

Raúl Fornet-Betancourt

La interculturalidad a prueba

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	11
Capítulo 1	
Interculturalidad y barbarie: 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad	21
Capítulo 2	
Filosofía e interculturalidad: una relación necesaria para pensar nuestro tiempo	45
Capítulo 3	
De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina	65
Capítulo 4	
Interculturalidad y globalización neoliberal	81
Capítulo 5	
La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural	91
Capítulo 6	
El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina	105
Capítulo 7	
Filosofía intercultural iberoamericana: modelo y propuesta para el siglo XXI europeo	121

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

CONCORDIA

Internationale Zeitschrift für Philosophie

Reihe Monographien / Serie Monografías

Band / tomo 43

Herausgeber / Editor:

R. Fornet-Betancourt

1. Auflage Aachen

© 2006 Raúl Fornet-Betancourt

Verlagsgruppe Mainz in Aachen
Süsterfeldstr. 83, 52072 Aachen
www.Verlag-Mainz.de

Herstellung: Druckerei Mainz GmbH,
Süsterfeldstr. 83, 52072 Aachen
www.Druckservice-Aachen.de

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

PRÓLOGO

Publicamos los ensayos que reunimos en el presente libro con el título de *La interculturalidad a prueba* porque, aunque son en su mayoría textos escritos como ponencias para congresos con muy diferentes temáticas, todos ellos responden, sin embargo, a una preocupación común de fondo que es precisamente la idea de “poner a prueba”, de someter a la prueba de la realidad compleja en que vivimos la visión programática y alternativa de la interculturalidad confrontando sus planteamientos teóricos y sus orientaciones prácticas con los desafíos concretos que vemos emerger como tareas urgentes en muchos sectores de la realidad histórica que caracteriza al mundo actual.

En este sentido cada capítulo contiene un trabajo en el que se perfila el horizonte de la interculturalidad desde un foco de atención preferencial, según sea el tema de que se trata; pero esto se hace justo con la intención de “probar” la interculturalidad en un ámbito real determinado al contrastar su pensar y sus propuestas de acción con las dificultades que le presenta el curso dominante del mundo.

Bajo la disyuntiva de “interculturalidad o barbarie” el trabajo del primer capítulo, por ejemplo, perfila la interculturalidad como el hilo conductor de una práctica de verdadera universalización humanizante, al mismo tiempo que analiza las dificultades que encuentra esta alternativa en un mundo cuyas instituciones son monoculturales y están al servicio de los intereses de la cultura hegemónica del Occidente capitalista. Por su parte en el trabajo que presentamos como capítulo segundo se profundiza la idea de la interculturalidad como calidad de una filosofía que sepa leer el mundo en clave de pluralidad, para con-

frontarla con el desafío del monopolio de interpretación y de dar nombre a lo que sucede en el mundo que detenta o se arroga el sistema dominante.

En esa misma línea se inscribe el trabajo que recogemos en el tercer capítulo donde tratamos de concretizar el sentido de la filosofía intercultural como fuerza alternativa que puede contribuir a reorientar la educación en América Latina para que ésta responda a las exigencias de la diversidad cultural del continente. Lo que implica evidentemente contrastar sus posibilidades con el curso de los sistemas educativos favorecidos por las políticas científicas al servicio de la globalización del neoliberalismo y de la asimetría epistemológica que necesita mantener la consolidación de un mundo globalizado por el mercado y el capital. El ideal intercultural del equilibrio entre culturas y saberes se pone así a prueba ante la dura realidad de la asimetría epistemológica hoy imperante.

Esta puesta a prueba se continúa en el trabajo del capítulo cuarto que perfila el contrapunto que representa el mundo alternativo de la interculturalidad en un marco histórico que impone a la realidad el ritmo neoliberal.

Por su parte el capítulo quinto se concentra en el aspecto de la pluralidad de conocimientos para resaltar en especial la violencia epistemológica que significa el aparato científico-técnico que se ha “elegido” como fundamento de una pretendida civilización universal.

De carácter más puntual es la puesta a prueba de la interculturalidad que ofrece el estudio recogido en el capítulo sexto que argumenta a favor de una radical transformación del quehacer teológico en América Latina desde las posibilidades hermenéuticas que ofrece la interculturalidad, pero haciéndose cargo también de las dificultades, tanto externas como internas, con que tiene que contar hoy todavía el programa de una transformación intercultural de la teología en América Latina, ya que no sólo la agudización del fundamentalismo del sistema hegemónico sino igualmente el fortalecimiento de las tendencias restauradoras en los ámbitos eclesiásticos cristianos hacen que soplen vientos realmente adversos a un pensamiento libre que articule sin dogmas de ningún tipo la pluralidad cognitiva de la humanidad.

Y en el séptimo capítulo recogemos por último un trabajo que resume lo que se podrían llamar los rasgos fundamentales del perfil teórico-práctico que va adquiriendo el filosofar latinoamericano justo a partir del hacerse cargo de la riqueza intercultural que encuentra en su contextualidad americana, para presentar esta experiencia filosófica como un camino que puede servir de ejemplo e impulso a la filosofía europea en su esfuerzo por renovarse y recontextualizarse mediante el reconocimiento de sus tradiciones marginadas. Por eso el poner a prueba el camino intercultural que hace hoy la filosofía en América Latina toma aquí la forma de una invitación al diálogo que, sin excluir el contraste crítico, busca sobre todo sin embargo compartir una experiencia de compromiso contextual como posible perspectiva que permita mancomunar los esfuerzos por concretizar la importancia de la reflexión filosófica en el presente histórico que vivimos.

Para terminar, señalemos todavía que todos los trabajos reunidos en el presente volumen deben ser vistos también a la luz de las reflexiones sobre el compromiso del filósofo que presentamos en la introducción. En ellas resuena, por decirlo así, el espíritu que anima y orienta la tarea a cuya realización queremos contribuir con las aportaciones de los trabajos aquí seleccionados, a saber, la práctica de la filosofía como saber crítico y comprometido éticamente con la causa de la reconstrucción justa e intercultural del mundo que en último análisis es, hoy como ayer, la causa de las mayorías empobrecidas, de la tierra saqueada y de las tradiciones marginadas.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

INTRODUCCIÓN

EL FILÓSOFO Y EL COMPROMISO POR UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA

1. Poner las cartas sobre la mesa

Un fantasma recorre el mundo. Es el fantasma del engaño y del desengaño; el fantasma de la mentira y del desgano; el fantasma de la palabrería falseante y del descompromiso.

Y si admitimos, como hacemos aquí, que la filosofía, en razón de la misma fuerza de la tarea que se condensa en su propio nombre occidental de “filosofía”, tiene que ver con una sabiduría que se ama porque se hace sabia y nos hace sabios justo en tanto que crece como capacidad para buscar la verdad y esperar lo mejor para la realidad humana, hemos de reconocer entonces que este fantasma determina actualmente la situación en la que la filosofía tiene que *hacerse presente* con una palabra clara que diga la verdad de las cosas y que se comprometa. Pues debe estar claro para la filosofía que ese fantasma es, entre otras cosas, la construcción mediático-ideológica con cuyos velos se trata de ocultar hoy la realidad de la pobreza, la opresión y la exclusión masivas, pero también la energía de la esperanza que se hace historia en la resistencia, por ejemplo, de los movimientos altermundistas.

Pero ya sabemos, o deberíamos saber, que la filosofía no existe de hecho si no es mediante, esto es, con, en y por el filosofar de aquellos y aquellas que se llaman filósofos o filósofas. O sea que somos noso-

tros, los y las que desempeñamos este *oficio* quienes tenemos que luchar contra este fantasma que amenaza a la humanidad, para que la filosofía *se haga presente* en el mundo actual y para que lo haga en concreto bajo el signo fuerte de contribuir a crear *espacios* de verdad y de esperanza que interrumpan el tejido de ese velo fantasmal de la falsedad y la desilusión que se cierne hoy sobre la humanidad.

Sobre el trasfondo de esta idea y de la toma de posición que implica, se comprende que no podamos ni queramos plantear en estas reflexiones la cuestión del compromiso político del filósofo en el sentido de un tema de estudio con el que éste puede o no ocuparse o de una actitud que puede o no asumir. No, pensamos más bien que el filósofo no es libre para no comprometerse porque su mismo *oficio* es compromiso con la verdad y la esperanza en la época en la que le toca vivir. Es, pues, un compromiso situado contextualmente que no puede eludir sin traicionar su vocación de ser testigo incómodo de su tiempo, metiéndose en cosas que (aparentemente) no le importan¹, pero que son decisivas para que todo ser humano pueda vivir con verdad y esperanza.

En la *profesión* del filósofo el compromiso se genera, por tanto, como un momento propio del ejercicio profesional. Mas esto implica que, para el filósofo, la práctica de la filosofía, como compromiso profesional, conlleva al mismo tiempo un compromiso personal. El compromiso que su profesión significa con la verdad y la esperanza no se puede desvincular del compromiso personal que requiere ya el mismo ejercicio del filosofar. Se condicionan mutuamente.

Por eso queremos presentar en estas reflexiones la cuestión del compromiso del filósofo como una cuestión que cobra toda su fuerza y toda su profundidad, pero también todo el dramatismo que la acompaña, sólo cuando se la asume en el sentido de una cuestión vital y biográfica. Para nosotros el compromiso del filósofo es compromiso con la vida, ajena y propia, y empieza por eso con una pregunta que

¹ Recordemos la famosa definición de Sartre en la que se nos dice que un intelectual es una persona que “se mete en cosas que no le importan”. Cf. Jean-Paul Sartre, “Plaidoyer pour les intellectuels”, en *Situations, VIII*, Paris 1972, p. 377.

inquiérese primero por la sinceridad de sus actos como filósofo. De esta suerte el compromiso empieza, por decirlo así, con un acto de franqueza consigo mismo en el que las cartas del juego se ponen sobre la mesa.

Se trata de comprender y de mostrar a los demás quién es uno mismo cuando se define como filósofo, qué herencia asume y de qué parte del mundo se pone la filosofía que profesamos. El compromiso empieza, dicho en otros términos, posicionándonos vitalmente frente a la tradición que determina el horizonte teórico-práctico a cuya luz se entiende el ejercicio del oficio de filosofar; y con el examen de las exigencias de la situación histórica concreta en que corresponde asumir el oficio de la filosofía.

¿Qué se ha hecho de la filosofía? ¿Qué conciencia tenemos de ello? ¿Qué se pide de la filosofía? ¿De qué parte del mundo está hoy con su manera cultural e institucional de formar parte del mundo actual? ¿A quién favorece su forma actual de estar presente en el mundo?

Planeando preguntas como éstas, pensamos, el filósofo aprende a poner las cartas sobre la mesa y va entendiendo que le corresponde singularizar por su propia biografía el compromiso de la filosofía con la verdad y la esperanza, es decir, hacerse él mismo sujeto histórico de sus pensamientos.² Por ello el compromiso no es para el filósofo una estrategia para ganar adeptos o para buscar discípulos seguidores de determinadas ideas filosóficas, sino que se plantea más bien en términos de un desafío que reclama de entrada haber respondido a la pregunta por el proyecto histórico político desde el cual entendemos la función de la filosofía y con ello su manera de tener parte en el litigio por el curso del mundo y del destino de la humanidad.

² Cf. C. Wright Mills, “La política de la cultura”, en Carlos M. Rama (ed.), *Los intelectuales y la política*, Montevideo 1962, p. 17.

2. De la filosofía como compromiso ético

A partir de las observaciones anteriores queremos precisar en este segundo paso la comprensión de la filosofía como compromiso ético para sacar luego sus consecuencias de cara al problema de las relaciones entre filosofía y política en el contexto de nuestro presente histórico.

En realidad el compromiso de la filosofía o, si se prefiere, la práctica de la filosofía como compromiso nace y se concreta en el filosofar de aquellos y de aquellas que, tomando conciencia del inevitable enmarcamiento político-social en que se desarrolla el pensamiento cultural y científico, se esfuerzan por reubicar teórica y socialmente su quehacer propio en el mundo práctico de la vida diaria, en el mundo real de la gente con la que conviven, para ejercer su oficio no sólo desde el mundo de las ideas filosóficas heredado sino precisamente también desde ese mundo real que comparten con todos los demás y cuyo curso histórico reclama una toma de posición.

La práctica de la filosofía como compromiso rompe así con la pretendida neutralidad y objetividad que debe observar el filosofar, y coloca la búsqueda de la verdad y de la esperanza en el conflictivo mundo histórico donde ésta conlleva necesariamente una clara toma de partido.

La filosofía como compromiso opta y toma conciencia de esta opción y sus consecuencias.

Es verdad que toda filosofía está siempre situada y posicionada en la correlación de fuerzas que se disputan la configuración del presente en la “partida del mundo”. De modo que inclusive aquellas filosofías que creen moverse en esferas superiores y objetivas, y por eso supuestamente ajenas a las opciones político-culturales que exige la historia, son filosofías que tienen también sus opciones o cumplen un papel determinado en las sociedades de su tiempo correspondiente.

Pero aquí no hablamos del compromiso oculto de esas filosofías que pretenden moverse en el reino de las ideas puras. Nos referimos, como se entiende por todo lo ya dicho, a la filosofía de los filósofos y las filósofas que asumen conciente y explícitamente la contextualidad

intrínseca del pensar y practican su *oficio*, por opción ética, desde el lugar de aquellos y aquellas a quienes las asimetrías de poder que caracterizan el mundo de hoy – desde la asimetría epistemológica hasta la religiosa, pasando por la económica y la política – imponen estar “abajo”, y bajo la amenaza constante del castigo preventivo para que no osen equilibrar el mundo con el peso de sus tradiciones y proyectos de realización identitaria.

Y es debido a esta razón por la que precisamos aquí que nos referimos especialmente a la filosofía como práctica de saber conciente de que su lugar en el mundo asimétrico de hoy es el de “los de abajo”; es decir, conciente de que tiene que tomar partido en la “partida del mundo” por los y las que hoy están perdiendo esta partida. Y hablamos todavía, más en concreto, de compromiso ético porque entendemos, siguiendo la tradición del humanismo crítico – desde Marx y Martí hasta Sartre y el pensamiento liberador³ – que es una opción que se toma por la interpelación y por la aceptación de lo que se ha llamado la autoridad moral de los y las que sufren.⁴

Sin embargo, como compromiso ético, la filosofía comprometida no es solamente respuesta de escucha solidaria al sufrimiento y a la exclusión del otro sino que, por ello mismo, es al mismo tiempo también compromiso con las prácticas emancipadoras de “los de abajo” y con la axiología que ellas intentan hacer valer en el mundo. La filosofía comprometida se empeña con “los de abajo” en la tarea de rehacer

³ Las referencias exactas a esta línea de pensamiento crítico pueden verse en nuestro trabajo: “Para una crítica filosófica de la globalización”, en Raúl Forner-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003, pp. 55-79.

⁴ Pensamos aquí, además de las aportaciones pioneras de Walter Benjamín, sobre todo en las contribuciones más recientes de Johann B. Metz y de Jon Sobrino. De entre sus muchas obras destaquemos ahora: Johann B. Metz, “El futuro a la luz memorial de la pasión”, en *Concilium* 76 (1972) 317-334; “Anametische Vernunft”, en Axel Honneth (ed.), *Zwischenbetrachtung. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt / M 1989, pp. 733-738; y su *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002 y de Jon Sobrino, *El principio-misericordia*, Santander 1992; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999; y “La máxima autoridad del mundo es la de los pobres” (Entrevista), en *ABC* del 14 de febrero de 2004.

el mundo desde los valores alternativos que se generan en la lucha por su causa. Su compromiso ético, sin desestimar el momento de la *compasión*, es de esta forma ante todo voluntad de actuar con y desde las iniciativas de emancipación histórica.

De esta comprensión de la filosofía como compromiso ético se desprenden dos consecuencias importantes que queremos explicar brevemente.

La primera consecuencia es que aprende a ver a “los de abajo” – y por lo que sigue se comprenderá porqué usamos el término en comillas – desde sus proyectos y acciones, desde su emergencia histórica como fuerza moral insurgente⁵, renunciando por tanto a hablar de ellos simplemente en términos de los excluidos, los pobres o los marginados. Y es que el sueño, el anhelo, la utopía milenaria que puja en sus luchas por un lugar en la historia, nos muestra que realmente están fuera del sistema que hoy decide lo que hay, y para quién y en qué grado hay lo que hay; pero nos muestra igualmente que se sobrepasa el reclamo de la mera “inclusión del otro”⁶ porque, además de la obviedad de que ésta misma no es posible sin una reestructuración radical del sistema vigente, lo que se busca no es la inclusión en lo que hay sino la novedad histórica de hacer que el mundo y la humanidad giren sobre otro eje y sobre otros valores para que precisamente “otro mundo sea posible”.

Es, en un palabra, reconocer el protagonismo histórico de las fuerzas morales de la insurgencia y empeñarse con ellas en la lucha por la realización concreta de la *revolución* que ya encarnan.⁷

La segunda consecuencia se refiere a la nueva relación con la política. Es natural que por el mismo acento que pone en su compromiso en tanto que empeño en la realización histórica de esa axiología alternativa que representan los actuales movimientos emancipadores, la

⁵ Cf. Arturo A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza 2002; así como los diversos manifiestos y declaraciones del movimiento indígena y en concreto del zapatista.

⁶ Cf. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona 1999.

⁷ En esto puede servir de ejemplo el compromiso de José Ingenieros. Recordemos, por ejemplo, su decidido compromiso con los ideales de la Revolución de Octubre. José Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires 1961.

filosofía comprometida tenga que actualizar su relación con la política en el sentido de uno de los modos específicos en que se relaciona consigo misma cuando busca hacer mundo haciéndose mundo, como proponía ya el joven Marx.⁸ Nos explicamos.

La conciencia de su compromiso ético con las fuerzas que luchan por emancipar la humanidad del vasallaje del sistema hegemónico neoliberal, lleva a la filosofía comprometida a “descubrir” en efecto que la política no es una dimensión que está fuera de su quehacer propio o con la que se relaciona a través de otras mediaciones sociales, sino que es una dimensión a la que se abre desde sí misma o, mejor dicho, que abre desde su mismo compromiso por la exigencia de realización histórica que implica ineludiblemente su apuesta ética. El compromiso ético de la filosofía, para decirlo en una frase, es ya en sí mismo política.⁹

Por esta razón hablamos precisamente de una nueva relación de la filosofía con la política, entendiéndola en el sentido de una relación que la filosofía misma desarrolla como una necesidad interna de su propio cumplimiento o realización en tanto que compromiso ético.

