensar para saber más y tener mejores conocimientos, sino que de lo que realmente andamos muy necesitados es de discernimiento.

La meditación, pues, debe servirnos para ejercitarnos en el discernimiento de nuestro tiempo y de lo que sus saberes representan para nosotros como contemporáneos de ese tiempo.

Queremos empezar meditando, y no solamente pensando, porque, si se trata de discernimiento, ello supone que nos mueve y preocupa la pregunta por la manera en que deberíamos ser contemporáneos de nuestro tiempo. Meditamos sobre nuestro tiempo porque queremos y necesitamos saber más que lo que nos enseña el pensar que sabe en qué tiempo y/o dónde estamos. Necesitamos saber eso, sin duda alguna. Pero lo decisivo es llegar a saber cómo estamos en nuestro tiempo, cómo vivimos en él, con quiénes lo compartimos, qué opciones tomamos o cómo definimos nuestras relaciones de pertenencia a eso que llamamos nuestra época.

Desde otra perspectiva y en otro lenguaje podría expresar la idea anterior señalando que tenemos necesidad de empezar por una meditación porque buscamos una orientación que nos permita conducirnos hoy en nuestros contextos históricos actuales según aquella conocida y sabia máxima espiritual que nos recomienda “estar en el mundo sin ser del mundo”.

¹ El presente texto es la conferencia introductoria al II Congreso Regional de Profesores de Filosofía (Región Noroeste), celebrado en Hermosillo, México, del 15 al 17 de marzo de 2004.

Meditamos sobre nuestro tiempo, en una frase, porque buscamos calar en el verdadero sentido de nuestra época, entendiendo evidentemente que en esta pregunta o tarea nosotros mismos estamos en cuestión, es decir, la actitud filosófica y/o la espiritualidad que alimenta nuestro discernimiento y nuestro posicionamiento en el curso del mundo. O, dicho todavía con más brevedad, empezamos con una meditación sobre nuestro tiempo porque necesitamos *atender* al sentido esencial, tanto de la época como de nuestra propia existencia.

Pero cabe preguntar: ¿Por qué es necesario meditar? ¿Qué es lo que hace necesaria esta meditación sobre nuestro tiempo?

A riesgo de simplificar ante esta pregunta que es, indudablemente, una pregunta mayor y atormentante para cada generación, permitan que esboce una perspectiva de respuesta provisional nombrando tres posibles razones que explicarían la necesidad que tenemos de meditar sobre el curso de nuestra época.

En primer lugar nombraría la crisis de las tradiciones que hasta ahora han garantizado la relativa seguridad de nuestras referencias de orientación. Y añadiría aquí que lo que hace necesaria la meditación sobre nuestro tiempo no sólo es esa crisis de las tradiciones como tal, sino también el hecho de que entre ellas y nuestro tiempo se ha abierto una brecha que amenaza con hacerse cada vez más profunda, ya que corta la posibilidad de la transmisión y crea así un vacío. La crisis sería de esta suerte no “crisis” sino corte.

Esto supone, por otra parte, que la pregunta por el sentido de nuestro tiempo y la necesidad de meditar sobre ello es, en verdad, una cuestión que nos confronta con el problema de qué hacer con nuestras tradiciones en un tiempo que las pone en crisis. ¿Podemos vivir todavía con ellas y desde ellas? ¿Qué implicaría su transmisión o el restablecimiento de posibilidades de continuar la cadena de la transmisión? (Para ilustrar lo que quiero decir aquí, si permiten este intercalo entre paréntesis, se pueda recordar el diagnóstico del Papa Pablo VI cuando apuntaba que “la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo”.)²

En segundo lugar diría que otra de las razones que hablan a favor de la necesidad de una meditación sobre nuestro tiempo es que, como consecuencia de lo anterior, vivimos en un tiempo donde experimentamos una creciente dificultad para articular las respuestas tradicionales a las cuestiones

² Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

decisivas e incluso la percepción de éstas como tales con el curso de la vida cotidiana, con el diario de la gente.

Y en tercer lugar nombraría lo que acaso sea la razón fundamental de la necesidad de meditar sobre nuestro tiempo, a saber, la ambivalencia y la contradicción en que se desarrolla.

He aquí, en síntesis muy apretada, tres razones que, como decía, me parecen explicar la necesidad de una meditación sobre nuestro tiempo. Pero, supuesto que hayamos aclarado, al menos provisionalmente, el porqué es necesario esa meditación de nuestro tiempo nos faltaría aún preguntar para qué necesitamos esa meditación o qué es lo que esperamos de ella. Permitan, pues, decirles también una breve palabra sobre este aspecto.

Necesitamos la meditación sobre nuestro tiempo no tanto para hacer un balance de la época que nos muestre el saldo de sus resultados y las consecuencias a que han llevado sus resultados. Creo que la meditación de nuestro tiempo es más bien necesaria para situarnos y actuar en sus contextos con discernimiento. Pero esto significa, insisto, no simplemente el saber manejar sus resultados o entender el curso de sus realidades sino sobre todo penetrar en las condiciones materiales y espirituales que han hecho posible dichos resultados y realidades. Adelantando algo de lo que viene después, diría que la meditación sobre nuestro tiempo nos es necesaria para poder percatarnos del “espíritu de la época” y de las condiciones que lo han configurado como tal.

2. Del tiempo que llamamos nuestro, o de nuestra época

Una época es un período largo de tiempo, un espacio de tiempo, una “temporada”, que, precisamente porque se les considera en su conjunto, nos indican la sucesión y la duración de lo que se ha vivido en ellos. Por eso una época es siempre indicadora de una “edad”.

Cuando nos referimos a “nuestro tiempo”, a “nuestra época”, hablamos en consecuencia de la “edad” que tenemos, de la “edad” en que estamos. Preguntar por nuestro tiempo con intención de pensar meditativamente sobre él, implica entonces detenerse a reflexionar sobre su edad para repasar su “biografía” y comprender el “rostro” que mejor lo identifica con su edad. Nuestro preguntar meditativo apunta de este modo a lo que podríamos llamar el “carácter” de nuestra época.

¿Qué carácter ha desarrollado nuestra época con su edad? Y ¿por qué ha adquirido su edad ese carácter? Éstas son, a mi entender, preguntas centrales y rectoras en nuestro ejercicio de meditar sobre nuestra época; y de su respuesta depende el discernimiento que podamos alcanzar. Es más aún: de su aclaración depende incluso la condición de la posibilidad para referirnos al tiempo en que vivimos como a un tiempo que es nuestro o no, como a un tiempo al que pertenecemos con pleno derecho o como a un tiempo cuyo curso central y carácter nos marginan.

O sea que son preguntas centrales y rectoras porque nos conducen al alma de la época y nos permiten enjuiciar nuestro estado espiritual, que es siempre al mismo tiempo un juicio sobre la edad de la época en su conjunto y sobre la calidad de las relaciones que en ella mantenemos con nosotros mismos, con nuestro prójimo, con Dios, con la naturaleza, etc.; advirtiendo que, naturalmente, este último momento juzga sobre la “actualidad” de nuestras relaciones y de las posiciones y opciones que conllevan.

Vemos entonces que la pregunta por el carácter de la época en que se vive es una pregunta que toca un elemento neurálgico para decidir la manera de pertenencia a la época de la que se es parte o, si se prefiere, para discernir el significado de esa exigencia, ampliamente compartida, que reclama el estar a la altura de los tiempos en que se vive. Pues, aclarando el carácter de la época que llamamos nuestra, vemos qué es lo que ella genera y considera como “actual”, qué “actualidad” permite; y ello a su vez nos sirve de trasfondo para juzgar sobre la “actualidad” de nuestras relaciones en ella, desde ella y con ella.

Pero se ve también, por otra parte, que la argumentación que desarrollamos tiene en este último punto un doble supuesto. El primero de ellos, formulado en lenguaje tradicional, es la existencia de lo que Hegel llamó y conceptualizó bajo el nombre del “espíritu de la época”. Sin poder detenernos ahora a discutir la justificación de este supuesto, que nos llevaría, entre otras cosas, a tener que plantear cuestiones básicas de filosofía de la historia, baste con señalar en este contexto que, si Marx tiene razón al afirmar que las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante correspondiente o que el poder espiritual dominante en un momento determinado es el poder de la fuerza histórica que en ese momento ejerce el poder material,³ podemos tomar al menos como hipótesis de partida la idea de

³ Cf. Carlos Marx / Federico Engels, *La ideología alemana*, La Habana 1966, pp. 48 y sgs.

que nuestra época, a pesar de las ambivalencias y contradicciones – ya aludidas – que la desgarran y que se evidencian en fenómenos contemporáneos tan dispares como, por ejemplo, el nuevo fundamentalismo norteamericano y la iniciativa del otro mundo posible de los foros Mundiales Sociales, es, en efecto, una época marcada en su edad y carácter por la ideología neoliberal de las fuerzas económicas que hoy detentan el poder material en el mundo y que lo usan para reducir el planeta a un mercado y a los seres humanos – en la escala que convenga a sus beneficios – en meros consumidores, que han de ser, por supuesto, materialistas e individualistas a ultranza.

El segundo supuesto que está en la base de mi planteamiento representa algo así como el contrapeso del anterior, en cuanto que se refiere a la posibilidad de que incluso bajo las condiciones de un “espíritu de la época” dominante, es decir, de una ideología en pleno ejercicio de su función de control social y espiritual, pueden emerger la protesta, la resistencia, la crítica y hasta experiencias alternativas que testimonian a su vez que el ser humano no coincide nunca plenamente con la época en la que vive o, dicho con más exactitud, con lo que el “espíritu dominante” de su época quiere que sea. ¿Por qué? Porque el ser humano es un tejido de tradiciones, que son, ciertamente buenas y malas, ambivalentes; pero que constituyen la memoria con la que se instala y vive en una época, la memoria que lo orienta al recordarle precisamente la barbarie y la humanidad entre las que se debate su camino por la historia, sus derrotas y victorias, sus luchas por mejorar, y al recordarle sobre todo su pertenencia al género, esto es, que su lucha es un asunto de comunidad en peregrinación hacia una nueva humanidad, y no el asunto privado de individuos quebrados por el peso y la preocupación por la tenencia de lo que tienen y / o no tienen.

Se trata, si prefieren, del supuesto de la libertad; mas entendida, con Sartre, como la capacidad del ser humano para romper la impostura de la complicidad con el sistema y convertirse al ejercicio de prácticas comunitarias de humanización.⁴ Y dicho en otro lenguaje, se trata de operar con la “convicción” de que el ser humano, por estar llamado a la libertad, está abierto, por principio, a la acción del Espíritu y a la esperanza de “momentos de gracia”.

⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, Buenos Aires 1961; *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires 1963; y *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.

Teniendo estos dos supuestos en cuenta, volvamos ahora a la cuestión del carácter de nuestra época y en especial al aspecto de su relevancia para determinar lo que vale por “actual” en la misma. Decía que hablar del carácter de una época implica reconocer algo así como la marca o la expresión de un “espíritu dominante” en su curso. Y a lo dicho sobre la concreción de ese “espíritu” de nuestro tiempo en la ideología neoliberal dominante quisiera añadir ahora que en el marco del diseño del mundo promovido por dicha ideología asistimos a una compleja serie de manifestaciones que “actualizan” el carácter de nuestro tiempo, que hacen relucir su sello y que marcan el ritmo de lo que está de moda así como la forma “actual” en que los seres humanos deben percibirse y concebir sus relaciones entre sí. A título de ilustración de estas manifestaciones reveladoras del sello que lleva nuestro tiempo recordemos aquí, además de algunas ya algo lejanas como las de era atómica o de sociedad científico-técnica, otras de fecha más recientes como las que se expresan en las etiquetas tan conocidas de sociedad de consumo, sociedad del riesgo, sociedad del ocio y de la diversión, sociedad de la información, sociedad de la virtualidad, sociedad de la sensación y del entretenimiento, sociedad del fetichismo, etc. Esto por parte, digamos, de un diagnóstico sociológico. Porque igualmente podríamos ilustrar el carácter general de nuestra época con calificaciones provenientes de la reflexión filosófico-teológica, tales, por ejemplo, como las de sociedad postcristiana, sociedad idolátrica, sociedad del pluralismo de las visiones del mundo, sociedad de la contingencia e inmanencia, sociedad de lo relativo y provisional, etc. Asimismo, desde la óptica de las ciencias políticas, se podría decir que lo que caracteriza nuestra época, desaparecido el conflicto este-oeste, es la creciente asimetría entre el norte y el sur, unida evidentemente a la militarización de la política y de las relaciones internacionales, es decir, a la normalización de la guerra como instrumento para la recolonización económica del mundo.

Estamos conscientes de que los ejemplos aportados son limitados y que por el hecho mismo de provenir sólo de tres campos de reflexión no alcanzan para abarcar todas las manifestaciones en que se expresa el carácter de nuestro tiempo. Con todo creemos sin embargo que ilustran el horizonte de “actualización” en que nos movemos y las exigencias con que nos urge nuestra época. Y este es el punto que nos interesa subrayar ahora.

Como fruto de una ideología dominante que quiere un mundo a su imagen, el carácter de nuestra época genera una “actualidad” que presiona,

somete y reduce; y que incluso castiga con la pérdida de mundo, de espacio público y de visibilidad a los y las que se atreven a “soñar” otro tiempo y rompen una lanza por la utopía.

Vivimos, en resumen, en un tiempo que es nuestro porque somos sus contemporáneos, pero que no nos pertenece ni nos reconoce como verdaderos actores y gestores de su curso porque encarna un diseño del mundo y del ser humano cuyo acabamiento y funcionamiento supone la ruptura sistemática con las memorias de humanidad que alimentan los sueños de aquellos y aquellas que no se someten al dictado de “actualidad” e intentan que haya otros tiempos en nuestro tiempo.

Así, lo que podríamos llamar la situación espiritual de nuestra época se caracterizaría precisamente por esta contradicción entre el curso dominante de un dispositivo de sometimiento y de castigo, por una parte, y la vitalidad de las memorias de liberación humanizadora que se expresa en tantos brotes de resistencia y prácticas de solidaridad y acompañamiento en todo el planeta. Vivimos en un tiempo desgarrado por la barbarie que genera su alta civilización y por la necesidad de detener esa maquinaria con una cultura de la bondad y de la paz.

Nuestra situación espiritual es, pues, contradictoria. Y acaso lo más grave es que el ser humano mismo ha interiorizado la contradicción de su época, pero desgraciadamente no para tomar conciencia de sí mismo y de su época como una encrucijada histórica ante la que debe decidir un camino, sino para disolverla en un mundo de imágenes que lo aprisiona cada vez más en su engranaje. Pero pasemos al tercer punto donde quiero presentar algunas consideraciones sobre el papel de la filosofía en el marco de la situación espiritual de nuestro tiempo.

3. ¿Qué podría hacer la filosofía en el contexto de nuestra época?

Es claro que la filosofía puede, y debe, hacer una cosa, a saber, ocuparse de su tiempo. Pero lo que no está tan claro es la cuestión de cómo y para qué debe hacerlo. Pues hay muchas maneras de hacerlo, y la historia de la filosofía nos muestra incluso que la filosofía ha practicado ya desde siempre muchas de esas formas posibles de ocupación con su época, que van, por poner ahora sólo tres casos, desde la preocupación sincera por cuestiones reales de la vida buena hasta la interesada intervención en los asuntos públicos para legitimar el estado de cosas vigente, pasando naturalmente

por la curiosidad hipócrita de los que se ocupan de supuestos problemas reales para pasar el tiempo o combatir el aburrimiento a que los condena una filosofía sin comunidad ni vida.

Planteo entonces de nuevo la pregunta: ¿Cómo y para qué debería la filosofía ocuparse hoy de su época?

En relación con el primer momento de la pregunta, empezaría resaltando que la filosofía debería ocuparse de su época respectiva de una manera auténtica y comprometida. Me explico.

Por una manera auténtica y comprometida entiendo aquí una forma de hacerse cargo de la realidad de la gente que parta de la convivencia real, de la inserción en procesos reales y del compartir la vida cotidiana. Hablo, dicho en otros términos, de filosofar sobre su tiempo desde situaciones de vida real, y especialmente desde las situaciones de la vida precaria, necesitada y desamparada. Autenticidad y compromiso son así los pilares de una actitud filosófica que, superando la tentación de concebir su práctica del pensar en analogía con la actitud o el papel del “espectador”, confiesa su contextualidad y se preocupa por ocuparse responsablemente de los contextos de vida de la gente. Sólo un filosofar contextual puede ser auténtico y comprometido. Pero, al mismo tiempo, la práctica de la autenticidad y del compromiso moldean el carácter de la contextualidad del filosofar en cuanto que radicalizan la inserción contextual y potencian la convivencia.

Se entiende, por otra parte, que, como se desprende de la indicación sobre la preferencia de la vida desfavorecida, una manera filosófica, auténtica y comprometida, de ocuparse de su tiempo es aquella que se esfuerza por pensar la contradicción de su época con los humildes y a favor de los proyectos de vida de los humildes.

Esta preferencia u opción es, si se quiere, prefilosófica, en el sentido de que, si bien la racionalidad filosófica la puede fundamentar, es ella la que funda la posibilidad de fundamentación y representa de este modo algo así como la “espiritualidad” de la que nace una filosofía, en este caso una filosofía contextual en auténtico compromiso con los y las que más sufren el peso de las asimetrías de nuestro tiempo.

Esto conlleva también la consecuencia de que una filosofía que se ocupa de su tiempo de una manera auténtica y comprometida debe ser una filosofía que renuncia al elitismo y que, en consecuencia, busca que su manera de ocuparse de lo realmente real en su tiempo corresponda a formas populares. Es más, intenta configurarse como una forma popular para su-

perar definitivamente los hábitos del academicismo y el elitismo que le son inherentes.

Mas ha de notarse que la “popularidad” de la que aquí hablamos nada tiene que ver con la vulgarización ni con la simpleza; pero sí, y mucho, con la simplicidad y la sencillez.

Pues el pensar contextual que se quiere y proyecta como un pensar auténtico y comprometido, es un pensar que no piensa solo sino en y con la comunidad. Sobre esto volveré más adelante cuando trate de explicar el segundo aspecto de la pregunta que nos ocupa, a saber, el para qué; por eso baste aquí con precisar que “popular” indica en este contexto la voluntad de un filosofar *con* la gente, y no por la gente; de hacer filosofía, y, en este caso concreto, de pensar nuestro tiempo con los más afectados, sin ostentación ni refinamientos ni artificios.⁵

Por otra lado, y como consecuencia de lo señalado sobre la autenticidad y el compromiso, resaltaría además que la filosofía debería ocuparse de su tiempo de una manera que le permita no sólo tomar parte en la discusión pública a nivel estrictamente argumentativo sino intervenir también en los procesos de transformación contextual. En este sentido deberíamos inventar formas de articulación con las prácticas sociales y culturales de la gente y pensar – ¿por qué no? – en desarrollar una especie de “pastoral” de la filosofía.

En referencia al segundo aspecto de la cuestión, es decir, al para qué debe ocuparse la filosofía de su época hoy, señalaría ahora en un recuento sumamente esquemático y provisional los momentos siguientes.

Primero, para contribuir a repensar las contradicciones de nuestro tiempo desde las memorias de nuestras tradiciones desactivadas, pero que nos pueden ayudar a comprender que hay preguntas que nos sobrepasan, que son más grandes que nosotros mismos en el momento en que las formulamos o en el marco de la constelación cultural en que las vemos, que son, en una palabra, más grandes que nuestra época, precisamente porque nos hacen tomar conciencia de que somos memoria; memoria que traspasa la época en la que estamos doblemente, pues nos arraiga en el “pasado” y nos proyecta hacia el futuro. Somos memoria transmitida y memoria que transmite y se transmite.

Vistas a la luz de este trasfondo nuestras contradicciones podrían ser recontextualizadas y “rememorizadas”; y de esta suerte podríamos nosotros

⁵ Ver sobre este tema el capítulo: “Por una nueva filosofía popular” en este libro.

comprender que muchas de las cuestiones que se reflejan en las contradicciones que desgarran nuestra época, son cuestiones abiertas que heredamos y que muy probablemente tengamos que transmitir sin haberlas resuelto. Creo que tomar conciencia de este hecho de que hay cuestiones que la humanidad no resuelve de manera definitiva no porque no quiera o le falte voluntad de consenso sino porque realmente sobrepasan las posibilidades del horizonte experiencial en que se mueven las generaciones, es, a mi modo de ver, fundamental para mantener abierta nuestra peregrinación y aprender a tratar con cuestiones abiertas, lo que implica naturalmente desarrollar nuevas formas de trato entre nosotros, sobre todo en el ámbito de los desacuerdos.

Segundo, para pasar de las meras críticas de la razón o de los tipos de racionalidad a la crítica de las prácticas culturales, sociales, políticas, religiosas, académicas, etc. Son ante todo los hábitos de pensar y de “llevar” la vida en sus más distintos ámbitos los que tenemos que someter a crítica y discernir, si queremos comprender el carácter de nuestro tiempo y buscar alternativas.

Tercero, para contribuir a la corrección de muchos de los “ideales” que toma como bandera nuestro tiempo, independientemente de que su curso dominante de hecho los maltrate. Esta tarea está unida a la del segundo aspecto, y lo complementa. Pues se trata, entre otras cosas, de corregir “ideales” cuya defensa como pilares de nuestros programas de formación humana ha ido creando determinados hábitos en nuestro pensar y hacer. Pienso, por ejemplo, en la corrección de “ideales” heredados, sea ya por injusta expansión o bien por ingenua imitación, de la modernidad europea secularizante e ilustrada, como son la idea de la autonomía, el primado de la libertad individual, que han llevado al “desencantamiento” del mundo y del ser humano y fomentado un individualismo malagradecido, también en el ámbito de la filosofía.

Con ello, evidentemente, no se intenta anular dichos ideales, pero sí corregirlos y complementarlos afirmando, por ejemplo, valores como la responsabilidad, la comunidad y el agradecimiento.

Cuatro, para que los que hacemos filosofía comprendamos que no se trata de estar simplemente a la altura de los tiempos, como se suele repetir, sino que lo decisivo es estar a la altura de las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante en nuestra época para que nuestro quehacer filosófico sea un ejercicio de vivo acompañamiento.

Las consideraciones que hemos hecho sobre la filosofía y la situación espiritual de nuestro tiempo creo que se pueden resumir en una breve recomendación, sencilla pero fundamental para el “carácter” de nuestro trabajo filosófico hoy.

Sería la siguiente: pensar *bien* nuestro tiempo; pensarlo desde la opción por hacer bien a los que no están bien en este mundo para que alguna vez podamos llamarlo realmente, es decir, sin mala conciencia y en sentido pleno, “nuestro” tiempo.

3. Rumbos actuales de la filosofía. O de la necesidad de reorientar la filosofía

1. Observación introductoria

El tema que nos proponemos tratar, como se puede deducir del título y subtítulo con que lo anunciamos, tiene una doble vertiente.¹

Por una parte la tarea debe consistir en analizar los rumbos que sigue hoy la reflexión filosófica para ofrecer una suerte de panorama sobre la situación de las investigaciones filosóficas actualmente. Y por otra parte está la labor de tomar los resultados de dicho análisis como base para justificar la necesidad de promover un cambio de rumbo en el quehacer filosófico así como para presentar algunas perspectivas de concretización del mismo.

Y aunque es obvio, quiero decirlo explícitamente. Ambos momentos del tema sobrepasan tanto los límites de una conferencia como las posibilidades de una persona, en este caso, concretamente, las mías.

Es evidente, en efecto, que el tratamiento cabal del primer aspecto supondría analizar el desarrollo de la filosofía actual en todas sus dimensiones teórico-prácticas, y hacerlo además a escala mundial considerando la producción filosófica actual en todos los continentes.² Pero también el segundo aspecto requeriría un esfuerzo semejante, ya que la necesidad de reorientar la filosofía puede plantearse desde muy diversas tradiciones y muy distintos contextos, además de que las perspectivas que se pueden esbozar para la misma pueden perseguir finalidades muy diferentes.³

Explicito esta evidencia porque quiero precisar de entrada el enfoque limitado desde el que abordo el tema. O sea que, para no despertar falsas expectativas, quiero dejar claro las limitaciones que me impongo en el

¹ El texto es la versión revisada de la primera conferencia dada en el II Congreso Regional de Profesores de Filosofía (Región Noroeste), celebrado en Hermosillo, México, del 15 al 17 de marzo de 2004.

² Un ejemplo de esfuerzo en ese sentido puede verse en la obra de Ninian Smart, *World Philosophies*, London 1996, cuyo precio, a mi juicio, es muchas veces demasiado alto, ya que frecuentemente tiene que contentarse con ofrecer análisis sumamente superficiales y sumarios.

³ Como ejemplos representativos de esta diversidad podemos recordar aquí los análisis de Karl-Otto Apel en su obra central que lleva el significativo título de: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M. 1976; así como de José Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid 1974.

tratamiento del tema en razón tanto de la falta de tiempo como de capacidad o preparación personal.

Aclaro entonces que delimito mi enfoque al análisis de los rumbos actuales de la filosofía que me parecen más representativos hoy en Europa y América Latina, por una parte; y, por otra, a la presentación de la posibilidad de reorientar el quehacer filosófico en un sentido intercultural.

Y cabe señalar que en el tratamiento del primer momento del tema me limito a Europa y América Latina porque creo que es comprensible que son las dos regiones que más nos deben interesar aquí, debido a que estamos en un país latinoamericano y a que además gran parte de la filosofía en nuestro continente se ha desarrollado y se desarrolla aún en estrecho diálogo con la filosofía europea.⁴

Por su parte la opción por la perspectiva intercultural en el enfoque del segundo momento se justifica por el desafío actual de redefinir el asunto mismo de la filosofía desde el diálogo entre y con las diversas culturas de la humanidad, que me parece constituir el reto más radical con que nos vemos confrontados hoy en este ámbito.

Finalmente permitan también una breve observación sobre el sentido y/o alcance de la “actualidad” filosófica a la que me refiero con el título de “rumbos actuales”.

Ya decía que se trataba de analizar el desarrollo de la filosofía “hoy”. Pero, ¿qué es “hoy”, el tiempo presente, para la filosofía? Indudablemente hay buenas razones para responder que es lo que nos dice este adverbio, a saber, el momento actual que vivimos. Sin intención de problematizar demasiado esta respuesta, quisiera señalar sin embargo que, si bien podemos aceptar esa respuesta, debemos tener en cuenta que la filosofía conoce demasiado bien su “pasado”, que vive en tan fuerte vinculación con él y en un tan continuo esfuerzo de reapropiación, como para reducir el “hoy” de su reflexión al espacio de tiempo que podemos calificar en este caso como nuestro “hoy” o tiempo presente.

Quiero advertir con ello que, en cada correspondiente “hoy” histórico de la filosofía, ésta está inmersa en sus tradiciones y se actualiza e incluso

⁴ Cabe precisar también que con este término nos referimos primordialmente a la filosofía europea “occidental”, de países como Alemania o Francia. Una buena presentación de la filosofía de la Europa oriental, menos presente e influyente entre nosotros, puede encontrarse en: Helmut Dahm / Assen Ignatow (eds.), *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996.

se transforma con ellas, desde ellas y/o contra ellas. Toda “actualidad” filosófica es tradicional y tradente de lo tradicional, en el mejor sentido de la palabra. De ahí que, aún cuando limitamos el “hoy” del desarrollo actual de la filosofía al momento presente, tenemos que verlo situado en una estructura de tradiciones en diálogo o, si se prefiere, como parte de una historia de argumentaciones e interpretaciones, de la cual ese momento es justamente un presente de actualización.

Dando por supuesto lo anterior, preciso que en mi análisis de los rumbos actuales que escogeré para ilustrar de forma representativa al menos, ya que no puede ser exhaustiva, la “actualidad” de la filosofía en Europa y América Latina, me limitaré ciertamente a presentar posiciones recientes, pero ubicándolas o considerándolas como momentos de una historia de pensamiento y reflexión que ellas continúan, incluso allí donde manifiestamente rompen con la misma y se proponen buscar nuevos caminos.

2. Aproximaciones a la filosofía europea actual

Haciendo abstracción aquí de la problematización del término “filosofía europea” que se puede formular con todo derecho, por ejemplo, a partir de las consecuencias que conlleva para el ejercicio de la filosofía en Europa el comienzo y la normalización del uso de las distintas lenguas vernáculas o del debate que se plantea en el siglo XIX, con el romanticismo sobre todo, y se mantiene vivo hasta hoy, sobre la existencia de filosofías nacionales en Europa, recurrimos al empleo del término “filosofía europea” para designar con él la estructura básica de pensamiento y de articulación argumentativa de un modelo de filosofía determinado y contextual, pero que desarrolla una continuidad histórica en la que se reconocen fácilmente estructuras elementales y paradigmáticas que hacen posible precisamente un desarrollo histórico relativamente homogéneo en sus grandes etapas de “actualidad”.

Pensemos, por ejemplo, en los criterios con los que se suele justificar la división de la filosofía europea en sus etapas o grandes “presentes” históricos, a saber, filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Si nos fijamos bien son criterios que, más que temporales, responden a las consecuencias resultantes de giros teóricos. Pues corresponden, en el fondo, al declive o crisis de algún paradigma vigente por la emergencia de uno nuevo.

Si atendemos, por tanto, a esas estructuras elementales de desarrollo, creo que está justificado hablar de “filosofía europea”, y ver en ésta un modelo de filosofía que se modela en la trayectoria de una historia cuyo curso se ve marcado fundamentalmente por cuatro paradigmas fundamentales que se suceden en el tiempo, pero sin perder *su* lugar ni *su* significación como referencia argumentativa en el curso del desarrollo histórico.

Hay sucesión de paradigmas y hay también la continua interacción entre ellos.

Presentados muy brevemente serían los paradigmas siguientes.

Primero, el paradigma ontológico, fundamentado y desarrollado por la filosofía griega clásica, que centra la reflexión filosófica en torno a la pregunta por el qué son las cosas.

Segundo, el paradigma de la encarnación del logos que refleja el giro decisivo, tanto a nivel de fundamentos como de perspectivas de desarrollo, que significa la emergencia del cristianismo, y que despliega la patrística y la filosofía cristiana medieval en diálogo con el paradigma ontológico clásico; pero redimensionando su horizonte con la idea de la revelación y encarnación de la verdad, con la idea de la trascendencia y la promesa de la salvación o con la idea del género humano como pueblo de Dios.

Tercero, el paradigma de la conciencia o de la subjetividad autoconsciente de sí misma que representa el giro de la modernidad europea secularizante con la entronización de la Razón (con mayúscula) y del individuo dueño de sí mismo y, por ello, dueño del mundo.

Cuarto, y último, el paradigma del lenguaje que marca el nuevo rumbo que toma la filosofía europea en el siglo XX al desplazar la pregunta central de la filosofía moderna por el método y la certeza del conocimiento humano con la pregunta por la posibilidad de la argumentación.

Pues bien, a veces se ven estos paradigmas como ejemplos de rupturas radicales que se concretizarían precisamente en respectivas “edades” o épocas clausuradas. Como insinuaba antes, ésa no es mi visión. Para mí los paradigmas se suceden, pero en una historia que se caracteriza por la interacción entre ellos. En este sentido se podría hablar de la regencia de un paradigma, mas en convivencia con los otros. Insisto en esta idea porque constituye el trasfondo aludido a cuya luz presentaré nuestra “actualidad” filosófica de hoy.

Entre los rumbos actuales que caracterizan el hoy de la filosofía europea hay que mencionar en primer lugar el giro explicitado por el ya

legendario estudio o informe de Jean-François Lyotard publicado con el título de: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid 1986); un rumbo que se condensa en toda una fuerte corriente de repercusiones mundiales, gracias sobre todo a las aportaciones de filósofos de primera fila en Europa que o bien venían trabajando ya desde mucho antes en la crítica del paradigma de la modernidad y que con el informe de Lyotard se reconocen, por decirlo así, como “corriente” e impulsan una interpretación más o menos común de la situación de la época; o bien comienzan su producción bajo el impacto del nuevo diagnóstico espiritual, lo comparten y entienden su obra como explicitación del mismo. Recordemos ahora, a título de ejemplo, entre otros muchos que podríamos citar, los nombres de Jean Boudrillard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Umberto Eco, Michel Foucault, Fernando Savater, Peter Sloterdijk o Gianni Vattimo.⁵

Cabe indicar, como ilustración de lo que decíamos sobre la necesidad de comprender los rumbos actuales siempre a la luz de la “convivencia” y del diálogo con las líneas paradigmáticas de reflexión del supuesto “pasado”, que el rumbo marcado por la postmodernidad encuentra en gran parte las condiciones de posibilidad para su emergencia y explicitación como posible nuevo horizonte de pensamiento y de acción o, dicho más en breve, como expresión mayor del “espíritu de la época”, en la labor deconstructiva de los pilares centrales del paradigma de la modernidad que hacen filósofos que se mueven todavía dentro de ese paradigma o al menos dentro del horizonte de comprensión de algunas de sus coordenadas, y cuya obra apunta más a un reajuste paradigmático, a una ampliación complementadora, que a una superación definitiva del paradigma de la filosofía moderna. Tal sería el caso, si no me equivoco, de Wilhelm Dilthey, Antonio Gramsci, Ludwig Klages, Maurice Merleau-Ponty, José Ortega y Gasset, Jean-Paul Sartre o María Zambrano; sin olvidar algunos casos algo más complejos como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y sobre todo el de Martin Heidegger.

En segundo lugar mencionaríamos el rumbo que toma la filosofía europea con el proyecto de reconstrucción transformadora de la razón filosófica

⁵ Como son nombres que están marcando realmente la actualidad filosófica y sus obras son objeto de amplia difusión y conocimiento, incluso entre el público no especializado, renunciamos aquí a dar un elenco de las obras de estos autores. Lo mismo vale para filósofos como Apel, Habermas, Levinas, Panikkar, Ricœur o Zubiri que mencionaremos más adelante.

(moderna) en el sentido de una razón discursiva o comunicativa que, asumiendo y encarnando las consecuencias del llamado giro lingüístico, se entiende como el medio racional más adecuado para alcanzar una universalidad de nuevo tipo y evitar de este modo tanto la fragmentación de los discursos como el subsiguiente relativismo cultural.

Dos nombres verdaderamente protagónicos en el desarrollo de este programa son, sin duda alguna, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Y en su caso el diálogo con el paradigma de la filosofía moderna – y en el caso de Karl-Otto Apel especialmente con la filosofía trascendental crítica de Kant – salta a la vista por la finalidad misma que se propone su programa de “transformación de la filosofía”, como reza el título de una obra famosa de Karl-Otto Apel. Con todo no me parece superfluo recordar que, como se advierte ya por mi alusión al giro lingüístico, este nuevo rumbo nace del diálogo directo con filósofos como Charles S. Peirce, Charles Morris, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger y, naturalmente, el ya mencionado Kant.

Observemos que, tanto por sus recursos argumentativos o fuentes de referencias como por la finalidad del programa de la razón comunicativa, nos encontramos ante un rumbo actual que apunta en una dirección completamente distinta a la que veíamos en el rumbo caracterizado por el postmodernismo. Si éste afirmaba la “diferencia” y la pluralidad, el proyecto de la razón comunicativa insiste por su parte en la recuperación de la universalidad y de la unidad de la razón filosófica. A los ojos del primero sería el segundo, pues, un recalentamiento de los grandes relatos propios de la modernidad ya superada. Pero sea como sea, ya que no podemos detenernos en el debate entre ambos rumbos, lo importante para nosotros aquí es retener que estamos ante dos rumbos igualmente actuales, contemporáneos de sí mismos y de nosotros, que nos muestran un “litigio” por la actualidad de la filosofía que hay que pensar en cuanto tal.

¿Por qué? Porque representa un debate en el presente mismo de la filosofía. O sea que en el debate y la rivalidad de los planteamientos no se dan simplemente *por* la actualidad o, mejor dicho, por la caracterización de la actualidad de la filosofía, sino que reflejan un desacuerdo *en* la forma de actualización del presente de la filosofía. Lo cual remite a su vez a la cuestión de la interacción de los paradigmas y al diálogo entre y con las tradiciones. Pues si todo presente se actualiza desde contextos determinados, pero justo en diálogo con las tradiciones en las que siempre se está, es

lógico entonces que cualquier “preferencia” en el diálogo con ésta o aquella otra tradición pueda generar un acento propio en la actualización de un presente de la filosofía. Pero dejemos esta cuestión particular para continuar con nuestro recuento.

En tercer lugar apuntaría el rumbo que se puede identificar con el nombre y la obra de Paul Ricœur. Su filosofía de la “poética” y la narratividad, de la interpretación y de la apertura al otro, de la acción en la balanza de justicia y amor, y de la reivindicación de la persona humana como el mejor horizonte de argumentación y de combate a favor de un orden justo en todos sus ámbitos, es una filosofía que da cuenta de otro rumbo actualizante del presente del quehacer filosófico en nuestro tiempo y que, en cuanto tal, ha influido e influye fuertemente la producción filosófica, y por cierto no sólo en Europa.

Observemos de pasada que también en este rumbo actual hay un vivo diálogo con tradiciones ancladas en otros paradigmas, como serían, por ejemplo, el pensamiento cristiano y el personalismo.

En cuarto lugar mencionaría el rumbo que se perfila con y desde la obra de Xavier Zubiri que, de nuevo en diálogo con otras grandes tradiciones del “pasado”, intenta corregir el despropósito del idealismo moderno para proponer un camino de reflexión filosófica que haga las paces con la realidad y sepa rehacer la filosofía desde una vuelta humilde y en actitud de escucha a la *elocuente* realidad de las cosas. Aquí vemos el eco claro de aquel otro gran giro introducido en la filosofía europea a principios del siglo pasado por Edmund Husserl, sintetizado en el dramático reclamo de “retornemos a las cosas mismas”. Pero más que estas conexiones con el programa de la fenomenología lo que realmente cabe destacar de este rumbo en este apretado recuento es el impulso renovador que ha motivado el horizonte abierto por Zubiri en el presente de la filosofía latinoamericana. Sobre este punto volveremos más adelante.

En quinto lugar podríamos citar el rumbo actual que se siente deudor de la obra de Emmanuel Levinas y asume como tarea primera de toda filosofía auténtica responder a la pregunta desafiante del “qué has hecho de tu hermano”, que conmueve y convierte la libertad en carga de responsabilidad. Este rumbo, que marca un redescubrimiento del primado de la ética y que nos recuerda, con su raíz judía, otro modo de articular filosofía y religión, reactualiza las mejores tradiciones ético-humanistas y se ofrece como perspectiva correctora de ciertas expresiones del espíritu dominante de la

época que se complacen en propagar la ideología de la muerte del ser humano.

Señalemos además, por otro lado, que la reorientación de la filosofía provocada por el pensamiento de Levinas ha repercutido también con mucha fuerza en la renovación de la filosofía en América Latina.

En sexto lugar mencionaría el rumbo actual caracterizado por la reorganización y recontextualización de la teoría crítica ⁶ en el que se inscriben autores que trabajan en muy diferentes campos filosóficos (estética, medios de comunicación, teoría de la música, teoría del estado, etc.) y que provienen de diferentes países, pero que coinciden o convergen en el esfuerzo por articular una crítica cultural e ideológica del sistema dominante bajo las condiciones del capitalismo tardío y de una “sociedad de las sensaciones”.

En séptimo lugar estaría para mí el rumbo actual que toma la filosofía política europea al colocar en el foco de atención de su reflexión no sólo los problemas de ciudadanía y de nuevas fronteras, es decir, de identidad cultural que plantean los procesos de unificación de la Comunidad Europea, sino también todos aquellos otros problemas de justicia social y de reconocimiento con que confronta la realidad de los extranjeros, especialmente de los migrantes, en las sociedades europeas. Como ejemplo ilustrador de este rumbo se podrían nombrar los trabajos de Étienne Balibar.⁷

Por último me parece que es de justicia mencionar el rumbo actual que se desarrolla en vinculación con la figura y obra de Raimon Panikkar y que representa la reorientación intercultural en el presente de la filosofía europea.

Pero detengamos aquí este brevísimo elenco de los rumbos actuales de la filosofía europea, para pasar a ilustrar, también sintéticamente, el presente de la filosofía en América Latina en base a algunos ejemplos representativos de sus rumbos actuales.

⁶ Pienso sobre todo en los integrantes del grupo centrado en torno a la Revista *Zeitschrift für kritische Theorie*, entre los que cabe destacar: Gerhard Bolte (Hrsg.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg 1989; Peter Moritz, *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, Lüneburg 1992; Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg 1993; *Die Fluchtbahn des Subjekts*, Münster 2001; y (como editor), *Paradoxien der Globalisierung*, Weimar 1999; y Christoph Türcke, *Die neue Geschäftigkeit*, Lüneburg 1989; *Religionswende*, Lüneburg 1995; *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002; y *Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus*, Hannover 2003.

⁷ Ver, entre otros, sus libros: *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992; *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, L'Etat, le peuple*, Paris 2001; y *L'Europe, L'Amérique, la Guerre*, Paris 2003.

3. Aproximación a la filosofía latinoamericana actual

Antes de comenzar con mi presentación de algunos rumbos actuales representativos del presente de la filosofía en América Latina es necesario sin embargo intercalar una nota aclaratoria. Pues voy a limitar mi selección de dichos momentos a modelos de *filosofía latinoamericana*, y subrayo el término porque quiero indicar que tomo este concepto en su sentido fuerte, es decir, como título que se reserva para designar aquellas articulaciones de la filosofía en América Latina que asumen el imperativo de la contextualidad y se esfuerzan por ser una reflexión que hace justicia a las necesidades contextuales de nuestros países.

Filosofía latinoamericana no equivale, por tanto, a filosofía en América Latina, sino que representa sólo una de las muchas formas posibles en que se puede cultivar, y de hecho se cultiva, la filosofía en nuestro continente; a saber, la contextual, como acabamos de indicar. Hecha esta aclaración me concentro en la presentación de algunos modelos de *filosofía latinoamericana* contextual. Y repito que, como en el apartado anterior dedicado a la filosofía europea, también aquí la presentación tendrá que limitarse a ser una breve anotación de nombres y planteamientos.

En primer lugar quiero apuntar aquí el proyecto filosófico impulsado y realizado por y con la obra mayor de uno de los grandes filósofos latinoamericanos del siglo XX, a saber, de Leopoldo Zea. En este breve recuento panorámico lo resumiré con el nombre de “filosofía americana” y/o de “filosofía latinoamericana” para reservar dicho título al modelo o, mejor dicho, al movimiento filosófico que pone en marcha Leopoldo Zea al principio de la década de 1940 con la intención expresa de renovar la filosofía en América Latina haciendo de ella una reflexión contextual y comprometida con la realidad histórica de los países latinoamericanos.⁸

Ya se sabe que en este proyecto resuena el eco de la propuesta planteada por el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) quien ya entre 1837 y 1842 había reclamado como una verdadera urgencia para América la elaboración de una “filosofía nacional”, de una “filosofía americana”, que brotara de las necesidades reales de las sociedades americanas y que se

⁸ Para un análisis más detallado de los diversos planteamientos y modelos que presentamos en este tercer punto, así como para la bibliografía de los autores y las autoras que citamos, nos permitimos remitir a nuestra obra: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

desarrollase como respuesta a las mismas. Este reclamo no fue escuchado inmediatamente y, de hecho, se puede decir que cayó en el olvido; pero abrió una perspectiva para la contextualización del quehacer filosófico en América Latina; una perspectiva que, a pesar – como acabo de decir – de que no alcanzó a tener una repercusión directa y de que hoy podemos constatar claras limitaciones en su enfoque, representa un momento lúcido de nuestra memoria filosófica y que, en cuanto tal, puede aflorar, reactivarse y recontextualizarse en cualquier coyuntura propicia. Y esto es precisamente lo que nos muestra el surgimiento del proyecto de filosofía latinoamericana impulsado por Leopoldo Zea. Pues aquí se retoma esa memoria, se recontextualiza y se pone en marcha un vigoroso movimiento filosófico de dimensiones continentales que va agrupando a toda una generación de filósofos y consolidando un estilo peculiar de filosofar.

Pensemos, por ejemplo, en nombres como João Cruz Costa, en Brasil; Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy, en Perú; Arturo Ardao, en Uruguay; o en Arturo Andrés Roig, en la Argentina; autores que han marcado el rostro de la filosofía latinoamericana en el siglo XX y cuyas obras revelan además que su modelo de filosofar ha impactado y reconfigurado el quehacer filosófico en América Latina al menos en tres campos. Serían, a mi modo de ver, los siguientes:

- La historia de la filosofía, al convertirla en un estudio de reconstrucción recuperadora de las ideas filosóficas propias.
- La filosofía de la historia, al recontextualizarla en el sentido de una teoría que sepa dar cuenta del lugar de América en la historia y de su sentido para la humanidad a partir de las experiencias del colonialismo y de la marginación.
- La tematización explícita de la cuestión de la autenticidad como cuestión central que debe plantearse toda filosofía, si quiere ser filosofía verdadera.

Con la renovación filosófica posibilitada en estos tres campos y el planteamiento sistemático de las cuestiones inherentes – sobre todo, evidentemente, con el tratamiento de la cuestión de la autenticidad –, este modelo de filosofía pone las bases y crea las condiciones para el nacimiento del proyecto filosófico que quiero nombrar en un segundo momento de mi recuento, a saber, el proyecto de la filosofía de la liberación.

Así nombraría en segundo lugar el movimiento que se articula a partir del comienzo de la década de 1970 y que se da a sí mismo el nombre de filosofía de la liberación, insistiendo sin embargo – como acabo de insinuar – que debe ser visto en estrecha relación con el programa anterior del filosofar latinoamericano. Pues se trata, en realidad, de dos proyectos cuyas fronteras no son sólo muy relativas sino que se entrecruzan e interfieren, y a veces hasta tienen zonas de plena convergencia. Con todo, los tomaremos aquí como dos proyectos distintos, y por eso presento ahora el movimiento de la filosofía de la liberación por separado.

Como primera nota característica señalaría que, además de la conexión temática con el programa de la filosofía latinoamericana, se trata de un proyecto de filosofía que emerge en estrecha relación con ese “nuevo espíritu” que se encarna en la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez), en la pedagogía de la liberación (Paulo Freire) y en la sociología de la liberación (Orlando Fals Borda).

Una segunda nota característica, que se daría como consecuencia de lo anterior, estaría en su inserción en lo “político”. Es decir, en el asumir lo “político” como horizonte para el ejercicio del filosofar, entendiendo por ello no solamente el reflexionar sobre lo “político” sino en pensar filosóficamente desde las situaciones políticas dadas en América Latina.

Y una tercera nota característica la constituiría para mí la opción de fondo de pensar lo “político” y desde lo “político”, pero a partir de la condición de los pobres, oprimidos y marginados. Sería, por tanto, el rasgo de tomar la opción por los pobres de la tierra como una línea conductora para la reflexión hermenéutica y para la práctica de la filosofía en general.

Estas tres notas características representan, en mi opinión, algo así como la estructura básica que anima este proyecto de contextualización de la filosofía en América Latina desde la preocupación preferencial por la liberación de los pobres.

Quiero subrayar con ello la “unidad” básica en la orientación de este proyecto e insistir así en que, como en el caso del programa anterior, también aquí nos parece justificado hablar del “modelo de la filosofía de la liberación”. Pero, dicho esto, hay que tener en cuenta al mismo tiempo que esa “unidad” en la perspectiva se realiza de una forma diferenciada que va dando perfiles propios al movimiento de la filosofía de la liberación. Es más, creo que incluso se podría hablar de diferentes corrientes al interior de este proyecto. Sin poder entrar en detalles en el espacio de esta confe-

rencia permitan que, para redondear este apuntamiento, señale las siguientes cuatro líneas de desarrollo:

- La línea que en torno a Rodolfo Kusch (1922-1979) se perfila como filosofía de la liberación en recurso sobre todo a las potencialidades y exigencias del llamado “ethos cultural” latinoamericano y ve como una de sus tareas fundamentales la de promover la *inculturación* de la reflexión filosófica en la realidad cultural del pueblo latinoamericano mestizo y sincrético. Aquí estarían pensadores como Mario Casalla, Carlos Cullen o Juan Carlos Scannone.
- La línea crítica y antipopulista fomentada por Arturo Andrés Roig en diálogo con las mejores tradiciones del humanismo ilustrado.
- La línea representada sobre todo por la obra de Ignacio Ellacuría (1930-1989) que en diálogo con Xavier Zubiri elabora una “filosofía de la realidad histórica” como acompañamiento crítico de los proyectos de vida de “los pobres con espíritu”.
- La línea desarrollada por Enrique Dussel que, partiendo del diálogo con filósofos europeos de la exterioridad y la alteridad, se concretiza en una propuesta de “ética de la liberación” bajo las condiciones de la edad de la globalización.

Pero pasemos al tercer momento que me parece caracterizar la actualidad de la filosofía latinoamericana hoy. Lo resumiría con el título de filosofía política contextual y lo presentaría como un modelo de filosofar que se desarrolla en frontera entre los programas de la filosofía latinoamericana y de la filosofía de la liberación.

Y en esta breve visión panorámica que hacemos cabría resaltar que se trata de un proyecto filosófico que gana su perfil en base fundamentalmente a la “confrontación” con los procesos de tres grandes experiencias históricas en la América latina de finales del siglo XX. Pienso concretamente en la revolución nicaragüense y los avatares del sandinismo, en el debate en torno al significado de los “500 años” (“1492-1992”) y la movilización de los pueblos indígenas, así como la revolución neozapatista en México. Nombres centrales que representarían este proyecto de filosofía política contextual serían los de Alejandro Serrano Caldera y de Luis Villoro.

Por último señalaría un cuarto momento en la producción filosófica contextual actual en América Latina. Y sería el momento que marca la emergencia de formas de pensar filosófico que se identifican conscientemente como expresiones de las memorias y voces de las culturas indias y afroamericanas.

Es una línea de trabajo reciente que empieza su camino como tal – es decir, de manera sistemática y expresa – en la última década del siglo XX y que obtiene un perfil propio al vincular el reclamo de la contextualidad cultural y política con la exigencia de la comunicación con los otros, esto es, del diálogo entre culturas o diálogo intercultural. De este modo la elaboración de filosofías y/o teologías indias y afroamericanas singulares y contextuales se presenta no como una vuelta a lo particular que fragmenta y separa, sino como condición para poder “ofrecer” a los otros lo que se es o se cree ser, y así poder establecer una comunicación mutuamente enriquecedora.

Señalemos, por otra parte, que esta nueva perspectiva nace en relación con las luchas por el reconocimiento que retoman los pueblos indios y afroamericanos en la coyuntura histórica de “1992”, así como los sujetos de las nuevas culturas populares latinoamericanas. Esto es importante subrayarlo porque explica en gran parte que esta perspectiva filosófica se oriente a la clarificación no sólo de las condiciones del reconocimiento sino también de las consecuencias que éste conlleva para la reorganización de las sociedades latinoamericanas en vistas a la práctica de una convivencia justa y solidaria.

Para ilustrar su desarrollo podríamos remitir a nombres como Ramón Curivil, Milton Cáceres, Aiban Wagua, Ricardo Salas, Antonio Sidekum, Josef Estermann, Diana de Vallescar, el Grupo Atabaque, Dina V. Picotti, etc.; nombres que nos indican, por cierto, que este proyecto, como decíamos antes, va trazando su perfil por la conjunción interactiva de la articulación de voces singularmente contextuales con la voluntad de comunicación solidaria entre las mismas.

Pero demos por concluida esta aproximación a la filosofía latinoamericana actual y continuemos con el último punto de esta conferencia.

4. De la necesidad de reorientar la filosofía

Las corrientes con que hemos ilustrado – en una aproximación ciertamente tentativa y parcial – el estado actual de la reflexión filosófica en Europa y América Latina nos muestra que estamos ante una actualidad filosófica rica y diversa. Los modelos presentados dan testimonio, en efecto, de que la filosofía europea y latinoamericana se esfuerzan realmente por estar a la altura de su tiempo y por contextualizar su quehacer, confrontando, como hemos visto, problemas reales actuales de muy diversa índole.

Podemos, por tanto, hablar de un presente filosófico complejo y diverso en los dos ámbitos culturales que hemos presentado. Pero por eso mismo no es posible ni justo pretender emitir un juicio sumario válido por igual para dicho presente filosófico en su totalidad.

Sin embargo decíamos en la observación introductoria que tomaríamos los resultados de nuestra presentación de la actualidad filosófica en Europa y América Latina como base para justificar la necesidad de una reorientación de la filosofía desde la perspectiva intercultural. Y esto naturalmente podría entenderse en el sentido de que la postulación de la necesidad de un giro implica un juicio sumario sobre el presente analizado. De ahí que, por evitar este posible malentendido, debamos aclarar que la reorientación que proponemos tiene en cuenta toda la riqueza temática y diversidad metódica de la actualidad filosófica analizada en Europa y América Latina y que pretende aprovechar sus potencialidades para renovarla desde dentro y por vía del intercambio entre sus formas de actualizar el presente de la filosofía.

Reorientar no es desechar ni negar; es imprimir un nuevo rumbo, abrir un nuevo cauce para que – en este caso – el caudal de la reflexión filosófica puede correr mejor por y con su época.

Hablamos entonces de la necesidad de un cambio de rumbo en filosofía, pero no para invalidar su presente de hoy sino para reposicionarlo en su tiempo y en su propio presente.

Pero, se preguntará, ¿por qué es necesaria esa reorientación, que se ha calificado de intercultural? Pregunta que es tanto más justificada cuanto que en nuestro mismo análisis del presente filosófico de hoy hemos podido apuntar la existencia de corrientes que van en esa perspectiva.

En un intento de respuesta diría, primero, que la necesidad viene de que la reorientación se plantea como necesidad de tomar conciencia de que los momentos interculturales ya presentes en la actualidad filosófica europea y

latinoamericana de hoy deberían ser asumidos como expresiones de una vocación de fondo de todo filosofar que quiera hoy comprometerse con su época y ejercerse de manera responsable ante el gran desafío que tiene planteado la humanidad en nuestros días, que es el desafío de lograr una humanidad verdaderamente convivente, es decir, la tarea de crear a escala planetaria una cultura de la convivencia solidaria que supere las asimetrías y desigualdades en todos los ámbitos de las relaciones humanas, tanto en el plano entre personas como en el campo internacional, y que sea así la cultura de una humanidad equilibrada económica y políticamente, pero también afectiva, cultural y epistémicamente.⁹

Este desafío de la convivencia, que – insisto – pasa por la realización de la justicia con la erradicación del escándalo de la pobreza inhumana y llega hasta el equilibrio epistémico y religioso de la humanidad, es, pues, lo que hace necesario reorientar la filosofía actual en un sentido intercultural, entendiendo por ello que se trata de una opción de fondo, realmente fundamental, que – como insinuaba antes y ahora preciso – representa no una perspectiva entre otras sino la vocación u orientación originaria que debe inspirar el ejercicio de la filosofía en todas sus otras perspectivas posibles. Sería, si se prefiere, una reorientación que reorienta las orientaciones hermenéuticas, políticas, metafísicas, éticas, de liberación, feministas, etc., al confrontarlas precisamente con un eje transversal de reflexión y de acción que las mueve a ver lo que ven desde su perspectiva contextual o teórica dada *también* a la luz del contraste intercultural, a la luz de los *claros* que se crean en los espacios de diálogo donde el hablar y el escuchar están todavía en equilibrio y nadie *alza* la voz para decir la última palabra.¹⁰

En segundo lugar señalaría, en un plano más concreto, que la necesidad de imprimir este nuevo rumbo intercultural en la filosofía actual viene del

⁹ Como ejemplo del empeño en fomentar esta nueva cultura cabe destacar aquí la iniciativa de los “Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural”. Ver la documentación de sus actas en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie* (actas del I. Congreso), Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie* (actas del II. Congreso), Frankfurt/M. 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation* (actas del III. Congreso), Frankfurt/M. 2001; *Culturas y Poder* (actas del IV. Congreso), Bilbao 2003. Ver además el capítulo “Interculturalidad, género y educación” en este libro. Otro ejemplo en esta línea puede verse en la obra colectiva: Raúl Fonet-Betancourt / Juan Antonio Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norteamericanos*, Sevilla 2004.

¹⁰ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao 2001.

hecho de que, como ilustran los ejemplos aportados – salvo, evidentemente, las excepciones de Raimon Panikkar en Europa y de la tendencia intercultural en América Latina – los modelos europeos y latinoamericanos actuales ignoran y/o no explicitan la dimensión real de la interculturalidad en los procesos de contextualización por los que quieren dar cuenta de su tiempo y sus contextos. Son proyectos indudablemente contextuales que nos ayudan a mejor comprender nuestro mundo, como, por ejemplo, la ética del discurso o la filosofía latinoamericana; mas no ven que los contextos que analizan son contextos cargados de interculturalidad, tanto en su historia, porque son resultado de encuentros y negociaciones de muy diversa proveniencia, como en su presente, porque son hoy lugares disputados por la diversidad cultural y religiosa que se hace sentir en casi todos los contextos particulares del planeta.

La reorientación intercultural significaría en este plano el enriquecimiento del análisis contextual con una perspectiva que lo visualiza desde la óptica de procesos de encuentro entre diferencias y alteridades y que de este modo sitúa todo contexto en un tejido intercontextual e intercultural. Pero lo decisivo es, como decíamos, comprender que no se trata de una orientación que abre una perspectiva más sino de una orientación que reorienta las perspectivas, una perspectiva de perspectivas; que, por cierto, no debe confundirse con una especie de metaperspectiva o punto transcultural que estuviese más allá de las perspectivas culturales concretas. Pues, cuando hablamos de “perspectiva de perspectivas”, nos referimos más bien a esa dimensión que llamábamos antes transversal porque atraviesa desde dentro las perspectivas particulares; y que, precisamente por formar parte de la génesis e historia en las mismas, puede, al ser explicitada como tal, reperspectivizarlas sin violentarlas.

De donde se seguiría, tercero, que la reorientación intercultural de la filosofía actual implica un llamado al diálogo abierto de los presentes contextuales de la filosofía o, mejor dicho, de todas las formas en que la filosofía actualiza su presente en los distintos contextos de nuestro tiempo. Ha de advertirse sin embargo que este llamado es mucho más que una llamada al diálogo de las filosofías o al desarrollo de una filosofía del diálogo de las filosofías; y es mucho más que eso porque el diálogo de los presentes contextuales en que la filosofía actualiza su historicidad es diálogo de universos humanos, diálogo de visiones y proyectos de mundo en el que la humanidad contrasta sus posibilidades y aquilata caminos para su mejoramiento.

Por este diálogo una reorientación intercultural de la filosofía actual mostraría, cuarto, que es necesaria para que la filosofía aprenda, por la re-perspectivación mutua de sus perspectivas y por los procesos de complementación subsiguientes, a reflejar la diversidad contextual y cultural de la humanidad en toda su riqueza y a replantear desde ésta sus pretensiones de universalidad y de verdad.

En este sentido la reorientación intercultural marca el giro que hace necesario el apego de las orientaciones actuales particulares a sus perspectivas y a sus consiguientes tipos de racionalidad, para que, por el diálogo entre ellas, aprendan a desprenderse de las referencias que tienen como propias y se abran a la diversidad, es más, para que aprendan a preguntar sus preguntas más “propias” desde otros horizontes, con otras palabras y con otras memorias. Y entre estas preguntas “propias” estarían, evidentemente, las preguntas por la universalidad y la verdad, a las que acabamos de aludir; preguntas que destaco porque, además de ser fundamentales para la realización de una cultura de la convivencia solidaria, nos permiten señalar, contra una sospecha bastante extendida, que la reorientación intercultural no es un giro hacia el relativismo sino hacia la toma de conciencia de la *contingencia* de las culturas en que vivimos, y que por eso propone el camino del *relacionarse* y del *acompañarse* como la forma humana de crear procesos capaces de hacernos universales y verdaderos.

La necesidad de reorientar interculturalmente la filosofía actual nace, en suma, de nuestra humana necesidad de rehacer nuestro mundo como un lugar de relación y de acompañamiento mutuo, que necesita a su vez de una filosofía que entienda de esa necesidad y que nos ayude a comprender y a practicar nuestras tradiciones como momentos de relación y de acompañamiento. Ésta es acaso la manera humana que es dada al ser humano de ser universal y verdadero sin dejar de ser sí mismo.

4. ¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía

1. Reflexión introductoria

Por el título con que anunciamos esta conferencia¹ se puede comprender que la pregunta que planteamos no apunta a cuestionar la enseñanza de la filosofía como tal. Mi pregunta aquí no es, pues, la de si hay que enseñar filosofía o no.

Para tranquilidad de todos y todas los y las que nos dedicamos a la filosofía concedamos que necesitamos la enseñanza de la filosofía; y concedamos también que la enseñanza de la filosofía es necesaria no solamente para el cultivo de la propia disciplina en nuestros centros de enseñanza, sino que lo es igualmente para la formación humana de las personas y, con ello, para la tarea permanentemente abierta y desafiante de humanizar la humanidad.

Es evidente, por otra parte, que si concedemos lo anterior es porque estamos convencidos de que la filosofía sigue teniendo sentido en las vidas de nuestros contemporáneos y en nuestras sociedades y porque suponemos, además, que tiene ese sentido debido a que la consideramos todavía capaz de contribuir al mejoramiento del ser humano y de sus mundos. Suponemos, en una palabra, para decirlo parafraseando una famosa sentencia de Martin Heidegger,² que la filosofía es experta en humanizar y guardiana de humanidad. Con lo cual nos identificamos como filósofos que *confiesan* una determinada tradición filosófica, y no cualquier filosofía o la filosofía sin más. La identificaría como la tradición del humanismo crítico-cósmico que hunde sus complejas raíces en las sabidurías orientales, en el judaísmo y el cristianismo, en la mística medieval y moderna, en el marxismo, etc., y que va creciendo hasta nuestros días con propuestas filosóficas como la de Paul Ricœur, por poner ahora sólo este ejemplo.

Pero retomemos nuestra cuestión.

¹ El texto ofrece la segunda ponencia sostenida en el II. Congreso Regional de Profesores de Filosofía (Región Noroeste), anteriormente citado.

² Cf. Martin Heidegger, *¿Qué es eso de Filosofía?*, Buenos Aires 1960. El pasaje al que me refiero dice en su traducción castellana: “La filosofía, en cambio, no sólo es algo racional, sino la verdadera administradora de la *ratio*.” Ed. cit., p. 12.

Es claro que con la explicitación del convencimiento y/o supuesto que está detrás de nuestra consideración de la enseñanza de la filosofía como algo necesario y que tiene sentido tanto personal como socialmente no pretendemos entrar en una discusión sobre el concepto mismo de la filosofía. Con ello queremos indicar simplemente el horizonte de tradición al que recurrimos para presentar como justificada la consideración de la necesidad de la enseñanza de la filosofía. No se trata, por tanto, de una afirmación *pro domo* meramente gratuita. Se hace con el respaldo de toda una *confección* filosófica. Así, sobre el trasfondo de dicha tradición, no cuestionamos aquí la necesidad de enseñar filosofía o, si se prefiere, el sentido de la misma como tal, pero sí nos preguntamos por lo que nosotros debemos hacer con esta necesidad. Preguntamos entonces: ¿qué hacer con la enseñanza de la filosofía? Y puesto que, como hemos dicho, consideramos que la enseñanza de la filosofía es necesaria, esta pregunta significa que nos preguntamos a nosotros mismos cómo afrontar el cumplimiento de una tarea necesaria, sabiendo además que su necesidad no viene de la filosofía misma sino más bien del objetivo al que está llamada la humanidad.

“¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía?” es, de esta suerte, una pregunta por la que queremos inquirir por la manera en que debemos enseñar filosofía para que ésta pueda contribuir a cumplir la tarea que justifica su sentido y su necesidad.

Pero preguntar por la manera en que debemos enseñar filosofía implica a su vez que la enseñanza actual de la misma está ocurriendo de una forma que no cumple con su función originaria o que muestra al menos deficiencias fuertes en el cumplimiento de la finalidad para la que está llamada, a saber, contribuir al desarrollo de la humanidad del ser humano y al proyecto de un mundo convivente. Nuestra pregunta señala, por tanto, un cierto malestar nuestro con el estado actual de la enseñanza de la filosofía. Es lo que se tematiza en el subtítulo de la conferencia que apunta la necesidad de reaprender a enseñar filosofía como consecuencia precisamente de la constatación de que su enseñanza actual es deficiente en el sentido de que no cumple con la finalidad que le da su sentido más auténtico.

Para mis consideraciones en esta conferencia se sigue de lo anterior que en el apartado siguiente trataré de ilustrar porqué se justifica la pregunta de qué hacer con la enseñanza de la filosofía – sería el momento crítico en que se señalarían lo que consideramos deficiencias en la enseñanza actual –,

para continuar luego con un momento más propositivo indicando algunas pistas para la reorientación de la enseñanza de la filosofía.

2. Del estado actual de la enseñanza de la filosofía

Sin poder entrar ahora en un análisis de los planes de estudios vigentes ni de los métodos de enseñanza que suponen, partiré en este apartado de algunos diagnósticos representativos sobre la enseñanza de la filosofía en los pasados siglos XIX y XX, cuya crítica me parece todavía válida para nuestro presente de hoy, ya que tocan puntos claves y decisivos para la comprensión de deficiencias en la enseñanza actual de la filosofía.

El primer testimonio es de Wilhelm Dilthey que en la preparación de un curso en 1898 confesaba que no quería impartir una “filosofía de cátedra”, es decir, una repetición de sistemas y teorías, de análisis exegético de textos, descolgados de la vida, sino una filosofía que reflejará el diálogo vivo con la época. Así decía: “Sólo de la comprensión del presente puede surgir la palabra filosófica justa. Intentamos, pues, comprender los caracteres fundamentales de nuestros días, que condicionan a la generación actual e imprimen el sello a su filosofía.”³

El segundo diagnóstico lo tomamos de Karl Jaspers quien en una importante obra, cuya quinta edición ampliada se publicó en un año crítico para Alemania y Europa, en 1933, lamentaba con duras palabras que la filosofía fracasaba en el cumplimiento de su misión espiritual orientadora porque había sido reducida a un aparato o empresa de investigación meramente histórica. He aquí sus palabras: “In der Tat wurde die überlieferte Philosophie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überall zum Betrieb von Universitätsschulen, die immer seltener die Gemeinschaft philosophischer Menschen waren ... Philosophie wurde von ihrem Ursprung gelöst ohne Verantwortung für das durch sie zu ermöglichende wirkliche Leben als Lehre eine sekundäre Erscheinung ... Sie wurde trotz scheinbarer Gegenwärtigkeit faktisch identisch mit dem Wissen von ihrer Geschichte. Doch dieses war meistens weniger ein Aneignen der Ursprünge als ein hantieren mit Lehrstücken, Problemen, Meinungen, Systemen.”⁴ (En su traducción castellana nos dice: “De hecho la filosofía que se había transmitido

³ Wilhelm Dilthey, “La cultura actual y la filosofía”, en *Obras Completas*, tomo VIII, México 1954, p. 240.