La filosofía comprometida “descubre” dentro de sí, como una exigencia imperativa de su propio compromiso ético, la dimensión de la política y tiene conciencia de que es una relación necesaria la que debe mantener con ella, ya que necesita la política tanto para hacerse mundo como para contribuir a hacer mundo de manera alternativa.

Por brotar de la propia exigencia ética o, mejor dicho, del compromiso de la filosofía con la causa emancipadora en el mundo de hoy, esta relación de la filosofía comprometida con la política se presenta sin embargo también como una relación tensa y conflictiva. Pues en ella la filosofía, al perfilarse justo como apuesta política por realizar la moral en la historia¹⁰, tiene que asumir que esta apuesta por una política que sea concretización histórica de la ética la pone en tensión

⁸ Cf. Karl Marx, *Epikureische Philosophie*, en *MEW*, Ergänzungsband I, Berlin 1968, p. 218.

⁹ Horacio Cerutti acentúa esta idea al insistir en que la política es una dimensión intrínseca de la filosofía como tal. Ver su libro: *Configuraciones de un filosofar sureador*, Orizaba 2005.

¹⁰ Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 39.

y en conflicto con un mundo de poder que reduce la política a la llamada *política real*, difamando como ilusoria toda política moral. Pero éste es ya el tema de nuestro tercer punto donde queremos esbozar esta nueva relación de la filosofía con la política.

3. De una nueva relación entre filosofía y política

Por las indicaciones anteriores se ve que la filosofía comprometida con las fuerzas morales emergentes e insurgentes de nuestra época, y concretamente con el proyecto de mundo justo que proponen, se abre a la política como a una dimensión de su exigencia ética rectora y que de este modo su relación con ella se ve determinada por la idea de que la política encuentra su principio fundamental de orientación justamente en el imperativo ético de la emancipación de la humanidad. Éste sería, por tanto, el horizonte ético de toda acción política liberadora.

De donde se desprende que para la filosofía comprometida la política tiene que ser reformulada desde ese horizonte ético como una actividad realmente pública que es obra de todos, y no sólo de unos pocos profesionales. En su relación con la política la filosofía comprometida recupera, pues, la primera en tanto que actividad de todos los afectados; que quiere decir actividad que expresa y articula la inteligencia social de “los de abajo”.

Pero con esta reformulación de la política desde las iniciativas emancipadoras que representan los movimientos populares la filosofía comprometida también redefine la relación específica del filósofo o de la filosofía en particular con la acción política, es decir, su manera de participar en la misma; ya que ello implica por su parte la superación de toda tentación de dirigismo o de actitud paternalista. Se trata de reconocer que el verdadero sujeto histórico de esta política que canaliza la fuerza moral insurgente son precisamente los colectivos en lucha y que, por eso mismo, el compromiso del filósofo se plasma en echar su suerte *con* ellos, como decía José Martí.¹¹

¹¹ José Martí, Versos sencillos, en *Obras completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 67, donde escribe: “Con los pobres de la tierra / Quiero yo mi suerte echar”. Ver también su ensayo “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La

Buscando esta articulación directa con la actividad política emancipadora, que es evidentemente expresión de solidaridad consecuente con los verdaderos sujetos reales de la misma, la filosofía comprometida se relaciona además con la política desde la conciencia de que ésta es la actividad contextual en y por la cual se realiza el saber práctico-ético de las comunidades locales. Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir, se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos.

Esta resignificación de la política como praxis contextual de sujetos directamente afectados y que buscan resolver con sus medios y desde sus tradiciones de vida justa los problemas de sus mundos específicos, no debe confundirse sin embargo con un regreso al provincialismo o al regionalismo, es decir, con una reacción de inmadurez ante los desafíos de la globalización actual.

Se trata, por el contrario, de una respuesta que supone madurez cultural y crecimiento ético, que supone también seguridad identitaria y confianza en las posibilidades de mejoramiento de lo propio. O sea que la afirmación del proyecto contextual propio con una política que realiza lo que *contextualmente deberíamos ser* no significa aislamiento sino fundación de la posibilidad de participar en condiciones de igualdad en la creación de un verdadero mundo universal en el que la humanidad toda se pueda afirmar y desarrollar como una comunidad de pueblos respetuosos de sus diferencias. Lo propio es apoyo para el intercambio; no cierra sino que abre las identidades contextuales a la dialéctica del apoyo mutuo y del aprendizaje en común. En realidad, sin este momento de afirmación y realización de lo contextual no hay condiciones para crear un mundo o, mejor dicho, para rehacer el mundo asimétrico de hoy y convertirlo en un lugar donde los pueblos pueden cultivar la cercanía y la vecindad sin miedo a los procesos de transformación que de ahí se puedan desprender.

Habana 1975, p. 16, donde sentencia: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.

En resumen podemos concluir de todo lo que llevamos dicho que el compromiso ético del filósofo con la causa de la reconstrucción justa e intercultural del mundo es ya de suyo la expresión de una nueva relación con la política, puesto que en él se refleja la necesidad de asumir la política como la dimensión que la misma filosofía genera en su pasión por contribuir a la realización de la ética en la historia.

4. Observación final

Séanos permitido terminar estas breves consideraciones sobre el filósofo y el compromiso retomando la idea que señalábamos al comienzo de las mismas cuando nos referíamos a la “pasión” de la filosofía por la verdad y la esperanza y a la especial responsabilidad que ella comporta hoy en el marco de un sistema hegemónico cuyo funcionamiento implica el ocultamiento estructural de las verdaderas causas de los problemas que destruyen a la humanidad, la expansión de falsas prioridades, la criminalización de las alternativas emancipatorias o la difusión de estrategias de “información” que pretenden reducir la realidad a juegos mediáticos.

En este contexto, nos parece, el compromiso de la filosofía con la verdad y la esperanza, justo en tanto que momento realizante de su vocación política, se debe concretizar prioritariamente en la tarea de contrarrestar la maquinaria de la mentira y del engaño apoyando procesos de información y de argumentación que den cuenta realmente de la verdad de lo que sucede en el mundo, que *reflexionen* la verdadera situación de la humanidad y que sean, por lo mismo, lugar de manifestación de la mucha y otra realidad que ya hoy se genera en el mundo como testimonio real de la encarnación de la esperanza en la historia actual de la humanidad.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 1

INTERCULTURALIDAD O BARBARIE 11 TESIS PROVISIONALES PARA EL MEJORAMIENTO DE LAS TEORÍAS Y PRÁCTICAS DE LA INTERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA DE OTRA HUMANIDAD

Observación preliminar

Las reflexiones que presento a continuación quieren ofrecer algunas pistas para enfrentar el desafío que sigue significando en América Latina la opción por ocuparse de la interculturalidad y por promover su enfoque. Mis reflexiones intentan ser, por tanto, consideraciones interculturales. Pero debo aclarar de entrada dos aspectos.

Primero que mis consideraciones versarán evidentemente sobre la interculturalidad, pero poniendo su foco de atención en la *finalidad* que queremos alcanzar mediante la interculturalidad. El objetivo crítico a que apunta la interculturalidad está, pues, en el primer plano de mis reflexiones, y desde él intentaré considerar la opción por la interculturalidad.

¿Por qué esta manera de proceder?

Porque me parece que la clarificación concientizadora del programa alternativo del movimiento intercultural es decisiva no sólo para saber con qué temas hemos de comenzar y/o priorizar cuando optamos por la interculturalidad, sobre todo en el plano educativo (que será el plano de fondo de nuestras consideraciones aquí), sino también para

poder determinar mejor el método o la manera cómo han de ser tratados los temas que se priorizan.

Saber conscientemente de la finalidad por la que trabajamos es, pues, importante para saber de qué debemos ocuparnos hoy y cómo debemos hacerlo.

Esto quiere decir entonces que mis reflexiones aquí tienen que ver más con las condiciones fundamentales de teorías y prácticas encaminadas a la realización de la finalidad del programa de la interculturalidad que con aspectos concretos de la investigación intercultural. Y es por eso que las presentamos como pistas para el mejoramiento de las condiciones mismas de nuestro trabajo intercultural, y no sólo como perspectivas para mejorar campos concretos de la investigación intercultural. Toda mejoría en este sector concreto implica mejorar las condiciones teóricas y prácticas dadas. Es más, el mejoramiento de las condiciones para el ejercicio de interculturalidad conlleva necesariamente una potenciación de los campos en los que se pueden llevar a acabo estudios interculturales.

En suma, pues, mis reflexiones consideran las condiciones, y no aspectos específicos, de los estudios interculturales; y ello, repito, a la luz de la finalidad a cuyo servicio está el programa intercultural.

Y en segundo lugar debo aclarar que, como se desprende de lo anteriormente señalado, mis reflexiones se mueven en un nivel de cierta generalidad para poder considerar en ellas las condiciones fundamentales que hoy me parecen más relevantes para mejorar la posibilidad misma de visualizar y realizar lo intercultural en toda la compleja diversidad de la finalidad que lo anima. De ahí también que presente las reflexiones que siguen no como un discurso que desarrolla alguna cuestión central y se articula como un estudio sobre un tema concreto, sino más bien en la forma de “tesis provisionales” cuyo sentido e intención es la comunicación de “opiniones propositivas” – ¡no ideas acabadas, listas para su aplicación! – de cara a la intensificación de un debate compartido sobre reglas, estrategias, medidas y programas comunes para mejorar las condiciones de realización de la interculturalidad como mediación hacia una humanidad lograda en un mundo justo.

Primera Tesis

El defecto fundamental de gran parte de la filosofía occidental dominante, tanto en sus sistemas metropolitanos originales como en sus formas “inculturadas” en África, Asia y América Latina, es la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la “duda”, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. Pero, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición – pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la *epoché* o reducción fenomenológica de Edmund Husserl –, esa misma tradición contestataria resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano *en cuanto tal*.

Teniendo en cuenta, pues, el desarrollo de esta filosofía, es decir, las consecuencias del impacto mundial que ha tenido por su expansión temática e institucional en todos los continentes de la tierra, mi primera tesis para un debate sobre las posibilidades de mejorar las condiciones para pensar y actuar hoy interculturalmente quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles. Pues entiendo que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente.

Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación.¹

¹ Ver sobre esto los aportes de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, especialmente sus obras conjuntas: *Rhétorique et philosophie*, Paris 1952 y *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958.

Mejorar las condiciones para nuestras teorías y prácticas de la interculturalidad supone así hacer la crítica de las consecuencias de la expansión de esa cultura filosófica dominante finalizada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, que requiere siempre la univocidad. Y me parece que esa labor crítica debe ser doble.

Pues por una parte está el momento de crítica cultural, esto es, de crítica de la cultura propiamente dicho, que contemplaría la crítica de las “evidencias estructurales” en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales. Pensamos, por ejemplo, en la institucionalización de las “evidencias” de la cultura dominante en los dominios de la economía, de la política, de la investigación científica, de la educación, tanto primaria como secundaria y superior, de la difusión cultural o de la información. En todos estos campos estructurales, como en muchos otros que no he mencionado, funcionan, “evidencias” que excluyen alternativas posibles *sistemáticamente* y que deben ser criticadas como lo que en realidad son: potencias aniquiladoras de diversidad y disenso.

En el nivel de este momento de crítica cultural estructural me parece que sigue siendo útil el recurso a los análisis de Karl Marx sobre la ideología y su crítica así como a su teoría del fetichismo.

Y por otra parte tenemos el momento que podríamos llamar de crítica de la conciencia personal que connotaría un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garantizan nuestras propias evidencias personales y que deciden por tanto nuestro comportamiento cultural. Pero esta autocrítica deber ser más que una deconstrucción de las evidencias asimiladas o interiorizadas, pues debe comprender asimismo el examen de la conciencia que tenemos de esas evidencias y del uso que hacemos de las mismas como generantes de coherencia personal o identidad individual.

Como en el nivel cultural estructural, también en el campo de la conciencia personal las evidencias ciegan ante las diferencias, cambio y transformaciones; estrechan el horizonte y detienen, dogmatizando, el casi nunca claro flujo de la vida.

Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser es así tarea autocrítica que mejora nuestras

condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad.

En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental así como momentos de la ética del cuidado de si mismo desarrollada por el Michel Foucault² tardío o el método de crítica de la mala fe propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre.³

Segunda Tesis

A más tardar desde la fuerte impronta del cartesianismo el desprecio por los saberes contextuales, sensibles y con sabor a ..., que son siempre saberes contingentes, forma parte del buen tono en la cultura filosófica dominante. Es el buen tono de la abstracción y de la liturgia o culto del saber especulativo que tritura el peso real de las diferencias en aras de un conocimiento desrealizador y desmundanizante que no *baja* a viajar por el mundo siguiendo el itinerario de sus culturas sino que *eleva* el mundo a conceptos que transsubstancializan realidades en identidades ideales reductibles.

Un mejoramiento de las condiciones para pensar y practicar la interculturalidad en el mundo de hoy requiere hacer frente a esta liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual porque sin mundo real, que es siempre un intermundo de múltiples contextualidades, no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural.

Por eso mi segunda tesis propone contrarrestar esa liturgia de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad. Por eso no

² Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris 1976 y sgs.; sobre todo el tomo 3: *Le souci de soi*, Paris 1984; "L'étique du souci de soi comme pratique de liberté", en *Concordia* 6 (1984) 99-116; y "Herméneutique du sujet" en *Concordia* 12 (1988) 44-68.

³ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, especialmente págs. 85 y sgs.; y 643 y sgs.

se trata, en la propuesta de esta tesis, simplemente de reclamar la recuperación de la contextualidad para oponer al saber abstracto un conocimiento contextual. Se trata también de eso; pues, como decía, sin contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural que es intercambio e interacción entre mundos contextuales. Pero importante es, sobre esa base, tomar conciencia de que la contextualidad o, mejor dicho, las contextualidades, cuya validez cognitiva reclamamos, son *situacionales*.

Las contextualidades de las que hablamos son indicativas de *situaciones*. Y de ahí precisamente viene su riqueza para el diálogo intercultural porque, en tanto que *situaciones*, las contextualidades no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino también de la experiencia que hace – tanto en sentido activo de lo que “pone en obra” como en el pasivo de lo que le “sucede” – en sus respectivos contextos; o sea que nos informan también sobre la *disposición* en que se está en un contexto, sobre el *estado* en que se está en él y, consecuentemente, sobre la *valoración* del mismo.

Contextualidades son de este modo topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad.

Pero yendo al punto que más interesa para el aspecto que quiere resaltar esta segunda tesis, diría que en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre *situaciones* de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o culto del pensamiento desrealizante.

Orientadores en este sentido creo que podrían ser el pensamiento de José Martí⁴, con su proyecto de un filosofar desde la vida y para la

⁴ Como es sabido Martí proyectaba escribir una “filosofía de la vida” en base a la consulta del “libro de la vida”. Cf. José Martí, *Cuadernos de Puntos*, en *Obras Completas*, Tomo 19, La Habana 1975. Consultar sobre esto: Raúl Fonet-Betancourt, *Martí (1853-1895)*, Madrid 1998.

vida, la tradición de la filosofía popular⁵ o el filosofar desde situaciones históricas concretas de Jean-Paul Sartre.⁶

Tercera Tesis

El desprecio de las contextualidades, para cuya superación – dicho sea de paso – no basta simplemente la inocente vuelta fenomenológica a las cosas mismas porque se trata de descubrir también las estructuras injustas que las “ocultan”, conlleva naturalmente el desprecio de las encarnaciones de la misma condición humana. Podemos constatar, en efecto, que es igualmente de buen tono en la cultura filosófica dominante desdeñar la fragilidad de los seres humanos vivientes y concretos para preferir hablar de lo humano en general, de la *conditio humana* sin más, y hacerlo en lo posible desde el recurso a un sujeto trascendental.

El culto de los conceptos abstractos implica así en este nivel el culto del “Hombre” sin más. Y es verdad que la liturgia del abstraccionismo no conoce ya el culto de los “santos”, pero sí conoce curiosamente en este nivel el culto del “héroe” pues ése es, y no otro, el papel que le asigna a la invención del sujeto trascendental como concepto de lo humano en sí.

La recuperación de las contextualidades *situacionales* significará, por tanto, asumir también la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales⁷ que den cuenta no sólo de la fragilidad de la condición humana como nota distintiva de su corporalidad viviente sino también de la diversidad de

⁵ Lo que aquí llamo “filosofía popular” es un movimiento complejo que se articula como tal en el contexto sociocultural de la ilustración alemana del siglo XVIII pero que repercute e influye en varios países europeos y latinoamericanos. Para su desarrollo e historia ver Raúl Fonet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt /M 2002, págs. 175-268. En América Latina recuperó el concepto Noé Cevallos. Cf. Su obra: *Actitud itinerante y otros ensayos*, Lima 1985.

⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations, I-X*, Paris 1947-1976.

⁷ Sobre el planteamiento de la antropología contextual puede verse Fred Poché, *Sujet, parole et exclusion*, Paris 1996.

situaciones en que se vive y experimenta la fragilidad de ser *este* humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc.

Esto supone, por otra parte, una revisión radical de la cuestión de la subjetividad humana o, si se prefiere, del tema del sujeto. Pues una antropología contextual deberá poder mostrar que el sujeto humano, en tanto que ser corporal viviente, mundano y social, se personifica como un *contorno* específico de su respectiva contextualidad *situacional*. O sea que se trataría de redimensionar la clásica discusión sobre la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios.

Útil sería aquí, entre otros muchos recursos, la experiencia histórica del pensamiento semita o, más recientemente, los esbozos antropológicos de Miguel de Unamuno⁸, con su “apología” del ser humano de carne y hueso, y de José Ortega y Gasset⁹ en el marco de su proyecto de una razón vital; sin olvidar los aportes que realiza hoy Franz Hinkelammert y el grupo del DEI a favor de una vuelta al sujeto viviente.¹⁰

Cuarta Tesis

La búsqueda de la evidencia y la univocidad, el culto de la conceptualización abstracta y el subsiguiente desprecio de lo contextual, incluyendo el desprecio por el sujeto concreto, han hecho cada vez más necesario en el desarrollo de la historia de la filosofía dominante que se postule y afirme la existencia de una razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible. Y sabemos también que con la absolutización de esta razón por el racionalismo europeo moderno ese medio de humanización que era, y es, la capaci-

⁸ Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1971.