⁴ Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1933, pp. 126-127.

desde la segunda mitad del siglo XIX se convirtió por todas partes en el asunto o empresa de escuelas universitarias que cada vez menos eran una comunidad de seres humanas que filosofaban ... La filosofía se desvinculó así de su origen y, sin sentido de responsabilidad frente a la vida auténtica que ella debía posibilitar, devino como enseñanza una manifestación cultural secundaria ... A pesar de su aparente actualidad se convirtió fácticamente en idéntica con el saber de su propia historia. Pero éste, sin embargo, era por lo general menos una apropiación de los orígenes que un manejo de doctrinas, problemas, opiniones y sistemas.”)

El tercer diagnóstico es de José Ortega y Gasset. Y constata lo siguiente: “La filosofía se murió hace mucho tiempo – su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a tal hora. Lo que en esas cátedras se decía era más o menos ingenioso, precioso, ameno – pero no era nada que en última instancia nos importase. Aquello estaría mejor o peor – no iba con nosotros.”⁵

Estos tres testimonios, que formulan sus apreciaciones en contextos diferentes y desde posiciones filosóficas también diferentes, hacen referencia a un estado deficitario en la enseñanza de la filosofía que, sin forzar mucho los términos, podemos considerar como expresivo de la situación dominante en nuestra propia actualidad, ya que manifiesta un rasgo fundamental que se ha prolongado hasta nuestros días, es decir, que continua caracterizando en buena parte la manera en que asumimos y desempeñamos la tarea de enseñar filosofía. Me refiero al hecho de la relación en que estamos y que mantenemos con el pasado de nuestra disciplina, esto es, con eso que llamamos la historia de la filosofía. En los pasajes citados de Dilthey, Jaspers y Ortega vemos, en efecto, que se critica como una deficiencia en la enseñanza de la filosofía el hecho de que los que enseñan filosofía recurren a la historia de la filosofía con la conciencia de que lo que deben transmitir está en ella, considerando además que eso es así porque la historia de la filosofía es justamente la historia de las ideas, teorías, sistemas y escuelas que han desarrollado los filósofos y que nos ofrece, por tanto, el “tesoro” de la tradición que hay que cuidar y estudiar.

Mas, con esta observación crítica, no se critica ni la historia de la filosofía como tal ni, acaso mucho menos, la necesidad de recurrir a ella en la

⁵ José Ortega y Gasset, “La momia de la filosofía”, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid 1983, p. 304.

enseñanza de la filosofía. Se ha observado, y a mi parecer, con mucho acierto, que los filósofos saben “demasiado de su pasado para poder prescindir de él”.⁶ Pero, como decía, no es esto lo que se cuestiona. Lo que se problematiza es la manera en que recurrimos a él, el modo cómo lo usamos. Por eso hablaba antes de la relación en que estamos y que mantenemos con la historia de la filosofía. Se critica, en una palabra, la relación que se establece e institucionaliza, en un momento histórico determinado y en un contexto de vida específico, entre la enseñanza de la filosofía y su historia “pasada”.

Y se critica dicha relación porque, como se desprende de lo que llevamos dicho, nos vincula deficitariamente con la tradición filosófica. Entre las carencias principales que caracterizan esta relación podemos señalar ahora las siguientes:

- Reducir la filosofía a su historia “pasada” y hacer de ella una suerte de museo o panteón al que los vivos acuden para venerar a los muertos.
- Reducir, por consecuencia de lo anterior, la historia de la filosofía a la historia de la génesis y desarrollo de ideas y sistemas que se plasman en textos y que tienen así su lugar propio en la *biblioteca*.
- Reducir, por tanto, la enseñanza de la filosofía al estudio de textos y éste a un ejercicio académico cuyo lugar propio es el *aula*.
- Reducir la iniciación al pensar o la “introducción” al pensar (en el sentido de “ponerlo en marcha”, de “ocasionarlo”) a un ejercicio repetitivo y memorizante de ideas pensadas, esto es, de “pensamientos” que ya no piensan porque se transmiten y aprenden como fijaciones conceptuales o como estando presos en sus conceptos. Y esto se debe a que al mismo tiempo se da otra carencia:
- Desarticulación de las fuentes filosóficas utilizadas en la enseñanza, entendiéndolo por ello que, como consecuencia de la consideración de la historia de la filosofía como una historia de ideas que se les “ocurren” a los filósofos, se separa dichas ideas de los contextos y procesos reales en los que nacen y a los que, en el fondo, intentan responder. Desarticulación de fuentes quiere decir así el desmembramiento de los textos al separar en ellos entre su textualidad y su contextualidad. Esta separación es a su vez reflejo de otra deficiencia en nuestra relación con la his-

⁶ Enrique Rivera, *San Francisco en la mentalidad de hoy. La filosofía y la poesía actual interpretan a San Francisco*, Madrid 1982, p. 47.

toria de la filosofía, que acaso sea la más fundamental de todas las que podamos apuntar porque me parece que todas ellas la presuponen. Es la siguiente:

- Desvincular la reflexión filosófica de la vida, tanto pasada como presente; de la vida pasada, porque leemos las obras de la historia de la filosofía haciendo abstracción de los procesos de vida que las sustentan y que le confieren, por tanto, fundamentalidad real, en cuanto que son precisamente esos procesos de vida con sus debates sobre el sentido, sobre cómo llevar bien la vida, sobre cómo alcanzar la felicidad, sobre la armonía social o la paz, sobre la verdad de lo que decimos y hacemos, etc.; los que ofrecen, en definitiva, el *material* de las preguntas que preguntan los filósofos y que nosotros encontramos como “cuestiones filosóficas” en sus obras. Y de la vida presente, porque, cortadas del vínculo que las une a la vida y a la historia de sus épocas, las filosofías y las obras filosóficas del pasado se nos presentan como momentos que no son parte de nuestra propia vida e historia sino de una historia abstracta de argumentación que se resiste a ser reintegrada en los procesos de vida, ya que indudablemente ha desarrollado una cierta autonomía o independencia justo en tanto que “historia de la filosofía”.

Estas serían, pues, las carencias elementales que caracterizarían la relación deficitaria con la historia de la filosofía que estamos criticando no por mero interés histórico, sino porque consideramos, como decíamos, que sigue vigente todavía en buena parte de la enseñanza actual que impartimos. Y por eso, insistamos en ello, la hemos tomado como eje para ilustrar con intención crítica el estado actual de la enseñanza de la filosofía.

Soy consciente, por otra parte, que esta afirmación es cuestionable y que no puede ni debe ser generalizada sin más, pues son muchos los esfuerzos que se hacen por renovar la enseñanza de la filosofía. Pero si somos sinceros con nosotros mismos, creo que deberíamos admitir que el estado actual de la enseñanza de la filosofía refleja en gran medida todavía la pervivencia de esa relación deficitaria con la historia de la filosofía que acabamos de describir en algunas de sus carencias elementales. Me parece, en efecto, que nuestras prácticas de enseñanza así como nuestras formas institucionales de transmitir la filosofía son tributarias de esa herencia que ha momificado la historia de la filosofía y, con ello, la filosofía misma.

Para justificar este juicio baste ahora con recordar nuestros propios hábitos de enseñar filosofía en base a textos que leemos sin contextualizar o a cursos en los que repetimos sistemas e ideas ajenas sin desarrollar verdaderos procesos de *apropiación*, pues lo que interesa es “aprender” unas ideas o adquirir una cierta “cultura filosófica”. Son costumbres y métodos de piratería y de saqueo. Muchos profesores de filosofía son auténticos filibusteros de la filosofía ...

Pero pensemos igualmente en la institucionalización vigente de la filosofía, es decir, en la filosofía institucionalizada en los planes de estudio de las facultades universitarias, de los centros de formación superior o en la enseñanza secundaria. Sin hablar aquí del eurocentrismo y monoculturalismo que los inspira, porque es un tema que requiere un tratamiento especial, creo que a nadie se le escapa que son planes de estudio que, tanto por su división de asignaturas o “disciplinamiento” de la filosofía como por los contenidos que prescriben para la enseñanza de esas disciplinas, reducen la filosofía a una historia muerta de sistemas e ideas; una historia que en el mejor de los casos tiene para nosotros hoy “interés” de herencia cultural y a veces también apologético. Mas pasemos ahora al tercer punto de la conferencia.

3. De la necesidad de reaprender a enseñar filosofía

Decía en mi consideración introductoria que este apartado tiene una intención constructiva y propositiva, ya que la tarea ahora debe ser la de aprovechar la crítica formulada como el telón de fondo a cuya luz se manifestaría la justificación de la necesidad de introducir un giro en la enseñanza de la filosofía; un giro que reoriente nuestras prácticas docentes y nuestras instituciones siendo capaz de poner en marcha un proceso que subsane las carencias antes constatadas.

Se habrá notado que en mi crítica al estado actual de la enseñanza de la filosofía he tomado como eje o hilo conductor para la misma la idea de la relación que mantenemos con la historia de la filosofía. También ahora quiero tomar esta idea como perspectiva de fondo para arriesgar algunas tesis propositivas de cara a iniciar un proceso renovador en cuyo curso vayamos reaprendiendo a enseñar filosofía. Y, por si todavía no ha quedado suficientemente claro, aprovecho este momento de mi argumentación para puntualizar que tomo la idea y/o la cuestión de la relación que mantenemos

con la historia de la filosofía como hilo conductor porque entiendo que con ella se plantea y en ella se decide una pregunta que es realmente fundamental tanto para el enfoque, el carácter o la calidad y la institucionalización de la enseñanza de la filosofía como para la comprensión y el ejercicio de nuestro “oficio” como docentes de filosofía.

Me refiero a esta pregunta: ¿Qué hacer con la tradición filosófica? Las propuestas que siguen deberán, por tanto, ser entendidas también como un intento de buscar respuestas alternativas a dicha cuestión.⁷

Es obvio, me parece, que si hemos explicado el estado deficitario de la enseñanza actual de la filosofía a partir de un determinado tipo de relación con la historia de la filosofía, ahora, cuando tratamos de buscar alternativas para superar ese estado, tengamos que empezar por postular que lo primero que debemos intentar para ello es precisamente desarrollar una nueva forma de relacionarnos con la historia de la filosofía. Y tal será mi primera propuesta.

Reaprender a enseñar filosofía requiere, pues, en primer lugar, establecer una forma distinta de relación con la historia de la filosofía; una relación nueva que nos permita dar respuestas alternativas a la cuestión de cómo tratar con nuestras tradiciones filosóficas. Se recordará que utilicé la imagen del “museo” y del “panteón” para caracterizar la relación que predominantemente mantenemos todavía con la historia de la filosofía. Pues bien, a esa imagen me gustaría oponer ahora la imagen del “taller” para ejemplificar el carácter de la nueva relación alternativa que proponemos. Expliquemos brevemente el giro que implica este cambio de imagen.

A diferencia del museo donde las obras, como se suele decir – para subrayar su carácter de “intocables” – “se miran con las manos y se tocan con los ojos”, en el taller se trabaja con las “obras”, se las revisa, se las pone al día o se reparan, si es el caso. Quiere decir que en el taller tratamos con la historia de la filosofía como con algo que es parte de nuestro mundo y que necesitamos todavía para movernos en él.

Este cambio de imagen supone a su vez un cambio de actitud en nosotros mismos. Por eso mi segunda propuesta consiste en propugnar un

⁷ Me permito remitir a mi obra *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 2002, donde he intentado desarrollar esa nueva relación con nuestras tradiciones filosóficas y proponer algunas pistas de respuesta a las cuestiones que aquí tratamos.

cambio de los hábitos adquiridos, un cambio en nuestras costumbres de “familiarización” con la historia de la filosofía.

¿En qué sentido? Pues en el sentido de corregir sobre todo el hábito de estudiar las filosofías que nos trasmite la historia de la filosofía como si fuesen momentos clausurados en su significación que conllevan una necesidad propia que los hace “intocables” en sí mismos, sea ya, como pretendía Hegel,⁸ porque son manifestación de una fase determinada en el desarrollo racional de la idea (de la filosofía), o sea, como quería Heidegger,⁹ porque expresan la necesidad de una determinada constelación metafísica. Se trataría, dicho positivamente, de acostumbrarnos a relacionarnos con las tradiciones filosóficas considerándolas como procesos abiertos que nos interpelan e invitan así a *interferir* en su camino de argumentación, de interpretación y/o de diseño de la realidad.

Esto significaría, en un plano más concreto, revisar nuestros hábitos de lectura y de comentario de textos filosóficos para que no nos contentemos con “aprender” lo que supuestamente dicen ni con parafrasear su contenido, sino que nos ejercitemos en pensar fundando comunidad con ellos, es decir, haciendo de la lectura y del comentario una práctica de *apropiación* en el sentido estricto del término. Pero como todo proceso de apropiación auténtico exige presente y contexto esto me lleva a mis propuestas tercera y cuarta.

Pues, por una parte, la tercera propuesta consiste en la indicación de que un proceso de reaprender a enseñar filosofía requiere aprender a presentizar la tradición y/o las tradiciones filosóficas a las que recurrimos para dar cuerpo a la enseñanza de la filosofía. Para poder presentizar, como condición indispensable de ser capaz de apropiarse la historia de la filosofía, hay sin embargo que tener y ser su presente. No basta con estar en el presente. Hay que estar siendo su presente, y estar siéndolo con una presencia actualizante de un proyecto histórico. Este proyecto histórico, por el que nos posicionamos en nuestro presente frente a otros proyectos históricos contemporáneos nuestros, debe ser, para mí, el proyecto liberador de una humanidad humanizada, convivente y solidaria.

La presentización de la historia de la filosofía desde ese proyecto histórico conlleva así la apropiación de las tradiciones filosóficas como memo-

⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, México 1955; especialmente pp. 33 y sgs.

⁹ Cf. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969ö, pp. 62 y sgs.

rias que recuerdan tareas pendientes y que, en cuanto tal, se reactualizan y reactivan desde nuestras exigencias, necesidades y problemas.

En el terreno concreto de la práctica de la enseñanza de la filosofía presentizar la historia de la filosofía significaría a su vez el esfuerzo por reestructurar los cursos de tal forma que la relación con la tradición y/o las tradiciones que en ellos se establezca pase por o, mejor dicho, reconozca como su norte orientador las exigencias de actualización concreta del proyecto histórico por el que optamos para hacernos realmente presentes y tener presente en el presente de nuestra época.

Y porque, por otra parte, la cuarta propuesta, que está lógicamente en estrecha vinculación con la anterior, se refiere al principio de la contextualización.

Es evidente, en efecto, que todo proceso de presentización en el sentido explicado es al mismo tiempo un proceso de contextualización. Cuando presentizamos, contextualizamos. Pero presento aquí esta dimensión de la contextualización por separado para resaltar con mayor claridad la importancia de los espacios regionales de vida humana en que siempre nos movemos en la vida más real que llevamos, que es la vida cotidiana. O sea que hablamos de dos momentos de un mismo proceso, pero insistiendo aquí en el matiz del arraigo contextual que es siempre indispensable al compartir, al compromiso y al acompañamiento.

Así entendida la contextualización de la enseñanza de la filosofía, y especialmente de su historia, forma parte substantivamente de un proceso de apropiación que, además de estar consciente de su tarea de presentización, se lleva a cabo también en el sentido de una dinámica de localización, colocación y, eventualmente, de recolocación espacial de las tradiciones filosóficas. Pues reaprender a enseñar filosofía quiere decir, en este nivel, aprender que la enseñanza de la filosofía nos debe ayudar a estar en nuestro tiempo, pero sabiendo que ello implica saber estar en y ser de un lugar. Y es que por la contextualización superamos esa enfermedad crónica que padece la filosofía *letrada e ilustrada* y que en otro trabajo he llamado la enfermedad del analfabetismo contextual, ya que, precisamente por defecto profesional, ese tipo de filosofía capacita para leer bibliotecas enteras, incluso en lenguas diversas, pero incapacita para leer los lugares donde se está y se vive.

Desde esta perspectiva la aplicación consecuente del principio de la contextualización nos llevaría a enfocar la enseñanza de la filosofía como

un ejercicio compartido de alfabetización contextual que se manifestaría, en el ámbito del pensamiento, como un pensar contextual que, por ser contextualizado y contextualizante a la vez, es agente de capacitación y competencia locales.

Si la apropiación de las tradiciones filosóficas, con esa doble dinámica de la presentización y contextualización de las mismas, constituye una finalidad esencial de la enseñanza de la filosofía como instrumento para formar “expertos en localidades” y/o fomentar pericia local, debemos reconocer entonces que la enseñanza de la filosofía no puede limitarse a la capacitación para presentizar y contextualizar las tradiciones que heredamos, que llegan a nosotros como herencia transmitida, sino que debe ser al mismo tiempo *ocasión* para fundar y transmitir *novedades*. Pero esto sería ya mi quinta propuesta.

Pues con lo anterior quiero decir que reaprender a enseñar filosofía es también enfocar la enseñanza como un aprendizaje que nos capacita para introducir cambios y/o iniciar procesos de transformación en el presente y en los contextos en los que vivimos de acuerdo al proyecto histórico por el que hemos optado. Y ello supone precisamente que la enseñanza de la filosofía debe servir también para fomentar la disposición a crear, a ser innovadores, dejando atrás el hábito de la administración y del control de las tradiciones que se nos legan como herencia. O sea que, dicho de otro modo, la enseñanza de la filosofía debe mostrar mediante su presentización y contextualización de las tradiciones que, a pesar de todas sus riquezas y de las potencialidades que todavía puedan encerrar, las tradiciones recibidas no bastan para poder hacer todo lo que debemos hacer en nuestro presente y que, por tanto, tenemos que enseñar filosofía teniendo en cuenta también que ésta debe ser parte de la formación de personas que se sientan no sólo receptores de tradición sino también, y sobre todo, miembros de una comunidad de sentido que sabe que es punto de partida, núcleo generador de tradiciones. En palabras más sencillas: la enseñanza de la filosofía debería poder ser un proceso por el que se aprende que el viaje que viajamos – el proyecto histórico que hemos elegido – exige “dejar equipaje”, cambiar maletas y/o comprar mochilas nuevas.

De ahí sigue, por último, una sexta propuesta. Y se refiere a la necesidad de tomar conciencia de que reaprender a enseñar filosofía implica la toma de conciencia de que enseñar filosofía, para estar y ser en el presente con un proyecto de presente, requiere de “textos” que sólo nosotros mis-

mos podemos (y debemos) escribir; “textos”, por cierto, que deberían ser de carácter intercontextual e intercultural, esto es, “textos” que se “escriben” en compañía y para el acompañamiento recíproco durante el viaje con toda la humanidad, y no sólo con una parte de ella.

4. Consideración final

En las reflexiones que he presentado en las páginas anteriores he insistido en la idea de que la tarea de reaprender a enseñar filosofía representa en gran medida un esfuerzo por establecer una nueva relación, contextual e innovadora, con las tradiciones filosóficas que se nos transmiten como el legado que testimonia el valor de la rama del saber que profesamos. Pero insistía asimismo en que esa nueva relación con la historia de la filosofía o, acaso mejor dicho, con la filosofía en su historia requiere a su vez un cambio en nosotros mismos, que debía concretizarse en un cambio en nuestros hábitos de aprender y de enseñar.

Quiero retomar ahora esta idea para añadir todavía el aspecto siguiente. Cambiar los hábitos heredados de aprender y de enseñar filosofía significa una tarea que, si la afrontamos desde la perspectiva esbozada, nos “complica” la vida como docentes de filosofía. No sólo porque, como ya se acentuó, obliga a contextualizar los contenidos de lo que enseñamos, sino también porque nos lleva a tener que “personalizar” la pregunta por el qué hacer con la enseñanza de la filosofía.

Es decir que tenemos que plantear esta pregunta como una cuestión que nos interpela a nosotros mismos, y por cierto no únicamente en el plano de nuestras prácticas didácticas y metodológicas.

La “personalización” de esta pregunta apunta, en efecto, a una interpelación más de fondo que incluye desde luego ese ámbito profesional, pero que lo sobrepasa al tocar una esfera de nuestra propia existencia en cuanto interpelación que cuestiona precisamente nuestro modo de entendernos y nuestra manera de ser como portadores y transmisores de tradiciones filosóficas.

La cuestión de qué hacer con la enseñanza de la filosofía tiene así, para nosotros, un trasfondo existencial que posiblemente sea de importancia definitiva para la calidad de los cambios que hemos propuestos como necesarios en el ejercicio de nuestra profesión, porque creo que hay buenas razones para suponer que todo el proceso innovador indicado depende, en

última instancia, de nuestra respuesta a la pregunta por la forma en que asumimos y realizamos en nuestro proyecto de humanización el ser portadores y transmisores de tradiciones filosóficas.

En todo caso es de esa respuesta de la que depende que el proceso de transformación de la enseñanza de la filosofía sea un proceso respaldado también por nuestra autenticidad existencial, y no sólo por la excelencia estrictamente académica y profesional.

5. Interculturalidad, género y educación

Bajo el lema “Interculturalidad, género y educación”¹ nos convoca hoy el V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural² para que, como se convino en el congreso anterior en Bangalore, India, sometamos a un examen crítico la enseñanza académica de la filosofía, y para que además tratemos de proponer caminos alternativos que permitan, en concreto, “la reconstrucción de nuestras tradiciones filosóficas y curriculares desde los retos del debate intercultural y de género”, tal como se puntualiza en la convocatoria de este congreso.

Éste es, pues, el tema, mejor dicho, la tarea que nos convoca. Se notará sin embargo que no podemos tratar la cuestión de la enseñanza académica de la filosofía, ni mucho menos el problema de la revisión curricular de la misma, sin hablar primero, por una parte, de la universidad y/o de las instituciones de enseñanza superior en nuestros respectivos contextos. Y digo de intención “por una parte”, porque me parece que el tratamiento crítico del tema del congreso implica, por otra parte, hablar igualmente de la sociedad y de los estados en que vivimos y de los cuales somos, al menos muchos de nosotros, funcionarios o empleados.³ Tres razones, a mi modo de ver, hacen evidente la necesidad de dar cuenta también de este aspecto

¹ El texto recoge la conferencia introductoria a los trabajos del V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural celebrado en Carmona (Sevilla) del 3 al 7 de marzo de 2003.

² Una descripción sintética de la historia, la finalidad y el desarrollo de esta iniciativa para promover el diálogo intercultural entre filósofos a nivel mundial puede verse en: Raúl Fonet-Betancourt, “Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization: an Introduction”, en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy*, Frankfurt/M. 2002, pp. 29-40. Publicado también en español: “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción”, en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder*, Bilbao 2003, pp.15-27. La documentación de los tres primeros congresos puede consultarse en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998; y *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt/M. 2001.

³ El *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, define: “Persona que desempeña un empleo público”; y por su parte el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, dice: “Empleado que está al servicio de la administración pública.”

en el debate del tema que nos convoca. Presentadas de manera sumaria son las siguientes:

Primero: La enseñanza académica que debemos examinar en perspectiva crítica, está regulada en gran medida por planes de estudios cuyos contenidos nucleares no sólo reflejan la “cultura científica” de la sociedad hegemónica de ayer y de hoy, sino que apuntan además al mantenimiento de las condiciones epistémicas necesarias para la perpetuación del conocimiento o, expresado con mayor propiedad, del ideal del conocimiento que la sociedad hegemónica vende como universal.

Segundo: Las universidades y/o instituciones de enseñanza superior, justo en tanto que son el contexto específico inmediato en cuyo marco se “ejerce el oficio” de la enseñanza de la filosofía y se decide sobre el saber y las tradiciones de saber (filosófico) que se transmiten a las generaciones presente y futura, nos conducen directamente a la “cuestión social” implicada en el tema de este congreso, pues las universidades y/o instituciones de enseñanza superior *donde* enseñamos, sean estatales o privadas, suelen ser por lo general parte de la llamada administración pública de estados (o grupos de poder dominantes) que a su vez son eco de los intereses sociales, políticos, económicos y culturales de la sociedad hegemónica.

Tercero: Los sujetos de la enseñanza, es decir, las personas que se dedican profesionalmente a la enseñanza, porque han sido reconocidas por el sistema académico vigente como capaces o aptas para ejercer dicha facultad, son normalmente funcionarios que, como se precisa en la autorizada definición aducida, desempeñan un cargo público por encargo de las autoridades competentes y en vistas precisamente a que se encarguen del “buen funcionamiento” de un determinado sector de la esfera pública diseñada por la sociedad hegemónica. De suerte que son personas cuyo oficio es, en el fondo, parte del “contrato social” que sirve todavía de referencia para legalizar y validar prácticas hegemónicas en los más distintos sectores o campos de nuestras sociedades contemporáneas.

De lo anterior se desprende, para mí, que debemos enfrentar la tarea del examen de los contenidos y de las prácticas de enseñanza de la filosofía desarrollando un debate que, en su hilo argumentativo, sepa dar cuenta de ese doble horizonte contextual en el que los programas de estudio de la filosofía quedan inscritos por su misma historia de gestación y de institucionalización, que es, como he tratado de mostrar, el contexto propiamente académico de las instituciones universitarias y el contexto socio-político

mayor de la sociedad hegemónica y de los intereses de poder de sus gestores y administradores.

Aunque en el marco de esta introducción no pueda ofrecer una presentación detallada, se me permitirá lanzar algunas ideas que me parecen importantes para el debate de este primer aspecto del tema que nos convoca, y para que la discusión del mismo tenga realmente presente la doble contextualidad apuntada.

Partiendo, pues, de una visión unitaria del problema, propongo en primer lugar la perspectiva de enfocar el debate sobre la relación e interconexión entre planes de enseñanza, universidad y sociedad como un problema en el que se refleja no la crisis de determinados sistemas sociales sino más bien el escándalo estructural del contrato social vigente y, muy particularmente, del contrato cultural establecido sobre la base del primero. Quiero entonces decir que la cuestión del examen crítico de la enseñanza de la filosofía y de las tradiciones filosóficas curriculares es una tarea que, si la asumimos contextualmente, nos confronta con el desafío de diseñar, sobre la base de un nuevo contrato social internacional, un nuevo contrato educativo intercultural.

Creo, en efecto, que el análisis contextual de esta cuestión puede mostrar que no basta con reformar los programas de estudios que tenemos, que no es suficiente con ampliar la idea europea de la universidad – ¡ni siquiera en su formulación más noble, la kantiana-humboldtiana!⁴ –, ni que basta tampoco con crear márgenes de tolerancia en la sociedad contemporánea, que muchos eufemísticamente llaman sociedad mundial. O, para decirlo de un modo más concreto y puntual, que no se trata únicamente de reducir el eurocentrismo que caracteriza todavía la estructura central de la formación filosófica académica, y de relativizar con ello el peso del saber hegemónico producido en Occidente como fenómeno de acompañamiento de su

⁴ Cf. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke in zwölf Bänden*, tomo XI/1, Frankfurt/M. 1968; Wilhelm von Humboldt, *Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, en *Werke in fünf Bänden*, tomo 4, Darmstadt 1996. Ver además: Friedrich Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, en *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, tomo 2, Stuttgart 1964; Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin/Heidelberg 1946; y José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, en *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983; *La rebelión de las masas*, especialmente el capítulo 12 sobre “La barbarie del «especialismo»”, en *Ibid.*, pp. 215-220; y su estudio “Sobre el estudiar y el estudiante”, en *Ibid.*, pp. 545-554.

empresa imperial;⁵ ni que es suficiente con flexibilizar los criterios de reconocimiento y/o de certificación del saber académico y científico impuestos por la universidad europea, ni que tampoco basta con proyectar sociedades multiculturales integradoras de las diferencias sobre la base del marco legal del contrato social hoy hegemónico.

¿Por qué? Porque el examen crítico de la educación académica, en este caso filosófica, desde las reivindicaciones del proyecto intercultural, que es por cierto un proyecto contextual y, por lo mismo, también genérico o, más exactamente, intercontextual e intergenérico, debe y puede detectar los vacíos, las ausencias y los silenciamientos en el sistema educativo de la sociedad hegemónica; pero, y en ello precisamente consiste la radicalidad de su visión alternativa, los *visualiza* como otros puntos de vista sobre el sistema social y epistémico hegemónico, y no simplemente como carencias cuya falta en el orden dominante se puede subsanar mediante reformas estructurales de reajuste funcional del mismo. De hecho, en consecuencia, lo que *visualiza* el análisis intercultural, contextual y generizado, no son “lagunas” en los planes de estudio que ha globalizado, desde muy temprano, la desde luego honorable tradición europea de la “universitas magistrorum et scholarium”, según la famosa expresión empleada por Inocencio III en su documento de 1208 dirigido al “Studium generale parisiense”, o del “ayuntamiento de maestros e escolares”, de que hablaba Alfonso X el Sabio, ni deficiencias en la universidad actual como tampoco prácticas y políticas de exclusión sistematizada en la sociedad hegemónica contemporánea. Pues si detecta todo eso en el sistema educativo, en la universidad y en la sociedad que tenemos, es porque *visualiza* universos alternativos de saber y de convivencia humana; universos que no se pueden *añadir* simplemente al orden, occidental y androcéntrico, de la sociedad hegemónica; pues, como mundos alternativos que son, reivindican el derecho a descolonizar las pautas para la educación y la convivencia de la humanidad y a elaborar un nuevo contrato cultural que, basado en el diálogo, la interacción y el intercambio, sea el punto de partida para la reconstrucción de los programas de educación superior, pero también, y sobre todo, para la recreación ecuménica de una universalidad que supera el horizonte de la

⁵ Cabe recordar aquí como ilustración ejemplar de ese proceso la significativa frase, escrita por lo demás en un año decisivo para el diseño imperial de Occidente (¡1492!), de Antonio Nebrija: “siempre la lengua fue compañera del imperio.” Antonio Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid 1980, p. 97.

tolerancia porque va creciendo por la práctica de la convivencia y de la paz.

A un nivel más concreto me permito proponer, en segundo lugar, la idea de discutir el desafío de interculturalizar los saberes filosóficos así como sus formas de aprendizaje y de transmisión⁶ no sólo como una labor arqueológica de recuperación de memorias silenciadas o colonizadas, sino también en el sentido de un proyecto prospectivo de intercambio e interacción entre tradiciones vivas que reclaman *hoy*, como sujetos de pleno derecho, y no como meros miembros honorarios o figuras decorativas de “Ultramar”, el ejercicio real de su derecho a participar activamente en la decisión sobre los conocimientos heredados, sobre el sentido y uso de esos conocimientos así como también sobre la producción e investigación de los nuevos conocimientos que las instituciones educativas de una sociedad merecidamente mundial, es decir, no colonizada por ningún poder ni saber hegemónico, deben enseñar, transmitir y fomentar, a fin de que:

Primero: Las instituciones universitarias, y muy particularmente las facultades de filosofía, dejen de ser centros de occidentalización.

Segundo: Se vaya logrando el equilibrio epistemológico y social que es necesario en el mundo, para que cada pueblo pueda vivir la convivencia con los otros como práctica de mutua y abierta *hechura* intercultural.⁷

⁶ Insisto en que “interculturalización” del saber implica siempre para mí los momentos de la contextualización y de la generización, ya que lo que solemos llamar “culturas” o “tradiciones culturales” son procesos históricos contextual y genéricamente diferenciados.

⁷ Debo señalar que propongo el empleo del término “hechura” – del verbo hacer, pero en su forma reflexiva de hacerse – como posible alternativa al concepto de “competencia intercultural” que se usa bastante sobre todo en los países de habla alemana y que, sin discutir la buena intención de los que lo usan, creo que paga tributo al “espíritu” de la época (*Zeitgeist*), es decir, al espíritu del saber hegemónico en ella. Pues pienso que, entre otras cosas, éste quiere dar como una de sus “evidencias” la suposición de que, ya que todo se rige por las leyes del mercado, se trata de ser competentes en ..., para, por supuesto, poder también competir mejor. O sea que tendríamos que *ser competentes en* interculturalidad, para que en tiempos que reclaman competencias específicas como única vía de afirmarse en el mercado, también los “interculturalistas” tengamos un asunto o materia que es de nuestra “competencia”. Por este reflejo del “espíritu de la época” en el concepto de “competencia intercultural”, pero sobre todo porque pienso que no se trata de adquirir pericia, sino de “hacerse” y de transformar el mundo interculturalmente, y de contradecir con ello al espíritu del saber hegemónico, prefiero hablar de *hechura* intercultural. Cf. Dieter Buttjes, “Interkulturelle Kompetenz im handlungsorientierten Englischunterricht”, en Michelle Borelli (ed.), *Zur Dialektik Interkultureller Pädagogik*, Baltmannsweiler 1992, pp. 125-168; Thomas Schreijäck

Tercero: Los alumnos y las alumnas no se vean en las aulas confrontados con el “libro de texto” (predominantemente de corte europeo), sino con sus propios contextos y los saberes con los que han crecido y de los cuales son depositarios. Lo que implica que aprenden contextualmente, pero sobre todo que son parte activa de ese “ayuntamiento” para el aprendizaje de los saberes, viejos y nuevos, ya que, como dimensión de la condición antropológica de los alumnos y las alumnas, sus contextos y tradiciones correspondientes hacen de ellos fuentes de conocimientos, y no simples receptores de saber.⁸

Cuarto: Mediante el compartir herencias de conocimiento y proyectos de producción de saber, que se hagan cargo de los desafíos históricos que plantea hoy la globalización del neoliberalismo a la educación en concreto, se pueda reformular interculturalmente el ideal de la educación como *formación* de la persona humana y el papel de las instituciones educativas en dicho proceso, justo en un momento en el que se les quiere convertir en centros de formación profesional especializada. Y (como consecuencia):

Quinto: Los programas de estudio y proyectos de investigación concertados interculturalmente dejen atrás por fin el tramposo paradigma de la “modernización” de pueblos y culturas⁹ y se conviertan en lo que, de

(ed.), *Menschwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*, Luzern 1999; y Alexander Thomas (ed.), *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen 1996.