⁹ Cf. José Ortega y Gasset, “Sobre la razón histórica”, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid 1983.

¹⁰ Cf. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José 1998; y *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia (Costa Rica) 2003; para los aportes del equipo ver la revista *Pasos*.

dad reflexiva de los seres humanos deja de ser tal para convertirse en un fin en sí mismo. Absuelta de la precaria contingencia humana y de la equivocidad de las contextualidades situacionales la razón es entronizada como instancia suprahumana y supracultural. Para el mundo, para los seres humanos y su historia es ahora esa razón la *Ley* que los regula y que ellos, por tanto, deben internalizar. De este modo la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es igualmente, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por lo mismo, aniquilador de las diferencias.

Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la *Ley* que representa la razón absoluta; la rebelión de las contextualidades *situacionales* subordinadas a un orden abstracto que las condena a la desaparición. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento a una Razón que se entiende como potencia *legisladora*, hacen posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición.

Si queremos mejorar las condiciones para pensar y actuar interculturalmente, debemos entonces afrontar también la labor de la crítica contextual de la razón entronizada como *Ley*.

Lo que quiere decir sin embargo que debemos insertar ese trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales de todos y todas los / las que luchan por el reconocimiento de su diferencia, pues sin ese momento de rebeldía no hay crítica. Son esos movimientos los que muestran que, si se me permite usar una simbología de la teología cristiana, la “resurrección de la carne” es posible, es decir, que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndole muchos rostros y ritmos.

Pistas fundamentales e importantes para la crítica de la razón totalitaria nos las ofrecen, entre otros autores, Maurice Merleau-Ponty¹¹,

¹¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; *Les Aventures de la dialectique*, Paris 1955; *Le visible et l'invisible*, Paris 1960; y *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1960.

Jean-Paul Sartre¹², la teoría crítica¹³, Emmanuel Levinas¹⁴, la ética del discurso¹⁵ o la filosofía de la liberación.¹⁶

Quinta Tesis

Pero, justo en tanto que momento para fomentar el diálogo intercultural, la crítica contextual y situacionista de la razón abstracta nos debería ayudar a comprender que hay que ir más allá de las críticas realizadas hasta ahora a la razón filosófica dominante. Quiero decir que, aprovechando los aportes de las críticas que acabamos de mencionar y de otros planteamientos críticos como los que vienen de la filosofía postmoderna¹⁷ o de los “Estudios culturales”¹⁸ y “Estudios postcoloniales”¹⁹ – es lógico que no podemos mencionarlos a todos –, se trataría de replantear el objetivo mismo que ha perseguido hasta

¹² Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

¹³ Cf. (entre otros muchos autores y obras): Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966; Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1971; y Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; *Razón y revolución*, Madrid 1971.

¹⁴ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1980.

¹⁵ Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt /M 1976; y Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt /M 1987.

¹⁶ Cf. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; y Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990.

¹⁷ Cf. (entre otros): Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967; *La dissémination*, Paris 1972; François Lyotard, *Le Différend*, Paris 1984; *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986; y Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1986; y *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona 1986.

¹⁸ Cf. Stuart Hall, “Cultural Studies: two paradigms”, en *Media, Culture and Society* 2 (1980) 57-72; y como coeditor: *Culture, Media, Language*, London 1980. Ver además Karl H. Hörning / Rainer Winter (eds.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt/M. 1999.

¹⁹ Cf. Beatriz González Stephan (eda.), *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas 1996; Santiago Castro Gómez / Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, México 1998; y Walter D. Mignolo, *The darker Side of the Renaissance*, Michigan 1995; y (como editor), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires 2001.

hoy – al menos en el área de la filosofía europea – la crítica de la razón filosófica, desde las famosas críticas de Kant²⁰ a la crítica de la razón dialéctica de Sartre²¹, preguntándonos si el ideal de la convivencia intercultural, esto es, de una humanidad que se recrea desde la práctica de la convivencia entre todas sus tradiciones culturales, no pide que el enfoque intercultural, y en concreto la filosofía intercultural, en cuanto medio para contribuir a realizar dicho ideal, pase de la crítica que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos sus posibles tipos de racionalidad a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones, en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida, llámeseles a éstas formas de argumentación, de reflexión, de juicio, o no.

La filosofía intercultural tendría así la obligación de impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica, pero justo con la intención de sobrepasar ese horizonte crítico mediante la propuesta alternativa de un proceso abierto (es decir, sin definiciones previas de lo que cabe o no llamar “razón”) de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc. En una palabra: a la época – todavía occidental – de la crítica de la razón filosófica debería seguir la época de una cultura de las “razones” en diálogo.

Para mejorar la teoría y la práctica de la interculturalidad es urgente iniciar esta nueva época porque mientras siga vigente – aunque sea sólo en la forma de un “fantasma” – la idea de una razón filosófica transcultural seguirá teniendo la cultura filosófica occidental un peso indebido que desequilibra el diálogo; es más, seguirán vigentes los prejuicios y las dudas sobre la “validez” racional de los modos en que en otras culturas se da cuenta de la condición humana y sus situaciones.

²⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires 1968; *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires 1968; y *Crítica del juicio*, Madrid 1958.

²¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ed.cit.

En este plano me parece que nos pueden orientar las filosofías contextuales que se desarrollan en África²², Asia²³ y América Latina.²⁴

Y no hay que tener miedo de que esta nueva época de una cultura de las “razones” en diálogo, pueda desembocar en un desenfrenado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consenso artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural. Esa clave debe buscarse más bien en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones.

²² A título de ejemplo cf. Raphael O. Kechukwu Madu, *African Symbols, Proverbs and Myths*, Owerri (Nigeria) 1996; Charles Mittelberger, *A sabedoria do povo Cuanhama*, Lubango (Angola) 1990; Justin Nnadozie, *African Modernity Crisis*, Benin (Nigeria) 2000; Gerald J. Wanjoki, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*, Nairobi 1997; y para visiones generales: Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt/M. 2001; Lidia Procesi / Martin Nkafu Nkemnkia (eds.), *Prospettive di Filosofia Africana*, Roma 2001; y Eugenio Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Murcia 2001.

²³ A título de ejemplo cf. Lidia Brüll, *Die japanische Philosophie*, Darmstadt 1989; Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la india*, Madrid 2000. Pero sobre todo ver los estudios en el número monográfico “Philosophizing in Asia” de la revista *Vijñanadīpti. A Journal of Philosophico-Theological Reflection* 6 (2004).

²⁴ A título de ejemplo cf. Josef Estermann, *Filosofía andina*, Quito 1998; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México 2002; Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*, Riobamba 1983; y para una visión panorámica: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao 2004.

Sexta Tesis

Uno de los hábitos heredados de la cultura filosófica dominante que todavía mantenemos, debido sobre todo a la presión que sigue ejerciendo su concepción de la razón y de la argumentación racional, es el de plantear la interculturalidad en términos de un desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes. Así, por ejemplo, la filosofía intercultural se entiende frecuentemente como un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar. ¿No resulta elocuente en este sentido, por citar sólo este modelo concreto, que se proyecte la filosofía intercultural como un *polylogo*?²⁵

Y por entender que este hábito resulta contraproducente para lo que queremos alcanzar con la práctica de la interculturalidad y para la interculturalidad misma; o sea por creer que es, por tanto, una de las condiciones que hay que cambiar para mejorar nuestro uso de la interculturalidad, pues la reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal, propongo como sexta tesis la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre “culturas” debería ser, pues, como ya decía, un diálogo de *situaciones* humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones.

Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se descubre la *bondad* de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios,

²⁵ Cf. Me refiero al modelo vinculado a la “Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” cuyo órgano de expresión es una revista que lleva precisamente el programático nombre de *Polylog*.

etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida.

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. Apuntando a una resignificación intercultural – en el sentido que vamos dando a este término – de la intersubjetividad el replanteamiento de que hablo encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos así como en el contraste con nuestras propias tradiciones y aspiraciones, para decidir en base a ese encuentro si hacemos o no camino común o, mejor dicho, cómo trazamos un proyecto humano capaz de generar encuentros cada vez más comunitarios.

Se trataría, en una frase, de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica de convivencia.

También se podría decir que este primer eje del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales.

De donde se desprende que el segundo eje de este replanteamiento debería estar conformado por la fundación y/o acompañamiento de grupos interculturales de acción. El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de “grupo” en tanto que espacio de *reunión* de subjetividades que se recrean recíprocamente por la *alianza* que fundan y practican al reconocerse justo como grupo.

Cabe indicar, por otro lado, que esta consideración de la cuestión de la intersubjetividad a la luz de procesos contextuales e interculturales de solidaridad con el otro y de emergencia de grupos de alianza para la convivencia es decisiva para la configuración futura de nuestras referencias culturales de origen así como para la actualización de las

identidades en las que hoy nos reconocemos con nuestras respectivas diferencias. Pues me parece que si cambian las condiciones de constitución y de ejercicio de la intersubjetividad, si cambian, por tanto, nuestras mismas prácticas como sujetos y co-sujetos, cambian también necesariamente nuestras relaciones con nuestras culturas e identidades de origen. Y este puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y de transformación de referencias identitarias “tradicionales” en el que, más que “hibridación”²⁶, lo que acontece es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin fronteras.

Una pista importante para seguir avanzando en la línea del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad y/o de la subjetividad en el sentido esbozado creo que se puede encontrar en la teoría del “grupo en fusión” y del “juramento” elaborada por Sartre.²⁷

Séptima Tesis

Quien habla de cultura dominante, sea ya en filosofía, política, economía, religión o en cualquier otro campo de la actividad humana, habla también naturalmente de poder, opresión, violencia e injusticia. Pero esto es precisamente lo que la ideología con que se propaga la cultura dominante quiere ocultar, pues se “vende” como la cultura de la humanidad sin más y si algún pueblo o comunidad cultural tiene problemas con ella, esto no es más que un problema “técnico” de reajuste estructural que se resolverá “con el tiempo”.

²⁶ Se suele hablar hoy, como indicación fuerte del estado de las culturas en nuestra época, de “culturas o identidades híbridas”. Cf. Nestor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México 1989; y para el estado del debate sobre este tema: Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada 2003. Por mi parte debo decir que mi reserva ante el “diagnóstico” de la hibridación, viene de que no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso creo que no es equivalente de transformación intercultural de identidades que implica cultivo y transmisión, si bien en apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones.

²⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op.cit., pp.

Teniendo en cuenta esta situación la tesis séptima propone que la interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrán que formularse considerando una doble dimensión. Me refiero a que, por una parte, tendrán que ser críticas de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante – pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc. – así como de los medios e instrumentos con que expande lo dominante – sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc. –. Mas por otra parte tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, es decir, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta. En este plano las críticas interculturales de la cultura dominante conformarían el foro en el que se multiplican las voces y, con ellas, las alternativas de la humanidad, cambiando así las condiciones para hablar de nuestra época y de sus posibilidades futuras.

La interculturalidad se presenta, pues, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados.

Sugeres para la perspectiva de trabajo que acentúa esta tesis son, a mi parecer, la crítica cultural de la teoría crítica, tanto en sus antiguos representantes como en los actuales²⁸, o la crítica al eurocentrismo u occidentalismo en las teorías postcoloniales.²⁹

²⁸ Theodor W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1970; Theodor W. Adorno / May Horkheimer, *Sociológica*, Madrid 1966; Walter Benjamín, “Über den Begriff der Geschichte“, en *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, Frankfurt/M. 1980. págs 691-704; *Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik, Literarische und ästhetische Essays*, en ed.cit., tomo II-1, págs. 7-88 y 407-803; y *Das Passagen-Werk*, ed. cit.; tomo V-2; Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1967; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona 1968; Christoph Türke, *Erregte Gesellschaft*, München 2002 y Gerhard Schweppenhäuser, *Die Fluchtbahn des Subjektes*, München 2001.

²⁹ Además de la bibliografía ya indicada cf. Edward Said, *Orientalism*, New York 1978; y *Culture and Imperialism*, New York 1993 y desde una perspectiva marxista ver Samir Amin, *El eurocentrismo*, México 1989.

Octava Tesis

Entendiendo que uno de los aspectos de la cultura dominante que más impide hoy el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, es el aparato institucional internacional, la tesis octava propone como foco específico de la crítica a la cultura dominante fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial, etc.; o la llamada “ayuda al desarrollo” o cualquier otro tipo de los llamados “programas de cooperación”. Sería, por tanto, crítica de instituciones y de contratos internacionales; crítica a hacer desde el diálogo de *situaciones* y estructurada al filo del hilo conductor de esta pregunta: ¿Qué tipo de instituciones y contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociarlos y a firmarlos?

En América Latina, si se me permite destacarlo, tiene la interculturalidad un desafío inmediato y urgente: el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas).

Ya sabemos que esta iniciativa neocolonialista de los Estados Unidos de América facilitaría el control de las inversiones, del uso de la tierra, de los recursos naturales y de los servicios públicos por parte de las grandes empresas norteamericanas. Y no hay que ser ningún profeta para ver que esta dominación de sectores económicos y sociales claves, además de agudizar la dependencia colonial y seguir generalizando la pobreza económica, tendría consecuencias nefastas e irreparables para la diversidad cultural de América Latina. Pues, ¿cómo desarrollar culturas propias o políticas culturales que respondan a las necesidades de la diversidad cultural de América Latina sin recursos propios? A largo plazo el ALCA significaría una sentencia de muerte de la diversidad cultural latinoamericana porque reduciría la dimensión cultural humana a una actividad del mercado haciendo de la “cultura” una mercancía más, reglada por las leyes “universales” del mercado.

Para la resistencia intercultural ante este proyecto de colonización me parece útil el recurso a José Martí quien con clarividencia pasmosa ya en 1891 advertía sobre los peligros de la “unión monetaria” que

proponían los Estados Unidos de América a los países latinoamericanos. Entre otros aspectos destacaba Martí lo siguiente: “A todo convite entre pueblos hay que buscarle las razones ocultas ... Cuando un pueblo es invitado a unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están dispuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado; ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelva sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América.”³⁰

Y Martí sentenciaba todavía: “Quién dice unión económica, dice unión política”.³¹ A lo que podemos añadir que dice también unión cultural.

Es urgente entonces acompañar los procesos políticos y sociales de resistencia al ALCA³² con una filosofía política intercultural que contribuya a manifestar, siguiendo a Martí, las “razones ocultas” y las consecuencias de este proyecto para la vida y convivencia de los pueblos latinoamericanos. Asunto de esta filosofía política intercultural sería también, obviamente, y sin temer las etiquetas que le puedan poner, ocuparse con el proyecto alternativo al ALCA lanzado por el presidente venezolano Hugo Chávez Frías con el nombre de ALBA

³⁰ José Martí, „La conferencia monetaria de las Repúblicas de América” en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 158.

³¹ José Martí, *Ibid.*; p. 160.

³² Para una visión panorámica de la resistencia frente al ALCA ver: www.alcaabajo.cu

(Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe)³³, que busca una integración latinoamericana basada en la justicia y la verdadera solidaridad entre los pueblos como configuración político-social para erradicar la pobreza, corregir las asimetrías y asegurar el desarrollo humano de toda la población latinoamericana.

Y me parece que es casi superfluo señalar que uno de los focos de la ocupación de una filosofía política intercultural con el ALBA tendría que estar, justo ahora que se comprueba que después de la recién finalizada “Década de los Pueblos Indígenas” la lucha por el reconocimiento real pleno de los derechos de estos pueblos continua siendo tan necesaria como antes, en elaborar, con los pueblos indígenas (y afro-americanos) de América Latina un plan de participación cognitiva, cultural y política en la aplicación del ALBA.

Como posibles orientaciones para emprender esta tarea cabe indicar, dando por supuesta la información que ofrecen las páginas de internet citadas, los trabajos de lo que hemos llamado la nueva filosofía política contextual latinoamericana³⁴ así como la reflexión que se lleva a cabo en los encuentros del “Corredor de las Ideas”.³⁵

Novena Tesis

Si aceptamos que en propuestas como el ALCA se materializa en una determinada región del mundo la estrategia de la globalización neoliberal de las grandes multinacionales capitalistas, hay que recono-

³³ Cf. www.alternativabolivariana.org

³⁴ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, „Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert“, en *Polylog* 10/11 (2004) pp. 92 y sgs. En concreto pienso aquí en las aportaciones de Luis Villoro, *El poder y el valor*, México 1997; *Estado plural. Diversidad de culturas*, México 1998; y “Democracia comunitaria y democracia republicana”, en Raúl Fonet-Betancourt / José Antonio Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia*, Sevilla 2004, págs. 31-41. Alejandro Serrano Caldera, *La unidad en la diversidad*, Managua 1993; *Estado de derecho y derechos humanos*, León (Nicaragua) 2000; y *Razón, derecho y poder*, Managua 2004; y Fidel Tubino (coeditor), *Interculturalidad y política*, Lima 2002; “Interculturalizando el multiculturalismo”, en CIDOB (ed.), *Intercultural. Balance y Perspectivas*, Barcelona 2002, págs. 181-194.

³⁵ Cf. www.corredordelasideas.org

cer entonces que, en un plano más internacional, una crítica intercultural de las instituciones internacionales controladas por la cultura dominante tendrá que ocuparse con las estrategias de la globalización neoliberal considerando especialmente sus consecuencias para la diversidad cultural y la convivencia plural.

La novena tesis quiere proponer por ello la crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad.

Es obvio, por otra parte, que la crítica intercultural de la globalización neoliberal debe llevarse a cabo mediante un estrecho trabajo interdisciplinario y que por eso resulta difícil destacar en ella campos específicos. Lo mismo vale, por cierto, para lo expuesto en las tesis anteriores, especialmente en la octava. Con todo se me permitirá apuntar que la reflexión filosófica intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización del neoliberalismo como proyecto político que para su funcionamiento y expansión mundial necesita combatir la diversidad cultural de la humanidad en dos momentos fundamentales de la misma, a saber, la cosmología y la antropología. O sea que se trataría de criticar desde la pluralidad de las cosmologías y antropologías de la humanidad la *imagen* del mundo y el *tipo* de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo.