⁸ A este respecto me parecen importantes y sugerentes tanto las críticas al sistema educativo actual como las perspectivas alternativas que ha desarrollado Arnaldo Esté en base al caso de la educación en Venezuela. Cf. Arnaldo Esté, *El aula punitiva. Descripción y características en las actividades en el aula de clase*, Caracas 1999; *Migrantes y excluidos. Dignidad, cohesión, interacción y pertinencia desde la educación*, Caracas 1999; y (como compilador), *Proyectos y prácticas para las escuelas*, Caracas 2000. Ver además: Hugo Assmann, *Placer y ternura en la educación: Hacia una sociedad aprendiente*, Madrid 2002; Joaquín García Roca / Guillermo Mondaza Canal, *Jóvenes, Universidad y compromiso social*, Madrid 2002; Edgar Morin, *La mente bien ordenada*, Madrid 2001; Juan C. Tedesco, *El Nuevo pacto educativo*, Madrid 1995; y Miguel A. Zabalza, *La enseñanza universitaria. El escenario y sus protagonistas*, Madrid 2002.

⁹ Cf. Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; Andre G. Frank, *ReORIENT. Global Economy in Asian Age*, Berkeley 1998; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985; Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York 1993; Leopoldo Zea, *América en la historia*, México 1957; y más recientemente: Raimon Panikkar, “Modernität ist ein kolonialistischer Begriff”, en *Frankfurter Rundschau*, online, http://www.fr_aktuell.de.archiv/fr30t/h120020819089.htm.

hecho, debieron haber sido siempre, a saber, un instrumento al servicio de la humanización universalisante o cosmificante de los seres humanos.

Antes de pasar a la tercera idea que quiero proponer para el enfoque del debate del primer aspecto mencionado, quiero añadir que soy consciente de que he planteado esta segunda idea teniendo en cuenta sobre todo las reivindicaciones de lo que sintéticamente se puede llamar “la diferencia colonial”.¹⁰ Y lo he hecho porque la historia del colonialismo europeo-estadounidense en África, Asia, América Latina y Oceanía, justo en lo que concierne a las consecuencias de una educación para servir mejor a los intereses coloniales,¹¹ no es una cuestión del pasado. Sobre todo hoy, en los llamados tiempos de la globalización del planeta, el colonialismo reactiva sus reservas de presencia y eficacia en África, Asia, América Latina y Oceanía. Creo además que esta movilización de la eficaz presencia del colonialismo a nivel planetario se explica, sin duda, por sus medios para controlar la economía, las finanzas, los recursos naturales, los organismos internacionales así como por su inalcanzable supremacía militar. Pero pienso también que estas razones no deben de hacer olvidar que la presencia del colonialismo en África, Asia, América Latina y Oceanía se explica igualmente,

¹⁰ Cf. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan 1995.

¹¹ En América Latina esta educación para la servidumbre colonial fue denunciada ya, entre otros, por Bolívar y Martí. Cf. Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, en Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, tomo I, México 1993; pp. 17-32; y José Martí, *La cuestión agraria y la educación del campesino*, La Habana 1959; y *Escritos sobre educación*, La Habana 1976. Ver también: Leopoldo Zea, “La universidad en la globalización”, en *Cuadernos Americanos* 81 (2000) 16-30. Para África ver: Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952 y *Les damnés de la terre*, Paris 1961; Kwame Gyekye, *The Unexamined Life: Philosophy and the African Experience*, Accra 1988; Paulin J. Hountendji, *Sur la “philosophie africaine”*. *Critique de l’ethnophilosophie*, Paris 1976; Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt/M. 1999; Herta Nagl-Docekal/Franz M. Wimmer (ed.), *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien 1992; Henry Odera Oruka (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi 1991; y Kwasi Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*, Ibadan 1995. Y para Asia ver: Krishnachandra Bhattacharya, *Studies in Philosophy*, Delhi 1983; Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981; y “Die indische Entdeckung Europas und die ‘Europäisierung der Erde’”, en R.A. Mall/D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta 1993, pp. 199-213; R.A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 1997; Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

y acaso sea ésta la razón fundamental de su pertinaz presencia, porque, además de ser – insisto en ello – un sistema económico-político-militar, es una condición o un estado antropológico. Existe y persiste en África, Asia, América Latina y Oceanía, por decirlo así, el “género” de los colonizados y colonizadas, que es a mi juicio fruto precisamente de los sistemas de educación y de transmisión del saber vigentes. Es lo que, lo recuerdo como apoyo de mi argumento, Jean-Paul Sartre criticó con despiadada ironía al decir que la “gran obra” del colonialismo europeo había sido la de helenizar a los asiáticos y la de crear la nueva especie de los negros grecolatinos.¹² Pero recuerdo también que éste es el fenómeno que Edmund Husserl¹³ y Martin Heidegger¹⁴ designaron con el nombre de “europeización de la tierra y del género humano”, y que, con poco sentido crítico y menos sensibilidad intercultural aún, entendieron no como resultado del colonialismo sino más bien como expresión de la singularidad de la entelequia que le es inherente al tipo humano europeo.¹⁵

Tal ha sido, pues, la razón del énfasis puesto en la presentación de la segunda idea para el debate. Pero el énfasis en mi argumento no significa que la discusión de este aspecto del tema del congreso deba relegar a un segundo plano las reivindicaciones de las memorias oprimidas y de las diferencias niveladas por la sociedad y la cultura hegemónicas en su propio centro contextual de desarrollo: Europa y los Estados Unidos de América. O sea que lo dicho desde la “diferencia colonial”, vale igualmente para orientar el debate en los contextos europeos y/o estadounidenses, ya que aquí también se trata de leer la historia a contrapelo.¹⁶ Pero paso a la tercera idea que deseo proponer como contribución a la orientación del debate del primer aspecto del tema que nos convoca.

¹² Cf. Jean-Paul Sartre, “«Les damnés de la terre»”, en *Situations*, V, Paris 1964, p. 168.

¹³ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, Den Haag 1962, p. 14.

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesamtausgabe*, tomo 12, Frankfurt/M. 1985, pp. 98 y sgs.

¹⁵ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 320.

¹⁶ Cf. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, en *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, Frankfurt/M. 1980, p. 697. Ver también: Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 2003.

Se trata de lo siguiente. El intento de recontextualizar¹⁷ los programas de estudio y/o de reconstruir las tradiciones de conocimiento desde la perspectiva de la interculturalidad es una tarea que, a mi modo de ver, tiene que llevarse a cabo con plena conciencia de que la búsqueda de formas alternativas a las instituciones por las que se canaliza hoy la educación, y en concreto aquí la formación filosófica, representa un proceso de transformación innovadora que, además de lo ya avanzado en lo que llevo dicho, debe de encontrar uno de sus hilos conductores en el esfuerzo por que el nuevo “ayuntamiento de maestros e escolares” incluya, como parte integrante sustancial, la vinculación explícita con los movimientos sociales alternativos, tanto locales como internacionales, que constituyen hoy importantes focos de producción de saber comunitario y antihegemónico. Creo que la discusión de esta perspectiva puede ser útil para recontextualizar hoy la idea de la inserción social de la educación y/o de la formación filosófica, y obviamente también para la aclaración de esta pregunta que considero decisiva para comprender el trasfondo del tema de este congreso: ¿Dónde, qué y con quiénes podemos aprender lo que *deberíamos* saber hoy para que, hoy y mañana, sepamos andar mejor por el mundo y el mundo pueda andar mejor.

Por otra parte el tema de este V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural sugiere la revisión de nuestras tradiciones filosóficas desde los desafíos que nos plantea el mundo histórico de hoy. Yo interpreto esta sugerencia como una invitación a llevar nuestras tradiciones ante el tribunal de nuestro presente y de las necesidades que creemos tener en él. De aquí que vea en el tema de este congreso un segundo aspecto cuya tematización me luce igualmente importante para el debate, a saber, el del tipo de relación que debemos o queremos mantener en general con lo que llamamos nuestras tradiciones. Permitan entonces que haga una observación breve también sobre este otro aspecto del tema del congreso.

La orientación de la sugerencia que hace la formulación del tema en el programa, creo que es clara. Es, como he dicho, la de invitar a llevar nuestras tradiciones al tribunal de nuestra vida presente o, como diría Ortega y Gasset, “ante un tribunal de vitales urgencias”,¹⁸ para que respondan

¹⁷ Hablo de “recontextualización” porque considero que todo saber o tradición cultural, por muy abstracto y/o universal que nos parezca hoy, se ha gestado en y desde un contexto determinado.

¹⁸ José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, p. 398.

nuestras preguntas de hoy; y, así, podamos nosotros saber si siguen siendo la “renta” de la que nosotros todavía podemos vivir hoy.¹⁹

Es indudable que esta revisión crítica de nuestras tradiciones tiene que ser hecha, y mucho de lo dicho hasta ahora apunta en esa dirección.

Sin embargo creo que es importante también considerar la cuestión desde el otro lado de la ladera, es decir, vernos, en lo que somos hoy, desde nuestras tradiciones y dejar que sean ellas el tribunal al que comparecemos para dar cuenta de lo que somos. Con este cambio de perspectiva no quiero, evidentemente, alimentar ningún tradicionalismo ni la añoranza del poeta que, en un presente de dolor, canta que “qualquiere tiempo passato fue mejor.”²⁰

Mi interés en este cambio de perspectiva es más bien el de llamar la atención sobre la pertinencia de ese intento de vernos en nuestras tradiciones como ante un espejo que no refleja simplemente lo que fuimos, sino que la imagen que ahí vemos, es más bien una memoria que puede orientar en lo que todavía debemos ser. Por eso no se trata de volver a la tradición. Se trata de ser conscientes de que, sobre todo en el contexto de un saber hegemónico interesado en globalizar el mito de la modernización como sinónimo de mejoramiento, un corte precipitado con muchos de los valores transmitidos en nuestras tradiciones puede dejarnos “desheredados”, sin reservas y sin fuerzas para contradecir al saber hegemónico.

Revisar tradiciones, sí; pero sin que ello conlleve el debilitamiento de los valores en los que se condensa para nosotros lo mejor de nuestro aporte cultural a la realización plena de la humanidad ni la pérdida de los nombres propios que hemos dado a las cosas, ni mucho menos la neutralización de nuestra capacidad para nombrar las cosas en el mundo supuestamente globalizado.²¹ En este sentido se trataría de una revisión interactiva con el pasado por la que nos relacionamos con nuestras tradiciones no sólo para

¹⁹ En el contexto de la crisis europea de los años treinta Ortega y Gasset escribía: “Creíamos ser herederos de un pasado magnífico y que podíamos vivir de su renta ... Y súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes ... Tenemos la impresión de que los caminos tradicionales no nos sirven para resolver nuestros problemas ...” Y planteaba en estos términos la inquietante pregunta: “¿Podemos vivir hoy de nuestros clásicos?” *Ibid.*, pp. 396-397.

²⁰ Jorge Manrique, *Poesía*, Madrid 1984, p. 116.

²¹ Cf. Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones del lenguaje a través de la historia*, Barcelona 1996; y Miguel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona 1999, pp. 120 y sgs.

mejorarlas desde el reajuste a los desafíos actuales, sino también para cultivar lo que nos transmiten como nuestras cualidades o virtudes.²²

Por último, una breve observación sobre el marco político actual en que tiene lugar este V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural.

Si el congreso anterior en Bangalore se celebró bajo el impacto de los actos terroristas del 11 de septiembre del 2001 y la amenaza, convertida pronto en triste realidad, de la guerra contra Afganistán, hoy celebramos este V. Congreso en una situación política mundial no menos grave que la de entonces. La voluntad de guerra de la actual administración del gobierno de los Estados Unidos de América quiere hacer realidad la guerra abierta contra Irak. Esta “guerra anunciada” determina en gran medida nuestro contexto global hoy. Y yo pregunto: ¿Es prudente en estos tiempos de guerra hablar de “ideas” para la educación (filosófica) de la humanidad y apostar, como hicimos en Bangalore,²³ por el diálogo de las “ideas”? Y respondo con un sí sin reservas, motivado no por ninguna oculta vocación de mártir, sino por el convencimiento de que la mejor defensa contra el terrorismo, pero también contra esa otra guerra sorda que padecen a diario millones de seres humanos y la naturaleza, y que es obra estructural del sistema hegemónico, es la educación mutua en los valores de la justicia, la convivencia y de la paz, creyendo en lo que José Martí llamó “la utilidad de la virtud.”²⁴

²² Cf. Andreas Gruschka, „Die aktuelle Modernisierung der Hochschule vor dem Gericht der Idee der Universität“, en *Zeitschrift für kritische Theorie* 14 (2002) p. 71.

²³ El texto de la declaración de los participantes contra la guerra puede verse en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, ed. cit., pp. 277-278; y la versión española en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder*, ed. cit., pp. 301-302.

²⁴ José Martí, *Ismaelillo*, en *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, p. 17. Cabe anotar en este contexto que recientemente, con motivo de la clausura de la Conferencia Internacional “Por el equilibrio del mundo”, celebrada en homenaje al aniversario 150 del natalicio de José Martí, Fidel Castro insistió en que la gran batalla por el futuro digno de la humanidad “se librara en el campo de las ideas”; y de ahí precisamente la necesidad de “sembrar ideas, sembrar conciencia”. Ver su discurso en *Granma* del 30 de enero del 2003, pp. 4-5.

6. La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización

Iniciamos hoy¹ un Seminario Internacional que nos convoca a tratar el tema de “la filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización”.

Y creo que la formulación del tema es lo suficientemente clara como para poner ya de manifiesto que cuando se habla de filosofía intercultural se designa un tipo de filosofar que quiere pensar desde la contextualidad del mundo histórico que marca nuestro presente, es decir, un filosofar contextualmente responsable.

Pero, ¿qué es, si queremos precisar un poco más este término, la filosofía intercultural?

Sin ánimo de hacer ahora una caracterización de la filosofía intercultural,² me limitaré a subrayar algunas líneas substanciales, que son, por decirlo así, los ejes fundamentales que orientan esta práctica del filosofar.

Se trata, *primero*, como se insinuaba ya antes, de un filosofar contextual, entendiendo por contextual no un añadido sino un momento fundante y constitutivo del pensar, ya que se trata de expresar con ello que el filosofar es, originariamente, expresión de mundos culturales concretos.

Por eso, *segundo*, la filosofía intercultural, en tanto justo que pensar contextual, es filosofía que acompaña los procesos y las prácticas culturales con que la gente trata de dar cuenta y de justificar su vida y sus aspiraciones, sus miedos y esperanzas, en los contextos de su vida diaria o de la cotidianidad.

Filosofía intercultural es así filosofar de cotidianidades y, con ello, filosofar situado en la pluralidad de las razones cotidianas, en la diversidad de los contextos de vida.

Se sigue de ahí, *tercero*, que la filosofía intercultural es un proyecto de diálogo de contextos; es decir que no aspira a constituirse como *la* palabra de las muchas voces contextuales sino que quiere más bien, en base a la experiencia de la intercontextualidad, ser como un concierto en el que se escuchan y armonizan, sin reduccionismos dirigistas, las voces de las culturas y sus contextos.

¹ El texto recoge el discurso pronunciado el 19 de mayo del 2003 en el acto de apertura del “Seminario Internacional: A filosofia intercultural face aos desafios da globalização”, celebrado en Canoas (RS), Brasil, del 19 al 21 de mayo del 2003.

² Cf. R. Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001.

La filosofía intercultural es sólo como el eco que produce la diversidad cultural del pensar humano en su múltiple ejercicio. O dicho todavía de otra manera: la filosofía intercultural, más que una nueva forma de filosofía dialógica, es diálogo de filosofías en, con y desde sus respectivos mundos.

Como conversación entre mundos culturales que se comunican sus tradiciones y contrastan las prácticas culturales por las que ensayan la conservación abierta de sus identidades en la convivencia e intercambio con los otros en ese marco que podríamos llamar “el mundo de toda la humanidad”, esto es, el mundo no poseído donde se teje lo universal, por ser el eco de esta conversación, repito, la filosofía intercultural se entiende, *cuarto*, como un filosofar que no piensa desde la filosofía hecha ya, que no piensa el mundo desde la filosofía ni busca la realización de la filosofía en el mundo sino que su intento es el de repensar lo que llamamos filosofía desde los diferentes mundos culturales y sus prácticas. Pues no se trata de encarnar la filosofía en el mundo ni de que haya más filosofía en el mundo. Se trata de que haya más mundo salvando las diferencias, defendiendo la pluralidad de los universos culturales y apostando por la convivencia.³

En este sentido la filosofía intercultural se proyecta, *quinto*, como un filosofar de y para la convivencia entre los muchos mundos en que la humanidad busca la solidaria realización de la “humanitas” en cada ser humano.

Teniendo en cuenta estas líneas centrales del proyecto de la filosofía intercultural, se entiende que ésta confronte la globalización, que entendemos aquí como una estrategia económica-militar para apoderarse del mundo plural de la humanidad, como un gran desafío que se puede resumir en el desafío de un asalto totalitario a la multiplicidad y a la pluralidad de los mundos de vida de la gente.⁴

La globalización del neoliberalismo traza un nuevo mapa del mundo e impone un nuevo tipo de relaciones entre los seres humanos, tanto entre sí

³ En este sentido la filosofía intercultural se despide del sueño hegeliano de realizar la Idea en la historia y se distancia a la vez del programa del joven Marx de encarnar la filosofía en el mundo histórico de los seres humanos. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Frankfurt/M. 1970; Karl Marx, *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, en *MEW*, EB 1, Berlin 1968, pp. 214 y sgs.; y “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en *MEW*, tomo 1, Berlin 1972, pp. 378 y sgs.

⁴ Cf. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003.

como consigo mismos y con la naturaleza. Las estrategias de la globalización del capitalismo neoliberal promueven así, al mismo tiempo, un cambio de nuestra geografía y de nuestra antropología. Y trastornando nuestras referencias geográficas y antropológicas, trastorna las bases de nuestras biografías, de nuestra capacidad para “escribir” nuestras vidas, o ser autores de nuestras biografías.

Esto supone, por otra parte, una estrategia de “información” y una política de producción y de administración de conocimientos cuyo núcleo duro radica en lo que yo llamaría la globalización de la ideología del olvido de los saberes culturales heredados y/o la pedagogía de la descapacitación contextual.

En el trasfondo nos encontramos por eso con un discurso hegemónico y prepotente que dicta, como nueva fórmula mágica para la felicidad, la salvación y el éxito, este otro imperativo epistemológico que se puede resumir en la máxima siguiente: “Olvida lo que sabes, olvida tu memoria, olvida tus saberes contextuales, rompe con tus “tradiciones” y tus “capacidades”, y aprende todo de nuevo en la escuela de la modernidad y bajo las directrices de su maestro omnisciente: el mercado”.

La filosofía intercultural detecta en este nuevo imperativo que descapacita y descontextualiza a los miembros de las llamadas culturas tradicionales un desafío central de nuestro tiempo, y propone, como primera pista para desenmascarar la trampa de dicho imperativo y de reaccionar ante su pedagogía, tematizar de manera consciente en cada cultura, y con sus propios recursos, la pregunta por el sujeto o, si se prefiere, por las fuerzas económico-políticas que tienen un interés en globalizar por todo el planeta la ideología del olvido y la pedagogía de la descapacitación contextual.

Entendiendo además que con la propagación e imposición de ese nuevo imperativo la inmensa mayoría de la humanidad se ve despojada de los saberes propios y de las prácticas de vida con los que justamente “sabe moverse” en sus mundos contextuales, es decir, sabe leerlos con claves propias o desde el “alfabeto” conocido; y entendiendo también que este despojo significa consecuentemente condenar a la mayoría de la humanidad a un “analfabetismo contextual” que la obliga a leer el mundo, y a ubicarse en él, desde el “alfabeto” único que impone el nuevo imperativo epistemológico, la filosofía intercultural reafirma la necesidad y la urgencia de mantener la diversidad contextual de los “alfabetos” culturales y de enfrentar la campaña de analfabetismo contextual con programas de formación

y/o educación contextualizados que promuevan justamente la capacitación contextual.

Aunque es obvio, conviene aclarar en forma expresa que, oponiendo al alfabeto único de la globalización del neoliberalismo los muchos alfabetos contextuales con que lee y escribe la humanidad su historia plural, la filosofía intercultural no quiere promover el provincialismo ciego del “aldeano vanidoso”, ya magistralmente criticado por José Martí,⁵ ni contribuir tampoco a la fragmentación destructora de la conciencia de la pertenencia común, sino que pretende más bien fortalecer esa conciencia de que la base duradera de una universalidad que realmente merezca ese nombre, tiene que ser la capacitación de la humanidad para leer el mundo contextualmente, ya que esa capacitación contextual es la condición indispensable para que la diversidad cultural pueda realmente ser afirmada y articulada; para que pueda “salir a flote” como un gran archipiélago de contextos en el que, como muestran las costas de las islas de un archipiélago, lo que separa – el mar – es al mismo tiempo puente de comunicación.

Sobre esta base puede crecer una verdadera universalidad que, lejos de entenderse en el sentido de un proceso de creciente formalización y abstracción que supone como condición de su progreso la “superación” del anclaje contextual de lo humano, se proyecta más bien en términos de una compleja y permanente campaña de aprendizaje por la traducción de los distintos “alfabetos” y de intercambio de capacitaciones contextuales.

Por último cabe señalar, como consecuencia directa de lo anterior, que otra de las perspectivas de trabajo que fomenta la filosofía intercultural para hacer frente al discurso dominante de la globalización neoliberal con el plan alternativo del equilibrio de los mundos posibles en que realmente existe ya la humanidad, consiste en el desarrollo de la figura de una *universalidad sin firma*; esto es, en promover procesos de aprendizaje común en los que lo universal crece como conciencia de solidaridad entre diferentes que se reconocen y respetan, se corrigen e incluso se transforman mutuamente, y que por eso mismo toman conciencia de que ser universal es saber

⁵ Cf. José Martí, „Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 15, donde leemos: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar.”

compartir; aprender a renunciar a todo intento de interrumpir ese proceso con un asalto a lo común, como sería precisamente el intento de querer “firmar” culturalmente ese proceso, darle un nombre propio específico (de una cultura) y presentarlo como la totalidad que nombre todos los nombres y que por ello dispensa de continuar la consulta de todos los nombres propios que se generan como expresiones de la diversidad cultural de la humanidad.

La universalidad tendría así un nombre, y el todo podría ser nombrado con ese nombre que sustituye la pluralidad de los nombres propios contextuales.

Mas la universalidad que busca la filosofía intercultural como alternativa real a la figura de mundo que moldea hoy la globalización capitalista no es esa universalidad de la totalidad “firmada” culturalmente, no es la universalidad que pretende ser la casa o el nombre del todo, sino que es la universalidad que va creciendo como conciencia del estar en relación o de ser partes de un proceso de totalización permanentemente abierto y en curso.

En resumen, por tanto, podemos decir que la pauta intercultural nos invita no a globalizar determinadas formas o prácticas culturales sino a convertir nuestras diferencias en medios de totalización de lo humano en toda su riqueza cultural.⁶

⁶ Indico, como orientación, que empleo el término “totalización” en el sentido en que ha sido desarrollado por Sartre. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

7. Hermenéutica y política de extranjeros.

Una contribución filosófica en torno al desafío planteado por la convivencia en las sociedades multiculturales

Observación preliminar

Primero que nada quiero demarcar el tema que trataré en las reflexiones que siguen.¹ El objeto de mis consideraciones hoy es lo ajeno o lo extraño, pero únicamente en su sentido cultural, es decir, lo ajeno o extraño que nos sale al paso en otra lengua, cultura o religión. No nos ocuparemos aquí por tanto del otro que surge de las diferencias sociales, de los conflictos de interpretación, de rupturas biográficas etc., dentro de una cultura o una persona y que, por consiguiente – a pesar de lo ajeno que nos resulte –, puede ser percibido y entendido *intracultural* o *intrasubjetivamente* como lo ajeno en el ámbito de lo propio.

Así que, por ocuparme ahora sólo de lo que nos es culturalmente extraño, me permito introducir el tema por medio de la siguiente pregunta: ¿Es el extraño, justo en tanto que miembro de una cultura “extraña”, aquel cuya presencia causa a los miembros de “otra” cultura el sentimiento de “extrañeza”?

Con la formulación de esta pregunta no se trata, sin embargo, de traer a la memoria la tesis, de por sí evidente, de que lo extraño provoca extrañeza. Es decir, no me interesa problematizar la forma *cómo* lo extraño se nos presenta; o bien, *cómo* sentimos o experimentamos lo extraño. Con ella quiero postular más bien como punto de partida la idea de que la condición necesaria para experimentar lo extraño no sólo consiste en que exista lo extraño en general, sino sobre todo en que lo extraño *se hace presente*, y – por cierto – como este o aquél extraño singular que se presenta de esta forma u otra, y que por medio de su presencia espacialmente visible nos puede afectar con una determinada forma específica de extrañeza.

Por eso me permito adelantar también que cuando hablo de lo que nos es culturalmente extraño, me refiero a una alteridad siempre contextualizada. Y es que me interesa igualmente subrayar la contextualidad del extraño que – a mi parecer – conlleva siempre una dimensión doble en tanto y en cuanto nos encontramos con lo extraño en la figura concreta de una

¹ El texto reproduce una conferencia impartida en la Universidad de Aachen el 28 de noviembre del 2000.

diferencia cultural históricamente constituida; una diferencia que proviene de “otro lugar” y que tiene su sitio “en otro lugar”; pero que, a su vez, irrumpe en el contexto de lo que llamamos el ámbito de lo propio, para convertirse en un extraño que, precisamente por el hecho de que lo podemos ver, escuchar y oler, “interfiere” en nuestro orden. Ya no se trata del extraño visto desde la lejanía de la contextualidad extraña originaria. Sino que también se trata del extraño que se presenta en nuestra cercanía; o sea, ¡que es un extraño en nuestro mismo campo de acción! Por eso, la pregunta por el trato o relación con respecto al extraño se convierte – también en su dimensión estrictamente hermenéutica – en una cuestión eminentemente política. Pero esto lo trataremos más adelante.

Estas palabras introductorias quisieran dejar claro que aquí no me interesa problematizar la experiencia abstracta de lo extraño, sino más bien la experiencia marcada por contextos particulares de lo extraño contextualizado. Pues estamos convencidos de que lo extraño o el extraño “se presenta” en el contexto de nuestro propio mundo de la vida y que no lo hace como una tradición cultural abstracta ni como una aparición individual aislada, ya que “se presenta” desde y con su contexto originario. En el encuentro con el extraño en un contexto particular se encuentran, no sólo seres humanos sino también sus mundos respectivos. Por eso quiero concretizar y señalar en forma más precisa en que sentido hablo aquí del o de lo extraño. Este será el primer punto de mi ponencia. El segundo y tercer punto – como se puede ver por el título – se ocupan de la hermenéutica y de la política de extranjeros respectivamente, aunque debe notarse que para mí estos dos aspectos se corresponden, ya que entre la hermenéutica y la política de extranjeros – como intentaré mostrar más adelante – existe un lazo práctico-teórico interno. Comencemos con el primer punto.

1. ¿A qué nos referimos en este texto cuando hablamos de lo extraño?

Es obvio que hablo de lo extraño. Pero, ¿qué es lo extraño, quién es el extraño del que queremos hablar? Digamos, primero, que no se trata ni de una categoría ontológica ni de una construcción homogénea cultural-filosófica, sino de aquella realidad antropológico-histórica que se nos acerca o presenta en la diversidad de los mundos lingüísticos y de la vida, de las religiones, de las tradiciones, de las culturas y de los horizontes de comprensión. Lo extraño existe porque existe la pluralidad. Pluralidad que se

muestra en fenómenos que representan originales que no pueden ser reducidos a variaciones de una identidad única, por muy ampliamente que se la defina. Por eso, cuando se habla de lo extraño debe hablarse en plural. Esa es la razón por la que aquí ya no hablaré más *del/de lo* extraño sino de *los* extraños.

Los extraños de los que aquí se hablará son, en segundo lugar, concretamente aquellos seres humanos que nombramos extranjeros, o bien, que nos resultan extraños. Pero los seres humanos que nos resultan extraños, no son sencillamente aquellos a los que llamamos “los otros”. Los otros son aquellos con respecto a los que, por medio de la demarcación de nuestra identidad personal, nos diferenciamos, para así expresar la diferencia de nuestra identidad; como la utilización antigua de la palabra alemana “ander” en el sentido de “el segundo” nos permite ver. Pero, en cuanto aquellos que como resultado de esa “desunión”, o bien, “duplicación” representan “la segunda mitad”, los otros son siempre también aquellos que podemos experimentar como “nuestros semejantes”², o sea, como aquellos que pertenecen a nuestro entorno, porque a pesar de sus diferencias son parte de nuestro orden.

Seres humanos culturalmente extraños son en cambio aquellos con respecto a los que al encontrarnos con ellos echamos de menos esa experiencia inmediata de pertenencia a “nuestro” grupo que acaso se explique por la participación en una tradición que postulamos como propia. Y por eso nos falta la familiarización con lo que son. Es verdad que están en “nuestro” mundo, es decir, en nuestro mundo de origen pero no son oriundos de ese mundo, de modo que no podemos comprenderlos a partir del horizonte de ese mundo nuestro. Y así desarrollamos un tipo de relación muy especial con respecto a esos seres humanos; sobre todo cuando, como sucede con muchos de los trabajadores que emigran, “hoy llegan y mañana se quedan”³, porque esa relación está marcada por “la distancia existente en la relación”.⁴ Extranjeros son *para nosotros* aquellos seres humanos para los

² Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana*, Bd. XV, Den Haag 1973, pág. 38. Con respecto a la distinción entre el otro y el extraño cf.: Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990; y *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997. Además en relación a la pregunta sobre el otro en la filosofía occidental Cf.: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; y Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

³ Georg Simmel, „Exkurs über den Fremden“, en: *Soziologie*, Berlin 1968, p. 509.

⁴ Georg Simmel, *Ibid*, pp. 509.

que nuestra historia, nuestro idioma, etc. no representan de por sí ni referencias ni protección, sino que al contrario son un laberinto⁵ en el que no saben moverse y se sienten alienados. Por eso su “accesibilidad” es *para nosotros* ante todo – como afirma Husserl – “accesibilidad en la propia inaccesibilidad, en el modo de la incomprendibilidad”.⁶

Hablar hoy en día sobre este extranjero en la República Federal de Alemania significa hablar de aquellos a los que ideólogos regionalistas alemanes les exigen asimilar la “cultura líder alemana” para que puedan vivir, quizás no como Dios en Francia, pero por lo menos como verdaderos alemanes en Alemania.⁷

Así es que hablo de “extraños” que viven – sea por la razón que sea – en el extranjero o sea, en nuestro mundo de origen y de los que precisamente porque en nuestra patria no se encuentran en casa, se espera que se asimilen al orden del mundo social y cultural que los acoge. Mis consideraciones sobre la hermenéutica y la política de extranjeros intentarán hacerle justicia a esta situación contextual de las que partimos.

Pero antes de continuar con mi argumentación quiero redondear este punto resumiendo brevemente la perspectiva a partir de la cual hablo sobre el tema que nos ocupa.

El título de la ponencia, en tanto que indica que se trata de una “contribución filosófica,” obviamente nos informa sobre la perspectiva a seguirse. Y se podría pensar que con esa indicación ya se ha dicho bastante sobre nuestro punto de partida. ¡Pues es obvio que las contribuciones filosóficas tienen que ver con la filosofía! Mi ponencia efectivamente tiene que ver con la filosofía. Pero, ¿qué es la filosofía? Toda respuesta a esta pregunta es y será siempre problemática. Y todo intento de querer resolverla de forma definitiva me parece no ser más que mera presunción y arrogancia. Por lo tanto me guardaré de querer responder en forma definitiva a esa pregunta. No obstante, como orientación para una mejor ubicación de mi planteamiento, quiero por lo menos esbozar brevemente la concepción de filosofía de la cual parto.

⁵ Cf. Alfred Schütz, „Der Fremde“, en: *Gesammelte Schriften*, II, Den Haag 1972, pp. 68 ff.

⁶ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 631.

⁷ El lector debe tener en cuenta que la ponencia se pensó y escribió en el contexto del momento álgido del debate sobre la “cultura líder” en Alemania.

Para mí la filosofía es mucho más que la disciplina que lleva ese nombre. Es más, no hay la filosofía por el hecho de que la disciplina académica “filosofía” existe sino que al contrario: la disciplina “filosofía” existe porque existe la filosofía que en la exterioridad de la estructura institucionalizada e inclusive fuera de los márgenes de su propia historia como disciplina intenta ser filosofía en y para el mundo, es decir, reflexión contextual. Es la filosofía que – como exigía Hegel⁸, para asombro de muchos hegelianos de hoy en día – no construye ningún mundo propio sino que se enfrenta a su tiempo e intenta comprender cada momento y situación contextual, debido precisamente a que su vocación consiste en contribuir a la comprensión contextual de los problemas de su tiempo, así como a la transformación del mundo histórico de la humanidad.

La filosofía que hace de la historia su *locus philosophicus* es filosofía para la que el logos y el ethos forman parte de una misma unidad. Por eso el ejercicio de su oficio teórico está para ella, por definición, fundamentalmente vinculado a la toma de responsabilidad con respecto al curso real del mundo práctico de la humanidad.

Esta concepción de la filosofía explica que no me interese aquí tanto la cuestión de si lo extraño es un “tema” de la filosofía y cómo logra serlo; es decir, la cuestión de cómo la filosofía conceptualiza lo extraño como una “cuestión” filosófica; y que me interese mucho más el problematizar la realidad de los extranjeros, su situación, su historia y cultura, como realidad que desafía nuestra forma de pensar y actuar. ¿Cómo puede la filosofía contribuir contextualmente a la superación de este reto? ¿Qué nos puede ofrecer la filosofía para que podamos “entender” de extranjeros y comportarnos éticamente con ellos? Esta es la cuestión que realmente nos interesa tratar. El segundo y tercer punto de mi ponencia representan mi intento de respuesta a la misma. Pasemos, pues, al segundo punto.

2. Para una hermenéutica de extranjeros

La hermenéutica, a cuyo desarrollo – dicho sea de paso – la teología y la jurisprudencia hicieron contribuciones de fundamental importancia, se considera hoy día de hecho como una disciplina propia. Es la teoría, o bien, el método científico de interpretación y explicación de textos, pero también

⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Theorie-Werkausgabe*, tomo 7, Frankfurt/M. 1970, p. 26.

de las condiciones del comprender humano. En este sentido la hermenéutica se inscribe además “en la tradición científica de la Modernidad. La utilización correspondiente de la hermenéutica comienza precisamente en aquellos entonces, es decir, con el surgimiento del concepto moderno del método y de ciencia”.⁹

Pero, por otro lado, precisamente ese desarrollo particular de la hermenéutica en el horizonte de la tradición científica europea la convierte hoy día en una tradición problemática para la investigación intercultural. Mas dejemos esta cuestión, ya que no quiero utilizar la palabra hermenéutica en el sentido generalmente atribuido a esta disciplina que pertenece a la historia de la diferenciación de la filosofía europea. Utilizaré el término hermenéutica en su significación etimológica más amplia.

Como se sabe, la palabra “hermenéutica” viene del griego y – entre otras cosas – significa “interpretar”, “traducir”, “anunciar”. En la mitología griega se ilustra este significado etimológico por medio de la figura de Hermes. Hermes era el mensajero de los Dioses, el “vocero” cuya función era transmitir los mensajes del *extraño* mundo de los Dioses al de los seres humanos; es decir, traducirlos y anunciarlos a los humanos en una lengua entendible para éstos. Cabe recordar aquí de pasada que el papel de Hermes como anunciador y vocero explica por qué los habitantes de Listra llamaban a San Pablo “Hermes”.¹⁰

En consonancia con ésto, el punto de partida de una hermenéutica de extranjeros debería ser la idea fundamental de que *traducir* es la condición necesaria para comprender a los extranjeros. Quien quiera comprender a los extranjeros deberá, pues, tratar con ellos *traduciendo*. Pero en ese proceso lo único que está claro es lo que debe ser *traducido*, o sea, lo extraño de los extranjeros. Pues el mensajero Hermes ya no está entre nosotros y tenemos que preguntarnos quién actualmente es el sujeto o el portador de esa *interpretación*, o sea, quién transmite el mundo de los extranjeros al nuestro. Parece ser obvio que nosotros mismos somos los que ahora tenemos que encargarnos de esa labor. Mi hipótesis de trabajo también va en esa dirección; pero sólo parcialmente. De hecho tenemos que asumir el trabajo de Hermes, pero no como sujeto único que degrada a los extranjeros a objeto de interpretación, sino como sujeto que percibe a los extranjeros

⁹ H.-G. Gadamer, „Hermeneutik“, en: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 3, Basel/Stuttgart 1974, p. 1062.

¹⁰ Cf. *Hechos de los Apóstoles*, 14, 12.

como sujetos que lo interpelan como intérpretes de su mundo y auto-intérpretes de su propia condición y que por eso no se consideran a sí mismos como entes que están a la mera disposición del intérprete como objeto mudo de su soliloquio, sino que más bien se entienden como interlocutores poseedores de los mismos derechos de aquel que los interpreta.

Por tanto la *traducción* de la extrañeza de los extranjeros tiene que ser planteada como una tarea *colectiva*, entendiendo por ello la paciente y desafiante cooperación de una *comunidad de traductores* que – semejante a la famosa escuela de traductores de Toledo en la – en parte – aún musulmana España de los siglos XI y XII – es la expresión de la *comunidad de convivencia* con el extranjero y que por eso también le permite a éste fungir como co-traductor.

Así la *traducción* de lo extraño de los extranjeros es un trabajo que requiere ser realizado por una intersubjetividad calificada interculturalmente. Dicho de forma más clara: lo extraño de los extranjeros en el fondo sólo puede ser *traducido* por seres humanos que son conscientes de que no se puede comprender a los extranjeros sin su cooperación como sujetos y que, por consiguiente, para comprenderlos realmente, hay que aprender a comprender *junto con* los extranjeros. Tenemos, además, que tomar conciencia de que la participación en la tarea *colectiva* de la *traducción* de lo extraño de los extranjeros – precisamente porque, en cuanto ejercicio de una comprensión lograda por medio del acompañamiento de los extranjeros, representa también un proceso de aprendizaje sobre lo propio – es una labor que implica consecuencias importantes tanto para la propia autointerpretación como para el posicionamiento de la propia cultura en relación a la extranjera.

Sin embargo esta idea de una intersubjetividad calificada interculturalmente presupone que uno trabaje *intersubjetivamente* a nivel del propio modo de pensar e *intraculturalmente* a nivel de la propia cultura. Este es el segundo rasgo esencial de la hermenéutica de extranjeros que aquí propongo. Me refiero al trabajo que tenemos que realizar *en nosotros* mismos, a saber, querer que la experiencia con lo extraño se convierta en punto de partida para lograr un proceso de aprendizaje colectivo. En este ámbito distinguiría dos momentos complementarios.

Por una parte mencionaría, primero, la historización de nuestra forma de pensar. Esto implica la idea de que nuestra forma de pensar no es innata sino que se ha ido desarrollando a través de la historia y, por cierto, bajo

condiciones marcadas por conflictos sociales. Nuestra forma de pensar, por decirlo así, tiene una historia familiar. Pero precisamente por esa razón tenemos que plantearnos, especialmente en el encuentro con los extranjeros, la siguiente pregunta: ¿por qué pensamos o entendemos justamente de la forma en que lo hacemos y no de otra? La importancia de esta pregunta inclusive aumenta en el encuentro con extranjeros, ya que la forma *cómo* pensamos es, a la misma vez, un enunciado sobre nosotros mismos. Nuestra forma o modo *cómo* comprendemos dice mucho de nosotros mismos, y en ella, por tanto, nos damos a entender.¹¹

En relación a esta pregunta también tenemos que cuestionar en profundidad y críticamente los conceptos que moldean nuestra forma de pensar. Habría, por ejemplo, que cuestionarse si los conceptos a partir de cuyo horizonte nos encontramos con los extranjeros son instrumentos idóneos para acercarse a ellos, o si éstos al fin resultan ser más bien “pre-juicios” que seguimos cultivando, ya que en el fondo lo que nos interesa no es el conocimiento de los extranjeros sino el trato controlado e interesado con ellos.

En segundo lugar estaría, por otra parte, la crítica a la forma de conocimiento hegemónica en la cultura europea que conceptualiza al conocimiento en base a la división entre sujeto y objeto, con lo cual precisamente se asume como evidente que el sujeto supuestamente se *apropia* del objeto, es decir, “se apodera”, “se adueña” de éste. Por eso en este caso el conocimiento no conduce al *reconocimiento* sino a la *asimilación*. El reconocido maestro alemán de la hermenéutica escribe al particular lo siguiente: “Reconocer lo propio en lo extraño, aclimatarse en él, ese es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser sólo es retorno a sí mismo desde su otreidad.”¹² En esta cita se hace evidente una forma de conocimiento cuyo ideal es la disolución de lo extraño, y que puede ser ilustrada comparándola con los procesos de “comer” y “digerir”.¹³ Sin embargo su carácter agresivo, sus reales amenazas para los extranjeros se hacen evidentes al considerar que la forma moderna de este modo de conocimiento está íntimamente vinculada precisamente con la historia del colonialismo europeo. Más aún, vista en

¹¹ Cf. Anette C. Hammerschmidt, *Fremdverstehen. Interkulturelle Hermeneutik zwischen Eigenen und Fremden*, München 1997, p. 241.

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, p.11.

¹³ Cf. Jean-Paul Sartre, „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité“, en *Situations I*, Paris 1974, pp. 29 ff.

forma precisa, esta manera de conocer representa en realidad un capítulo de la historia de las relaciones coloniales con respecto a los extranjeros.

Por tanto, una hermenéutica de extranjeros que siga el principio según el cual éstos sólo pueden ser comprendidos con su ayuda como autointérpretes de su condición, tendría entonces, en tercer lugar, que ser una hermenéutica liberada de los hábitos del pensamiento colonial y que se deje influir por los extranjeros. Éstos no serían, pues, únicamente aquello de lo que nuestra hermenéutica tiene que apropiarse – por medio del conocimiento asimilador – para incorporarlo en lo propio, sino que representarían más bien la exterioridad que ensancha la frontera de nuestro horizonte de comprensión. Así que, para nosotros, la praxis de una hermenéutica de extranjeros implica comprometerse con un horizonte de comprensión transformado por los extranjeros, y en el que nos transformamos a nosotros mismos; ya que por medio de esta experiencia descubrimos un “nuevo” mundo, pero – sobre todo – porque nos damos cuenta de que con los extranjeros “renacemos”.

Resumiendo diría lo siguiente: Una hermenéutica de extranjeros tiene que orientarse siguiendo el principio que aboga por la participación de los extranjeros en el proceso de la autocomprensión; ya que sólo la cooperación de los extranjeros en ese proceso puede impedir que elevemos lo propio a regla o norma y que, de antemano, consideremos que el comprender a los extranjeros y nuestra *propia* experiencia de ellos sean una misma cosa.¹⁴

3. Hacia una política intercultural de extranjeros

Ahora, en esta última parte de mi ponencia, quiero ocuparme, como decía, de la cuestión de los retos que conlleva la convivencia con los extranjeros para nuestra acción política.

Se habrá notado que, al referirme a este aspecto en el título de la ponencia, he utilizado el término “sociedad multicultural”. Pero, para evitar posibles malentendidos, debo aclarar lo siguiente. Utilizo aquí el concepto “sociedad multicultural” por razones contextuales, es decir, porque actualmente este concepto se ha convertido en Alemania en un término común y corriente. Al mismo tiempo, sin embargo, en Alemania este concepto es objeto de una fuerte discusión pública; como lo muestra el actual debate

¹⁴ Cf. Anette C. Hammerschmidt, *op. cit.*, p. 12.

sobre la política de inmigración. Pongamos un ejemplo: Mientras que para políticos de los Verdes como Daniel Cohn-Bendit¹⁵ el término “sociedad multicultural” es utilizado como parte de un programa político que responde a las demandas de una realidad ya de facto existente, para políticos del partido conservador alemán CDU (Unión Democrática Cristiana), como Jörg Schönbohm,¹⁶ este término simboliza la bandera de lucha política con que la izquierda alemana esboza su última utopía. Y así se explica que en el documento “Bases para el trabajo de la comisión de inmigración del partido CDU de Alemania”,¹⁷ se descartase terminantemente al multiculturalismo como un posible modelo para el futuro.

Como he señalado, mi uso aquí del concepto “sociedad multicultural” se debe a estas razones contextuales. Pero eso no debe ser interpretado como indicación de que me identifico con la posición de aquellos que consideran a la “sociedad multicultural” como la única alternativa futura y la proponen, por consiguiente, como el *único* modelo para la organización de la convivencia de seres humanos provenientes de culturas diferentes. Pero tampoco comparto la crítica de la derecha a la “sociedad multicultural” en Alemania, que pretende buscar la salvación en la autoafirmación de una cultura alemana, entendida como cultura nacional homogénea. Pues yo más bien me identifico con la propuesta de una crítica izquierdista de la “sociedad multicultural”, orientándome en la visión de una comunidad *intercultural* de mundos diferentes, pero solidarios; es decir, de mundos que se reconfiguran por medio de la interacción de sus miembros en su vida cotidiana, y que, de este modo, se comprenden como procesos en los cuales las fronteras entre lo propio y lo ajeno son concebidas como lugares de encuentro y de “negociación”. Aquí el principio organizativo no es ni la autoconservación de la diversidad separada ni la adaptación de los extranjeros a una “cultura líder” („Leitkultur“) unificadora, sino la idea rectora y normativa de la “mutualidad”.

Por otra parte quiero señalar también que cuando aquí se habla de la política, no sólo nos referimos a la política partidista, es decir, la política de los políticos profesionales. Para nosotros el significado de este término

¹⁵ Cf. Daniel Cohn-Bendit/Thomas Schmid, *Heimat Babylon*, Hamburg 1993; y Daniel Cohn-Bendit, „Ganz einfache Sachen“, en Claus Leggewie, *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin 1993, pp. 61-68.

¹⁶ Cf. Jörg Schönbohm, „Die letzte Utopie der Linken wird auch scheitern“, en: *Berliner Zeitung*, 22.6.1998.

¹⁷ En: <http://www.cdu.de:80/ueber-uns/buvo/pmuller/arbeitsgrundlage.html>

también incluye la acción social de los seres humanos en relación a la “res publica”, o sea, las cosas que conciernen a cada ser humano en tanto que ciudadano.

La política, entendida como espacio de acción “política”, tiene que vérselas con cosas que los seres humanos pueden cambiar. Dicho en forma más precisa: la política – como mostró Hannah Arendt – vive de la idea de que los seres humanos pueden cambiar el mundo histórico en el que viven.¹⁸

A la luz de esta idea intentaré ahora tematizar un primer momento de una política intercultural de las relaciones con y entre extranjeros; un momento que, en realidad, indica algo evidente. Empalmando, pues, con el pensamiento de Hannah Arendt que acabo de citar, diría que se trata de lo siguiente: una política de extranjeros debe ser, ante todo, reflejo de la evidencia de que la forma de tratar a los extranjeros es una de las cosas que podemos cambiar activamente con nuestra conducta y que es, por lo tanto, una práctica de cuya calidad real somos responsables.

Por lo tanto la política de extranjeros debe ser una política cotidiana, concreta, de mejoramiento de la calidad de nuestras relaciones con los extranjeros. Pero, para ser tal, deberá ser también crítica de las condiciones reales contextuales en las que vivimos con los extranjeros. Pero con esto ya estoy anticipando el segundo aspecto de mi propuesta de una política intercultural de extranjeros.

Me refiero a la necesidad de una crítica de las condiciones asimétricas reinantes que podemos constatar, por ejemplo, en las limitadas posibilidades de participación de los extranjeros en la organización de nuestra sociedad. Sin embargo en este ámbito la política de extranjeros no debería ser una política de *integración* sino una política de eliminación de las fronteras que delimitan el orden vigente. Por lo tanto no debe apuntar al restablecimiento de la unidad supuestamente perturbada por los extranjeros. Su meta debería ser más bien la de trabajar *con* lo extraño del extranjero para lograr una reconstrucción ecuménica del orden social en la que a los extranjeros no se les *priva de sus derechos* sino que, por el contrario, se les *autoriza y acredita*¹⁹ en su diferencia de tal modo que la garantía de su

¹⁸ Cf. Hannah Arendt, *Wahrheit und Politik*, München 1967.

¹⁹ El autor juega aquí con los verbos alemanes “Entrechten” y “Berechtigen”. (Nota del traductor.)

integridad física y vital no depende de su *integración* social o cultural. De donde se sigue este tercer aspecto:

Una política de los extranjeros tendría además que ser una política del reconocimiento, o sea, una política del reconocimiento *público*. Quién habla del reconocimiento habla a su vez de la identidad.²⁰ Esto significa que una política del reconocimiento de los extranjeros tiene que ser una política de las diferencias; una política que reconoce a los extranjeros no sólo como *iguales*, o sea, como sujetos a los que, como ciudadanos, se les reconocen los mismos derechos de integración política al orden de la cultura mayoritaria; sino que se les reconoce precisamente como *extranjeros*, es decir, como aquellos frente a los que la comunidad política establecida se compromete a crear un nuevo orden ecuménico en el que – como reclaman los Zapatistas en México – quepan todos los mundos.

En otras palabras: Una política del reconocimiento de los extranjeros tiene que rebasar el mero reconocimiento de la dignidad humana como fuente de la igualdad de derechos civiles para todos, es decir, sobrepasar el reconocimiento de lo que corresponde a cada uno por igual, para reconocer a los extranjeros también la diferencia de sus respectivos mundos.²¹ Pues la dignidad humana no es una universalidad abstracta, sino una realidad siempre encarnada en identidades culturales. Por eso el reconocimiento de la dignidad implica el reconocimiento de las diferencias culturales en las que concretamente se realiza la dignidad humana. Por tanto, una política del reconocimiento de los extranjeros debe ser una política del reconocimiento de los extranjeros como sujetos que tienen derecho a la diferencia, o bien, con derecho a vivir su cultura.

El reconocimiento de los extranjeros como *portadores* de cultura y diferencia, o dicho de forma más precisa, el reconocimiento del derecho a tener cultura hecha mundo, y constituyente de mundo, no implica, sin embargo, que las culturas de los extranjeros sean reducidas a meros monumentos puestos bajo protección.

El respeto de la diferencia tampoco debe conducir a considerar los miembros de culturas extranjeras como “tradicionalistas”, o sea, como meros “mantenedores de (los) monumentos” de sus tradiciones de origen. Pues las culturas representan procesos históricos que no sólo facilitan lo

²⁰ Cf. Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1997, pp. 13 ff.

²¹ Cf. Charles Taylor, *Ibid.*, pp. 28 ff.

conocido sino que también pueden servir para indagar lo nuevo y desconocido, ya que siempre se mueven en la tensión entre la tradición y la innovación.²²

El reconocimiento de las culturas extranjeras implica ciertamente la *autorización (Berechtigung)* pública de sus miembros para que vivan su diferencia cultural. Pero esto implica, al mismo tiempo, un compromiso con respecto al diálogo y al intercambio.

En este sentido el reconocimiento, en cuanto *autorización (Berechtigung)*, es la condición para lograr unas relaciones de igualdad entre todos; pero es también la condición para que las culturas se adentren en un proceso de *corrección (Berichtigung)* según el espíritu de la “mutualidad”.

Por eso – y este es mi cuarto punto – una política de extranjeros debe superar el horizonte del modelo de la sociedad multicultural liberal, que se basa en un pluralismo cultural que acentúa la procedencia étnica y que, por ello, tiende²³ a considerar a las culturas como gettos, para fomentar una praxis de “desbordamiento” de las fronteras que delimitan las diferencias, partiendo de las experiencias cotidianas en que de hecho compartimos nuestros mundos y cruzamos continuamente fronteras. Por medio de esta praxis de “desbordamiento” de las fronteras, el “hecho” de la multiculturalidad debe ir obteniendo una nueva calidad: la calidad de la convivencia intercultural.

A lo que se aspira, por tanto, con esta nueva práctica política es a la transformación de la sociedad multicultural en una comunidad intercultural en la que los seres humanos no conviertan sus culturas de origen en fortalezas de defensa de una autoafirmación de la diferencia que en realidad lo que ambiciona es el poder hegemónico. Según la política aquí propuesta las culturas de origen deben, más bien, representar el punto a partir del cual

²² Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Sind wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt/M. 2001.

²³ Cf. Karl-Otto Apel, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, en: Raúl Fornet-Betancourt/Juan A. Senent (Eds.), *Filosofía para la convivencia*, Sevilla 2004, pp. 195-216; y su estudio “Das Problem des Multikulturalismus aus der Sicht der Diskursethik”, en: Micha Brumlik/Hanke Brunhorst (Eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, pp. 149-172; D. Cohn-Bendit/Th. Schmid, *Op. cit.*; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992; y su estudio “Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat”, en: Charles Taylor, *Op. cit.*, pp. 147-196; W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989; y sobre todo: Diana de Vallescar Palanca, *Cultura, Multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid 2000.

los seres humanos concretos que entran en contacto en un mundo cotidiano marcado por el multiculturalismo, tratan sobre lo que es propio y/o ajeno y desarrollan una nueva relación, no sólo con respecto a los demás, sino también en relación a sí mismos. Y quizás de esa forma también aprenden a situar y definir la identidad a partir de la relación y del trato práctico con las diferencias, y no sólo desde la centralidad de una cultura.

Por otra parte es claro que una política de extranjeros inspirada en la interculturalidad tiene que rechazar el programa que actualmente es discutido en Alemania bajo el lema de “cultura líder alemana” (“Deutsche Leitkultur”). Pues por un lado la expresión “cultura líder” (“Leitkultur”) – catalogo conscientemente a este término como “expresión,” pues para mí “cultura líder” no es un concepto – es contradictoria porque convierte la herencia cultural de una comunidad en un orden de cultura estático, culturalmente intransformable, siendo así que la herencia cultural de un pueblo se ha desarrollado históricamente y es, por lo tanto, algo variable, y que continúa además sometida a los cambios históricos propios del mundo cotidiano de los seres humanos que la viven.²⁴

Y hay que decir todavía que esta contradicción también tiene que ver con el hecho de que la expresión en verdad no distingue entre la cultura y los valores que por consenso pueden ser reconocidos como *valores fundamentales* de los miembros de una cultura.

Por otro lado la expresión “cultura líder alemana” (“Deutsche Leitkultur”) quizás no sea más que otra variante del “narcisismo colectivo”²⁵ de aquellos que tienen que utilizar la tradición con fines compensatorios, ya que en realidad su interés central es el control de la sociedad, y no el desarrollo cultural.

Pero lo que es decisivo para el tema aquí tratado es lo siguiente. Para una política de extranjeros, que apunte realmente a la realización de la interculturalidad en nuestro mundo actual, la propuesta de *una* cultura líder, entendida ésta como principio organizador de la convivencia con los seres humanos provenientes de culturas extranjeras, representa un proyecto de asimilación de estas culturas a la cultura dominante de la mayoría. A este proyecto se debe contraponer una política de extranjeros inspirada interculturalmente que, como hemos tratado de esbozar, no aboga por la asimila-

²⁴ Cf. Christian Geyer, „Spiel nicht mit der Leitkultur“, en: *FAZ*, 1.11.2000, p. N5.

²⁵ Th. W. Adorno, „Theorie der Halbbildung“, en: *Eine Auswahl*, edición de Rolf Tiedemann, Stuttgart 1971, p. 314.

ción a la cultura mayoritaria sino por la transformación intercultural de las culturas y de sus miembros.

Debemos reconocer, sin embargo, que aún nos encontramos muy lejos de esta política intercultural de extranjeros. Somos conscientes de ello y por eso nos permitimos terminar con la siguiente observación.

En tanto la política de la convivencia intercultural no caracterice la realidad de nuestra cotidianidad y la xenofobia sea tolerada, como si fuera algo normal, deberíamos por lo menos esforzarnos por asumir una práctica de coraje civil que, en acordanza con la traducción alemana del término hebreo para el extranjero establecido (ger), acoge a nuestros extranjeros como “ciudadanos que deben ser protegidos”²⁶ (“Schutzbürger”).

(Traducción del alemán de Juan José Velez)

²⁶ Cf. Artikel „ger“ en: Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1910, p. 145; y la edición alemana de *Jerusalem Bibel* (2 Sam 1,13; 2 Sam 4,3; entre otros), Freiburg 1979. Estas informaciones se las debo a I. Homey de la Universidad de Bonn.

8. La interculturalidad como alternativa a la violencia

“Me ha sorprendido a menudo ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia y perseguirse con tan terribles odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por los que antes señalaba. [...] Indagando la causa de este mal, he encontrado que proviene, sobre todo, de que se colocan las funciones del sacerdocio, las dignidades y los deberes de la iglesia en la categoría de las ventajas materiales, y en que el pueblo imagina que toda la religión consiste en los honores que tributa a sus ministros.”

Baruc Spinoza

Observaciones preliminares

Permitan que empiece mi exposición recordando de manera explícita el contexto inmediato de la misma, pues a veces lo más evidente, es lo que menos se ve o aquello en lo que menos se repara. Para evitar tal riesgo, comienzo, pues, recordando lo evidente: Mi ponencia sobre la interculturalidad como alternativa a la violencia se inscribe en este curso de verano cuyo tema general reza “Paz y violencia en las religiones”.¹

Y quiero destacar además que en la presentación de los objetivos de este curso se subraya lo siguiente: “Tras el 11 de septiembre, hay una tendencia generalizada a considerar las religiones como fuente de violencia y a responsabilizarlas de no pocos de los conflictos que se producen hoy en el mundo. Se olvida, sin embargo, que en todas ellas hay también experiencias y propuestas de paz que pueden contribuir a la contribución de una sociedad sin guerras. El presente curso pretende analizar las manifestaciones de paz y de violencia en las diferentes tradiciones religiosas y buscar alternativas a la violencia a partir de la interculturalidad, del derecho y del diálogo entre religiones.”²

¹ El texto recoge la conferencia dada en el curso de verano “Paz y violencia en las religiones”, celebrado en la Universidad Carlos III de Madrid, del 30 de junio al 4 de julio de 2003.

² Ver el anuncio oficial del curso hecho por su director Juan José Tamayo.

En el marco temático de “paz y violencia en las religiones” se apuesta, por tanto, por la interculturalidad como una de las perspectivas que nos pueden ayudar a buscar alternativas a la violencia de motivación “religiosa”; una apuesta que me parece razonable y pertinente porque entiendo que la interculturalidad es una clave fundamental para comprender que esa ambivalencia de lo “religioso” que se trasluce en la formulación del tema del curso, es en gran parte reflejo de la ambivalencia que le es propia a toda cultura humana en tanto que creación histórica, siempre inestable, de seres en continuo reajuste consigo mismo, con sus vecinos, con su mundo y con la historia que los hace y que hacen.

De manera que, al menos desde esta óptica, se ve que lo que se nos dice en los objetivos del curso sobre las religiones y/o tradiciones religiosas, se puede decir también, y acaso hasta con más razón, de las tradiciones culturales en general. Las culturas son siempre reflejo de la profunda ambivalencia que acompaña lo humano, y las religiones no suprimen ese fondo de ambivalencia en ninguna cultura. Al contrario, ellas mismas, en tanto que realidades o esferas de vida “inculturadas”, transpiran la ambivalencia de su respectivo “ambiente cultural”. En fórmula apretada, y con todos los riesgos que ello implica, se podría sostener que no hay religión sin cultura ni diálogo entre religiones sin diálogo entre culturas.

No se niega que, por otra parte, en su autopercepción las religiones “trascienden” sus respectivas culturas, y que es precisamente por ello por lo que pueden – o deberían – jugar un papel crítico y profético al interior de sus culturas; pero eso no impide su necesario arraigo cultural que se expresa, entre otras muchas formas, en que las religiones no pueden ser vividas ni practicadas como tal, ni comunicarse entre sí, esto es, ni conocer su supuesta “identidad fuerte” ni entablar un diálogo con otras identidades religiosas, sin mediaciones de naturaleza cultural.

Pero si me he permitido comenzar mi ponencia recordando el tema del curso y lo que nos sugiere sobre el horizonte cultural a cuya luz debe ser vista la cuestión de “paz y violencia en las religiones” o, si se refiere, sobre la dialéctica de interacción compleja entre religión y cultura, es porque me ofrece el trasfondo adecuado para formular, aunque sea sólo de manera esquemática, algunas observaciones preliminares que me parecen necesarias para enmarcar las reflexiones que luego siguen.

La primera observación es, simplemente, para hacer notar que la consideración de la perspectiva intercultural en el análisis del tema que nos ocu-

pa, no debe ser entendida ni como resultado de una concesión a la “moda” de la interculturalidad ni como una dimensión de análisis que se le añade desde fuera. No, porque la óptica de la interculturalidad no es ajena al tema, sino que, por el contrario, es una posibilidad y exigencia analítica que brotan del mismo tema, porque, además de las razones implícitas en lo que decía antes, hay que reconocer que la pregunta por las expresiones de paz y de violencia en las religiones es una cuestión que inquiere, en razón de su misma contextura histórica, por las constelaciones culturales que hacen posible y canalizan dichas manifestaciones, ya que son estas constelaciones culturales las que condicionan en gran medida la “función” de paz y/o de violencia de las religiones en el mundo.

Por otra parte, y como información sobre el trasfondo teórico desde el que enfoco el tema, quiero adelantar esta segunda observación: Cuando hablamos de religiones y de culturas, de tradiciones religiosas y/o de tradiciones culturales, creo que debemos comenzar por asumir que hablamos de “referencias” que nos dan un cierto *fundamento*, una razón o sentido para vivir, para comprendernos y para actuar en el mundo. Creo, además, que se trata de un *fundamento* que sentimos muchas veces como una verdadera necesidad histórico-antropológica, no sólo de identidad e identificación sino también de rumbo y de orientación para no perdernos en el camino, para no ir a la deriva en la historia o caer en la arbitrariedad generalizada que nos impida ensayar acciones de compromiso universal.

Pero por eso mismo se trata también, al menos desde una postura de vocación intercultural, de saber *tener* un *fundamento*, es más, de aprender a *tenerse* en él, sin *ser* fundamentalista. Dicho en otros términos: Se trataría de aprender a mantener una relación dialógica con las tradiciones religiosas y culturales que nos mantienen y que son fuentes de vida y de acción para nosotros. De este modo, me parece, podríamos aprender que el *fundamento* no nos ata, no nos planta en un lugar fijo y seguro para siempre, sino que nos permite más bien comenzar un camino, que nos encamina para que nos podamos abrir al mundo, y no sólo a una parte del mismo, esto es, para que nos abramos a los muchos lugares que fundan el mundo e iniciemos así una vida de intercambio y diálogo con las muchas tradiciones que nos salen al camino en nuestro “propio” camino.

El desafío radica, por consiguiente, en aprender a caminar con y desde lo que nuestras tradiciones nos ofrecen o transmiten como *fundamento* nuestro, para asumir como un proceso normal la experiencia de su transforma-

ción en y por el encuentro con los que hacen su camino desde otros lugares de partida o procedencia diferentes, como supieron recordar ya, entre otros, Pedro Abelardo (1079-1142) y Ramón Llull (1232/35?-1315).³

Y permítaseme que insista en la idea de que es precisamente este trato dialógico, tanto con lo “propio” como con lo “ajeno”, lo que podemos aprender y poner en práctica en el diálogo interreligioso o diálogo entre religiones, que – aprovecho para decirlo también – desde mi punto de vista debe ser considerado como una dimensión central de todo diálogo intercultural que quiera merecer este nombre.

La tercera observación que deseo adelantar, complementa la anterior en el sentido de que recuerda que la seguridad, mejor, la “fortaleza” (en el significado de “fuerza” y “vigor” que nos ayuda a superar el temor) de nuestros “fundamentos” y, en general, de las identidades religiosas y/o culturales con las que nos identificamos y que aceptamos como referencias rectoras para nuestro actuar, no debe buscarse en las fijaciones dogmáticas ni en las definiciones doctrinales con las que muchas veces se pretende “retener” y codificar el supuesto núcleo esencial de dichas tradiciones e identidades, sino más bien en la calidad del tipo de relaciones que generan y fomentan en la comunidad de sus miembros. Vale decir que la medida de la “fortaleza” de tradiciones e identidades la dan las prácticas culturales de los miembros que se reconocen en ellas y que, por ello mismo, las reconocen como pautas orientadores en su vida.

Las tradiciones e identidades religiosas y culturales deben ser vistas, por tanto, en vínculo estrecho, vital y contextual, con la historia que hacen (o padecen) sus miembros.

Mas esta idea hace necesario aclarar otro aspecto. De aquí, pues, mi cuarta observación preliminar: Cuando hablamos de tradiciones e identidades no hablamos únicamente de “fundamentos” y “referencias” – como hemos subrayado hasta el momento – sino que hablamos también, y acaso sobre todo, de procesos; de procesos cuyos sujetos somos nosotros mismos, y por cierto justo en tanto que miembros de ésta o aquella tradición religiosa o cultural.

Hablamos, pues, de procesos de diálogo y de transformación en los que, queramos o no, estamos involucrados; somos parte de los mismos y, como tales – insisto, consciente o inconscientemente – somos parte igualmente

³ Ver por ejemplo, respectivamente sus obras: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* y *Llibre del gentil e dels tres savis*.

de una doble dialéctica de comunicación y mutación. Porque la dinámica de esos procesos nos impulsa, por una parte, a entablar un diálogo hacia dentro, es decir, con nuestra propia identidad para historizar nuestra propia relación con lo que somos o se nos dice que somos, y poder revisar de esta manera la ceguera de los espejos que la propia tradición produce.⁴

Y porque, por otra parte, nos mueve al mismo tiempo a reconocer que la otra cara de ese diálogo hacia dentro es justamente el intercambio con “el otro”, con “lo ajeno”, y el esfuerzo por hacer de ese diálogo el lugar de mutaciones mutuas que nos eleven a modos existenciales y convivenciales de calidad verdaderamente interreligiosa e intercultural.

Permitan todavía, por último, una quinta observación preliminar: El diálogo entre religiones y/o culturas es, a mi modo de ver, una iniciativa en la que se condensa una de las aspiraciones y necesidades más antiguas y más añoradas de la humanidad, a saber, el ideal de la paz. Por eso pienso que cuando hablamos de “paz y violencia en las religiones”, afrontamos con ello una tarea crítica que busca aclarar las razones de esa ambivalencia a la que ya nos hemos referido, pero que apunta sobre todo a la reconfiguración antidogmática del encuentro entre religiones y culturas en el mundo de hoy para que el diálogo entre las mismas sea no sólo manifestación de la voluntad de construir la paz sino también una expresión concreta de la paz como situación y realidad.

Teniendo en cuenta el trasfondo esbozado en las observaciones precedentes, paso ahora a la exposición del tema que se me ha encomendado.

Y adelanto que tomaré para ello como hilo conductor la idea de que la interculturalidad puede ser realmente una alternativa a la violencia – sobre todo a la violencia que supuestamente encuentra sus raíces en tradiciones religiosas y/o culturales – porque es una actitud y una disposición para la convivencia que, como trataremos de explicar, desnaturaliza, desantropologiza, y desdogmatiza las diferencias religiosas y culturales y ayuda así a establecer las condiciones para poder vivir las diferencias en un horizonte de diálogo y de solidaridad, es decir, de paz.

⁴ Cf. José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid 1995.