De esta suerte podría la filosofía intercultural hacer una contribución específica a la articulación de los estudios y de las prácticas interculturales como alternativa a la globalización neoliberal y sus estrategias, indicando o reconsiderando pistas interculturales para replantear hoy la “cuestión antropológica”, en vistas precisamente a revertir las consecuencias de la revolución antropológica que significó la modernidad europea capitalista con su exaltación del dinero a categoría de mediación de mediaciones.³⁶

De entre las muchas fuentes a las que se podría remitir aquí para orientarse en este trabajo crítico cabe destacar las importantes aportaciones de la teología y filosofía de la liberación, tanto en América

³⁶ Ver sobre este punto la reciente obra de Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese des modernen Denkens*, Springe 2004.

Latina como en otros continentes³⁷, y las contribuciones de la actual antropología filosófica crítica.³⁸

Décima Tesis

Una de las instituciones más efectivas y decisivas para el mantenimiento y fortalecimiento de la cultura dominante es, a mi modo de ver, la institución vigente de enseñanza superior y, concretamente, el actual sistema de especialización universitaria. De ahí que la tesis décima contemple la propuesta de que la lucha por mejorar las condiciones para una humanidad intercultural conviviente tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementerio para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de transmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante cuya hegemonía supone justamente la destrucción o al menos la desactivación y neutralización de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad. Sin olvidar naturalmente el fuerte control y la manipulación de la investigación que significa la mayoría de los programas de financiamiento estipulados en el sistema vigente.

Desde la interculturalidad hay que reclamar entonces una radical reforma de la universidad actual, es más, hay que hacer críticas contextuales de la universidad para reformular su ideal, su sentido y su función.

Un mundo intercultural, una humanidad conviviente que comparte y fomenta su diversidad cognitiva y cultural en general, necesita universidades contextuales vinculadas a sus regiones y a los saberes de sus comunidades. Pero las necesita no como escuelas de autoreferen-

³⁷ Para América Latina ver: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003; y la bibliografía ahí indicada. Para África y Asia ver respectivamente: Peter Kanyandago (ed.), *Marginalized Africa*, Nairobi 2002; y Michael Amaladados (ed.), *Globalization and its victims*, Delhi 1999.

³⁸ Para un análisis panorámico de los diferentes enfoques actuales ver: Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica*, Bilbao 2004.

cias, sino como “hogar” de memorias para el diálogo y la convivencia planetaria, es decir, para abrirse a la riqueza de los otros y construir así, con la participación de todos, la universidad intercultural como espacio intercontextual de diálogo de saberes y culturas.

Para afrontar esta tarea creo que la recuperación de la idea y experiencia de la “Reforma Universitaria” y de las universidades populares en América Latina podría representar una orientación importante³⁹; lo mismo que los esfuerzos que se realizan por iniciativa del ORUS (Observatoire International de Reformes Universitaires)⁴⁰; y, en un plano más concreto, el proyecto de investigación coordinado por el Instituto de Misionología de Aachen, Alemania, sobre la contextualización e internacionalización de los planes de estudios en las carreras universitarias de filosofía y teología.⁴¹

Undécima Tesis

A nadie se le escapa, me parece, que los tiempos que corren no son tiempos propicios para la interculturalidad. Y ante la violencia sistemática de un imperio, que, sin contrapeso, se ha decidido a mostrar su “cara terrible” castigando y criminalizando las alternativas, es más, que está literalmente hablando en pie de guerra contra la diversidad cultural y sus consecuencias, es posible caer en la tentación de la re-

³⁹ Cf. Hugo E. Biagini, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*, Buenos Aires 2000; Dardo Cuneo, *La reforma universitaria*, Caracas 1975; y sobre todo Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y Política en América Latina. 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*, México 1978; y para la idea de las universidades populares ver Julio Antonio Mella, *Documentos y artículos*, La Habana 1975.

⁴⁰ Cf. www.orus-int.org.

⁴¹ Cf. www.mwi-aachen.org; así como las publicaciones en las que se presentan los primeros resultados de este proyecto: David Kwang-sun Suh, Annette Meuthrath, Choe Hyondok (eds.), *Charting The Future of Theology And Theological Education In Asian Contexts*, Delhi 2004; Luke G. Mlilo, Nathanaël Y. Soédé (eds.), *Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la theologie et la philosophie en contexte africain*, Frankfurt/M. 2004; y Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Interculturality, Gender and Education*, Frankfurt /M. 2004.

signación o en la impostura de convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías.

Sobre este trasfondo quiere la tesis undécima recapitular todo lo propuesto hasta ahora reafirmando la necesidad de mejorar las condiciones de la interculturalidad pero justo en tanto que un plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse. Parafraseando a Marx quiero recordar con esta tesis que no basta con interpretar interculturalmente el mundo sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural.

Interculturalidad o barbarie podría ser, pues, la palabra de paso de esta generación; pero desde la conciencia, insisto, de que para contener la barbarie o evitar que el destino de la humanidad sea la cárcel y/o el manicomio, eso requiere el compromiso de la acción.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 2

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD: UNA RELACIÓN NECESARIA PARA PENSAR NUESTRO TIEMPO

1. La situación y sus exigencias

Estamos en un congreso que, convocado bajo el lema de “Persona y Sociedad: Perspectivas para el siglo XXI”, tiene como unos de sus objetivos principales la discusión y el lanzamiento de nuevas propuestas que ayuden a revitalizar el lugar que la filosofía debe ocupar en el debate actual sobre las cuestiones relacionadas con el destino de la persona humana en el desarrollo de la sociedad contemporánea.¹

Y es evidente que, tanto por el tema general de persona y sociedad como por el objetivo subrayado de revitalizar la función de la filosofía en el debate actual, este congreso, que es ahora la situación concreta de los filósofos y las filósofas que estamos aquí reunidos, nos remite sin rodeos a la situación histórica actual en la que realmente estamos y de la que *inteligentemente* debemos dar cuenta en tanto que filósofos y filósofas.

Nuestra verdadera situación no es, pues, este congreso sino el mundo y la sociedad actuales en que se celebra.

¹ Este trabajo es el texto de la ponencia escrita para el „Congreso Internacional de Filosofía. Persona y Sociedad: Perspectivas para el siglo XXI”, Universidad Católica de Portugal, Braga, del 17 al 19 de noviembre de 2005.

Las exigencias del tema y, en concreto, del objetivo que hemos resaltado, son de este modo exigencias que vienen por resultado del desarrollo económico, social, político, tecnológico y científico que marca predominantemente el curso de la vida en las sociedades actuales. Son, en una palabra, exigencias de la facticidad histórica de la que somos parte. Pero son también exigencias que vienen de que vivimos nuestra situación histórica mediados por las interpretaciones o explicaciones que se hacen de la misma.

Facticidad y diagnóstico son inseparables en toda situación histórica, incluida naturalmente la que caracteriza la actualidad de la sociedad que enmarca nuestro ser personas hoy.

Esto se ve, por ejemplo, en muchas de las calificaciones sintéticas con que solemos “nombrar” o definir el carácter general de nuestras sociedades: sociedad científico-tecnológica, sociedad de consumo, sociedad del riesgo, sociedad de la sensación, sociedad poscristiana, sociedad del pluralismo, etc.²

Caracterizaciones como éstas, que habría que contrastar por cierto con aquellas otras que se articulan desde el horizonte de la asimetría entre el norte y el sur como expresión de un rasgo fundamental para definir la situación de nuestra época³ y que por eso hablan más bien de sociedades de exclusión, de pobreza creciente y de amenaza de la diversidad cultural de la humanidad⁴, son, en efecto, caracterizaciones que reflejan la facticidad de nuestro mundo y apuntan problemas re-

² Ver, por ejemplo, los diagnósticos que nos ofrecen: Jean Baudrillard, *La sociedad de consumo*, Barcelona 1974; Ulrich Beck, *La Sociedad del Riesgo*, Barcelona 1986; Manuel Castels, *La Era de la Información*, tres volúmenes, Madrid 1996-1998; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1995; François Lyotard, *La Condición Postmoderna*, Madrid 1986; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1967; y Émile Poulat, *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris 1994.

³ Conviene aclarar que „norte“ y „sur“ no indican aquí solamente realidades geográficas. Ver sobre esto nuestras precisiones en: “Einleitung – Introduction, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen*, Frankfurt /M 2005, pp. 12 y sgs.

⁴ Ver por ejemplo: Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José 1995 y Dorando J. Michellini, *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Rio Cuarto 2002.

ales; pero nos hacen ver al mismo tiempo que nuestra situación histórica es siempre situación *nombrada*; situación que nos sitúa también en sus nombres e interpretaciones y que nos cuestiona así, precisamente a los que hacemos filosofía, con exigencias específicas de *inteligencia* de las racionalidades y de los discursos con que se da cuenta de nuestra época histórica.

¿Quién interpreta lo que somos? ¿Quién pone los nombres de lo que somos y hacemos? ¿Quién caracteriza nuestro tiempo?

Para que la filosofía, pues, pueda situarse bien en su tiempo y pueda desempeñar la función que de ella se espera en los debates sobre las cuestiones de su presente, nos luce que es de importancia fundamental, insistiendo en la línea de la idea anterior, que la filosofía se reformule desde la conciencia explícita de que es o debe ser una práctica reflexiva que, al encarar los problemas de su correspondiente situación histórica e intentar dar cuenta de ellos, tiene asimismo que hacerse cargo de los “nombres” con que se intenta identificar el curso histórico hegemónico de la época, es decir, pensar las formas, las interpretaciones y caracterizaciones mediante las cuales la época se piensa; y sobre todo aquellas que, pretendiendo reflejar el sentir general, se presentan como la clave que da el ritmo de lo moderno y sus modas en la situación histórica.

A la luz de esta idea se comprende que para nosotros, aquí y ahora, se trataría de enfocar la cuestión que nos ocupa de manera tal que en su discusión demos cuenta, por ejemplo, del desafío antropológico que significa para un ser humano hoy desarrollarse como persona en el marco de una sociedad capitalista, consumista, patriarcal e individualista, o bajo el peso de estructuras de pobreza y exclusión que minan diariamente su dignidad; pero conscientes de que ello significa al mismo tiempo entrar en el debate teórico de nuestro tiempo y posicionarnos desde la filosofía frente a las consecuencias que para la comprensión del ser humano como persona se desprenden de las caracterizaciones actuales de nuestras sociedades.

Así al menos entendemos nosotros las exigencias que nuestra situación histórica plantea al grupo aquí reunido en vista del tema que nos ocupa.

Intentaremos por ello en el presente trabajo hacer una aportación puntual a esa tarea común de responder a las exigencias peculiares con que se ve confrontada la filosofía en el contexto actual de nuestro momento histórico. Pero permítasenos precisar el sentido y el alcance de nuestra contribución al debate.

2. La intención que persigue nuestra aportación

Se habrá notado que en las reflexiones anteriores subyace una cierta comprensión de la filosofía y de su finalidad como quehacer teórico. Y puesto que la intención que nos guía en este trabajo no se entendería sin explicitar dicha comprensión de la filosofía, empezamos diciendo una palabra aclaratoria sobre la misma.

Sabemos, a más tardar desde Hegel, que la labor de pensar la historia que nos hace y que hacemos, tanto en sus realizaciones o logros como en sus momentos fallidos o posibilidades truncadas; y, con ello, el esfuerzo por comprender *inteligentemente* la época en que se vive, debe constituir una de las tareas fundamentales de la filosofía en todo tiempo y lugar, ya que es en esa relación viva con la historia real donde la filosofía adquiere de hecho su carácter y sentido como tal.⁵

Compartiendo lo nuclear de esta intuición nos orientamos en ella para partir aquí de una concepción en la que la filosofía se hace filosofía, con todas las implicaciones contextuales y culturales que ello conlleva, en este esfuerzo por pensar la historia humana. Ahora bien, y éste es el punto que queremos destacar aquí, concebir la configuración real de la filosofía a partir de la tarea de pensar su tiempo significa insertar el ejercicio de la misma en una tarea cuyo cumplimiento le plantea una exigencia doble. Pues, por una parte, está evidentemente el desafío de los problemas, nuevos o heredados, con que cada época histórica confronta desde su peculiaridad a la filosofía, reclamando

⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 7, Frankfurt /M 1970, pp. 26 y sgs. Nos referimos evidentemente al famoso pasaje de la *Filosofía del Derecho* en la que Hegel define la filosofía como el pensamiento del mundo y el esfuerzo por elevar su tiempo a un concepto.

justo que se haga cargo de esos problemas y que vea en ellos su verdadera *materia* de estudio. Y, por otra parte, está también el cuestionamiento que esa puesta al día contextual, ese “aggiornamento”, comporta para la filosofía en su relación consigo misma o, dicho con mayor exactitud, con la tradición acumulada que activa concientemente para trazar el mapa de sus contenidos, de sus cuestiones centrales y de sus métodos preferidos en un determinado momento de su desarrollo.

Pensamos, en efecto, que, ante el desafío de los problemas concretos de una situación histórica y de las exigencias de contextualización que de ahí se derivan para la reflexión filosófica, eso que recibimos y transmitimos bajo el nombre de filosofía no puede dejar de preguntarse si su tradición le da todo lo que necesita para pensar el tiempo en que está, insistiendo en que nos referimos a la tradición activada y disponible en este momento, tanto en el nivel estructural de las instituciones como en el personal de la formación de los profesionales.

Todo proceso de contextualización, que es siempre al mismo tiempo un trabajo de apropiación de contemporaneidad y de discernimiento en ella, connota para el ejercicio de la filosofía una revisión crítica de la relación que la filosofía mantiene con la tradición desde la que se define, con la que se identifica y a partir de la cual se abre a la peculiar situación histórica de una época.

No puede, pues, la filosofía contextualizar su quehacer sin cuestionar la tradición que determina lo que sabe y la manera de saberlo, sin cuestionar la forma en que posee su tradición, sin preguntarse por los medios de que se ha servido y se sirve para activar justo esa tradición que reconoce como la que actúa en ella o como la que debe continuar transmitiendo, en una palabra, sin cuestionar su propia forma de ser y transmitir lo que ha heredado como su tradición.

En el proceso de dar cuenta de su tiempo la filosofía tiene, por tanto, que plantearse en perspectiva autocrítica preguntas como éstas: ¿Basta la tradición que la identifica y la acredita para pensar la actualidad en la que está? ¿De qué le sirven en ese hoy las ideas, los métodos y las teorías transmitidos que alimentan e inspiran todavía el eje central de la articulación de su quehacer? ¿Qué hacer con su herencia

ante una contemporaneidad nueva cuyos problemas parecen poner en evidencia la precariedad de su tradición?

Conscientes de esta problemática, que es una consecuencia directa de la concepción de la filosofía supuesta en estas reflexiones⁶, queremos mostrar en este breve trabajo porqué hoy las exigencias históricas de nuestra época presente hacen necesario vincular filosofía e interculturalidad, y dando por sentado lógicamente que consideramos dicha vinculación como una condición imprescindible para que la filosofía pueda cumplir la tarea de comprender *inteligentemente* la situación histórica del mundo actual y de intervenir en el debate sobre su curso y factura con propuestas verdaderamente universalizables.

Como ya señalaba, se trata de una aportación puntual al tema que nos ocupa. Su foco de atención se concentrará en el intento de mostrar, por una parte, que las exigencias de la interculturalidad en nuestra época son constitutivas del mundo que debemos ayudar a diseñar desde la filosofía y, por otra parte, que la filosofía sin embargo – al menos en la forma que la conocemos y practicamos por su cultura dominante de corte eurocéntrico y andrógino– no puede hacerse cargo de esta tarea sin iniciar un profundo proceso autocrítico de cambio.

Nuevas exigencias históricas reclaman una filosofía nueva que acompañe la búsqueda humana de un mundo nuevo y que nazca como parte integrante de ese otro mundo alternativo.

Mas la emergencia de esa filosofía nueva requiere a su vez que seamos capaces de cambiar la filosofía que hemos aprendido y que condiciona nuestra manera de pensar y de actuar o, si se prefiere, de dar cuenta de la historia.

Estamos así ante un problema con dos aspectos esencialmente interconectados. Por eso lo trataremos en dos pasos dedicándole a cada uno de esos aspectos uno de los apartados que siguen.

⁶ De este tema nos hemos ocupado con más detenimiento en otros trabajos. Ver en particular nuestras obras: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen 2003; y *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

3. La interculturalidad: exigencia de un mundo y de una humanidad que luchan por ser universales en equilibrio de justicia

En el primer apartado de este trabajo, cuando hablábamos de los nombres con que se suele resumir el carácter general de las sociedades modernas de nuestro mundo actual no mencionamos, con intención, uno de los calificativos más corrientes para ello, y que parece incluso estar de moda y gozar de una amplia aceptación, a saber, la caracterización de “sociedades multiculturales”.

No lo hicimos porque, como se ve, lo reservábamos para este momento. Y la razón de ello se debe a que, según alcanzamos a ver, el diagnóstico de que las sociedades modernas son sociedades marcadas por el fenómeno que se designa justamente con el término de multiculturalismo, es acaso el que se presta mejor para intentar mostrar que la interculturalidad es una exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica y, en concreto, del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles. Tratemos de explicarlo brevemente.

Desde hace décadas y desde muy distintas disciplinas, que van desde la sociología hasta la teología pasando por la filosofía,⁷ se nos repite con insistencia notable que vivimos en un mundo globalizado cuya fuerte dinámica de desarrollo creciente a nivel planetario produce cambios sustanciales en todos los órdenes de la vida humana, entre los que está precisamente el cambio que se introduce con la disolución de la homogeneidad cultural de las sociedades tradicionales bajo la presión de la movilidad social, la globalización de los mercados y métodos de producción, el flujo de la información y de la comunicación,

⁷ A título de ejemplo citemos: Elmar Altvater / Brigitte Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung*, Münster 1997; Karl-Otto Apel / Vittorio Hösle / Roland Simon Schäfer, *Globalisierung: Herausforderungen für die Philosophie*, Bamberg 1998; Manfredo Araújo de Oliveira, *Desafios éticos da Globalização*, São Paulo 2001; Gerhard Schweppenhäuser / Jörg H. Gleiter (eds.), *Paradoxien der Globalisierung*, Weimar 1999; así como los trabajos y la bibliografía ofrecida en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003.

los movimientos migratorios y tantos otros fenómenos que parecen caracterizar al mundo globalizado de nuestros días.

Sobre el trasfondo de las consecuencias locales de este cambio a nivel cultural se habla entonces de un mundo en el que sus sociedades se ven obligadas a reorganizar la socialidad humana según el paradigma nuevo de la coexistencia de diversas culturas en un mismo territorio o espacio social.

Así se habla, por ejemplo, de culturas sin territorio propio o de la disociación entre cultura y espacio físico, o incluso de una disociación entre cultura y tradición. La coexistencia de diversas culturas en el marco de una misma sociedad llevaría en este sentido a la desterritorialización y a la destradicionalización de las culturas tradicionales y, con ello, a la relativización de las identidades fuertes que solían fomentar en sus miembros.

Y de ahí que se vea además que ese tipo de “sociedades multiculturales”, en razón del peso fáctico de la diversidad cultural que incluyen, sean fuentes de procesos de hibridación cultural que serán a su vez el motor de una nueva universalidad en los seres humanos.

No podemos detenernos ahora ni en un análisis detenido del multiculturalismo, que – como se sabe – es un término ambiguo y controvertido en su significado y aplicación política (piénsese, por poner dos ejemplos, en el debate entre liberales y comunitaristas o en el uso del término por autores norteamericanos o latinoamericanos)⁸, ni mucho menos en una valoración crítica de los supuestos filosóficos que subyacen a su concepción de cultura e identidad cultural. Lo cual, por cierto, tampoco es necesario para la intención que perseguimos en este apartado. O sea que nos basta con aludir al multiculturalismo como caracterización con la que se intenta describir el *estado de cosas* en las sociedades modernas del mundo globalizado, poniendo justo el acento en el *hecho* de la coexistencia de diversas culturas.

⁸ Una bien documentada tipología del multiculturalismo la encontrará el lector en Diana de Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid 2000., pp. 117 y sgs. Ver además: Gunther Diez, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada 2003; y León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México 2004.

Y decimos que para nosotros ahora es suficiente con esta mención meramente indicativa porque lo que nos interesa retener es el diagnóstico del multiculturalismo como afirmación de una transformación de la facticidad cultural con que nos confrontan en la vida cotidiana las sociedades modernas del mundo globalizado de hoy.

La facticidad cultural en este tipo de sociedades ha dejado de ser reflejo de una sola cultura para convertirse en un espejo donde se reflejan muchas culturas. Estamos, por tanto, ante una transformación del hecho cultural que es compleja y que, como coexistencia de diferencias culturales en un espacio social compartido, nos ofrece grandes posibilidades para el desarrollo de los seres humanos, al mismo tiempo que trae consigo fuertes problemas de convivencia.

En este diagnóstico el multiculturalismo acierta a poner sobre la mesa un innegable signo de nuestro tiempo: la diversidad cultural y la lucha por los derechos culturales de los pueblos. Es cierto que se puede, y de debe incluso, discutir si las alternativas teóricas y prácticas que plantea el multiculturalismo, sobre todo en su vertiente más liberal anglosajona, están o no a la altura de su propio diagnóstico; cuestionar, por ejemplo, si su concepto de identidad cultural es suficientemente histórico o si su política del reconocimiento del otro en el marco jurídico de la democracia formal liberal da la clave para una lograda convivencia participativa entre las diferencias. Pero lo cuestionable de sus alternativas y supuestos – tema que, como decíamos, no necesitamos analizar ahora – no quita importancia a su lectura de la situación histórica del presente en el sentido de que vivimos ya en un mundo cuyas sociedades son incomprensibles sin la afirmación de la diversidad cultural.

Vemos, en resumen, el término “sociedades multiculturales” como expresión que acierta a nombrar un hecho y sus exigencias: el hecho de la pluralidad cultural y las exigencias de buscar mejores formas de convivencia humana.

Tal es el punto que tiene relevancia para nuestra argumentación en este apartado porque la interculturalidad no se confunde con la multiculturalidad; pero sí la reconoce como la condición de facticidad que necesita su programa de transformación del *hecho* de la diversidad de

las culturas, del “hay muchas culturas y tienen derecho a ser reconocidas”, en una *cultura* de la relación entre culturas diversas que, precisamente por sus relaciones entre ellas, dan a la diversidad cultural la calidad superior de una pluralidad consciente de sus muchos contextos.

Si el multiculturalismo ayuda a romper esquemas totalitarios y horizontes uniformadores y nos sirve para ver la riqueza cultural de la humanidad, es más, si nos impele a reconocer que la diversidad cultural es constitutiva de nuestra condición humana y que su protección es un imperativo de nuestro tiempo, la interculturalidad recoge ese diagnóstico y llamado como elementos para relanzar el viejo sueño de una humanidad verdaderamente universal, ecuménica. Por eso interpreta el hecho de la diversidad cultural como la condición fáctica de un desafío normativo que consiste precisamente en transformar las culturas en puertas hacia una nueva universalidad.

En su lectura, pues, son los problemas y las situaciones que se crean en las sociedades multiculturales modernas, en el fondo, nuevas señales de la milenaria lucha de los seres humanos por lograr una socialidad en la que convergen armoniosamente los momentos de la universalización de las singularidades y la singularización de la universalidad.⁹

Lejos, en consecuencia, de fragmentar la diversidad cultural en una multiplicidad desconectada de culturas que detienen y detentan sus tradiciones de origen como si éstas fuesen un título de propiedad privada, la interculturalidad propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir porque es un proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento. Diversidad cultural es así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo “propio” con el otro para redimensionarlo en común.

⁹ Esta idea debe verse sobre el trasfondo de la dialéctica sartreana del “universal singular”. Cf. Jean-Paul Sartre, “L’universel singulier”, en *Situations*, IX, Paris 1972, pp. 152-1990; y su *L’Idiot de la famille*, tres tomos, Paris 1971-1972.

En tanto que camino hacia una nueva forma de ser universales la interculturalidad da, en una palabra, un norte a la diversidad cultural que caracteriza la conciencia de nuestro tiempo.

De manera que la interculturalidad trasciende en cierta medida la facticidad de nuestra época al alumbrarla críticamente desde una exigencia normativa de transformación que anticipa el foco de universalidad que puede llegar a ser cada ser humano de hoy si resignifica los espacios multiculturales de las sociedades modernas como ámbitos de relaciones interculturales.

4. La interculturalidad: desafío y oportunidad para la filosofía

Por lo que llevamos dicho se comprende que la interculturalidad es una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias que nos plantea la conciencia de la diversidad cultural que caracteriza el mundo de hoy. En concreto se puede resumir su programa señalando que es un intento de responder a la pregunta de qué hacer con nuestro mundo multicultural, es decir, qué hacer con la diversidad de las culturas.

Y su propuesta, ya lo sabemos, es justo la de trabajar por una transformación cualitativa de la multiculturalidad en interculturalidad, para que por esa vía los seres humanos se puedan reconocer y desarrollar como sujetos de procesos de universalización.

Con esta perspectiva programática es lógico que la interculturalidad tenga que representar un verdadero desafío para toda filosofía que pretenda pensar *inteligentemente* nuestra situación histórica y tratar de intervenir en su curso apoyando alternativas de un verdadero mejoramiento humano.

Pero representa también una oportunidad, ya que la interculturalidad puede ayudar a la filosofía a redescubrir su propia actividad. Esta es la idea o perspectiva de trabajo que queremos explicar en este cuarto apartado.

Si partimos de que, a pesar de los esfuerzos que hoy se hacen por redefinir la filosofía desde el diálogo de las culturas¹⁰, la filosofía refleja todavía, tanto en su metodología como en su sistemática, el predominio exagerado de una tradición (tradición además que ha sido recortada o reducida en sus posibilidades de expresión por los intereses del proyecto civilizatorio que se imponía en su ámbito), a saber, la tradición centroeuropea, bien se puede sostener entonces que con la interculturalidad la filosofía entra en crisis, al percibir en la diversidad de las culturas un universo que la desubica y ante cuya pluralidad siente la “vergüenza” del analfabetismo. (¿Y para qué sirve una filosofía que no sabe leer el mundo?)

Como proyecto de un mundo pluralista de diferencias en diálogo que se univerzalizan y singularizan al mismo tiempo y en sentido complementario, la interculturalidad, en efecto, evidencia los límites y la precariedad para “andar por el mundo” de toda filosofía monoculturalmente constituida; pero especialmente de aquella que se ha construido su historia y su seguridad categorial a la sombra de la ideología del eurocentrismo y de la política colonial. A esta filosofía la interculturalidad la desafía con la experiencia de que ningún alfabeto da la clave exclusiva para leer el mundo ni para manejarse en la historia humana. Lo que significa lógicamente que ninguna filosofía particular es suficiente para pensar *inteligentemente* la diversidad del mundo, incluida justamente aquella que se ha erguido en dominante al confundir su particularidad con lo universal sin más.

Para esta filosofía que ha perdido el sentido de la medida cultural de sus conceptos y de los límites de sus sistematizaciones, porque con

¹⁰ Para una visión de conjunto se pueden consultar las actas de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt /M. 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt /M. 2001; *Interaction and Asymmetry between Cultures in the context of globalization*, Frankfurt /M 2002; *Interculturality, Gender and Education, Interkulturalität, Gender und Bildung, Interculturalidad, Género y Educación, Interculturalité, Genre et Éducation*, Frankfurt /M 2004; y *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 2006.

el respaldo de políticas coloniales y de prejuicios racistas se ha arrogado el monopolio de la palabra y de la interpretación, la facticidad pujante de la realidad multicultural en nuestras sociedades, pero sobre todo la experiencia de relaciones interculturales que anticipan una nueva universalidad acogedora y recreadora de la diversidad significan una indudable pérdida de seguridad y de significación. El intérprete del mundo, el dueño del verbo, se ve de repente expuesto a otras interpretaciones y escuchando palabras que no son un eco ni una imitación de su verbo pretendidamente fundante de todos los nombres del mundo sino que, por el contrario, cuentan su propia memoria y articulan su propia visión del mundo.¹¹

Por eso hablaba de que la interculturalidad pone en crisis a la filosofía en su configuración dominante, que sigue siendo todavía eurocéntrica; una crisis que refleja, en un primer momento, el desafío de tomar conciencia de la contextualidad de su racionalidad, de los límites de sus conceptos y de la regionalidad de sus métodos.

Es, si se prefiere, el desafío de tomar conciencia de la *contingencia* de su reflexión y de las fronteras en que se mueven los nombres con los que su logos o sus palabras nombran las cosas y trazan perspectivas de acción en la historia.

Se nos permitirá insistir todavía en esta idea de que el primer desafío que le plantea la interculturalidad a la filosofía dominante es la toma de conciencia de su propia contextualidad, o, para emplear otra expresión, el reconocimiento de que opera con una universalidad tramposa; con una universalidad que no es falsa por buscar lo universal ni por ofrecer referencias para la universalidad de lo humano sino por la extrapolación que de su peculiaridad ha hecho.

Por eso es importante la toma de conciencia de la propia contextualidad. Se trata, usando una metáfora, de dejar la nave con la que supuestamente se ha descubierto y conocido la “terra incógnita”, se le ha dado la vuelta al mundo; y que, por eso, parece poder cargarlo co-

¹¹ Nos inspiramos aquí en las pioneras reflexiones de Sartre sobre el reclamo de reconocimiento del otro “colonizado”. Cf. Jean Paul Sartre, “Orphée noir”, en *Situations, III*, Paris 1969, pp. 229-286; y su “Les damnés de la terre”, en *Situations, V*, Paris 1964, pp. 167-193.

mo un bulto envuelto en sistemas, para poner de nuevo los pies en la tierra, haciéndose cargo de que se está en un lugar.

Este viaje de regreso a sus límites, que llamamos el desafío de la toma de conciencia de la propia contextualidad, es importante además porque es la condición para que la filosofía dominante no opte por falsas alternativas ante el reto de la diversidad cultural y, en concreto, ante lo que le revela la palabra del otro, como podrían ser estrategias de asimilación, de instrumentalización o incluso de proteccionismo paternalista.

Decimos que alternativas semejantes son respuestas falsas ante el desafío de la interculturalidad porque éste, en el nivel filosófico que nos ocupa aquí, no consiste en el reto de ampliar o de enriquecer el *corpus* filosófico establecido, de añadir márgenes al centro racional y sistemático reconocido como tal o, dicho con una imagen, de ampliar la casa que ya tenemos, construyendo algunas habitaciones adicionales.

El desafío consiste más bien en rehacer, desde sus fundamentos, el edificio de la filosofía con la participación de todas las memorias y voces de la humanidad. Tarea ésta que, a nuestro entender, debemos emprender aún a riesgo de que nos veamos obligados a renunciar (al menos provisionalmente, es decir, mientras no sintamos que la universalidad se ha convertido en situación de lo que pensamos y hacemos) a darle a ese edificio un sitio definitivo; o, mejor dicho, a dejarlo sin una dirección principal que indique la *sede* donde tendría su *asiento* o lugar fundacional originario.

Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles. Para el otro no hay “jugadores suplentes”. Esta experiencia se nos da con el respeto de la contextualidad del otro y éste empieza con el reconocimiento de la propia contextualidad. Pero volviendo al punto: para la filosofía esa experiencia significa dejar atrás el paradigma de la *sede* cultural que la *asienta* primordialmente en una tradición; esto es, superar el hábito del pensar *sedente*, *catedralicio* (esto es, sin sentar cátedra ni, mucho menos, acomodarse en la cátedra) para abrir-

se a la aventura de un pensar que *hace razón* al caminar, entendiendo ese *hacer razón* como un proceso de universalización que va haciendo posible precisamente la articulación de discursos compartidos de un pensar cada vez más conciente de que los muchos lugares de asiento de la humanidad le sirven también de *dirección* para dar las *señas* de su lugar de origen. Y para la filosofía dominante en concreto significa este primer desafío de la interculturalidad abrir su contextualidad al otro, ofrecerla como condición y situación de diálogo sin reservarse ningún privilegio de definición sistemática ni metodológica.

Mas la interculturalidad conlleva también otro desafío fuerte para la filosofía dominante, que debemos considerar naturalmente en estrecha relación con el anterior. Se trata del siguiente:

La revisión del alcance universal de los contenidos sistemáticos y de las metodologías reconocidos como filosóficos en la cultura filosófica dominante hoy debe acompañarse de una crítica, igualmente radical, de la historiografía filosófica. En breve, la interculturalidad confronta a la filosofía dominante con el desafío de anular el *numerus clausus* que ha impuesto en la historia de la filosofía. Hay, pues, que renegociar los criterios de admisión reconocidos hasta ahora, como son por ejemplo la obra escrita, la autoría individual, la argumentación lógica racional, la sistematicidad disciplinar, etc.

En otro nivel queremos señalar todavía un tercer desafío que se deriva de nuestra vinculación de la filosofía con la perspectiva intercultural.

Es la revisión de la ubicación institucional y, con ello, de la forma organizativa que se le ha dado al saber filosófico, tanto en lo relacionado con la investigación de lo nuevo como en lo que hace a las estructuras de trasmisión de la tradición. Pues bien, en este plano habría que hacer desde la interculturalidad un cuestionamiento claro del supuesto derecho con que se universalizan estructuras institucionales y organizativas que responden no sólo a una cultura académica particular, la europea, sino también a las exigencias específicas de profesio-

nalidad de la sociedad moderna capitalista que le da el marco socio-político y la salida de mercado a dicha cultura académica.¹²

El reconocimiento de la propia contextualidad y el respecto de la del otro reclaman hoy por parte de la filosofía dominante hacer justicia a la diversidad cultural de la humanidad desocupando espacios institucionales y organizativos, de manera que también en éste ámbito pueda la pluralidad marcar el desarrollo de las prácticas filosóficas.

Sin embargo, como resaltamos con el título dado a este apartado de nuestras consideraciones, la interculturalidad es, en el fondo, para la filosofía dominante el desafío de una gran oportunidad. Para terminar permitásenos hacer algunas observaciones sobre ello; pues nos parece necesario aclarar su sentido.

Se habrá notado que, hablando del desafío intercultural para la filosofía, hemos puesto el acento, por razones obvias, en las implicaciones que ese desafío connota para la filosofía dominante, justo en tanto que exigencia de cambio. Pues sin una transformación a fondo de la cultura filosófica dominante todo intento de relacionar filosofía e interculturalidad está condenado al fracaso. Hay, por tanto, en este desafío una gran oportunidad para poner en marcha la transformación intercultural de la filosofía.¹³ Y como por lo que hemos subrayado hasta ahora se podría tener la impresión de que esa necesidad de unir filosofía e interculturalidad que defendemos en nuestras reflexiones, refleja ante todo una necesidad interna a la misma filosofía, una necesidad de autocrítica y de renovación de sí misma, queremos aclarar que el verdadero sentido de la interculturalidad como oportunidad inmejorable para la filosofía de nuestra época está en que la interculturalidad le ofrece el horizonte plural que necesita asumir si no quiere convertirse

¹² Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004; y mi trabajo „Interculturalidad y barbarie“ recogido como capítulo primero en este libro. Pero ver sobre todo los documentos y materiales del Seminario Internacional “La universidad hoy: Desafíos y oportunidades”, celebrado en Caracas, Venezuela, del 27 al 29 de octubre del 2005. Consultar también: Luis Scherz García, *La universidad chilena desde los extramuros*, estudio y compilación de José Santos Herceg, Santiago de Chile 2005.

¹³ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2000.

en un obstáculo para el cumplimiento de la tarea de pensar *inteligentemente* su tiempo.

Aclaremos este matiz no porque separemos el momento de la transformación de la filosofía en sus contenidos sistemáticos y metodológicos del momento de la redefinición de su posicionamiento en el mundo de hoy. Son, en verdad, las dos caras que presenta la unión de filosofía e interculturalidad. Relacionar la filosofía con la interculturalidad, y hacerlo además – como es realmente el caso – bajo las condiciones de una cultura filosófica dominante de matriz eurocéntrica implica una transformación de la filosofía misma como tal; y ésta a su vez es necesaria, como se apuntaba ya, para que dicha relación logre su verdadero fruto que es justamente poner la filosofía a la altura de las exigencias de la diversidad cultural de su tiempo. Pero si distinguimos con todo esos dos momentos y acentuamos lo segundo como la verdadera oportunidad que le abre la interculturalidad a la filosofía, es porque nos interesa recalcar que no hacemos filosofía por “amor al arte”, y que en consecuencia la transformación intercultural de la filosofía se propone como un medio. No está al servicio de la filosofía sino al servicio de aquello a lo que debe servir la filosofía, a saber, la comprensión *inteligente* de su situación histórica y la orientación práctica en ella.