1. Aclarando los conceptos

Sin intención de entrar ahora en el problema de las definiciones conceptuales,⁵ pues no es el propósito de este apartado el ofrecer definiciones, queremos comenzar con una breve delimitación de las nociones de interculturalidad y de violencia – los dos conceptos que dan marco a estas reflexiones – para aclarar al menos qué uso vamos a hacer de ellas y a qué campo de sentido las limitamos.

Por lo que se refiere al término de “interculturalidad”, debo señalar, primero, que no hay confundirlo, como se hace a veces, con el concepto de multiculturalismo. Pues con este último concepto se tiende a describir la realidad fáctica de la presencia de varias culturas en el seno de una misma sociedad. Pero acaso lo más problemático sea que con él se designa una estrategia política liberal que apunta a mantener la asimetría de poder entre las culturas, ya que predica el respeto a las diferencias culturales, mas sin poner en cuestión el marco establecido por el orden cultural hegemónico.

Así, el respeto y la tolerancia, que tanto se alaban en la retórica del multiculturalismo, se ven de hecho fuertemente limitados y, además, minados por una ideología semicolonialista que consagra la cultura (occidental) dominante como especie de metacultura que benevolamente concede ciertos espacios a las otras. Sin olvidar, naturalmente, la tendencia a la indiferencia y a la fragmentación de las culturas en islas que se favorece con el modelo del multiculturalismo.

La interculturalidad, como se precisará después, apunta por el contrario a la comunicación y a la interacción mutuas entre culturas. Es, si se quiere, el nivel de las relaciones y de calidad interactiva de las relaciones de las culturas entre sí, y no el nivel de la mera coexistencia fáctica de distintas culturas en un mismo espacio.

Tampoco debe confundirse la interculturalidad con otro término de moda y que se usa sobre todo para indicar una característica supuestamente típica de la condición cultural de los seres humanos en sociedades postmodernas donde cada persona puede escoger y construirse su identidad a su gusto y por el tiempo que quiera. Me refiero al concepto de transculturalidad. Si aquí se subraya el momento de la construcción individual, como expresión de la autonomía de los miembros de una sociedad compuesta por individuos, y por consiguiente la capacidad de *pasar* de una cultura a otra,

⁵ Ver sobre esto el primer capítulo de este libro.

la interculturalidad, sin negar esta posibilidad, nombra más bien una dinámica de transformación de lo “propio” que, teniendo su norte en la convivencia, desdogmatiza las diferencias y las convierte no en puntos de paso sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario para el cultivo de las mismas como referencias y tradiciones que necesitamos para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales. En una palabra, si la transculturalidad fomenta un proceso de hibridación, que puede llevar a la situación cultural de “la noche en la que todos los gatos son pardos”,⁶ para decirlo con la famosa metáfora de Hegel a propósito de la concepción schellingiana del absoluto, la interculturalidad prefiere trabajar por un mundo plural de diferencias en relación interactiva.

Por lo anterior se comprende que la interculturalidad no debe reducirse tampoco a un proyecto transdisciplinar o interdisciplinar. Las fronteras que la interculturalidad redefine, redimensiona y relaciona, no son las fronteras de los saberes científico ni del subsiguiente profesionalismo sino que se trata de fronteras culturales. Por ello su programa es mucho más radical y no se contenta con una estrategia metodológica para reparar el daño que produce la parcelización del saber, sino que apunta a una revolución hermenéutica que posibilita la interfecundación de las culturas al permitir leer sus fronteras como zonas de comunicación.⁷

Digamos ahora, también muy brevemente, una palabra sobre el término “violencia”.

Con este término hacemos alusión aquí a todo el complejo fenómeno de agresión y destrucción, de odio y de muerte, con que se suele asociar en general esta palabra, pero limitándolo primordialmente a su expresión en el ámbito de las instituciones religiosas y culturales, y muy especialmente al ámbito de dichas instituciones en el marco del sistema capitalista occidental. Pues queremos referirnos en primera línea a la violencia sistemática que generan instituciones religiosas y culturales cuando, asumiendo la lógica de dominación imperial del Occidente capitalista, instrumentalizan las tradiciones religiosas y culturales y las ponen al servicio del orden establecido. Como trasfondo concreto menciono aquí además la complicidad con la violencia institucional que el sistema hegemónico ejerce en múltiples

⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México 1960, p. 15.

⁷ Para una delimitación más detallada de la interculturalidad en relación con estos otros términos que acabamos de nombrar, ver: Raimon Panikkar, *Pace e interculturalità*, Milan 2002; y Rodrigo Miquel Alsira, *La comunicación intercultural*, Barcelona 1999.

niveles con el fin explícito de nivelar las memorias históricas de la humanidad. Es, en una palabra, la violencia de la “cultura” y/o la “pedagogía” del olvido.

2. El punto de partida

Como se deduce del título de la conferencia, mi propuesta es la de presentar la idea de la convivencia intercultural como una alternativa concreta y viable a la incultura de la guerra y de la militarización de los conflictos con que nos confronta hoy la violencia institucional del orden hegemónico.

El punto de partida de esta propuesta es el planteamiento de la filosofía intercultural, que esbozo en alguno de sus aspectos fundamentales en este apartado para que mejor se pueda comprender el horizonte apuntado con las observaciones introductorias y con ello la posición en la que me ubico.

A diferencia de otras filosofías críticas y emancipadores que postulan también la necesidad de transformar la realidad histórica y de que la filosofía debe de articularse por ello con los movimientos de transformación social, pero que al mismo tiempo entienden este proceso de articulación como un proceso de realización o encarnación de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural insiste en repensar lo que llamamos “filosofía” desde los diferentes mundos culturales y sus prácticas de liberación. Pues no se trata de encarnar ideas filosóficas en el mundo sino de contribuir a que haya más mundo para todas y todos.

En este sentido la filosofía intercultural se proyecta como un filosofar desde y con los mundos de la gente, pero orientado críticamente por la idea reguladora de la convivencia solidaria.

Lo que significa, por otra parte, que otro de los aspectos que caracterizan el planteamiento de la filosofía intercultural, es precisamente el de ser una filosofía contextual, esto es, un filosofar que no parte de ideas o teorías sino de las prácticas culturales en los distintos contextos en que vive la humanidad.

De donde se sigue a su vez otra característica fuerte de la filosofía intercultural, que es justo el ejercicio de acompañamiento de procesos concretos, de esos procesos en los que cotidianamente se juega el sentido de lo que hacemos aquí y ahora, y de lo que podremos hacer mañana. Es dicho, en breve, filosofar de cotidianidades; filosofar situado, y tomando posición, en la ambivalente pluralidad de las razones cotidianas para vivir.

Y señalo, por último, el aspecto de que se trata de una filosofía del diálogo de contextos y de las razones, argumentos o discursos que se generan en dichos contextos; y que deciden, en el fondo, si las “razones” que damos para vivir son fuente de convivencia o, por el contrario, motivo de conflicto y de violencia.

De esta suerte la filosofía intercultural intenta articularse como un movimiento que resiste la violencia que significan hoy las múltiples estrategias del sistema vigente para reducir la diversidad de los mundos de la gente, promoviendo por su parte la pluralidad contextual que implica, entre otras cosas, contrarrestar el analfabetismo contextual y la “pedagogía” de la descapacitación de la gente (que extiende el sistema con sus políticas de “estandarización” del saber) con una campaña de recuperación de la memoria y de las referencias locales que nos permiten ser los intérpretes de nuestros propios mundos contextuales. De ahí precisamente la tarea a la que se propone contribuir. Pero esto ya es tema del punto siguiente.

3. La tarea

A la luz de lo que llevamos dicho hasta ahora, creo que resulta perfectamente comprensible que, desde la perspectiva del diálogo intercultural, las estrategias económicas, financieras, políticas, sociales y de información con las que se globaliza el neoliberalismo y que dan a su globalización la fuerza destructiva de un huracán que a su paso amenaza con arrasar la diversidad,⁸ representen un ejercicio diario e institucionalizado de prácticas de violencia que bajo el nombre políticamente correcto de globalización esconden un intento de asalto totalitario a la pluralidad de los mundos contextuales de los pueblos y sus respectivas tradiciones.

Se comprende asimismo que la tarea de la que hablamos se precise entonces en el sentido de perfilar el proyecto de un mundo intercultural como alternativa a la violencia que siembra hoy la globalización del neoliberalismo. Lo que supone a su vez que esta tarea de hacer historia real ese “otro mundo posible” implica necesariamente una crítica de la globalización neoliberal que ponga de manifiesto cómo violenta mundos y culturas, biografías y geografías, al expandirse desde un nudo de estrategias cuya finalidad es la de imponer la monotonía del tiempo de la modernización occi-

⁸ Cf. Franz J. Hinkelammert (Compilador), *El huracán de la globalización*, San José 1999.

dental-capitalista, reducida evidentemente al ritmo del mercado y sus intereses. Sin olvidar que este dominio sobre los tiempos de los pueblos, que esta nivelación de los tiempos en los cursos de la vida de la humanidad es fundamental para la ocupación de los espacios contextuales y su nivelación como lugares de mercancía.

La contribución de la filosofía intercultural a la tarea de construir un mundo de convivencia intercultural comienza así por el desenmascaramiento de la violencia destructora de este huracán en todas sus manifestaciones.

Para el objetivo de esta ponencia basta sin embargo con fijarnos en una de ellas, que me parece decisiva, ya que cambia los horizontes referenciales de las culturas.

Hablo de la violencia inherente a la política de producción y de administración de saber y conocimiento que fomenta el sistema hegemónico hoy; una política que no solamente desprecia y margina los llamados conocimientos tradicionales contextuales, sino que gestiona además la sacralización del saber “global” producido en y por encargo de los centros de poder del sistema capitalista. Su pretensión es, por eso, clara; y, resumida en una fórmula apretada y un tanto polémica, se podría describir de esta manera: “Olviden lo que saben, olviden sus memorias y todo aquello de lo que, por tradición, entienden mejor, y aprendan de nuevo a leer el mundo en la escuela de la modernización y de la globalización neoliberales.”

Y se ve que en el corazón de esta política late un nuevo imperativo epistemológico y hermenéutico. Es lo que antes llamaba la “pedagogía” del olvido y/o de la discapacitación contextual de la gente.

Para la filosofía intercultural este nuevo imperativo que discapacita y descontextualiza a los miembros de las llamadas culturas tradicionales constituye una forma central de la violencia del sistema hegemónico. Y como tal la desenmascara y la critica. Pero procura también ir más allá de la crítica planteando la alternativa de la formación intercultural – en el mejor sentido del término – como concreción de una política educativo – cultural encaminada al mantenimiento y a la comunicación entre sí de la diversidad contextual de los muchos “alfabetos” en que la humanidad sabe leer su origen y su historia. Esta medida, me parece, es la mejor forma de hacer frente al peligro cierto del analfabetismo contextual del que antes hablaba.

Es obvio que, trazando la alternativa de los muchos alfabetos culturales frente al alfabeto único de la globalización del neoliberalismo, la filosofía

intercultural no quiere regresar a las cavernas ni al provincialismo fragmentado del “aldeano vanidoso”, ya criticado magistralmente por José Martí a finales del siglo XIX.⁹ Como tampoco se trata de promover una política localista que alimente la fragmentación de la memoria liberadora común de los oprimidos y oprimidas. Por el contrario, la formación contextual e intercultural se ofrece aquí como eje común para fortalecer la conciencia de la copertenencia y las prácticas de intercambio solidario.

La construcción de un mundo universal que realmente merezca ese adjetivo pasa por la capacitación contextual de todos sus habitantes, pues la verdadera universalidad no se alcanza por ningún proceso de formalización o uniformización descontextualizante, sino que más bien se proyecta en términos de una compleja y permanente campaña de aprendizaje en y por la traducción de los distintos alfabetos, así como por el intercambio de la diferentes capacitaciones contextuales.

4. La paz como tarea y esperanza

En este último punto quiero concretizar en un sentido más positivo la propuesta de la interculturalidad como alternativa a la violencia (de la globalización del neoliberalismo), esto es, precisar el carácter positivo de su aportación a la tarea de construir un mundo alternativo, explicitando que el diálogo intercultural se presenta justamente como alternativa a la violencia porque se entiende como una práctica de paz.

La paz es, pues, la tarea a la que en el fondo quiere contribuir el planteamiento de la filosofía intercultural en tanto que filosofía del diálogo entre culturas y de la convivencia solidaria entre los pueblos del mundo. Pero para la filosofía intercultural la paz es tarea, porque es, fundamentalmente, la esperanza que la mueve a trabajar por generar, con el apoyo de todas las culturas, procesos de universalización que vayan creando a su vez hábitos de saber vivir juntos compartiendo vida en “ayuntamientos” interculturales que equilibren el mundo.

La paz es la esperanza de equilibrar el mundo, y un camino hacia ese equilibrio es la interculturalidad, ya que nos encamina hacia un nuevo tipo de relaciones de convivencia y con ello hacia una universalidad solidaria y compartida; una universalidad en equilibrio, sin ninguna firma cultural

⁹ Cf. José Martí, “Nuestra América”, en: *Obras completas*, tomo 6, La Habana 1975, págs. 15 y sgs.

determinada, porque todo intento de firmarla o de ponerle el sello de una determinada cultura representaría una forma de desequilibrio y un asalto a lo común, es decir, una recaída en la violencia y en los hábitos de dominación.

La paz se nos presenta, por tanto, como la esperanza de una convivencia que nos capacita para ser universales en un mundo en equilibrio.

Y en este sentido la paz es la idea o, mejor dicho, el ideal que más radicalmente desmonta la trampa del sofisma de que un mundo globalizado es un mundo apto para la paz. La paz, como decíamos, crece con esa universalidad sin firma que da figura de lugar de convivencia a un mundo en equilibrio. Pero ese crecimiento es precisamente lo que impide la globalización actual que, justo en tanto que expansión del neoliberalismo, lleva la firma de una cultura o civilización determinada, es más, lleva el sello del imperio. Y de ahí que la violencia, sea epistemológica, política, social o administrativa – por no mencionar la militar, tan evidente – le sea una dimensión inherente.

Más, para terminar, permitan que, en vez de abundar en esa contradicción entre globalización del neoliberalismo y paz, retome la idea inicial de la vinculación esencial existente entre interculturalidad e interreligiosidad.

Y es que me interesa subrayar la importancia del diálogo entre tradiciones religiosas en el marco del diálogo intercultural. Pues si es cierto que la perspectiva de la interculturalidad puede ayudar a radicalizar el diálogo entre religiones haciendo ver, por ejemplo, la necesidad de liberar las tradiciones e identidades religiosas de las redes monoculturales en que muchas veces se ven atrapadas, no debe haber duda por otra parte que el diálogo interreligioso puede ser a su vez una fuente de orientación importante para el trabajo intercultural de recuperar las memorias liberadoras de la humanidad en toda su pluralidad, sin renunciar por ello a un fundamento normativo vinculante. Pienso aquí concretamente en las memorias religiosas vinculadas a la opción por los pobres y humillados de este mundo. Creo que sobre la importancia de este aspecto en el diálogo intercultural y en la búsqueda de la paz sobra todo comentario. Pues ¿podemos alcanzar la convivencia humana y la paz sin hacer de esta opción por y con los pobres el sol de nuestras transformaciones culturales y sociales?

9. Por un diálogo filosófico Sur-Sur, intercultural y directo

1. De la situación, o en qué mundo reclamamos el diálogo intercultural

Cuando hacia finales de 1945 Jean-Paul Sartre lanzaba con Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, entre otros, la revista *Les Temps Modernes* y explicaba el programa de la misma como órgano de expresión de intelectuales comprometidos con la causa de la liberación de la humanidad, hacía notar, refiriéndose a la época de guerra y de postguerra en que vivían, lo siguiente: “Tal vez hubo tiempos mejores, pero éste es nuestro tiempo.”¹

También nosotros, me parece, podemos decir algo muy semejante sobre el tiempo que nos corresponde vivir hoy a comienzos de este nuevo siglo XXI.

Pues cómo negar que vivimos una época que dista mucho de ser el mejor de los tiempos para la humanidad y su milenario sueño de convivencia ecuménica en un mundo justo y pacífico. La realidad de nuestro tiempo habla un lenguaje inequívoco que no deja dudas sobre la verdadera situación en que se encuentra hoy la humanidad.

Ahí están, con el peso aplastante de su brutal facticidad, por ejemplo, las muchas guerras (silenciadas o no en los llamados medios de comunicación) que azotan a la humanidad en todos los continentes del planeta, el hambre que día a día condena a muerte a millones de seres humanos inocentes, la explotación estructural de hombres, mujeres y niños por un sistema que idolatra el dinero y su acumulación, el saqueo sistemático de la naturaleza y – para no seguir con un listado interminable de crímenes más o menos “legalizados” por el sistema mundial hegemónico – la violación continuada y prepotente de principios fundamentales del derecho internacional por parte de la única superpotencia militar existente hoy que, segura de la supremacía de su tecnología y logística bélicas, extiende, por voluntad propia y unilateralmente, la incultura de la guerra como estrategia probada para someter la humanidad entera a su diseño fundamentalista e imperial de mundo.

¹ Cf. Jean-Paul Sartre, “Présentation des Temps Modernes”, en *Situations, II*, Paris 1948, pp. 10 y sgs. Indicamos que el presente texto ofrece la ponencia leída en la mesa redonda “Intercultural Philosophical Dialogue South-South” en el XXI Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Estambul, Turquía, del 10 al 17 de agosto de 2003.

Todo ello indica de manera incontrastable que vivimos hoy una situación histórica que, al menos desde la perspectiva de la filosofía (que – como sabemos – se complace en autodefinirse como un saber que sabe y entiende de “razón” y de “humanidad” y/o “vida buena”), puede caracterizarse como la época de un nuevo intento de asalto totalitario a la razón de ser del mundo como lugar de convivencia para todos los seres humanos.²

Vivimos un tiempo, dicho en otros términos, en el que crece y se agudiza el desequilibrio del mundo debido sobre todo a la escandalosa asimetría de poder que generan y mantienen los centros globalizadores del capitalismo neoliberal en todos los niveles decisivos para la reproducción y gestión de los procesos de vida social en la actualidad.

Sin ánimo de querer propagar con ello una visión demasiado pesimista de nuestro tiempo, creo que el curso del mundo o, como diría Simone de Beauvoir, “la force des choses”³ nos obliga a reconocer que, como en la época de la segunda guerra mundial evocada en la cita de Sartre, la humanidad vuelve hoy a ser testiga de una nueva derrota en su lucha por alcanzar un mundo justo y solidario.

Reclamamos, por tanto, el diálogo intercultural en el contexto crítico de esta coyuntura histórica en la que la humanidad está perdiendo la partida por habitar la tierra en paz y en equilibrio con toda la diversidad de la vida.

Pero, se preguntará, ¿qué sentido tiene esta reivindicación del diálogo intercultural en un contexto tan marcado por la asimetría y la violencia? ¿Por qué y para qué este reclamo? Éste es mi segundo punto.

2. Del sentido del diálogo intercultural hoy, o por qué y para qué se hace necesario su reclamo

Para decirlo en breve y de entrada: El sentido del reclamo del diálogo intercultural, precisamente en esta situación sombría de derrota en marcha de la humanidad, radica en que es el mejor medio de que disponemos hoy para intentar todavía contribuir al menos a evitar que la derrota de hoy sea

² Señalo que hablo aquí de nuevo intento de asalto a la razón porque me parece que asistimos hoy a un proceso político-militar que, por su naturaleza totalitaria e irracional, presenta muchas semejanzas con el que analiza Georg Lukács en su conocida obra. Cf. *El asalto a la razón*, México 1968. Ver sobre este nuevo fenómeno: Franz J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José (Costa Rica) 2003.

³ Cf. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris 1963.

también la de mañana y que nuestra época no se convierta así en la época de la derrota definitiva de la humanidad. Esta afirmación implica lo siguiente:

Primero: Que, superando la tentación de la irresponsabilidad,⁴ no renegamos de nuestro tiempo ni buscamos refugio en el mundo artificial y cerrado de la famosa torre de marfil, sino que lo aceptamos como el lugar donde tenemos que asumirnos como “contemporáneos” y donde, por tanto, tenemos que posicionarnos ante el curso de las cosas.

Segundo: Que tomamos posición y asumimos nuestra responsabilidad histórica ante el “estado de cosas” impuesto por el sistema hegemónico actualmente desde un punto de vista que nos permite ver el desequilibrio inherente a ese “estado de cosas”, es decir, la cara sombría de las muchas historias de fracaso y sufrimiento que pretende ocultar la historia de éxito que difunde el sistema por sus medios de publicidad e información. O sea que percibimos el curso real del mundo desde una “tradición” crítica y emancipadora que nos da la clave para comprender y sentir que la interpe- lación ética del momento con la que nos confronta la derrota que sufre hoy la humanidad, es la suerte que padece en nuestro tiempo la gran mayoría de los desheredados y empobrecidos en el “Sur”.

Tercero: Que, como se desprende de lo anterior, el reclamo del diálogo intercultural es expresión de un compromiso ético de solidaridad con los que José Martí llamó en el siglo XIX “los pobres de la tierra”⁵ o con los que Franz Fanon llamará “los condenados de la tierra”⁶ en el siglo XX, para reflejar con este calificativo el empeoramiento de la situación de los oprimidos del mundo.

Con el reclamo del diálogo intercultural nos ponemos así del lado de los que la historia hoy derrota, margina y condena; pero lo hacemos para reclamar con ellos sus derechos y contribuir a contradecir la irracionalidad del totalitarismo dominante que masacra la humanidad en los cuerpos vi- vientes de millones de seres humanos. De ahí:

Cuarto: Que la reivindicación del diálogo intercultural se presenta ade- más como reclamo de un foro que articule, comunique y alimente la espe- ranza razonable de los que, por creer todavía que “otro mundo es posible”,

⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Cf. José Martí, *Versos sencillos*, en *Obras Completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 67.

⁶ Cf. Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México 1963.

luchan con miles de alternativas en todo el planeta por hacerlo realmente posible, es decir, por hacer realidad un mundo que es universal no por un decreto de globalización imperial, sino más bien porque crece desde el equilibrio y la convivencia de toda su diversidad cultural.

Y por último:

Quinto: Que, como se deduce también de los aspectos anteriores, el diálogo intercultural “Sur-Sur” que aquí se reclama como instrumento para contribuir al equilibrio del mundo *desde* el “Sur”, es un diálogo entre todas las fuerzas que luchan contra la opresión de “los condenados de la tierra” en todas sus formas, tanto dentro como fuera de la cultura que consideren “propia”.

De manera que el sentido de la reivindicación del diálogo intercultural se podría resumir diciendo que se trata de oponer a la hegemonía del sistema imperante una internacional ética de los oprimidos y oprimidas, de las culturas marginadas y de los pueblos en peligro, para que el mundo pueda ser el hogar de una diversidad vivida y compartida como un bien que beneficia a todos.

Cabe señalar, por otra parte, que, cuando hablo del “Sur” y de un diálogo “Sur-Sur”, me refiero naturalmente a los pueblos y culturas de los países del hemisferio sur, es decir, a la gran mayoría de la humanidad que vive en condiciones de miseria en el llamado “Tercer Mundo”, y cuyas tradiciones, sean religiosas o culturales, son condenadas como focos de fundamentalismo u obstáculos para los procesos de “modernización” que requiere la globalización del capitalismo neoliberal.

No obstante, debo aclarar que en el horizonte del diálogo intercultural la palabra “Sur” no se refiere únicamente a un lugar geográfico. Indica también una situación social y cultural, y en este sentido “Sur” es igualmente el “Norte” con sus millones de desempleados y desamparados, con su creciente pobreza infantil o sus “subculturas” oprimidas. Pero por ello mismo el “Sur” es ante todo una categoría transgeográfica, una posición ética-política de excentricidad en relación con el sistema hegemónico.

Es, si se me permite expresarlo con una fórmula más bien teológica, el “lugar” que en este mundo y en la historia asumen “los pobres con espíritu”, de los que hablaba Ignacio Ellacuría;⁷ es decir, el “lugar” ético-político

⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos*, tomo II, San Salvador 2000, pp. 133 y sgs.; pp. 317 y sgs. y pp. 417 y sgs.

de los que en cada cultura luchan contra las asimetrías y opresiones para que toda cultura se convierta en fuente de equilibrio del mundo.

3. Del sentido y papel del diálogo filosófico intercultural Sur-Sur en el contexto del llamado mundo globalizado

Abogamos por un diálogo filosófico Sur-Sur, intercultural y directo, y entendemos que el sentido del reclamo de un diálogo semejante no admite otra justificación más legítima que la de concebir y practicar este diálogo filosófico como parte integrante o dimensión de ese diálogo intercultural amplio al que acabamos de referirnos y en el que vemos el mejor instrumento que tiene todavía la humanidad para trabajar por el equilibrio del mundo desde las reservas de su pluridimensional diversidad.

Tiene sentido, por tanto, reclamar un diálogo filosófico intercultural Sur-Sur en las condiciones actuales, sólo si se le proyecta como momento del diálogo emancipador por el que las fuerzas del “Sur” – también, y sobre todo, en su sentido de lugar ético-político – buscan hoy articular un proyecto alternativo frente al diseño del mundo globalizado bajo la hegemonía capitalista-occidental.

Partiendo de esta idea, intentaré esbozar a continuación lo que, en mi opinión podría ser el papel específico de un diálogo filosófico intercultural Sur-Sur en el contexto mundial del presente, pero desde el horizonte crítico de la comunicación intercultural como alternativa para la configuración de un mundo en el que el equilibrio de la diversidad es su forma de decir la universalidad. O sea que me concentraré en la presentación de lo que se podría considerar el aporte de los filósofos del “Sur” – en el sentido complejo y dialéctico del término, insistimos en ello – al amplio proceso de diálogo intercultural en tanto que instrumento y vehículo de alternativas frente a la globalización del mundo desde el “Norte”.

Puesto que, y se permitirá que subraye la idea guía, se trata de prestar un servicio al “equilibrio del mundo”,⁸ creo que en términos generales se

⁸ Quede anotado que la expresión “equilibrio del mundo” fue acuñada por José Martí como fórmula para expresar la necesidad de crear un contrapeso a la política imperialista de los Estados Unidos que ya en aquella hora inicial representaba para Martí un factor desequilibrante y, por ello, peligroso para el curso de la historia de la humanidad. Cf. José Martí, *Manifiesto de Montecristi*, en *Obras Completas*, tomo 4, La Habana 1975. Ver también los trabajos presentados en la Conferencia Internacional “Por el equilibrio del mundo”, celebrada en La Habana, Cuba, entre los días 27 y 29 de enero

podría decir que, en ese proceso de diálogo intercultural emancipador, los filósofos deberíamos considerar como un asunto de la especial responsabilidad de nuestro “oficio” la tarea de complementar las iniciativas a favor del equilibrio económico, político y social del mundo con acciones culturales y científicas que supriman o al menos disminuyan las asimetrías en el orden del saber y que contribuyan así a lograr también un equilibrio epistemológico en el mundo.

En este sentido general el diálogo filosófico Sur-Sur tendría una meta clara, cual es la de fomentar acciones interconectadas que articulen orgánicamente las formas de saber y de hacer del Sur y que posibiliten además el posicionamiento recontextualizado de las mismas en el mundo de hoy, para que de esta manera puedan constituirse en un contrapeso real y eficiente frente al peso opresivo del saber del sistema hegemónico, que es justamente uno de los pilares en que descansa el desequilibrio del mundo contemporáneo.

Esta meta o papel general que debería cumplir el diálogo filosófico intercultural Sur-Sur se concretiza evidentemente en tareas puntuales que son las que en definitiva contornan su aportación. Destaquemos aquí algunas de ellas.

Una primera tarea me parece que tendría que ser la de trabajar por concluir el proceso de descolonización del Sur.

Hay que reconocer que tanto las guerras de independencia del siglo XIX en América Latina como muchos de los frentes de liberación nacional en África y Asia en el siglo XX alimentaron el espejismo de que con la independencia política formal se conquistaba *ipso facto* la autonomía cultural y la emancipación mental.

Pero hoy sabemos que ese espejismo ha sido, y es todavía, uno de los engaños que más trágicas consecuencias ha tenido para el Sur. Pues, como supo ver José Martí con verdadero ojo clínico para el caso de los pueblos latinoamericanos, “el problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”, y, en América Latina, justo por no haberse dado ese cambio, “la colonia continuó viviendo en la república”.⁹

del 2003, con motivo del 150 aniversario del natalicio de José Martí, y que serán editados en breve por la Oficina del Programa Martiano en La Habana. Una selección de estos trabajos así como la declaración final de la Conferencia pueden consultarse en *Cuadernos Americanos* 99 (2003) 11-38.

⁹ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19.

Este diagnóstico es válido todavía, y no sólo para América Latina.

Precisamente en el campo filosófico hay mucho que hacer todavía, pues en éste ámbito la colonización del Sur resulta más que notoria. Y es tarea de urgentísima prioridad; porque sin descolonización filosófica del Sur no puede haber un diálogo filosófico intercultural Sur-Sur, ni tampoco evidentemente un intercambio con el Norte.

Se trataría entonces de una tarea que prepara las condiciones para el intercambio porque descolonización filosófica quiere decir aquí no sólo encuentro y/o reencuentro con tradiciones de pensamiento anuladas por el colonialismo epistemológico occidental, sino también reubicación en una memoria liberadora que, como hipoteca de humanidad, nos recuerda lo que todavía no fuimos, pero debemos ser, y con ello también la tradición desde la que debemos formular hoy nuestra palabra.

Sin descolonización del pasado, sin emancipación de las tradiciones fundantes de su alteridad y diversidad, el Sur nada tendrá que decir, ni qué decirse. Será eco o imitación del Norte.

Se trata, dicho en positivo, de recuperar y valorar las tradiciones filosóficas del Sur. Pero, insisto, no como tradiciones de culturas pasadas que ya no tienen lugar ni función en un mundo que se pretende proyectar como “postradicional”, sino como parte viva de tradiciones que la humanidad no debe olvidar, si quiere tener un futuro digno. Y no es cuestión de aferrarse a tradiciones supuestamente propias o de defender un tradicionalismo trasnochado y provinciano. Es cuestión simplemente de no caer en la trampa de la “modernización” occidentalizante pensando que después de las “culturas tradicionales” o de la tradición viene la globalización sin más. No, después de la tradición viene la tradición, y por eso importa mucho ver qué tradiciones van a venir. Así, son tradiciones de futuro y para el futuro las tradiciones que el Sur debe descolonizar.

Pero si, como decía, esta tarea de descolonización filosófica es condición necesaria para un diálogo intercultural Sur-Sur a nivel filosófico, hay que reparar, por otra parte, en que ella puede y debe ser también uno de los campos de acción concretos en que el diálogo filosófico Sur-Sur cobra un significado real, al representar un instrumento que nos ayuda a concertar y coordinar precisamente acciones de asistencia mutua en el proceso de descolonización de las tradiciones filosóficas del Sur.

Como condición y al mismo tiempo como momento constituyente de un intercambio filosófico intercultural Sur-Sur, la tarea de la descoloniza-

ción implica, además de ese nivel histórico que hemos mencionado antes, un nivel personal que resumo en la fórmula de descolonización de los hábitos de estudio de las personas que hacen filosofía, y un nivel institucional que se refiere a la descolonización de las facultades o centros de filosofía y sus formas de enseñanza.

El más ligero examen de los hábitos de pensar y de las preferencias en muchos filósofos y filósofas así como la más superficial revisión de los planes de estudio y de los métodos de enseñanza en instituciones filosóficas del Sur, bastan, me parece, para poner en evidencia la dominación del Norte en estos niveles. La colonia, recordando otra vez el diagnóstico de José Martí, pervive en los hábitos de pensar y en las prácticas institucionales del Sur.

El diálogo intercultural filosófico Sur-Sur debe, por tanto, ser una alianza crítica y emancipadora que ayude a superar la herencia del colonialismo occidentalizante en estos tres niveles.

Una segunda tarea de este diálogo, que entiendo como complementaria de la anterior, es la de promover el conocimiento mutuo entre la diversidad propia y característica del Sur. El Sur debe aprender a dialogar con su propia diversidad. Para ello, como se decía antes, es necesario recuperar y reconocer las tradiciones con las que se identifica o que sirven de referencias fundantes a sus sueños de convivencia, pero es igualmente indispensable superar el desconocimiento que existe entre las distintas tradiciones filosóficas contextuales que componen la compleja y plural diversidad del Sur.

En este sentido el diálogo filosófico Sur-Sur tendría que preocuparse por multiplicar los “lugares” y los sujetos, los contextos y las voces que participen en él como proceso de un mejor conocimiento mutuo. Y, puesto que se trata de contribuir con ello al equilibrio del mundo, tendría que preocuparse además por darse una articulación que calibra la cercanía y/o distancia entre los participantes en el diálogo sin poner las tradiciones dominantes de la filosofía occidental como punto cero para medir las relaciones. Por eso hablamos de un diálogo filosófico Sur-Sur “intercultural y directo”.

Con lo cual queremos decir entonces que la calidad intercultural del diálogo filosófico Sur-Sur depende también en buena medida de si es capaz de articularse de forma que la comunicación *entre* el Sur sea al mismo tiempo un proceso que se define *desde* el Sur.

“Intercultural y directo” se refiere por tanto a un proceso de conocimiento mutuo en el que las tradiciones del Sur miden sus relaciones y tejen

la intercontextualidad de las mismas desde sus propias experiencias y percepciones. “Directo” no se asocia, pues, con “rápido”; no se trata de encontrar el camino más rápido hacia el otro ni de ganar tiempo. “Directo” se refiere al contacto experiencial original entre contextos distintos. O sea que la interculturalidad “directa” entre el Sur debe crecer como un proceso de intercontextualidad *desde* el Sur, creando así un nuevo horizonte para re-dimensionar las relaciones entre los pueblos y equilibrar la historia de la humanidad en este siglo.