En síntesis, lo importante es que la filosofía se convierta en fuerza de cambio de la situación histórica que la induce a pensar y a actuar. ¿Cómo? Pues asumiendo conscientemente la relación con la interculturalidad y practicándola como la relación que la relaciona al mundo de hoy desde la perspectiva plural de la diversidad cultural. Este es el momento de la transformación intercultural mediante el cual la filosofía aprende precisamente los alfabetos de la humanidad; es el momento, si se prefiere, de la alfabetización del saber filosófico a la luz de la pluralidad de las tradiciones culturales, sabiendo además que esa alfabetización no es únicamente teórica sino también contextual y material, ya que por ella la filosofía aprende tanto a leer el mundo desde diversas claves hermenéuticas como a compartir las diferentes hechuras de mundo en que de hecho vive la humanidad.

Sin embargo, como decíamos, lo decisivo es que este momento es algo así como “la puesta a punto” para que la filosofía pueda ser en nuestro mundo de hoy un factor que ayuda a que las hechuras de mundo en que vivimos por la diversidad cultural se vayan convirtiendo en situaciones de apoyo de una factura intercultural del mundo.

O sea que – y se nos perdonará la insistencia en esta idea – si es importante que mediante la incorporación de la perspectiva intercultural la filosofía misma se transforme en un espacio discursivo donde se aprende y cultiva el “arte” de la universalización concreta, no debemos olvidar que esa transformación de la filosofía cobra su significación última del hecho de que es la condición para que la filosofía pueda hoy contribuir a la realización de un mundo histórico que se caracterice por el crecimiento de espacios de convivencia y de universalización.

5. Observación final

Retomando el hilo de lo que decíamos al principio sobre la situación histórica y sus exigencias, pero acentuando ahora el momento específico del congreso y de su temática general, nos parece oportuno concluir con la reflexión que sigue.

Para universitarios como nosotros que vivimos la pertenencia a la contemporaneidad de nuestro tiempo condicionados en buena parte por una cultura universitaria que está marcada fuertemente por los intereses de la sociedad hegemónica y que es contraria en consecuencia al proyecto intercultural de un mundo pluriverso y de una humanidad que concretiza su universalidad en la práctica del mutuo apoyo entre las diferencias, reformular nuestro quehacer desde el horizonte de la interculturalidad y desde su reclamo de equilibrio teórico y material de la humanidad es una tarea que, a nuestro juicio, debe significar ante todo un compromiso de trabajo crítico en el interior mismo de las estructuras universitarias en que desarrollamos nuestra profesión. Sería un trabajo de descondicionamiento del saber, y de las formas de producirlo y de transmitirlo, de las condiciones monoculturales de la hegemonía que pretende totalizarlo; un trabajo crítico que en concreto

para los que nos identificamos como filósofos y filósofas se traduce, dicho ahora en positivo, en el compromiso a favor de una filosofía que ayude a convertir la universidad en un agente real de la universalización concreta de los seres humanos en nuestras sociedades.

Nos correspondería así la tarea de preguntar aquí y ahora, en el marco de nuestro tema y de la situación histórica a la que nos remite, por el tipo de universalidad, de persona y de sociedad que realmente promovemos con nuestra filosofía universitaria. Pero es igualmente incumbencia de una labor filosófica crítica e intercultural activar los caminos alternativos que se descubren en el diálogo de las culturas y trabajar en este caso concreto por interculturalizar el concepto de persona así como por la transformación intercultural de las sociedades contemporáneas.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 3

DE LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL PARA LA CONCEPCIÓN Y EL DESARROLLO DE NUEVAS POLÍTICAS EDUCATIVAS EN AMÉRICA LATINA

1. La filosofía, ¿es importante todavía?

Puede resultar un tanto extraño o sorprendente, y quizás incluso desconcertante, que una conferencia¹ que, como su mismo título anuncia, se propone argumentar a favor de la vigencia del significado de la reflexión filosófica, particularmente en su orientación intercultural, para afrontar los desafíos educativos que se plantean en las sociedades latinoamericanas de hoy, comience tratando una pregunta cuyo problema parece apuntar a una situación crítica de la filosofía en nuestro tiempo que contradice o, al menos, cuestiona la afirmación central que quiere defender con su argumentación.

Pues se pensará, y con razón, que si nos proponemos hablar de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina y en el mundo contemporáneo en general, es porque de hecho estamos convencidos de que la filosofía sigue teniendo importancia todavía para la existencia humana o, dicho con más rigor, para discernir la calidad de la existencia que queremos protagonizar,

¹ Texto de la conferencia presentada en el II Foro Latinoamericano de Educación, Ciudadanía, Migración e Interculturalidad, celebrado en Cutzalan del Progreso, Puebla (México) del 1 al 3 de diciembre de 2005.

así como para aprender a intervenir en el curso de la historia, en el mundo histórico que constituye la situación contextual mayor de nuestras existencias. Pero, justamente, si estamos convencidos de ello, ¿por qué entonces empezar con una pregunta que parece quitarle fundamento al propio discurso al sugerir que nos encontramos en una época para la cual la filosofía ha dejado de ser un referente teórico-práctico con significación? Vista desde ese convencimiento nuestro pareciera, por tanto, que la pregunta de si la filosofía es importante todavía no pudiese tener más sentido que el de una función retórica en el desarrollo de nuestra argumentación. Mas no es así.

La pregunta no es meramente retórica. Es cierto que para nosotros su respuesta no es una cuestión abierta: Sabemos, y reconocemos, que buena parte de la filosofía que se produce hoy en las instituciones acreditadas para ello, se ha alejado de la vida de la gente y da vueltas sobre sí misma², convirtiéndose en algo de lo que se puede prescindir, con excepción acaso de alguna exigencia curricular. Pero, a pesar de ello, mantenemos que la filosofía es aún importante; y que, por eso, esta pregunta no es una figura retórica en nuestro discurso.

Comenzar con esta pregunta nos permite contrastar nuestro convencimiento y respuesta con un proceso de desarrollo socio-político cuya dinámica de expansión global resta realmente importancia a la filosofía en cuanto que, en el mejor de los casos, le deja un lugar fijo y acomodado en su sistema de funcionamiento. De esta suerte comenzar por esta pregunta nos abre la posibilidad – y tal es la razón por la que comenzamos con ella – de preguntar a su vez si esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía tiene su explicación sólo en la filosofía misma en tanto que ésta, por ocuparse de sí misma, ha olvidado la realidad humana y se ha bloqueado para estar a la altura de los tiempos, o si tiene también su razón en los intereses propios de un modelo de civilización y de desarrollo humano que ve en la filosofía una fuerza de resistencia y de innovación alternativa que debe ser neutralizada o marginalizada.

² Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; y *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

Por lo que anotábamos antes a propósito de la filosofía de las instituciones oficiales se comprende que para nosotros la respuesta a la pregunta por las razones de la supuesta pérdida de relevancia de la filosofía en nuestros días debe considerar ambos aspectos. En el marco de este trabajo no podemos detenernos en un análisis detallado de esas dos posibles explicaciones. De hecho todo el proyecto de rehacer y redimensionar la reflexión filosófica desde un horizonte intercultural es un intento concreto de reaccionar ante las consecuencias que se desprenden del análisis de esas dos explicaciones de la supuesta pérdida de importancia de la filosofía.³

Teniendo en cuenta los límites de este trabajo y dando además por aceptado ese remitir a los esfuerzos ya realizados por el movimiento de la filosofía intercultural, se nos permitirá pues que resaltemos ahora únicamente el segundo de los aspectos mencionados, reteniendo lo siguiente.

³ Para una visión de conjunto de la labor que se está realizando en este campo nos permitimos remitir a la documentación de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, tomo 19, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 4, Frankfurt /M. 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 11, Frankfurt /M. 2001; *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao 2003; *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 19, Frankfurt/M. 2004; *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 23, Frankfurt/M. 2006.

Comenzamos nuestra argumentación preguntando si la filosofía es importante todavía porque, de cara a defender su relevancia para afrontar los desafíos de una educación alternativa, nos parece fundamental subrayar sobre todo que afirmamos la relevancia de la filosofía como resultado de un análisis de crítica ideológica que nos hace ver precisamente que, además de las ya reconocidas razones que son responsabilidad de la filosofía misma, su pérdida de importancia, supuesta o real, viene de que nos movemos en el contexto mayor de un proceso social y científico-tecnológico que tiene un interés específico fuerte en declarar que la filosofía es un saber obsoleto, en difamarla como una sabiduría inútil o como un residuo de cultura anticuada que ya no tiene relevancia alguna ni en el plano social ni en el ámbito personal humano, argumentando que el saber de la filosofía ya no es necesario para el manejo en y de las sociedades modernas ni tampoco para la formación de los seres humanos que requiere el buen funcionamiento de dicho tipo de sociedades.

Para decirlo claramente: en el contexto de lo que se ha denominado “el asalto al poder mundial”⁴ por la expansión totalitaria de políticas financieras, económicas, militares, culturales, etc. para globalizar el espíritu neoliberal y su mundo, constatamos por parte del proyecto civilizatorio hegemónico y su consiguiente modelo de desarrollo social un claro interés ideológico en expulsar la filosofía de la realidad de nuestros mundos, si es que ésta, resignándose y claudicando ante la fuerza de las cosas, no acepta su domesticación y se retira al lugar previsto para ella.

En ese mundo programado como globalización del neoliberalismo la filosofía, en efecto, no tiene un lugar propio. Su tarea parece superflua y pierde importancia. Pero reparemos en el hecho de que no es el mundo ni la humanidad ni nuestra época como tales quienes manifiestan esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía sino más bien el proyecto de mundo y de humanidad que hoy afirma su hegemonía. Es la defensa y la consolidación de la hegemonía de dicho proyecto

⁴ Cf. Franz J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José 2003.

los que propagan que la filosofía es irrelevante. Por eso hablábamos de un interés ideológico.

Mas, ¿de dónde viene este interés ideológico en domesticar o, en su defecto, por marginalizar la filosofía? Tratemos de apuntar una respuesta en la brevedad debida.

Ese interés ideológico del sistema hegemónico por silenciar la filosofía encuentra su explicación, por una parte, en el tipo antropológico que necesita promover la globalización del neoliberalismo como garantía elemental de su predominio; un tipo antropológico que agudiza la inversión efectuada por la modernidad europea capitalista en la manera en que el ser humano entiende sus relaciones consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes o la trascendencia, al cortar todo nexo con la comunidad y la tradición que de hecho lo sostienen, y proyectarse como un centro indeterminado de acelerada eficacia en función de la globalización de *sus* posibilidades de apropiación.⁵

Y por otra parte se debe también a la inversión cosmológica que, como complemento de la antropológica, conlleva el proyecto civilizatorio hegemónico al que nos estamos refiriendo. Se trata, en síntesis, de la substitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional con la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, con el aumento de la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad, a saber, el de la cosmovisión neoliberal.

Ahora bien, la defensa de ambos supuestos como pilares necesarios para la realización del mundo y de la humanidad que quiere el neoliberalismo, implica justamente que el sistema hegemónico tenga que declarar obsoleto el saber que trasmite la filosofía.

⁵ Ver sobre las consecuencias antropológicas de la globalización el análisis y la bibliografía que ofrecemos en los capítulos X (“La globalización como universalización de políticas neoliberales: Apuntes para una crítica filosófica”) y XI (“Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s”) de nuestro libro:

¿Por qué? Porque la filosofía, a pesar de las complicidades de que se hecho culpable a lo largo de toda su historia y de haber jugado en particular un papel nada despreciable en la justificación teórica de la ideología del eurocentrismo, ha sabido con todo conservar y transmitir en muchas historias paralelas su carácter de sabiduría subversiva que nos recuerda siempre que no hay que hacer las paces con la constelación dada de lo real porque lo que es real pudo haberlo sido de otra manera.

Y es que la filosofía narra y alienta a la vez la memoria de la búsqueda de la verdad y la justicia en los seres humanos y en los pueblos. Porque la filosofía es sabiduría memorial de esa memoria que nos impulsa a no contentarnos con el llamado estado de cosas porque sabe que es racional esperar lo mejor para la humanidad, y lo sabe justo porque tiene memoria de los muchos caminos por los que la humanidad ha buscado y busca alcanzar la real humanización de cada ser humano.

Como sabiduría memorial de caminos subversivos, la filosofía recuerda, pues, frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, que lo primero es la relación y que el principio comunidad es irremontable e insustituible. Pero por eso mismo la filosofía no olvida que el ser humano necesita contextualidad y vecindad, que necesita referencias identitarias concretas para apoyar su búsqueda de universalidad, es decir, para no extraviarse por el camino o quedar suspenso en el aire como un fantasma.

Con esta memoria antropológica la filosofía contradice el tipo de ser humano que el sistema hegemónico necesita promover como condición para su funcionamiento. Nada tiene de extraño, por tanto, que se predique la irrelevancia de la filosofía y que se pretenda dar por demostrado lo obsoleto de su memoria. Tendencia ésta que se ve reforzada en su interés ideológico porque la memoria de la filosofía contradice igualmente el curso de la inversión cosmológica que conlleva la globalización del proyecto neoliberal. La filosofía recuerda, en

Transformación intercultural de la filosofía, Bilbao 2001, pp. 309-348 y 349-370 respectivamente.

efecto, que el mundo no puede ser reducido a un mercado mundial sometido a la dictadura del ritmo único que marca la aceleración de la ganancia de dinero, porque es memoria cosmológica de una humanidad plural que habita el mundo en muchas casas, y memoria que cultiva además la conciencia de la sabiduría de que la casa en que habitamos el mundo, sea ésta una cultura, una religión, una epistemología o una ética, son precisamente eso, moradas en el mundo, y no *la* casa del mundo, y que nos dan una óptica para ver el universo y empezar a caminar por sus dimensiones.

De esta forma, como decíamos, la filosofía también contradice la uniformidad, la monología y la monotonía de un mundo global en el que su globalidad es la trampa de la expansión desmedida de una sola de las posibilidades humanas de habitar el mundo.

Resumiendo podemos retener que, vista desde el proyecto antropológico y cosmológico que subyace en las políticas neoliberales para hacer un mundo a su medida, la filosofía representa en *ese* tiempo y lugar ocupados por el espíritu del neoliberalismo una sabiduría *intempestiva*, una sabiduría que está literalmente fuera de tiempo y lugar.⁶ Con razón entonces el saber que ocupa hoy por su globalización los tiempos y lugares de la humanidad tiene que decretar la irrelevancia de la filosofía.

Pero justamente en ese carácter intempestivo que tiene su memoria para el mundo y la humanidad que programa el sistema capitalista occidental con su actual hegemonía, radica la vigencia de la filosofía en tanto que memoria subversiva que no se acomoda, que no baila al ritmo de la música de moda sino que más bien interfiere e interrumpe el compás impuesto, intentando mantener vivo precisamente el recuerdo de la diversidad y la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único.

⁶ El adjetivo “intempestivo” lo usamos aquí inspirándonos en el uso que hacen de él filósofos como Nietzsche y Heidegger. Cf. Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, en *Obras Completas*, tomo I, Madrid 1962; y Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, pp. 6 y sgs.

Sobre el trasfondo de estas reflexiones tratemos ahora de concretizar la importancia intempestiva de la filosofía mostrando cómo especialmente la corriente que se caracteriza por su orientación intercultural es una filosofía que *importa* hoy, que nos *conviene*, y ello no para estar a la altura del tiempo medido en creciente aceleración que impone el orden hegemónico, sino justo para recuperar y reactivar la memoria subversiva de los tiempos no sometidos a la cronología occidental⁷ y que nos recuerdan, por consiguiente, proyectos alternativos de humanización del ser humano y de universalización de nuestros tiempos y mundos contextuales.

Pero la explicación de esta *importancia* de la filosofía intercultural es el asunto que queremos tratar en nuestro segundo punto. Pasemos a él.

2. Sí, la filosofía intercultural tiene importancia para lo que todavía podemos ser y hacer en el mundo de hoy

Por el objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo, que está anunciado en el título del mismo, se comprende que nos limitaremos a esbozar la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina. Esa es en concreto la aportación que deseamos proponer. Y por las reflexiones avanzadas en el punto anterior se ve además que enmarcamos esa aportación en el contexto del proyecto antropológico y cosmológico que implica a nuestro juicio la globalización del neoliberalismo. Esto significa que el foco de nuestra explicación de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina se concentrará en el intento de aclarar las posibilidades subversivas que abre la reflexión intercultural en vistas al desarrollo de prácticas educativas antropológica y cosmológicamente alternativas. O sea, dicho en breve, buscamos perspectivas de educación que sirvan de contrapeso al modelo antropológico y cosmológico que se impone con la hegemonía del espíritu neoliberal.

⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, “La temporalité chez Faulkner“, in *Situations, I*, Paris 1947, pp. 65 y sgs.

Este enfoque supone, evidentemente, una fuerte limitación del discurso que se podría desarrollar sobre el tema que nos ocupa. Somos conscientes de ello, pero pensamos que tocamos un ámbito fundamental para toda política educativa alternativa en nuestra actualidad: el campo antropológico-cosmológico. Pues en el fondo lo que decide sobre el carácter y la calidad de la realidad que cada día hacemos real o que ayudamos a continuar en su realidad, es la respuesta que damos a la pregunta por la calidad del tipo humano que queremos ser y por la configuración del mundo en que deseamos habitar.

En el cuadro del enfoque escogido cabe señalar que la importancia de la filosofía intercultural para un proceso educativo al servicio no de la globalización, pero sí de la universalización real de los seres humanos se expresaría, en un primer momento, en el reclamo de recuperar la diversidad temporal de la humanidad y de reactivar su memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local.

Para comprender el alcance de este primer aspecto conviene tener en cuenta lo siguiente. En la óptica pluralista de la filosofía intercultural la diversidad cultural no representa un residuo que espera su eliminación ni un monumento para la simple contemplación.⁸ Su afirmación de la diversidad cultural de la humanidad es, por el contrario, reconocimiento de una memoria que confirma su vigencia en la historicidad corporal de la gente y en los contextos de la vida cotidiana de los pueblos. Así, educar desde esa memoria significa activar tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas como los ritmos que generan los mundos locales en sus prácticas de compartir la vida.

De aquí que este primer momento se concrete en una pedagogía que combate el analfabetismo biográfico, tanto a nivel personal como como comunitario. Se trata, pues, de enseñar que la vida de la gente y de los pueblos tiene sus propios tiempos y que hay que aprender a leer sus biografías, con sus tradiciones y sus saberes, desde su propia historia. Es, en otras palabras, educación para la recuperación del ca-

⁸ Sobre la diferencia entre “residuo” y “monumento” ver: Jean-Paul Sartre, “Villes d’Amérique”, en *Situations, III*, Paris 1949, pp. 93 y sgs.

lendarario; para poder fijar los recuerdos que dan fecha a nuestras diferencias, eso es, marcar los momentos memorables que dan sentido a lo que somos y que nos orientan en lo que hacemos.

En este sentido la filosofía intercultural opone a la cronología del calendario global la diversidad temporal de la historicidad concreta de la vida personal que tiene su tiempo y de la memoria comunitaria que conoce sólo el ritmo del recuerdo.

Educar para recuperar la autonomía en el uso del tiempo requiere como complemento indispensable la recuperación del espacio. Por eso, en un segundo momento, la filosofía intercultural propone que una educación para la capacitación de los seres humanos a ser universales tiene que contemplar prácticas que enseñen competencias contextuales. La lucha contra el analfabetismo biográfico que incapacita para generar un tiempo con ritmo propio, debe complementarse así con una pedagogía contra el analfabetismo contextual que es olvido de los saberes situados que se generan justo como la manera de saber vivir y convivir en un espacio o lugar determinado.

La interculturalidad insiste en consecuencia en la necesidad de promover una pedagogía que, en lugar de despreciar los llamados saberes tradicionales generados en y para los diversos mundos de vida de la humanidad recupere esos saberes contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad.

Hagamos un alto para intercalar la observación de que estos dos momentos que hemos señalado hasta ahora para mostrar la importancia de la filosofía intercultural en este ámbito, no son en realidad nada nuevo.

Recordemos, por ejemplo, que ya José Martí a finales del siglo XIX había insistido en la necesidad de reajustar la educación en América Latina a partir de los tiempos de sus pueblos y de las necesidades contextuales de su realidad específica. Así reclamaba como hilo conductor de la enseñanza para América Latina: “El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del

país ... La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.”⁹

Y, como se ve por el final de la cita de José Martí, esa pedagogía de la recuperación de la propia historia y de la propia contextualidad nada tiene que ver con el fomento de nacionalismos provincianos o de regionalismos fragmentarizantes que condenarían a la humanidad a vivir en islotes supuestamente autosuficientes. Pues su finalidad es la de capacitar para la comunicación y el intercambio. Al otro no se le ofrece lo banal ni lo global, que ya lo tiene, sino lo memorable; la memoria de lo que nos ha hecho diferente y que por eso es justamente memorable, es decir, como testimonio y documento de la diversidad. El intercambio de esas memorias es lo que enriquece y hace universales. Pero la condición de posibilidad para ese intercambio es precisamente la memoria. Pero sigamos.

Sobre la base de los dos aspectos anteriores propone la filosofía intercultural una tercera pista para la renovación de las políticas educativas en América Latina, a saber, desquiciar los programas educativos actuales tanto en cuanto éstos tengan su quicio en los intereses económicos, sociales, políticos, culturales o científicos del sistema hegemónico y contribuyan por consiguiente a consolidar la arrogancia y la soberbia del proyecto civilizatorio hegemónico. En este sentido desquiciar la educación dominante quiere decir buscar otros centros de gravitación para los procesos educativos que se ofrecen, ajustándolos a la diversidad cultural y a la pluriperspectividad que ésta conlleva.

La educación, tanto en la escuela como en la universidad, tiene que dejar de ser un instrumento al servicio del fortalecimiento de la asimetría epistemológica que reina en el mundo actual. Si tomamos en serio la diversidad cultural, tenemos que pluralizar epistemológicamente la

⁹ José Martí, “Nuestra América“, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 18.

educación para que ésta sea un servicio a favor del equilibrio de los saberes. La educación misma debe convertirse en crisol de diversidad, ser gestora de pluralidad epistemológica enseñando a reaprender lo que sabemos con el saber del otro. Esto supone sin embargo que se desarrollen políticas educativas que no expandan una epistemología, sino que narren las biografías de las diversas epistemologías que explican lo que la humanidad sabe y cómo lo sabe, de manera que en el proceso de educación se aprenda también la contingencia e inseguridad de nuestros mundos epistémicos, y no sólo las supuestas certezas duras de los saberes duros.

Promover en la educación una formación epistemológicamente pluralista es además importante porque sin una verdadera integración del diálogo entre diversas epistemologías en los programas educativos no hay base sólida para el replanteamiento del ideal del conocimiento. Mas éste sería ya un cuarto aspecto en el que se muestra la importancia intempestiva de la filosofía intercultural para los procesos educativos en la sociedad actual. Lo explicamos brevemente.

Apostando por el equilibrio epistemológico en el mundo como condición indispensable para que la diversidad cultural pueda encarnarse en los procesos cognitivos y de innovación que deciden en el fondo sobre la manera en que se hace realidad y se planea la configuración futura del mundo, la filosofía intercultural considera necesario discutir con la participación de todas las tradiciones cognitivas de la humanidad la cuestión que en la memoria de la humanidad se conoce con el nombre de ideal del conocimiento, a saber, la cuestión no sólo del para qué realmente queremos saber lo que sabemos o se trasmite como lo que hay que saber hoy, sino también de la prioridad en la transmisión del saber que a la humanidad le importa conocer.

Esta cuestión debe ser, por tanto, renegociada interculturalmente y los programas educativos creemos que son el medio adecuado para hacerlo, a condición naturalmente de que busquen su referencia en la diversidad de las cosmovisiones del género humano, y no en el proyecto civilizatorio hegemónico.

De esta forma los programas educativos serían el espacio en el que se efectúa el diálogo con muchos saberes y se aprende a sopesar el lu-

gar que les corresponde en nuestras vidas y en el mundo que queremos habitar.¹⁰

Con esto, dicho sea de paso, contradice la interculturalidad el aserto tradicional que dice que “el saber no ocupa lugar”. El saber sí ocupa lugar, y requiere además tiempo. Tener presente esto es interculturalmente de importancia decisiva porque el caso hoy es que en los programas educativos, sobre todo a nivel de formación profesional o de las carreras universitarias, *no hay lugar* para los saberes alternativos, contextuales, o de tradiciones orales. Y es que la educación hegemónica capacita para un tipo de profesional que no tiene tiempo para esos saberes porque en definitiva capacita para un mundo que no tiene lugar para los mismos y que los arrincona en los museos regionales. El saber occidental dominante, es decir, sobre todo el que se produce a la sombra de la “empresa” y de la lógica del capital,¹¹ ocupa los tiempos y los lugares fundamentales de los programas educativos actuales porque tiene el mundo ocupado. Por eso la interculturalidad contradice la ideología del aserto de que “el saber no ocupa lugar” y reivindica el tiempo y el lugar que le corresponde a cada tradición de saber, tanto en la vida de las personas como en los mundos sociales en que viven.

¹⁰ Del amplio material al que se podría remitir para ilustrar las iniciativas y los logros en este campo, citemos ahora : Xavier Albó, *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*, La Paz 1995; id.; *Iguales aunque diferentes*, La Paz 1999; Anastacio Cabrera, *Modernidad y educación para el medio indígena*, Puebla 2005; Roberto Choque y otros, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, La Paz 1992; CEBIAE (ed.), *Diversidad cultural y procesos educativos*, La Paz 1998; id.; *Interculturalidad y calidad de aprendizajes en ámbitos urbanos*, La Paz 1999; CONAMAQ y otros (eds.), *Por una educación indígena originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural*, La Paz 2004; Juan Godenzzi (ed.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, Cusco 1996; y Madeleine Zúñiga / Juan Ansión, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima 1997.

¹¹ Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe 2004; Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt /M 1993; Walter Mignolo (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires 2001; Michael North, *Das Geld und seine Geschichte*, München 1994; y Edgar Zibel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt /M 1976. Ver además: Maria da Tavares / José Luís Fiori

Hay que reclamar, por consiguiente, que los saberes tengan sus tiempos y lugares reales en el mundo. Éste es un requisito necesario para el diálogo simétrico de las epistemologías y para que los programas educativos en concreto puedan ser espacios de participación en los que se discierne interculturalmente qué es lo que *debemos* saber y transmitir para la universalización humanizadora de cada ser humano.

Proponer que en la educación los programas se hagan cargo del replanteamiento de la cuestión del ideal del conocimiento es, sin duda, denunciar las políticas educativas que propagan una “educación embudo” que filtra y estrecha el horizontes de producción y trasmisión del saber.

Sin embargo la interculturalidad no se opone únicamente a esa “educación embudo” que confundiendo la globalización de conocimientos o valores seleccionados con el lento proceso de la univerzalización participativa, se ha convertido en uno de los pilares básicos de la creciente exclusión social y epistemológica que caracteriza al mundo contemporáneo. Como consecuencia de ello la interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural.

De aquí que en un quinto momento se nos muestre la importancia de la filosofía intercultural para una renovación de las políticas educativas en la contribución que hace a la fundamentación de la reivindicación de la *autoridad* contextual y cultural en los procesos de conocimientos de la gente y sus prácticas comunitarias. Es, en el mejor sentido de la palabra, la reivindicación de la *democratización* y de la *comunitarización* del saber y sus dinámicas de producción y trasmisión. Evidentemente este aspecto implica la pluralización de la forma en que se organiza la educación, o sea, una reforma de las institucio-

(orgs.), *Poder e dinheiro. Uma economia politica da globalização*, Petrópolis 1997.

nes y de los criterios de acreditación que haga justicia a la diversidad cultural de la humanidad.¹²

Por último mencionemos un sexto paso que ayuda a ver la pertinencia de integrar la perspectiva de la filosofía intercultural en la educación de hoy.

Nos referimos a que por su opción a favor de saberes contextuales que se complementen y nos impulsen a visiones cada vez más universales, la filosofía intercultural ofrece un apoyo importante para una educación que obedece al ritmo de los cuerpos y de los lugares de la tierra, que carga con la pesadez de lo contextual y que, lejos de des-realizar lo real o de sustituir su *experiencia* por el espectáculo mediático, se articula como un medio para realizar realidades, que quiere decir que es educación que contribuye al crecimiento real de la realidad; o sea, a la universalización por la capacitación para participar con el otro en y de su real diferencia.

3. Nota final

Se habrá notado que en nuestra argumentación para mostrar o ilustrar la importancia de la filosofía intercultural en nuestro mundo de hoy, hemos recurrido a momentos que podrían parecer arcaicos. Y se habrá notado bien, si es así. Pues hemos querido subrayar que la actualidad intempestiva de la filosofía viene precisamente de que es una sabiduría *obligada* (consciente de la relación) por la memoria de lo originario, de aquello que, como la lucha por la justicia y la igualdad o por la *vida buena* para todos y todas, no debe caer en el olvido en ningún tiempo y lugar, si es que no queremos extraviar el camino.

¹² Ver sobre este punto nuestras propuestas en: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 4

INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

Introducción

Como el título con que se anuncia esta conferencia¹ indica, queremos reflexionar sobre dos “temas” que nos remiten a sendos procesos de realidad en nuestro mundo contemporáneo, a saber, la interculturalidad y la globalización neoliberal.

Entendemos además que representan procesos de realidad que no son ajenos a nosotros, que no están fuera de nuestras formas de pensar, sentir o actuar, como si se tratase de realidades que pudiéramos contemplar a distancia como espectadores más o menos indiferentes. Por el contrario, la interculturalidad y la globalización son procesos de realidad de los que formamos parte y que, por tanto, nos conforman, ya que estamos en ellos como sujetos agentes y/o pacientes.

La interculturalidad y la globalización neoliberal son, pues, realidades que hacemos y que nos hacen, son procesos o caminos para generar la realidad con que caracterizamos nuestro tiempo y en la que apoyamos nuestras vidas. Por eso, y yendo al aspecto que nos interesa someter a la consideración en esta introducción, la interculturalidad y la globalización neoliberal son constelaciones de realidad que condicionan nuestra manera de ver o percibir lo que somos o queremos ser,

¹ Texto de la conferencia dada en Barcelona el 15 de diciembre de 2005 por invitación de la asociación “Filosofía de la Terra i de les Cultures”.

lo que hacemos o esbozamos como plan de realidad futura, en fin, tienen que ver con nuestra visión del presente y futuro de nuestra época.

Por esta razón, y porque la filosofía, como se ha repetido tantas veces, tiene también la tarea de pensar y comprender su tiempo², queremos introducir nuestro “tema” llamando la atención sobre preguntas que nos pueden ayudar a tomar conciencia de la manera de ver la realidad que configura nuestro tiempo y de vernos a nosotros en el curso de la época.

Sin posibilidad de explicar el trasfondo filosófico de estas preguntas ni de explicitar su intención crítica, se nos permitirá plantearlas simplemente y dejarlas apuntadas como un toque de alerta que nos invita a hacer un alto, a interrumpir nuestros pensamientos y planes, para discernir la relación que mantenemos con nuestro tiempo y *ponderar* cómo vivimos o queremos vivir la pertenencia a él. Serían estas preguntas:

- ¿Qué vemos cuando vemos el mundo, nuestra época, desde los procesos de realidad que genera la globalización del neoliberalismo?
- ¿Qué vemos cuando preferimos la óptica de la interculturalidad?
- ¿Cómo significamos las distintas percepciones de nuestro tiempo?
- ¿En qué sentido es “nuestro” el tiempo que llamamos nuestro tiempo?
- ¿Cómo nos apropiamos sus procesos de realidad y cómo dejamos que éstos marquen el ritmo de nuestra subjetivización?³

A la luz de la crítica y autocrítica a la que apuntan estas preguntas deseamos proponer a continuación una aproximación filosófica a esos dos procesos de realidad que hemos llamado la interculturalidad y la

² Hacemos referencia en concreto a la conocida definición hegeliana de la filosofía que tanta influencia ha tenido. Ver sobre esta visión de la filosofía las consideraciones que hemos desarrollado en el trabajo que hemos incorporado como capítulo segundo en este libro.

³ De estas cuestiones nos hemos ocupado en nuestro libro: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

globalización neoliberal, aclarando que empezaremos nuestras consideraciones por ésta última porque pensamos que, como trataremos de ilustrar, es ella la que determina hoy el contexto mayor y, con ello, el “espíritu” de la época en que vivimos y en la que nos corresponde pensar y actuar.

1. De la globalización neoliberal: un intento de aproximación filosófica

Empecemos precisando de qué hablamos.

Aunque la palabra globalización es relativamente nueva, creemos que el fenómeno que con ella se designa es un fenómeno tan antiguo como los imperios que la humanidad conoce. Vemos entonces la globalización actual en la perspectiva del desarrollo temporal de la humanidad, y no como una ruptura histórica. Es decir que la consideramos en continuidad histórica, y de manera concreta en continuidad histórica con el fenómeno del colonialismo y del imperialismo.

Ahora bien, reconocemos que con la creación de lo que se ha llamado el mercado mundial⁴ (a partir sobre todo del siglo XVI y con la consolidación del proyecto civilizatorio de la modernidad centro-europea en los siglos XVII, XVIII y XIX) las políticas y estrategias de globalización aceleran de manera hasta entonces desconocida tanto su expansión territorial como la intensidad de los ritmos con que se trata de imponer el supuesto “Progreso” en todo el mundo.⁵

⁴ Ver por ejemplo: André G. Frank, *The World System*, London / New York 1992; y Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I, Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974.

⁵ Además de las críticas ya clásicas de Adorno, Herder o Lessing ver, entre otros los análisis de Alois Dempf, *Die Krisis des Fortschrittsglaubens*, München 1947; Ferdinand Tönnies, *Fortschritt und soziale Entwicklung*, Berlin 1926; Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Paris 1987; Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992; y Patxi Lanceros, “Progreso”, en A. Ortiz-Osés y otros, *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao 2004, pp. 448-451. Consultar además: Antonio Colomer Viadel (Coord.), *Sociedad solidaria y desarrollo alternativo*, Madrid 1993; y Luis Martínez de Velasco / Juan Manuel Martínez Hernández, *La*

Y si tenemos en cuenta todavía que esa aceleración de los procesos globalizadores experimenta otro fuerte impulso en la segunda mitad del pasado siglo XX con el desarrollo de las nuevas tecnologías y las transformaciones que éstas permiten en la dinámica del mismo capitalismo, sin olvidar naturalmente las facilidades de expansión que encuentra todo este proceso con el derrumbe del bloque socialista y la emergencia de un mundo unipolar, se comprende que en los últimos años tengamos una nueva percepción de la globalización, es más que la vivamos y sintamos de una manera nueva, marcada incluso por la impresión de que es definitiva, total e irreversible.

Desde esta visión histórica lo nuevo en la globalización actual no sería, pues, tanto el fenómeno de interconexión de espacios que genera todo centro de poder al expandir su orden e intereses, como la magnitud y la intensidad con que hoy se ocupan los espacios y los tiempos de la humanidad y se impacta en la biografía de las personas en todo el planeta. Y esa novedad de la globalización, que se refleja justamente en la forma en que hoy nos *impresiona* y en la nueva manera de percibirla, está respaldada, como decíamos, por hechos o procesos reales que van desde la circulación planetaria de capitales especulativos hasta el intercambio mundial de información y la expansión ilimitada de un mundo de imágenes de realidades mediáticas.

Insistimos en esto para recalcar que lo nuevo en la fase actual de la globalización no es expresión de experiencias meramente subjetivas sino que responde a procesos de construcción de realidad. Si tenemos, pues, una nueva percepción de la globalización es porque comprobamos y sentimos que está cambiando las condiciones de vida en todo el planeta y, con ello, la manera de concebir y de proyectar la vida en nosotros y en la tierra en general.