Pero esta comunicación intercultural “directa” entre el Sur, sobre todo en filosofía, pasa por la tarea de la descolonización que hemos apuntado más arriba. La descolonización inconclusa impide todavía una realización cabal de esta comunicación filosófica entre el Sur, y *desde* el Sur. Por eso, como explica Josef Estermann en su ponencia en esta mesa redonda,¹⁰ en el viaje filosófico de una filosofía del Sur a otra se continua contemplando como necesaria una “escala técnica” en Atenas. Suprimir la necesidad de esta “escala técnica”, y con ello evitar el peligro de un diálogo filosófico entre el Sur mediado por las imágenes que de las tradiciones del Sur se ha hecho la filosofía occidental, sería, pues, tarea del diálogo intercultural directo entre las culturas filosóficas del Sur.

Una tercera tarea concreta que debe caracterizar el diálogo intercultural filosófico Sur-Sur que reclamamos aquí, es la que señala Vincent G. Furtado en su comunicación en esta mesa redonda, al subrayar que el diálogo intercultural filosófico Sur-Sur tiene que servir para mancomunar esfuerzos por el reconocimiento universal y hacer valer de este modo el peso diferenciador de las tradiciones filosóficas del Sur.¹¹

Y señalaría todavía, para terminar, una cuarta tarea que me parece tanto más importante cuanto que representa en cierta forma un elemento corrector en la búsqueda de una identidad filosófica propia – que está implícita en las tareas anteriores –, y que formularía en éstos términos: Historizar las fronteras y las diferencias que transmiten las tradiciones del Sur.

Es cierto que la diversidad del Sur, y de la humanidad en general, vive de su arraigo contextual y de tradiciones singulares que no son intercambiables ni sustituibles sin más, y que el diálogo intercultural debe contri-

¹⁰ Cf. Josef Estermann, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas. Filosofías indígenas y su mediación”, publicado en *Concordia* 46 (2004) 73-96.

¹¹ Cf. Vincent G. Furtado, “South-South Intercultural Dialogue from Indian Perspective”, publicado en *Concordia* 46 (2004) 45-54.

buir precisamente al enriquecimiento mutuo por la vía de la convivencia, y no a la nivelación de las diferencias. Al mismo tiempo, sin embargo, el diálogo intercultural es el medio donde las tradiciones y las diferencias pierden la dureza de su corteza monocultural y aprenden a revisarse desde un trasfondo histórico de influencias que pone de manifiesto su carácter de procesos históricos y, por lo mismo, la relatividad de las fronteras que las separan.

De esta suerte el diálogo filosófico Sur-Sur, intercultural y directo, sería un importante aporte al proceso de aprendizaje común que es necesario para que el mundo entre en equilibrio y la humanidad pueda vivir su diversidad como fuente de enriquecimiento recíproco en una cultura de la convivencia donde las diferencias son ante todo formas de relacionarse y de mejorarse.

En resumen: Abogamos por el diálogo intercultural en las relaciones filosóficas Sur-Sur, porque creemos que el diálogo intercultural es el medio adecuado para mostrar que no son las diferencias particulares las que nos separan, sino más bien los falsos universales o dogmas que desde ellas se han construido.¹²

¹² Cf. Jean-Paul Sartre, “Des rats et des hommes”, en *Situations, IV*, Paris 1964, pp. 79 y sgs.

10. Por una nueva filosofía popular

Introducción

El término “filosofía popular” es el nombre propio de un movimiento filosófico que surgió en el contexto socio-cultural de la ilustración alemana tardía del siglo XVIII con la reivindicación expresa de que la filosofía tenía que ser un saber socialmente útil y que, por ello, debía de cultivarse de forma que sus contenidos no sólo estuviesen al alcance de todos y todas, sino que fueran además de incumbencia pública.

Este reclamo indica que la “filosofía popular” nació como un movimiento que quería ser, a la vez, reacción y alternativa frente al “giro científico” y a la consiguiente tendencia de reducir la filosofía propiamente dicha a un asunto de la estricta competencia de los profesionales académicos de este saber, que para este tiempo se imponían en Alemania debido sobre todo al peso de Christian Wolff (1679-1754) y de Immanuel Kant (1724-1804).

Pero por eso mismo se comprende también que desde sus inicios la “filosofía popular” fuese víctima de una campaña de difamación por parte de la filosofía académica, y que el triunfo de ésta, sobre todo en la forma especulativa del idealismo alemán, significase la marginación, es más, la expulsión de la “filosofía popular” de la historia de la filosofía.

Hablar de “filosofía popular” es entonces hablar de una tradición marginada y condenada, y que hasta hoy sigue en gran parte en el olvido (interesado) de los que se creen pontífices de la filosofía.

Y es de esta tradición de la que precisamente quiero hablar en esta ocasión.¹

Mas, como se desprende del título de este trabajo, mi intención aquí no es la de enfocar el tratamiento de este tema desde una perspectiva meramente historiográfica, para contribuir con ello a que la historia de la filosofía recupere una de sus tradiciones marginadas y le haga justicia dándole el lugar que se merece. No discuto, lógicamente, que una contribución en ese sentido es importante y necesaria; pues, como he mostrado en otro

¹ El texto recoge la conferencia pronunciada en la XX Semana Galega de Filosofía, celebrada en Pontevedra del 21 al 25 de abril de 2003.

lugar,² se trata de una tradición injustamente desacreditada en y por interés de la cultura filosófica hegemónica de su tiempo. Pero dado que mi propósito, dicho en positivo, se guía más bien por la preocupación de esbozar una filosofía popular para el mundo de hoy – de ahí justamente el título de “Por una nueva filosofía popular” –, la labor de la reconstrucción histórica y con ella, digamos, de la reparación historiográfica no puede tener aquí otro sentido que el de una referencia hecha en función de la cuestión de fondo que quiero tratar ahora y que motiva el recurso a la “filosofía popular” alemana del siglo XVIII. La formulo de nuevo en otros términos: ¿Pueden ser las reivindicaciones de la “filosofía popular” frente a la escolarización de la filosofía y su consiguiente aislamiento del “mundo de la gente” una base orientadora para un proyecto de recontextualización del quehacer filosófico en nuestro mundo histórico actual?

Como no se trata de intentar resucitar un modelo hecho de filosofía, sino más bien de entroncar con una perspectiva para hacer filosofía en forma alternativa a la manera institucionalizada como parte de la cultura dominante, me interesa más, por tanto, enfatizar las reivindicaciones de la “filosofía popular”, y menos hacer la historia del movimiento; aunque, como he dicho, también la tendré en cuenta como referencia necesaria para mejor situar y comprender el programa que intentó desarrollar el movimiento de la “filosofía popular”.

Para la estructura de este trabajo se sigue de lo anterior la división del mismo en tres partes complementarias. Una primera parte en la que se presentarán sumariamente los momentos centrales del desarrollo histórico de la “filosofía popular”; una segunda que tratará de exponer las reivindicaciones de este grupo filosófico y la consecuencia de su marginación académica; y una tercera parte que deberá centrarse en la cuestión de fondo, a saber, cómo se podría transformar hoy el quehacer filosófico en el sentido de la perspectiva abierta por la “filosofía popular” de la ilustración alemana.

² Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt 2002; sobre todo el capítulo „Die Popularphilosophie oder die zu rehabilitierende Tradition“, pp. 175-267. Ver también: *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2003.

1. La “filosofía popular” en su desarrollo histórico: momentos fundamentales

En el transcurso de su desarrollo la “filosofía popular” llegó a ser un movimiento de fuerte incidencia cultural y de amplia envergadura, como demuestra el hecho de que su reclamo de la “popularidad” traspasó las fronteras de los círculos filosóficos y encontró eco en otros campos del saber, especialmente en la literatura, la pedagogía, la historia y la teología. O sea que muchos de sus representantes, o de los que contribuyen a hacer su historia, no son filósofos. Aclaro este dato porque en la visión panorámica que quiero ofrecer aquí sobre su desarrollo, me tendré que limitar a los filósofos, ya que, sin intención ni necesidad de ofrecer una reconstrucción histórica completa, es obvio que me concentre en el grupo nuclear del movimiento.

Dicho con las debidas reservas que hay que tener en cuenta cuando se fija la fecha del comienzo de una filosofía, me permito indicar el año de 1754 como primera referencia histórica para ubicar el origen del debate sobre la “popularidad” de la filosofía y con ello el comienzo del movimiento por una “filosofía popular” en el contexto de la ilustración alemana. Pues ha de saberse que en ese año publicó Johann-August Ernesti (1707-1781) en Leipzig su opúsculo *Prolusio de philosophia populari*; y que, recogiendo el llamado lanzado por Denis Diderot (1713-1784) unos meses antes a favor de una popularización de la filosofía,³ recurre a la tradición socrática del filósofo conversador con los ciudadanos y a la ciceroniana del filósofo comprometido con los asuntos de la “república”, para arremeter con severidad contra la filosofía enclaustrada en los muros de la academia y abogar en consecuencia por una filosofía que recupere el pulso de la vida de la gente como su auténtico lugar.⁴

Otro impulso decisivo al debate en esta línea se registra en 1762 con el concurso académico que convoca la Sociedad Patriótica de Berna y cuyo tema rezaba: “¿Cómo podrían hacerse las verdades de la filosofía más comprensibles y útiles para el pueblo?” Entre los que escriben para participar en este concurso está Johann Gottfried Herder (1744-1803), que se ocupó de la cuestión en un escrito que lleva lógicamente casi el mismo

³ Cf. Denis Diderot, *Pensées sur l'Interpretation de la Nature*, en *Œuvres*, tomo 1, Paris 1994, p. 582.

⁴ Cf. Johann-August Ernesti, *De philosophia populari prolusio*, Leipzig 1754.

título que la pregunta del concurso, y en el que precisa la intención de la popularización de la filosofía al subrayar en su respuesta que, para que la filosofía llegue realmente a ser comprensible y útil a la gente, hay que empezar por reconciliar la filosofía con la política y con los asuntos que preocupan a la gente en su vida diaria. Lo que lleva a Herder a sostener que la consecuencia de esa reconciliación entre filosofía y vida de la gente no puede ser sino la de ver en el pueblo el verdadero centro de la filosofía.⁵

Pero aportaciones puntuales como las de Ernesti o Herder no tendrían el sentido de referencias históricas de la “filosofía popular”, si no fuesen parte al mismo tiempo de un fenómeno social y cultural mayor que tiene lugar precisamente en esta época y que es de primerísima relevancia para el desarrollo de la “filosofía popular” como movimiento cultural.

Me refiero a la aparición y constitución (como espacio social, político y cultural) del “público” y de la consiguiente esfera de la “opinión pública”, reconocida en tanto que lugar donde se discuten informaciones, conocimientos, etc.; y se generan criterios para nuevos procesos de saber y de hacer. Se entiende que estamos refiriéndonos, pues, a uno de los momentos centrales del programa de la ilustración, cual es justamente la creación de las condiciones sociales y culturales para que cada persona pueda alcanzar su autonomía intelectual y moral. La “opinión pública”, el “público”, que se toma aquí como *medium* de la filosofía nada tiene que con la adormecida y alienada opinión pública de hoy – que es la voz de las grandes agencias de noticias del sistema hegemónico – sino que es la esfera pública crítica por la que lucha la ilustración.

Este proceso socio-cultural, como decía, es de fundamental importancia para el desarrollo ulterior de la “filosofía popular”, porque es ese “público” quien en verdad constituye la base para la difusión del propósito de rehacer la filosofía desde el *agora*. Mas por eso mismo su desarrollo ulterior no se puede comparar con el desarrollo de una escuela o de una nueva tendencia filosófica. No es tampoco un sistema que se va explicitando y tomando cuerpo. Se trata más bien de una actitud o postura que se va reconociendo como movimiento socio-cultural al verse compartida en el compromiso

⁵ Cf. Johann Gottfried Herder, „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann“, en *Werke*, tomo 3, Berlin 1982, pp. 9 y sgs.

intelectual de hombres y mujeres que hacen filosofía desde el convencimiento de que ésta es conversar con el “público”.⁶

Apoyada por este proceso de constitución de una esfera pública culta y crítica la “filosofía popular” llega a ser entre 1760 y 1795 realmente un movimiento cuyo desarrollo se despliega principalmente a partir de dos centros o grupos de trabajo.

Uno de ellos es el grupo de Berlin, compuesto sobre todo por escritores y pensadores no vinculados a la universidad y entre los que destacan nombres como Friedrich Nicolai (1733-1811), Thomas Abbt (1738-1766), Johann Erich Biester (1749-1816), Karl Philipp Moritz (1756-1793), y muy especialmente los de Johann Jakob Engel (1741-1802) y Moses Mendelssohn (1729-1786).

De su trabajo e iniciativas para fomentar la transformación de la filosofía en un “saber popular” cabe resaltar aquí, por otra parte, la edición de una publicación periódica que a cargo de Johann Jakob Engel sale por primera vez en 1775 con el programático título de *Der Philosoph für die Welt*, y cuya traducción nos ahorra todo comentario: “El filósofo para el mundo”.

El otro grupo tiene su centro de actividad en Göttingen, y concretamente en la universidad de dicha ciudad, pues la mayoría de sus miembros son profesores universitarios. Nombres representativos de este grupo son Johann Feder (1740-1821), Michael Hissmann (1752-1784), Christoph Meiners (1747-1810) y Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799).

También este grupo tiene su órgano de expresión en la publicación que edita Johann Feder con el título de *Göttinger gelehrten Anzeigen*, y que ocupa un lugar especial en la historia del desarrollo de la “filosofía popular” porque en ella aparece, en 1782, la recensión de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, que escribió Christian Garve (1742-1798) – uno de los filósofos populares más importantes, que mencionaremos más adelante –, y que motivó la fuerte reacción de Kant con la que en realidad se inició el debate sobre la posibilidad y los límites de la popularización de la filosofía como tal.

⁶ Cabe señalar aquí que en el marco de la “filosofía popular” se desarrolla una tendencia particular, sostenida sobre todo por mujeres, que atiende los intereses del “público femenino” y que por ello se desarrolla con el nombre de “filosofía para mujeres”. Ver sobre este caso particular: Ursula Pia Jauch, *Damenphilosophie und Männermoral*, Wien 1990; así como mi estudio citado en la nota 2.

Recordemos, de pasada, que este debate, que Kant inicia en 1783 con su respuesta en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, se prolonga hasta entrado el siglo XIX y que, como veremos después en el segundo punto, es un lugar preferido para la difusión de los prejuicios académicos frente a la “filosofía popular”.⁷

Por otra parte quiero destacar con mención especial en esta visión general sobre el desarrollo histórico de la “filosofía popular” la obra del ya mencionado Christian Garve, pues es el impulsor más decidido de la reivindicación de la “popularidad” y la figura determinante en el debate sobre esta cuestión.

Como ilustración de la importancia de Garve baste ahora con recordar sus ensayos “Ueber die öffentliche Meinung” (“Sobre la opinión pública”), de 1792, y “Von der Popularität des Vortrags” (“De la popularidad de una exposición”), de 1793, en los que deja claro que el programa de la “filosofía popular” nada tiene que ver con vulgarización sino con una manera alternativa de practicar y de generar saber, que es la de partir de la vida de la gente, pero no para pensar por ellos sino justo para pensar con ellos en un espacio de “opinión pública”.

Y por último, para cerrar este panorama, sean mencionadas las aportaciones de Karl H.L. Pölitz (1772-1838) y de Johann Ch. Greiling (1765-1840); dos autores que, ya el final de la discusión sobre la viabilidad de la “filosofía popular”, hicieron contribuciones substanciales tanto a la fundamentación teórica de su programa como a la puesta en práctica del mismo.⁸

⁷ Hay que tener en cuenta que ya en 1781, en el prólogo a la primera edición de la *Crítica a la razón pura*, Kant había reaccionado ante el reclamo de “popularidad”, explicando porqué su obra no puede ser “popular”. Esto es, sin duda, una prueba de la incidencia cultural de la “filosofía popular” en esta época. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, tomo 3, Frankfurt/M. 1968, pp. 17 y sgs.

⁸ Cf. Karl H.L. Pölitz, *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Lebens*, Leipzig 1793; y, sobre todo, su *Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unserer Zeit*, Leipzig 1795; y Johann Ch. Greiling, *Theorie der Popularität*, Magdeburg 1805.

2. Las reivindicaciones fundamentales de la “filosofía popular”, la reacción de la filosofía hegemónica académica ante ellas y su marginación

Por algunas de las observaciones que, obligados por los momentos históricos indicados, hemos tenido que adelantar en el apartado anterior, se pueden adivinar con facilidad cuáles son las reivindicaciones de este movimiento filosófico, así como la reacción de la filosofía oficial de su tiempo. Con todo, y sobre todo de cara al apartado tercero, conviene explicitarlas y detenerse a reflexionar sobre el sentido de su reclamo de fondo.

Por lo que se lleva dicho, se ve, por tanto, que la “filosofía popular”, como reacción y alternativa ante la filosofía académica, reivindica, primero la plaza pública, la vida cotidiana de la gente sencilla, como lugar propio de la filosofía.

Esto significa, ciertamente, pedir un cambio de lugar físico para la filosofía, es decir, pedirle que salga de las academias y universidades, y que se mude al mundo de la gente y se mude desde ese mundo. Pero precisamente por eso, porque la mudanza de lugar físico es al mismo tiempo exigencia de metamorfosis de sí misma, esta primera reivindicación de la “filosofía popular” implica en el fondo una revolución en la autocomprensión misma de la filosofía. Salir de la universidad, y reencontrar la vida y la historia de la gente, no plantea simplemente un cambio de temática, sino también un cambio de método y de mentalidad. De ahí, pues, que esta primera reivindicación se pueda resumir en el sentido de un reclamo de transformación radical de la filosofía.

La segunda reivindicación que me parece fundamental, y que complementa a la primera, es la que se refleja en el nombre programático con que también se nombra a sí misma la “filosofía popular”, a saber, el de “filosofía para el mundo”. Con ello se reivindica, en efecto, que son las necesidades reales de la gente y los problemas de una época, los que deben de constituir no solamente el material que debe pensar la filosofía, sino además el lugar donde se descubre el cómo y con quién debe pensar. Pues no olvidemos que “filosofía para el mundo” quiere ser reivindicación de una filosofía que sea capaz de intervenir en el mundo para mejorar su condición y la del género humano, pero de manera tal que oriente sin dirigir ni tratar a la gente como menores de edad.

O sea que la recontextualización de la filosofía como “filosofía para el mundo” implica a este nivel la reivindicación de hacer de la práctica del pensar o, si se prefiere el giro kantiano, del uso de la razón un ejercicio social que es asunto de todos y todas. Es la reivindicación, dicho todavía de otra manera, de tomar en serio y radicalizar el programa de la ilustración de la emancipación mental del género humano, no regateándole a nadie el derecho a pensar con su propia cabeza.

Una filosofía que, como la “filosofía popular” de la ilustración alemana, toma en serio dicho programa y que por eso mismo se redefine como “filosofía para el mundo”, sabe entonces que su redefinición implica recuperar para la filosofía el ejercicio de la razón que hace la gente y fomentarlo, no por la “instrucción”, sino por la interlocución.

De donde sigue la reivindicación de la desprofesionalización de la filosofía, pero ya en el sentido positivo de que se haga parte del discurso y del hacer con que la gente se las arregla con su mundo y trata de mejorar su condición. Esta reivindicación, no está demás recordarlo, es la condición básica para que, en nombre mismo de la filosofía, se pueda proponer, como hiciera Karl Marx (1818-1883), la necesidad de *realizar* la filosofía en el mundo, es decir de llevar a cabo su transustanciación en mundo.⁹ O, para decirlo con José Martí (1853-1895), para poder crear, como momento esencial del equilibrio del mundo, una cultura en la que el ejercicio de la razón se cumple como ejercicio de “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”.¹⁰

Se reivindica, en fin, la filosofía como conversación social, como cultura de discusión y de debate, de la que no se debe de excluir a nadie porque el asunto de que se trata, es cuestión de la responsabilidad de toda la sociedad. De ahí que ello suponga también la superación de la tradicional división entre filosofía “teórica” y filosofía “práctica”, sobre cuyo trasfondo se defiende muchas veces la necesidad de distinguir entre la filosofía que hacen los filósofos de oficio, y la que brotaría de los “aficionados” o de la sabiduría del pueblo. Al redefinir la filosofía como un amplio proceso de diálogo social, la “filosofía popular” aboga por la superación no sólo de la distinción entre “teoría” y “práctica” al interior mismo de la filosofía, sino

⁹ Cf. Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, en *Werke*, tomo 1, Berlin 1972, pp. 384 y sgs.; y „Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie“, en *Werke*, EB 1, Berlin 1968, pp. 214 y 218.

¹⁰ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19.

además de la separación entre una filosofía que sería “científica”, y otra que sería “popular”. Y acaso por eso, aprovecho la ocasión para decirlo, su mejor nombre no sea “filosofía popular” sino, como quería Engel, “filosofía para el mundo”.

Es claro, por otra parte, que estas reivindicaciones de la “filosofía popular” tenían que ser percibidas por la filosofía académica de la época como un verdadero desafío y un ataque abierto a su institucionalización y funcionamiento en el orden vigente. Y, en efecto, así fue. Su reacción no se hizo esperar.

Kant y su escuela, con Karl Leonard Reinhold (1758-1821) a la cabeza, fueron los primeros que reaccionaron, y lo hicieron con una argumentación que apuntaba claramente a desacreditar la “filosofía popular” como una moda de “ensayistas” y “escritores” que a lo mejor querían, pero que no podían hacer filosofía como se debe, y que, por tanto, su reclamo de “popularidad” conllevaría a la liquidación de la filosofía como rama del saber científico.¹¹

Por su parte Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) continua también este prejuicio de que la “filosofía popular” no es, en verdad, filosofía, subrayando que la exigencia de “popularidad” se puede aplicar sólo y exclusivamente a la manera de exponer algún tema, y ello además en el sentido de condescendencia con el “público”. Querer ir más allá, como pretenden los filósofos populares, es perder el espíritu de la profundidad y caer en el mas ramplón de los diletantismos.¹²

Pero la gran polémica de la filosofía académica contra el proyecto de transformación de la filosofía que perseguía la “filosofía popular”, es obra de Georg Friedrich Hegel (1770-1831); pues – en lo que alcanzo a ver – ningún otro representante de la filosofía académica, ni antes ni después de él, ha sido tan claro ni definitivo en la difamación de este proyecto.

¹¹ Cf. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, tomo VIII/2, Frankfurt/M. 1968, pp. 310 y sgs.; *Logik*, en *Werke*, tomo VI, ed. cit., pp. 441 y sgs.; y *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, tomo VIII/1, ed. cit., pp. 31 y sgs. Ver también Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag / Jena 1789.

¹² Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, en *Werke*, tomo V, Berlin 1971, pp. 416 y sgs.; *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, en *Werke*, tomo VIII, ed. cit., pp. 5 y sgs.; y *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, en *Werke*, tomo II, ed. cit., pp. 324 y sgs.

Para Hegel, en efecto, la “filosofía popular” es una rara amalgama que no merece otro calificativo que el peyorativo nombre de “no-filosofía”. Y significativo es que Hegel justifique este severo juicio con el argumento de que la “filosofía popular” recurre a la cotidianidad de la vida de la gente como fuente de saber. Por este camino, según Hegel, se llega a la completa degeneración de la filosofía, al confundirse el espíritu de seriedad que le es propio con las trivialidades del mundo de la gente. Filosofía es especulación, y en este sentido nada hay más opuesto y contradictorio a ella que la “popularidad” reclamada por la “filosofía popular”.

La consecuencia, por tanto, es que no hay lugar en la filosofía para la “filosofía popular”. Razones de definición y de sistema “obligan”, pues, a marginarla como negación del verdadero fuego filosófico y a condenarla al olvido como un intento que fue, en el fondo, superfluo.¹³

Para comprobar la repercusión histórica de estos juicios o, mejor dicho, prejuicios sobre la “filosofía popular”, así como su consiguiente marginación del “mundo filosófico”, creo que basta con ver lo que se enseña e investiga en la mayoría de las facultades de filosofía de nuestras universidades actuales hasta la fecha. Quiero indicar con ello que la marginación y el descrédito, es más, el destierro de la “filosofía popular”, justo como posibilidad alternativa de y para el ejercicio de la filosofía, es una estrategia que triunfa en el siglo XIX, pero que se prolonga hasta hoy porque el espíritu academicista, erudito y elitista que la inspiraba, continuó su marcha exitosa durante todo el siglo XX, y la prosigue todavía.

Recordemos, a título de ilustración, que a mediados del siglo XX José Ortega y Gasset (1883-1955) hablaba de la “momia de la filosofía”, y apuntaba: “La filosofía se murió hace mucho tiempo – su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a tal hora. Lo que en esas cátedras se decía era más o menos ingenioso, precioso, ameno – pero no era nada que en última instancia nos importase. Aquello estaría mejor o peor – no iba con nosotros.”¹⁴

¹³ Cf. Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, en *Werke*, tomo 18, Frankfurt/M. 1975, pp. 113 y sgs.; „Einleitung über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“, en *Werke*, tomo 2, ed. cit., pp. 176 y sgs.; y „Ankündigung des kritischen Journals“, en *Werke*, tomo 2, ed. cit., pp. 186 y sgs.

¹⁴ José Ortega y Gasset, “La momia de la filosofía”, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid 1983, p. 304.

Y por el triunfo de la “momia” parece que la tradición abierta por la “filosofía popular” se borra definitivamente de la memoria filosófica del siglo pasado.

Pero hemos de tener cuidado de que esta apariencia no nos lleve a engaño. Es la imagen de la cultura filosófica dominante; y como tal, ciertamente, reflejo de un real “estado de cosas” en filosofía. Con todo, sin embargo, en filosofía, como en cualquier otro campo, la cultura dominante no es más que eso, cultura *dominante*, y no la medida ni la expresión de toda acción cultural.

Por eso podemos observar, por otra parte, cómo en el siglo XX se repiten los intentos de romper las cadenas que atan y mantienen sometida la filosofía al imperio de la todavía vigente hegemonía del academicismo. Pensemos, por ejemplo, en las filosofías de la vida, en el existencialismo o en el marxismo de las filosofías de la praxis, de la vida cotidiana o de la teoría crítica.

Es cierto, por otro lado, que todos estos intentos nacen y se articulan sin referencia a la tradición de la “filosofía popular”, y que, aun allí donde se emplea el término,¹⁵ tampoco se establece ninguna vinculación expresa con la tradición que lleva este nombre. Pero lo decisivo es que contestan la pretensión de normatividad general de la cultura filosófica hegemónica y que, buscando reconciliar la filosofía con el mundo histórico real, contribuyen a mantener viva la llama que encendió la “filosofía popular”.

¡Y de esto se trata! Pues, como indicaba al comienzo, el recurso a la “filosofía popular” que aquí se propone, no tiene la intención de renovar ni, mucho menos, de repetir un modelo de filosofía. Su intención es más bien la de rescatar del olvido y de la marginación el *espíritu* que animó la práctica y las reivindicaciones de la “filosofía popular”, y ver si nos puede servir de aliento y orientación en la tarea de hacer una filosofía desde y para nuestro tiempo. Paso, por tanto, al tercer punto.

¹⁵ Cf. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana 1966; y Noé Zavallos, *Actitud itinerante y otros ensayos*, Lima 1984.

3. Hacia una nueva filosofía popular ¹⁶

Trataré entonces de mostrar ahora cómo la recuperación de la memoria alternativa sembrada por el *espíritu* de la “filosofía popular” nos ayuda a comprender que, también hoy, la filosofía puede y debe ser algo más que un entretenimiento académico socialmente irrelevante, y cómo en concreto sus reivindicaciones pueden servir de horizonte orientador para ensayar la transformación popular de la filosofía bajo las condiciones del mundo en que vivimos.

Así, por ejemplo, la primera reivindicación que apuntaba, a saber, la de mudar el lugar de la filosofía, contiene para nosotros una orientación importante, que es la de la contextualidad del quehacer filosófico. Quiere decir: hacer filosofía desde la experiencia de su comparecencia ante el tribunal de las preocupaciones y urgencias de la gente en sus contextos de vida diaria, para pensar *con* ella su situación y posibles salidas a sus problemas.

Hoy también, por tanto, una filosofía popular tiene que articularse como filosofía de contextos; filosofía que crece como una campaña de alfabetización en la que se aprende precisamente a leer las contextualidades que configuran el mundo, así como a comprender las causas del porqué esas contextualidades (pongamos por caso la exclusión social masiva, la militarización de lo público o la discriminación sistemática de “minorías”) están precisamente en la situación en la que se encuentran.

Y desde la perspectiva de la segunda reivindicación de una “filosofía para el mundo” podríamos hoy complementar lo anterior, explicitando que se trata de una filosofía capaz de intervenir en el mundo desde los intereses de la gente sencilla, esto es, desde los intereses de los marginados y excluidos. Por eso la articulación de una filosofía popular requiere hoy, como condición indispensable, la recuperación y la lucha por el reconocimiento real, o sea, por la puesta en práctica de los conocimientos y de las formas alternativas de producción y transmisión del saber de la humanidad. Esto implicaría en concreto una vinculación estrecha, organizada y continuada, con los distintos movimientos sociales de las llamadas culturas particulares y/o de minorías. Es ahí donde la gente piensa, resiste, muestra que la globalización hegemónica no es “todo el mundo”, y donde una filosofía

¹⁶ En este apartado usaré a veces el término filosofía popular sin las comillas, para indicar que ya no se refiere a la tradición alemana que lleva dicho nombre – que aparece aquí entre comillas –, sino al programa que proponemos.

popular de y para nuestro tiempo encuentra uno de los pozos en que debe beber.

Por esta vía podría enfrentarse la tarea de constituir hoy una nueva filosofía popular en el sentido de articularla también como un movimiento de discusión crítica que, como se reclamaba en las otras dos reivindicaciones señaladas de la “filosofía popular”, supere la normatividad de la imagen de la filosofía como disciplina de una actividad reservada a profesionales y la “realice” en el mundo de la gente como parte real de la conversación social por la que se intenta dar cuenta de la situación del mundo en que se vive.

En el contexto histórico específico de nuestra época, que se caracteriza entre otras cosas, según se dice, por ser una época de la información, pero que con su impresionante aparato de producción de sensaciones – incluidas las punitivas como las guerras preventivas – lo que en realidad hace es desinformar y distraer de lo que debería saberse y ser comunicado, el programa de esbozar una filosofía popular tendría que considerar, como complemento del último aspecto mencionado, el replanteamiento crítico de lo que hoy se suele vender bajo el respetable nombre de “opinión pública”.

A este nivel, me parece, que una nueva filosofía popular tendría que reivindicar, como su precursora en el contexto de la ilustración, un “público” con espacio público realmente público, es decir, no ocupado por la ideología, los intereses y la “mercadería” de la cultura hegemónica.

Por otra parte, para terminar, quiero señalar que la propuesta de promover hoy una transformación popular de la filosofía constituye una interpelación directa e inquietante para todos y todas los/las que hacemos filosofía hoy en el marco de instituciones académicas. Y mucho depende de nosotros mismos, es decir, de si nos dejamos interpelar y empezamos a cambiar nuestra manera de ejercer nuestro “oficio”. Como piedra de toque me permito por eso transcribir esta cita de Paul Nizan (1905 – 1940), y preguntar, preguntarnos, cómo reaccionamos ante ella: “La filosofía tiene esta misión universal, una misión basada en la suposición de que la mente guía al mundo. En consecuencia, ellos (es decir los filósofos), piensan que están haciendo una gran acción para la especie terrestre a la cual pertenecen – ellos son la mente de esta especie –. Ha llegado la hora de ponerlos bajo análisis, de preguntarles qué opinan sobre la guerra, el colonialismo, los adelantos en la industria, el amor, las variedades de muerte, el desempleo, la política, el suicidio, las fuerzas policiales, el aborto – en una palabra, todas las cosas que realmente ocupan las mentes de los habitantes de este

planeta. Definitivamente ha llegado la hora de preguntarles en que posición se ubican. Ya no debe permitírseles más que enloquezcan a la gente, que jueguen un doble juego.”¹⁷

Para el proyecto de una nueva filosofía popular es fundamental, en efecto, discernir nuestro “oficio” ante la interpelación de este juicio, pues creo que pone de relieve un aspecto que está presente en todo lo dicho, pero que no ha sido nombrado como tal, y que a mi modo de ver es la piedra angular de toda filosofía que intente reconstruirse como filosofía popular. Me refiero al discernimiento del tipo de relación que queremos mantener nosotros los “filósofos” con nuestro prójimo. ¿Queremos ayudar a responder sus preguntas? ¿Queremos pensar con él? ¿Queremos realmente comunicarnos con él? O queremos por el contrario jugar a la profundidad y condenarlo a sufrir leyendo textos que “no le van” y que son además difíciles de entender.

Creo que el futuro de una nueva filosofía popular depende, en definitiva, de la respuesta a esta pregunta por el tipo de relación con nuestro prójimo.

¹⁷ Paul Nizan, *Los perros guardianes*, Barcelona 1973, p. 31.

11. Filosofía intercultural: Filosofía para nuestro tiempo

1. Consideraciones preliminares para situar el tema e indicar la perspectiva desde la que se tratará

Cuando me invitaron a dar esta conferencia,¹ se me propuso que hablase de un tema relacionado con la problemática actual de la interculturalidad; y, al concretar el tema con el organizador,² nos decidimos por el título con que está anunciada: “Filosofía intercultural: Filosofía para nuestro tiempo”.

Pienso que, como todo título, éste también despierta ciertas expectativas, ya que un título es casi siempre indicador de un foco temático y de una determinada orientación o perspectiva de análisis del tema que con él se anuncia.

En razón de este convencimiento creo oportuno, pues, comenzar con unas breves consideraciones destinadas a esclarecer, en la medida en que ello es posible en este limitado marco introductorio, lo que se anuncia y/o supone con dicho título en referencia con la problemática que queremos tratar aquí así como de cara a la manera en que vamos a enfocar su tratamiento.

Huelga decir que con estas consideraciones estaremos ya entrando en la materia que nos debe ocupar.

Apunto, por tanto, en una primera consideración, que, como anuncia y promete el título, hablaré de filosofía intercultural. Pero debo aclarar que no pondré el acento ni en la reconstrucción de la historia de la filosofía intercultural ni tampoco en la presentación del desarrollo teórico interno, es decir, de los distintos modelos o diversas corrientes que en la misma se puedan diferenciar.³ Pues me guía en este momento más bien la intención de concentrarme – como también indica el título – en la presentación de la filosofía intercultural precisamente en tanto que filosofía que eleva la pretensión de ser una “filosofía para nuestro tiempo”.

¹ El texto reproduce, con algunas ampliaciones, la conferencia dictada el 1 de abril del 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, Bilbao, España.

² Es un grato deber agradecer muy especialmente al doctor Carlos Beorlegui la invitación a impartir esta conferencia.

³ Sobre esto puede consultarse mi artículo: “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

Pero, ¿qué significa esto concretamente? ¿Cuáles son sus consecuencias para el enfoque del tema? Como acabo de insinuar, esto significa, evidentemente, una fuerte delimitación porque con ello queremos decir que presentaremos la filosofía intercultural, si cabe la expresión, no desde dentro de su “propia” historia, es decir, no a partir de la textualidad que va creando como corriente de argumentación filosófica y con la que, por consiguiente, se va dando un perfil característico en el mapa filosófico que esboza la historia de la filosofía, sino que lo haremos más bien recurriendo a la contextualidad o, dicho más concretamente, a los mundos contextuales y los problemas reales con que la humanidad la desafía hoy.

Nuestra intención es, por tanto, la de facilitar una aproximación a la filosofía intercultural que nos acerque a ella no desde el acervo teórico acumulado en libros sino desde los contextos de nuestro mundo y de nuestro tiempo.

Mas debe, por otra parte, quedar asimismo claro que con esta opción no se renuncia totalmente a presentar lo que se podría llamar, aunque con cierta impropiedad, la “cara interna”, filosófica, de la filosofía intercultural. En el fondo esta opción no lleva a ignorar ese aspecto. Pues su consecuencia radica en la exigencia de hacerlo de otra manera, a saber, sin aislar los momentos teóricos del desarrollo discursivo de la contextualidad en que nacen y que tratan de pensar.

Esta manera de acercarnos a la filosofía intercultural tiene que ver sin embargo con su autocomprensión y con su carácter como filosofía. O sea que lo anterior implicaría una especie de supuesto. Pero con esto entro ya en mi segunda consideración.

Cuando hablamos de filosofía intercultural, nos referimos a una forma de filosofar que caracterizamos, aunque a primera vista pueda parecer paradójico, de filosofía contextual. La filosofía intercultural empieza por ser un filosofar que toma conciencia del arraigo y de la situacionalidad del pensamiento (¡y de la vida!) como condición de posibilidad para ejercitarse en universalidad. Su contextualidad no lo cierra a la comunicación ni a la búsqueda de la universalidad, pero si lo pone sobre aviso de que la búsqueda de la universalidad debe ir por otros caminos que los trazados por la conceptualización abstracta y formalizante. Y por eso trata de mostrar que la verdadera universalidad requiere la contextualidad histórica de la vida humana en toda su pluralidad porque se *ocasiona* y se desarrolla justamente mediante procesos contextuales de intercambio y de común

entendimiento. De esta suerte la filosofía intercultural, en tanto que figura de un filosofar contextual, se propone como la expresión de una filosofía que – abundando en la idea de su autocomprensión – considera la toma de responsabilidad contextual como una condición necesaria para abrirse a un diálogo de diversidades donde, superándose actitudes tautológicas y/o la disposición a escuchar sólo la resonancia que produce la palabra propia en el otro, se aprenda a compartir diferencias y a solidarizarse con ellas en la carne cultural y corporal del otro; es decir, donde se aprende a ser universales compartiendo contextualidades.

Para la filosofía intercultural no hay, en consecuencia, oposición entre contextualidad y universalidad. El camino hacia lo universal pasa por lo contextual, porque, para ser universales hay que “caminar” en compañía los contextos del mundo.

Que la filosofía intercultural es de carácter contextual, quiere decir además que se define y articula desde una relación de esencial contemporaneidad con el tiempo en el que se desarrolla. Es filosofía que actualiza su presente como filosofía desde el hoy histórico que constituye su situación. En este ámbito su contextualidad se expresa como “actualidad”. Y de aquí precisamente que pongamos el acento en presentarla como una “filosofía para nuestro tiempo”.

Mi tercera consideración retoma este aspecto para aclarar que cuando presentamos la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo” la caracterizamos como una filosofía que quiere ser filosofía “actual” y/o filosofía de “actualidades” y para las “actualidades” que configuran nuestro tiempo presente.

Sin embargo, se malentendería esta caracterización si se entendiese que con ella se indica que se trata de una filosofía que está en su tiempo sin más, esto es, que es “actual” porque se hace eco de los discursos que producen y dominan la llamada “opinión pública” de su época para poder hablar de “modas” y estar a la altura no tanto de los tiempos como de las “modas” del presente. Y decimos que esta interpretación del carácter “actual” de la filosofía intercultural sería un malentendido porque su “actualidad” es resultado de un estar críticamente en su tiempo. Lo que supone, adelantando aspectos que se verán luego, que es “actualidad” de problemas, y no de modas discursivas; más aún, que es “actualidad” en la que se actualiza un posicionamiento ético ante los problemas que se detectan

como los problemas más urgentes de nuestra época de cara a la sobrevivencia convivente de la humanidad.

Conviene añadir, para que también quede claro de entrada, que esa toma de posición ética que implica la interculturalidad se refiere concretamente a la opción de fondo por ver lo que *sucede* en nuestro tiempo con los ojos de los y las que son víctimas de las “realidades” que genera el aparato dominante de nuestro tiempo.

De donde se sigue que la caracterización de la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo” debe leerse también en el sentido de una indicación sobre la dimensión programática que conlleva su “actualidad”. Pues la opción ética mencionada tiene como consecuencia para la “actualidad” de la filosofía intercultural actualizarse justo como una filosofía que muestra que eso que llamamos “nuestro tiempo” es un tiempo que no toda la humanidad puede reconocer como un tiempo realmente suyo en el que se ocupa de lo que en verdad le conviene e importa.

“Filosofía para nuestro tiempo” quiere decir así para la filosofía intercultural compromiso histórico con la tarea de hacer que nuestro tiempo sea nuestro, con un nuestro que pueda ser pronunciado por toda la humanidad como manifestación de copertenencia solidaria. Pero pasemos a la cuarta y última consideración preliminar.

En esta última consideración quiero apuntar un momento que entiendo que es obvio, pero que no por ello me parece que sea superfluo indicarlo en forma expresa. Se trata del aspecto relacionado con la perspectiva desde la que abordamos el tema. Hablamos de filosofía intercultural en el sentido que hemos ido precisando; y aclaramos que lo hacemos desde una perspectiva intercultural para subrayar que no hablamos *sobre* filosofía intercultural sino que intentamos hacerlo en el sentido de un ejercicio de filosofar intercultural que muestre ante todo la actitud o *disposición* desde la que se articula este tipo de pensar contextual. Y ya señalábamos que es una *disposición* crítica, ética, alimentada por la óptica fundante de acompañar el destino de las víctimas de la historia dominante. A esto debemos añadir ahora que esa opción implica de manera sustancial situarse en la diversidad cultural destruida, aplastada y/o marginada por las empresas coloniales e imperiales de que ha sido víctima la humanidad desde su más temprana edad y, en especial, desde la edad del furor desmedido que desató la modernidad capitalista centroeuropea.

Lo que significa, en suma, que la adopción de una perspectiva intercultural es – en este caso – ejercicio de relectura y de recomposición de nuestro tiempo desde y con las memorias de diversidad cultural de la humanidad.

2. Filosofar para nuestro tiempo, o filosofar interculturalmente bajo las condiciones de la globalización actual

La filosofía intercultural o, mejor dicho, el movimiento filosófico que se reconoce con ese nombre,⁴ debe tanto su emergencia articulada en cuanto tal como su desarrollo teórico en gran medida a los nuevos desafíos planteados por la agudización de la expansión mundial de estrategias políticas, económicas, científicas y culturales para globalizar el neoliberalismo en todo el planeta, sobre todo en los últimos veinticinco años del pasado siglo XX.

La globalización en curso del neoliberalismo nos ofrece, por tanto, una clave contextual de primera importancia para comprender el carácter de la filosofía intercultural como una “filosofía para nuestro tiempo”.

En un sentido general, que tendremos que ir precisando, se puede decir incluso que la filosofía intercultural es o intenta ser una respuesta a los desafíos de la globalización del neoliberalismo a partir de la reactivización y movilización de las potencialidades de la humanidad en sus más diversas memorias e identidades culturales.

Tratemos entonces de explicitar sus propuestas o planteamientos teóricos como momentos de una respuesta compleja, que envuelve varios niveles, a los desafíos de la globalización del neoliberalismo.

Así, en un primer plano que vendría condicionado por su reacción a lo que llamaré el *diseño neoliberal del mundo* como un mercado globalizador del capitalismo, la filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que filosofar bajo las condiciones que requiere e impone la realización de ese diseño neoliberal del mundo es ante todo un ejercicio de compromiso con las fuerzas sociales y culturales que practican la resistencia; para, con ese respaldo de realidades posibles, contribuir a rediseñar el mundo desde la pluralidad

⁴ Para una visión panorámica sobre el desarrollo de este movimiento se pueden consultar las recientes introducciones de: Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2002; y Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.

de las culturas, que, en este nivel, quiere decir pluralidad de mundos de vida con derecho a la autodeterminación económica, política, social, religiosa, etc.

Vista a esta luz la propuesta de un mundo plural de universos solidarios, es decir, de un mundo descentralizado pero convivente, es la respuesta de la filosofía intercultural al curso hegemónico de un tiempo dominado por un proyecto político cuyo funcionamiento requiere precisamente la nivelación uniformizante de la humanidad en un mundo reducido a su caricatura capitalista y, por tanto, sin futuro alternativo.

Los contextos creados por las diversas estrategias y políticas con las que hoy se impone la globalización del neoliberalismo nos enseñan, sin embargo, que éste, además de ser un proyecto económico, representa un proyecto político; y que, en cuanto tal, su realización o expansión planetaria no requiere sólo, como decíamos antes, un determinado diseño de mundo. Como proyecto político requiere más, a saber, un determinado tipo humano; un tipo humano que corresponda a las exigencias de su diseño de mundo y que asegure, con su comportamiento, el funcionamiento del mismo.

Para ilustrar esta idea pensemos, por ejemplo, en “palabras claves” que usamos a diario para hablar de nosotros mismos y de nuestras relaciones, como consumo, flexibilidad, movilidad, información, virtualidad, pragmatismo, autonomía, iniciativa propia, etc.⁵

En este ámbito, que llamaré el plano antropológico, también responde la filosofía intercultural a los desafíos de un tiempo en manos de las estrategias y estructuras de la globalización del capitalismo neoliberal; y responde con la propuesta de que, justo en el marco histórico de las condiciones dadas hoy en día, un filosofar para nuestro tiempo debe definirse y articularse como un pensar contextual que sepa complementar la tarea anterior de contribuir al cambio del diseño del mundo con un compromiso claro y

⁵ Me parece oportuno señalar en este contexto que todas estas pautas de comportamiento y, por tanto, también de inteligencia de sí mismo son indicadoras al mismo tiempo de mecanismos de consentimiento con el sistema hegemónico. Son, si se quiere, las formas de socialidad domesticada y normalizada por las que nosotros expresamos nuestra *servilidad*, y no nuestro servicio ni nuestra libertad. Ver sobre esto: Fred Poché, “Oppression et contextualité. Libération du sujet et politique de la fragilité”, en *Concordia* 45 (2004) 49-64; y su libro *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et luttes sociales*, Paris 2004.

consecuente en favor de un cambio del tipo antropológico monocultural y “unidimensional”⁶ generado por el capitalismo.

Así, frente a un proyecto político cuya colonización del mundo ha promovido como consecuencia necesaria una verdadera revolución antropológica, al echar las bases de una organización de la vida que impele al ser humano a proyectarse hacia una individualidad autónoma centrada en la posesión y el dominio, la filosofía intercultural propone un giro antropológico para invertir la revolución antropológica impulsada por la modernidad capitalista.

Sin poder detenernos ahora en un análisis detallado de esta propuesta, baste aquí con subrayar que ese giro antropológico significa, antes que cualquier otra cosa, tomar conciencia, justamente por el diálogo intercultural, de que la humanidad necesita reaprender a plantear la pregunta por el ser humano, por su sentido en la vida, por su puesto en la historia y por su lugar en el cosmos.⁷

En un primer paso, de carácter más bien crítico y/o deconstructivo, y en el que a su vez habría que distinguir al menos tres momentos de análisis, ese proceso de reaprendizaje antropológico implicaría por una parte, primero, la revisión de la teoría antropológica que se expande con la modernidad europea secularizante y que conduce a que el ser humano, perdiendo todo sentido de contingencia y de contextualidad, esto es, de medida, relación y proporción, se conciba como el sujeto agente exclusivo de una empresa de usurpación crecientemente totalitaria cuya lógica de dominación no sólo produce exclusión y opresión sino también destrucción masiva en todos los ámbitos de lo real.

Y se me permitirá que intercale aquí la observación de que el sujeto de esta empresa de usurpación encarna el tipo humano que Jean-Paul Sartre en agudísima, pero siempre malentendida intuición calificó de “pasión

⁶ Recordemos, entre otros, aquí los lúcidos análisis de Herbert Marcuse y de Erich Fromm sobre la alienación del ser humano en el marco de la sociedad capitalista industrializada. Cf. Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1967; y Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires 1967; y *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México 1968.

⁷ Una magnífica reconstrucción crítica del “problema antropológico” a la luz de los nuevos desafíos y desde una opción clara y bien fundamentada por la urdimbre comunitaria del ser humano se puede encontrar en: Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004; ver en especial el capítulo quinto y las páginas 506 y sgs.

inútil”.⁸ Pues con este sumario juicio Sartre no juzgaba la realidad humana como tal sino el proyecto de un tipo de ser humano que había invertido la pasión de Cristo, a saber, la pasión de encarnarse y ser humano, para emprender la tarea, inútil y absurda, de ser Dios; y de serlo en solitario. Pero sigamos con los otros dos momentos.

En este paso primero del reaprendizaje antropológico de que hablamos, dicho proceso significa por otra parte, segundo, y como consecuencia del momento anterior, la deconstrucción del individualismo privatizante del ser humano; pero no para anular simplemente lo individual sino para desplazarlo del centro de los procesos de humanización del ser humano. Se trataría, dicho en términos más positivos, de reintegrar la dimensión de la individualidad del ser humano en un proyecto de humanización totalizante que la puede generar como una de sus figuras posibles, pero que no la tiene ni como origen ni meta, al menos en un sentido necesario.

Por último tendríamos el momento de la crítica de una antropología que ha fortalecido la ideología del antropocentrismo encerrado al ser humano en un horizonte de artificios que lógicamente reduce las posibilidades de humanización de la humanidad a lo que la cultura hegemónica dice que se puede hacer desde lo que hay y desde lo que parece rentable.

Mas en un segundo paso, que sería propositivo e intercultural, el proceso de reaprendizaje antropológico nos confronta con la tarea de la *recapacitación* del ser humano; entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos “recapacitar” y “capacitar”. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica.

Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas.

Entendida, pues, en este doble sentido la *recapacitación* del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es

⁸ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, tomo III, Buenos Aires 1961, pág. 272. El pasaje al que nos referimos dice: “Toda realidad humana es pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión del Cristo; ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil.”

lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea como un “deporte” o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente”.

La interculturalidad quiere ser ante todo la manera en que la gente practica humanidad y se hace práctica en humanización, es decir, crece en humanidad.

Para ello, sin embargo, hay que empezar por *recapacitar* al ser humano, como decíamos. Y, para concretizar la idea de este segundo paso positivo, debemos añadir que se trata de poner en marcha un aprendizaje intercultural por medio del cual el ser humano va tomando conciencia de las posibilidades de humanización alternativa que transmiten las culturas en sus memorias de humanidad y en sus diseños de mundos de vida compartida y solidaria. Y puesto que esta tarea de *recapacitación* nace sobre todo de la necesidad de invertir el tipo humano y el proyecto de mundo que dan el perfil de la cultura hegemónica en el curso de nuestro tiempo, se comprende que nos referimos aquí especialmente a las culturas marginadas u oprimidas; a las culturas que, con toda mala intención por parte de la cultura hegemónica, son descalificadas hoy como culturas “tradicionales”, apegadas tercamente y valores y formas de vida comunitaria y holística que – “se dice” – constituyen un impedimento para que sus miembros puedan entrar en el proceso dominante de la globalización modernizante.

Pues bien, sin sacralizarlas ni sin pretender tampoco que la salvación vendrá de ellas – como veremos más adelante –, la filosofía intercultural apuesta por el diálogo con y entre estas culturas “tradicionales” para ampliar nuestro horizonte antropológico y cualificarnos mejor como seres humanos.

Pensamos, en efecto, que el diálogo, por ejemplo, con las culturas orientales y africanas; o, en nuestro ámbito iberoamericano, con las culturas amerindias y afroamericanas nos pueden capacitar con sus formas sapienciales de trato con lo humano en un horizonte cosmológico holístico para el ejercicio de prácticas humanas con fuerza suficiente como para reorientar el proceso de humanización de la humanidad en un sentido inverso

al previsto por la cultura hegemónica y promover de esta suerte una nueva revolución antropológica.

Como se intuye por lo que llevamos dicho, el discurso intercultural a favor de la pluralidad de mundos y de la diversidad antropológica implica, lógicamente, suponer la diversidad cultural.

Explicito este aspecto porque el ámbito cultural propiamente dicho, en tanto que campo de generación de tradiciones culturales, de prácticas culturales determinadas así como de interacción entre culturas, representa otro de los niveles que se pueden distinguir en la respuesta de la filosofía intercultural, como “filosofía para nuestro tiempo”, ante los desafíos de la globalización del capitalismo neoliberal.

En este tercer plano la filosofía intercultural opone a la cultura o, mejor dicho, incultura del globalismo que globaliza el mundo sin universalizarlo, porque colonializa los mundos de la humanidad para imponer su proyecto, una cultura de culturas en diálogo que fomenta el conocimiento y la capacitación interculturales y que, por lo mismo, hace del diálogo de las culturas el medio para realizar procesos de transformación cultural compartida, que representan a su vez la base para alcanzar una universalidad que, lejos de reprimir las diferencias e identidades, reconoce en éstas su verdadera condición de posibilidad.

Al globalismo que uniforma y momifica la diversidad cultural desactivándola y condenándola a los museos de antropología, se opone de esta suerte una cultura del buen trato con la diversidad que se expresa, entre otras cosas, en prácticas de acogida hospitalaria que relacionan y comparten diferencias. Esta cultura es, en una palabra, el anuncio de la cultura de la convivencia solidaria, que es a la que en el fondo apunta la propuesta alternativa de la filosofía intercultural en este plano.

Por otra parte debemos señalar que es también en este ámbito en el que la filosofía intercultural advierte contra el posible malentendido de confundir la defensa de la diversidad cultural (y, especialmente, su apuesta por las potencialidades de las culturas oprimidas) con una sacralización de las culturas que, además de ontologizar sus supuestas tradiciones o “mitos” fundantes, promueva una lectura romántica y culturalista de las mismas, haciendo olvidar la ambivalencia histórica y los conflictos (de poder, de género, etc.) en que se mueven siempre los procesos de generación de cultura.

Pues la otra cara de la cultura de culturas en diálogo es, como momento consustancial del proceso de transformación intercultural que pone en marcha, la crítica recíproca de las culturas en vistas a corregir y/o mejorar las condiciones de humanización que ofrecen a sus miembros.

En un sentido general esta crítica intercultural de las culturas apoya y radicaliza la tarea intracultural de discernimiento que toda cultura puede y debe realizar al interior de sus procesos constituyentes debido – como ya señalamos – al carácter ambivalente y conflictivo de los mismos. Esta tarea es crítica, pero su objetivo principal es fundamentalmente liberador. Al asumirla como parte de sus propios procesos las culturas pueden, en efecto, liberarse de deformaciones y dinámicas enajenantes, de las cuales cabe mencionar en apretado recuento las siguientes:

- El etnocentrismo, que las lleva a cerrarse en lo supuestamente autóctono, sobrevalorándolo como la medida de lo humano y desplegando mecanismos de defensa e incluso de desprecio destructor frente a todo lo que consideran ajeno.
- El tradicionalismo, que las hace suponer que cultura es tradición y que tradición a su vez es un “patrimonio” pasado que se hereda con la hipoteca exclusiva de conservarlo intacto, como se conservan los monumentos y bienes de reconocido interés artístico. La liberación del tradicionalismo conllevaría entonces a ver las tradiciones propias como resultados de procesos contextuales que pueden y deben ser recontextualizados, si es que quieren seguir teniendo sentido para los que las practican y, con ello, futuro – y no sólo pasado – en una determinada constelación cultural.
- El culturalismo, forma especial del tradicionalismo, que conduce a las culturas a entenderse como las expresiones sublimes de las obras más nobles del espíritu humano, esto es, a reducir lo cultural a la llamada esfera superior de la actividad humana o a las aportaciones de genialidades singulares, y a olvidar en consecuencia su asiento en la materialidad de la vida. Liberar las culturas de la tentación culturalista es, por tanto, abrirlas a la historia y a la socialidad humanas. Lo que significa por su parte ponerlas en mejores condiciones para el intercambio y la interacción.
- El elitismo, considerado aquí como una consecuencia del tradicionalismo y del culturalismo, que legitima la tendencia, inherente a estos dos momentos deformantes anteriores, a fijar un núcleo de “referencias

clásicas” en las culturas y que, en consecuencia, trata de controlar el desarrollo cultural según criterios de “excelencia cultural” cuyo supuesto decisivo, por nombrar ahora sólo este aspecto del problema, es la capacidad de leer y escribir.

Destaco este aspecto porque es fundamental desde un punto de vista intercultural. Se entiende, en efecto, que un elitismo basado en la escritura y la lectura, propagador de la ideología de que no se puede ser culto sin ser “escribano” y/o “letrado” – y lógicamente en un sentido occidental –, supone necesariamente la exclusión, por ejemplo, de las culturas orales. Liberar las culturas de este elitismo sería, pues, una condición importante para el reconocimiento y la participación igualitaria de la “oralidad” en la cultura de culturas en diálogo.

Pero pasemos a otra de las deformaciones que apuntamos, ya que está relacionada directamente con ésta y nos ayudará a precisar algún otro aspecto del elitismo.

- El institucionalismo, derivado del elitismo, que conduce a privilegiar las instituciones como depositarias, administradoras, gestoras y promotoras de cultura en el sentido que venimos criticando y que parte por eso del supuesto de que el ser humano aprende “su” cultura en las instituciones creadas para dicho fin. El institucionalismo, que funciona además en la mayoría de los casos como parte garante de la “trampa” de la cultura “nacional” y/o “universal”, es de esta forma una maquinaria que asegura la sobrevivencia de una cultura profundamente excluyente para las grandes mayorías populares – y en esto hace el juego al elitismo –; sin olvidar por otra parte que, por su marcado sello occidentalizante, el institucionalismo representa desde un punto de vista intercultural una descalificación absoluta de la cultura que *ya* trae la mayoría de la humanidad cuando entra en alguna de las instituciones que lo constituyen. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un niño “guajiro” cuando entra en una escuela nacional en Venezuela donde se le pretende enseñarlo todo; o en el caso de un estudiante yoruba que ingresa en una facultad de filosofía en Nigeria donde debe aprender que la filosofía comienza en Grecia.⁹

⁹ Como ejemplo de análisis crítico, pero al mismo tiempo de propuesta alternativa a un sistema escolar que no tiene en cuenta la cultura que *ya* tienen y traen sus estudiantes pueden verse los trabajos pioneros de Arnaldo Esté. Ver entre otros: *Una escuela para la gente. Una universidad para Venezuela*, Caracas 1984; *Los maleducados*, Caracas 1986; *El aula punitiva. Descripción y características en las actividades en el aula de*

- El “costumbrismo”, entendido aquí como una tendencia de sentido un tanto contrario al elitismo, que favorece la inercia en las culturas, es decir, el papel tranquilizador, aliviante y normalizador de las culturas en tanto que modelos de comportamiento surtidores de costumbres y hábitos cuyo cultivo y práctica nos asegura precisamente una pertenencia “normal” a la cultura en que nos movemos. Se entiende que la liberación de las culturas de la tendencia deformante del “costumbrismo” significa la apertura de las mismas a la crítica de sus miembros, pues es ruptura de la inercia que genera la *habitual* normalidad cultural y, con ello, inicio de procesos críticos de apropiación cultural. Y no hace falta decir que con esta ruptura se facilita, por otra parte, el diálogo entre culturas, porque la liberación del “costumbrismo” libera a los miembros de las culturas de los estereotipos y prejuicios que fijan y detienen las diferencias en imágenes caricaturescas, disponiéndolos así para el diálogo entre prácticas culturales abiertas.
- El “coherentismo”, necesario para la eficacia social del imperio de lo normal y lo habitual, que impulsa a las culturas a exigir de sus miembros una identidad coherente que exprese de manera unívoca una confesión clara de pertenencia cultural. La exigencia de coherencia, en la que está latente un supuesto de pureza cultural que la conecta con el etnocentrismo, es una camisa de fuerza para los miembros de cualquier cultura y frena, como tal, el desarrollo de los mismos como sujetos que pueden crecer por el diálogo intercultural al combinar en sus identidades referencias culturales múltiples.

Superar la ideología del “coherentismo” monocultural se presenta, por tanto, como un paso indispensable para que la cultura de culturas en diálogo sea verdaderamente instrumento de universalización complementante de las identidades culturales.

Debe notarse, sin embargo, que con este rechazo de la exigencia de coherencia la filosofía intercultural no aboga por la hibridez de las culturas o identidades, que las convertiría en constructos sin perfil definido y sin arraigo contextual, sino que plantea más bien la alternativa de una universalización que ciertamente mezcla las identidades, pero sin diluirlas porque se da en términos de un proceso de acompañamiento contextual

que les permite mantener su base contextual-material como hilo conductor de sus transformaciones.

Hay buenas razones, me parece, para trabajar con la hipótesis de que la universalización que genera la transformación intercultural de las culturas seguirá produciendo diversidad y ampliando así cada vez más nuestra capacidad y vocación de universalidad, mientras que se puede suponer que la hibridez, por el contrario, conduciría a la nivelación de las diversidades.

- El totalitarismo, entendido aquí como resultado sintetizante de las tendencias anteriores, que connotaría la pretensión ilusoria de las culturas de representar totalidades acabadas con respuestas definitivas a las cuestiones decisivas de la humanidad. De esta suerte las culturas pretenderían ser la medida de lo que el ser humano puede y debe ser, creyendo además poderle ofrecer las posibilidades necesarias para alcanzar dicha medida. No creo que se le escape a nadie que culturas que cultiven semejante pretensión totalitaria son fuentes de fundamentalismo y, con ello, excusas para la guerra o, como dice cierto ideólogo de nuestro tiempo, para el choque de las civilizaciones.¹⁰

Hasta ahora hemos enumerado tendencias deformantes que toda cultura puede generar en razón de la ambivalencia y de los conflictos propios de su desarrollo en cualquier momento histórico. Hoy, sin embargo, las culturas están expuestas también a procesos enajenantes que me parece que se explican directamente por la presión que ejerce la cultura hegemónica del capitalismo a nivel planetario. Entre éstos destacaría, pues, para redondear este aspecto, los siguientes:

- El modernismo, con lo que designo el predominio de la ideología elaborada para justificar la “necesidad” de la modernización de la humanidad según los patrones de desarrollo del Occidente capitalista. La presión de esta ideología, cuya eficacia – también hay que decirlo – depende en fuerte medida de la complicidad de las élites ricas en los países del llamado Tercer Mundo, es mortal para el futuro de las culturas de la humanidad que no se reconocen en dicho proyecto de modernización, porque se les deja sin mundo para desarrollarse de acuerdo con sus propias posibilidades.

¹⁰ Cf. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations: And the remaking of World Order*, New York 1996.

- El mercantilismo, que representaría la consecuencia que resulta de la centralidad indiscutible que concede el sistema hegemónico actual al mercado como punto de cristalización por el que deben pasar y en el que deben poner a prueba su grado de realidad todas las actividades y relaciones humanas. Como consecuencia de tal proceso el mercantilismo, según supo ver ya – entre otros – la teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt,¹¹ sería en este ámbito cultural la expresión de la cultura que, atrapada en el engranaje del proyecto político del capitalismo, concibe su producción y reproducción a la luz del horizonte de las exigencias del mercado y se convierte de este modo en una mercancía más. Lo que significa además que con el mercantilismo la cultura deja de ser acción contextual encarnada en la vida de la gente para constituirse en una “empresa”, esto es, para pasar a ser un asunto en manos de empresarios y mercaderes.
- El civilismo, fenómeno vinculado a la expansión del proyecto occidental de modernización, que fuerza a las culturas de la humanidad a someterse a procesos de secularización a la europea que carecen de sentido en sus dinámicas de desarrollo y que por ello son causa de trastornos contextuales o de desestructuración cultural. El civilismo fragmenta la conciencia de pertenencia ontológica integral y tiende a reducir la formación cultural del ser humano a la formación cívica necesaria para que sea actor y gestor en la llamada sociedad civil. Si el culturalismo parece pedir demasiado de las culturas, el civilismo pide demasiado poco de ellas.
- El armamentismo, movimiento reactivo que induce a las culturas oprimidas a contestar la presión uniformizante de la globalización neoliberal reactivando sus tradiciones como armas de defensa y promoviendo en sus miembros la conciencia de la militancia cultural.¹²

Pero, además de estos tres niveles que hemos apuntado hasta el momento, a saber, los referidos al diseño del mundo, al tipo antropológico y a la dimensión cultural, podemos distinguir aún en la respuesta de la filosofía

¹¹ Cf. Theodor W. Adorno, *Prismas*, Barcelona 1962; y *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1969; Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Sociología*, Madrid 1966; y Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1-3, Frankfurt 1980.

¹² En el contexto preciso del peligro que connota esta tendencia me parece sumamente lúcida la propuesta del “desarme cultural” de Raimon Panikkar. Cf. Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993.

intercultural a los desafíos de la globalización otros dos niveles más que están contenidos como partes integrantes en los anteriores, pero que conviene diferenciar en su acento específico porque ayudan a percibir mejor el perfil de la filosofía intercultural como “filosofía para nuestro tiempo”, esto es, como un filosofar que se ejerce bajo las condiciones históricas marcadas por la globalización del neoliberalismo.

Me refiero, por una parte, al nivel político en el que, complementando lo que se ha dicho ya sobre esto en los niveles anteriores – sobre todo en el referido al diseño del mundo –, la filosofía intercultural concretiza su propuesta de una cultura de culturas en diálogo en el sentido de una alternativa a la creciente militarización de las relaciones internacionales que resulta de la “necesidad” de expansión asegurada del sistema hegemónico actual en mercados controlados. Esto supone, evidentemente, la crítica de la subordinación de la política a los intereses de una economía desocializada y desculturizada que ha sido reducida a un sistema para ganar dinero y especular con el capital acumulado. Por eso, en este nivel, la propuesta de la filosofía intercultural implica un reclamo de reculturización de la economía como condición previa para una reubicación de lo económico en la pluralidad política de los pueblos y sus culturas.

Y por otra parte me refiero al nivel del conocimiento o, si se prefiere, epistemológico. En este ámbito la respuesta de la filosofía intercultural a los desafíos de la globalización del sistema neoliberal hoy hegemónico interpreta su perspectiva alternativa de una cultura de culturas en diálogo como un camino para revisar las formas dominantes en que actualmente se produce y reproduce el saber, que son formas además que imponen lo que supuestamente debe saber la humanidad. Con esta revisión la interculturalidad no apunta únicamente a lograr una mejor distribución del conocimiento que se produce en la sociedad actual, ni tampoco a mejorar simplemente las condiciones de participación en las estructuras de investigación científica vigentes, sino que quiere poner en marcha con ella un diálogo de culturas de conocimiento que fructifique en un equilibrio epistemológico de la humanidad. Diálogo intercultural significa, por tanto, en este plano, práctica cognitiva a favor de un mundo que en su pluralidad refleje también el equilibrio de las epistemologías y que lo cultive en sus formas de transmisión de conocimiento como una dimensión necesaria de la convivencia.

3. Consideración final

Si no hemos estado muy desacertados en la elección hecha del eje contextual que nos ha guiado en la presentación de la filosofía intercultural como “filosofía para nuestro tiempo”, creemos que el intento realizado muestra que estamos ante un filosofar contextual comprometido con el ideal de salvar la diversidad cultural de la humanidad en todas sus dimensiones, desde la económica hasta la religiosa, para que los seres humanos conservemos la posibilidad de configurar un futuro abierto a procesos de universalización de contextualidades y de contextualización de universalidades compartidas que deben a su vez ir marcando el camino hacia un mundo humanizado por las prácticas de convivencia.

De este modo la filosofía intercultural se presenta como una filosofía que piensa desde y para su tiempo, pero motivada por la visión de ese otro mundo-tiempo que es posible y necesario para que cada uno y cada una pueda decir con propiedad “nuestro” / “nuestra” en su mundo-tiempo.

Y es por eso precisamente que la filosofía intercultural piensa su tiempo para intervenir en él, y para hacerlo, como decíamos, poniéndose de parte de los y las que ya luchan por la pluralidad de mundos en convivencia solidaria.