En nuestro análisis⁶ la novedad histórica de la globalización actual está íntimamente ligada a las políticas y estrategias que despliegan los

casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía, Madrid 1993.

⁶ Ver sobre esto nuestro estudio: „Para una crítica filosófica de la globalización”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globaliza-*

grandes centros de poder de nuestra época en favor de la mundialización del neoliberalismo. Es la univerzalización de políticas neoliberales de mercado, de producción y de consumo, de gestión de la salud y de la educación, etc., lo que genera hoy procesos de construcción de realidad que son determinantes para nuestros contextos de vida y de cotidianidad. Y por eso hablamos en concreto de globalización neoliberal.

Precisemos también que no nos proponemos hacer un análisis de la globalización neoliberal en todas sus dimensiones ni de la ideología del globalismo que le es inherente⁷, sino que, como anuncia el título de este apartado, nos limitamos a ofrecer una aproximación filosófica, entendiendo por ésta un intento de crítica de las consecuencias antropológicas y cosmológicas que conlleva la expansión totalitaria del neoliberalismo.

El neoliberalismo, esta sería la observación de entrada en nuestra aproximación filosófica, además de ser un sistema económico, es un proyecto *político* y, en cuanto tal, es trasmisor de un determinado “espíritu”. Pues la realización y el funcionamiento diario de su ordenamiento de lo económico suponen relaciones *políticas* entre los seres humanos de una determinada sociedad, y de éstos con los de otras sociedades u otros pueblos, que presuponen a su vez un horizonte de comprensión a cuya luz decide el ser humano (o se decide por él) sobre la calidad de las relaciones que quiere mantener consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza.

En ese sentido hablamos de un “espíritu” que inspira la globalización neoliberal como horizonte referencial que proyecta la comprensión del ser humano a partir del mercado y de la actividad mercantil y rentable. Lo que significa propagar la antropología del mercader, del individuo que es y gana tanto en cuanto hace contratos. A la antropología de la pertenencia común o, si se prefiere, de la comunidad o del

ción capitalista y liberación, Madrid 2003, pp. 55-80; así como los otros estudios recogidos en este volumen.

⁷ Cf. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona 1998.

género humano sucede así la antropología del sujeto de contratos; un sujeto que, por la presión del diseño neoliberal de mundo, está interesado no en la relación que puede despuntar en el contrato sino en el contrato como *pacto* que le garantice su crecimiento en términos de eficacia y de mejoramiento de sus posibilidades de apropiación y disfrute de realidad.

Interiorizando ese “espíritu” el ser humano cambia además su relación con el tiempo y, con ello, trasmuta asimismo un factor importante en sus caminos de subjetivización, ya que acepta el ritmo que dictan las estrategias y las instituciones de la globalización neoliberal. Pierde el tiempo vital, el de la duración de las experiencias existenciales, para caer en el tiempo medido de las horas del reloj, es decir, en la tiranía de lo que Octavio Paz llamó “el horario carnicero”.⁸

Sin tiempo abierto a la *duración* y sin el ritmo de la *duración* biográfica el ser humano se convierte en un sector sistémico más con campos de subjetivización colonizados de antemano.

Que la globalización neoliberal supone y trasmite un “espíritu” quiere decir, pues, que su proceso de construcción de realidad no construye realidad únicamente fuera de nosotros sino que es un proceso que se da dentro de nosotros, que ocupa nuestras cabezas, nuestros cuerpos, nuestra sensibilidad. Por eso en la lógica del “espíritu” de la globalización neoliberal la consecuencia es, al menos a largo plazo, una inversión antropológica o, si se prefiere, la emergencia de un nuevo tipo humano que diga un adiós definitivo a la tradición de la *humanitas* deseada como ideal a realizar por cada ser humano, que se despidiera de toda memoria de lo memorable y se proyecte como una colección de banalidades globalizables.

Mas esta inversión en el orden antropológico implica que en el “espíritu” de la globalización neoliberal está latente también una transformación acaso más radical que tiene que ver con las consecuencias cosmológicas aludidas.

Pensamos, en efecto, que si la globalización neoliberal en su “espíritu” supone otra antropología es porque, en el fondo, promueve tam-

⁸ Octavio Paz, „Piedra de Sol“, en *Poemas (1935-1975)*, Barcelona 1981, p. 264.

bién una visión del mundo. Dicho de otra manera: el cambio en nuestra manera de concebir y practicar lo humano que fomenta el “espíritu” de la globalización neoliberal se prolonga y agudiza en el hecho de que sus procesos de realidad no sólo están cambiando la relación que mantenemos con el mundo y la comprensión de nuestro lugar en él, sino que transforman también el horizonte de la naturaleza y el mundo mismo con el que nos relacionamos. Por eso hablamos de consecuencias cosmológicas. Las ilustramos brevemente, apuntando para un posible debate los cuatro momentos siguientes:

- La radicalización del antropocentrismo al imponer la imagen de un universo reducido a las dimensiones de las “epopeyas” de la ciencia y de las empresas. Todo se convierte en objeto y “manufactura”. El mundo aparece así como asunto exclusivo de *industria e ingeniería*. De ahí:
- La reducción de la naturaleza a un depósito de recursos a merced de los corsarios mejor equipados – lo que explica, entre otras cosas, la actual pasividad criminal frente a la catástrofe ecológica.
- La substitución del horizonte de la organicidad del cosmos, que nos impulsaba a ser universales por vías de profundidad – que son siempre caminos de supresión de límites – por la estrategia planificada de la globalidad de un mundo sin *edad* que escribe su biografía en sus superficies niveladas por la actividad industrial.
- La substitución de la *experiencia* de mundo y sus necesarias pausas y descansos por la *publicidad* y la *información* de y en un mundo *telegénico* a consumir en imágenes cada vez más veloces.

Recapitulando lo dicho en este punto, diríamos que con la globalización neoliberal perdemos sustancia humana y cósmica. Sus procesos de construcción de realidad son, en suma, fuente generadora de nueva barbarie.⁹

⁹ Ver sobre esto mi trabajo: “Interculturalidad o Barbarie. 11 Tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, incluido en este tomo como capítulo primero.

¿Qué hacer?

La interculturalidad representa un intento de respuesta a esta pregunta. Pasemos, pues, a nuestro segundo punto.

2. De la interculturalidad como propuesta alternativa

Como decíamos al comienzo, la interculturalidad es también un proceso que genera realidad; y su exigencia es precisamente la de generar otra realidad distinta a la que programa el neoliberalismo. Por eso opone al globalismo el proyecto de una humanidad convivente en un mundo vivido como universo polivalente del equilibrio de todos sus elementos.

La interculturalidad es así la apuesta por un proceso lento de universalización que requiere, en un primer paso, la recuperación de la *edad* del mundo y del ser humano, que es recuperación de las memorias que narran las heridas abiertas por la imposición de un determinado modelo de civilización, pero que son sobre todo el *documento* de lo que se ha retenido como memorable porque se ha vivido como un compás que ayuda a no perderse por el camino.

Esto significa que la interculturalidad, en un segundo paso, vincula la generación de realidad a la narratividad cultural. No el mercado ni la industria deben decidir las posibilidades de lo real sino los “mitos” y las “leyendas” en que las culturas se narran sus secretos e invitan a *retener* lo que funda sentido y difunde equilibrio.

Por eso habla la interculturalidad de un lento proceso de universalización. Para construir realidad que equilibre el mundo, hay que construir realidad desde ese diálogo de las memorias culturales de la humanidad y esto requiere justamente dar tiempo a la comunicación y cultivar con sus respectivos tiempos de crecimiento los frutos más apropiados para el equilibrio del mundo.

La realidad por la que trabaja la interculturalidad sería el reflejo, en un tercer paso de práctica intercultural, de la emergencia de una cultura de las relaciones entre culturas; una cultura que cultiva lo abierto, que abre el espacio y el tiempo de cada mundo cultural al *in-*

dicador de infinitud que es la relación con la alteridad de otra memoria cultural.

De donde se sigue, en un cuarto y último paso, que el proceso de generación de realidad que impulsa la interculturalidad, conlleva en concreto la implicación de una reorganización de las políticas o convenios culturales vigentes en nuestros días entre los estados.

La generación y emergencia, desde abajo y sin imposiciones, de un mundo cultural en equilibrio, es decir, de un mundo cuyas realidades hagan justicia a la diversidad cultural con sus sabidurías memoriales, necesitan una cooperación cultural realmente intercultural que sea, en su articulación y gestión, asunto directo de las diversas comunidades culturales de la humanidad, y no un entramado burocrático sujeto a la administración e intereses de los ministerios “nacionales” de educación y ciencia.

Observación final

Creemos que por las reflexiones que hemos presentado en torno a las estrategias de la globalización del neoliberalismo y a la propuesta intercultural, no es difícil ver que la situación histórica de nuestro mundo contemporáneo nos confronta no sólo con lo que Paul Ricœur ha llamado el conflicto de las interpretaciones¹⁰ sino también, y acaso fundamentalmente, con un choque frontal entre dos proyectos de mundo y de humanidad.

Con este énfasis no pretendemos naturalmente restar importancia al conflicto de las interpretaciones. Este conflicto es real e importante, pues es constitutivo de la realidad en la que estamos; y porque es, además, reflejo de que las interpretaciones condicionan en buena parte nuestras formas de ser, de comportarnos y de acceder a los procesos de realidad.

Con todo pensamos sin embargo que la globalización neoliberal y la interculturalidad sobrepasan ese nivel de las interpretaciones y nos confrontan, como decíamos, con dos diseños de realidad, es más, con

¹⁰ Cf. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris 1969.

dos modelos de configuración del mundo que ya están en curso y que chocan, por tanto, no únicamente en un nivel ideal como concepciones abstractas, esto es, como dos simples “visiones” de lo real, sino que chocan en la realidad histórica, y que lo hacen justamente en tanto que dos concreciones de las posibilidades humanas de configurar el mundo y de organizar la vida en él.

En este sentido la globalización neoliberal y la interculturalidad son dos procesos de realidad encontrados cuya tensión nos hace ver las finalidades opuestas que persiguen sus respectivas formas de generar realidad y que requieren de nosotros una clara toma de posición.

Y por lo expuesto se comprende que para nosotros esa toma de posición no puede ser otra que la de contradecir el curso que impone la globalización neoliberal con procesos de creación intercultural que aseguren la convivencia justa, el equilibrio de lo real y el consiguiente respeto frente a la naturaleza.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 5

LA PLURALIDAD DE CONOCIMIENTOS EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Observación preliminar

“La tecnología desde la perspectiva intercultural. Una reflexión sobre los límites de la sociedad tecnológica”, tal es el tema central a cuya reflexión nos convoca este simposio.¹ Y en la convocatoria explicativa del programa y del propósito de este simposio se subraya, entre otros aspectos, el siguiente: “El simposio quiere contribuir a clarificar las consecuencias éticas y ecológicas de la mundialización contemporánea desde la perspectiva intercultural. Avanzar hacia una conciencia responsable con el medio, las culturas y las futuras generaciones que haga menos vulnerables a los pueblos. El debate quiere vincular la reflexión sobre el complejo tecnológico, haciendo emerger su mito inherente y señalando que la opción por la pluralidad de conocimientos nos ofrece un diálogo orientado a discernir sus límites”.²

Inscritas en este horizonte de reflexión crítica sobre la tecnología moderna que nos anuncia y resume el propósito de este simposio, nuestras reflexiones en esta breve presentación se entienden como una contribución puntual al perfil y a la fundamentación teórica del hori-

¹ Simposio organizado por la asociación “Filosofía de la Terra i de les Cultures”, en Palma de Mallorca el 17 de diciembre de 2005.

² Ver la “Presentación” en el programa del simposio.

zonte de reflexión crítica sobre las consecuencias de la globalización impuesta de un modelo tecnológico al servicio exclusivo de la lógica del dinero.

En este sentido centraremos el esfuerzo de nuestras reflexiones en la consideración de la sociedad tecnológica moderna como contexto violento para el diálogo intercultural, por una parte, que será nuestro primer paso; y, por otra, en un segundo momento argumentativo, nuestro interés aquí será el de mostrar la necesidad de buscar un equilibrio epistemológico que no sea solamente reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos sino también base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra.

Se nos permitirá señalar también de entrada que los dos aspectos en que centramos nuestra contribución puntual al debate del tema que nos ocupa, suponen una clara opción por la diversidad cultural como fuerza de realidad y de conocimiento plurales.

En el fondo de nuestras reflexiones está, por tanto, el convencimiento de que la diversidad cultural, aunque marginada y amenazada por el modelo de desarrollo tecnológico hegemónico, sigue representando una fuerza de realidad alternativa que no debe ser reducida a un simple adorno de la realidad que realmente vivimos ni a un momento de entretenimiento para paliar el curso de la aburrida vida cotidiana en la sociedad dominante. O sea que reclamamos la *dignificación* de la diversidad cultural como fuerza real que ofrece ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo.

Y por último nos parece conveniente señalar igualmente en esta nota introductoria que el convencimiento anterior supone a su vez la idea de que nos parece *saludable* contraponer a la “epopeya de los hechos”³ y su ideología idolátrica de los artefactos un discurso meditativo⁴ que *interrumpa* el curso del discurso tecnológico hegemónico y

³ Muy instructivo para ver este “espíritu” son los análisis de Sartre sobre la vida en los Estados Unidos. Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations, III*, Paris 1949, pp. 75 y sgs.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *Gelassenheit*, Tübingen 1959; y *Besinnung*, en *Gesamtausgabe*, tomo 66, Frankfurt/M 1997.

abra espacios de silencio que desocupen el mundo y nuestros cuerpos, es decir, que genere vacíos en el mapa antropológico y cosmológico trazados por la ciencia y la tecnología modernas en el marco referencial del sistema económico capitalista y reaprendamos, juntos, a ver el mundo y a nosotros mismos, desde esos vacíos que son precisamente el símbolo de la diversidad cultural.

1. La tecnología moderna como complejo estructural generador de situaciones de violencia epistemológica en el diálogo entre culturas

Como se desprende del título con que encabezamos este apartado, nos limitaremos al ámbito concreto de la violencia epistemológica que genera la expansión incontrolada de la tecnología moderna. Pues, aunque son indudablemente muchas las formas de violencia que genera el complejo tecnológico actual como la psicológica o la ecológica, por ejemplo, pensamos que es la violencia epistemológica la que más relevancia tiene de cara a la argumentación a favor del reclamo de la pluralidad de conocimientos, sin olvidar por otra parte que la violencia epistemológica, esto es, el predominio hegemónico de una epistemología es la condición de posibilidad de muchas de las otras formas de violencia que acompañan la expansión de la tecnología moderna por todo el mundo y su consiguiente aplicación a todos los ámbitos de la vida en la tierra, desde la alimentación hasta la educación y la religión.

Por razones obvias de espacio y tiempo en el marco de esta exposición no podemos detenernos en consideraciones sobre la historia de la técnica y del proceso tecnológico moderno, y por eso tendremos que dejar de lado también una cuestión cuya explicitación sería importante para nuestro debate, a saber, la pregunta por las alternativas científicas y tecnológicas que ha desechado y desecha la misma ciencia moderna por su integración *empresarial* en un determinado modelo de desarrollo económico y de civilización.⁵ O sea que iremos directamen-

⁵ Además de las obras ya clásicas de los representantes de la primera Escuela de Frankfurt, de Karl Mannheim y de Pitirim Sorokin, entre otros, ver: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt /M 1968; y

te a lo que aquí más interesa, que es precisamente la explicación de las razones que hacen posible la hegemonía planetaria de la constelación científico-tecnológica en la que de hecho nos movemos.

Sin desconocer ni, mucho menos, pretender quitar todo fundamento explicativo a las razones que se desprenden, por ejemplo, de las reflexiones de Husserl sobre la necesidad y posible superioridad del tipo de saber que se articula en Grecia y que se convierte en algo así como el *télos* que orienta al espíritu europeo en su búsqueda de universalidad⁶, o de las tesis de Ortega y Gasset que defienden la explicación de que la superioridad y el carácter específico de lo que él mismo llama “la técnica del técnico”, para diferenciarla de la técnica del azar o de la técnica del artesano,⁷ vienen de su vinculación con la ciencia moderna o, mejor dicho, de su entenderse como concreción del espíritu de la *nuova scienza*, que es el espíritu del análisis metódico y de la experimentación – y que es lo que le da la seguridad y la firmeza que hacen posible su expansión como nuevo fundamento de lo real –⁸, sin desconocer, repetimos, este tipo de argumentación para explicar la hegemonía de la tecnología moderna, nosotros queremos no obstante llamar la atención sobre otro tipo de razones para explicar esta hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a razones que se “olvidan” con frecuencia en la historia de la ciencia y de la técnica, pero que justo en el contexto de una humanidad que hace valer la diversidad cultural como reclamo de un diálogo intercultural simétrico son razones de importancia decisiva.

En primer lugar cabe destacar la temprana alianza de la ciencia con el dinero pues es el afianzamiento del dinero con la actividad mercantil en las nacientes ciudades europeas, sobre todo en la Italia de los siglos XII y XIII, lo que posibilitará el desarrollo de la ciencia como

Erkenntnis und Interesse, Frankfurt /M 1971; y Klaus Michael Meyer-Abich (ed.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, München 1997.

⁶ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, especialmente págs. 12 y sgs.

⁷ Cf. José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, tomo 5, Madrid 1982, págs 360 y sgs.

⁸ Cf. José Ortega y Gasset, *Ibid.*, p. 372.

poder de cálculo y de conquista; poder que, como el de su aliado del dinero, será tanto más poderoso y efectivo cuanto más abstracto sea. Como se sabe, esta alianza se prolonga, se consolida y profundiza a partir del siglo XV con las nuevas condiciones comerciales y de acumulación de capital que se crean con la colonización de América. Y si, como dijo Antonio Nebrija, la lengua es siempre la compañera inseparable del imperio⁹, aquí se podría parafrasear su afirmación y decir que, a partir de ese momento, la ciencia (europea) va a ser la compañera inseparable del capitalismo, contribuyendo especialmente a fortalecer el “mito” del progreso y de las “luces” como símbolo de la “civilización” que debe convertirse en la condición objetiva de toda la humanidad.

Unida al proceso anterior está la segunda razón que queremos aducir como factor explicativo de la hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a la unión de la ciencia y de la tecnología moderna al proyecto colonial europeo en África, América Latina y Asia. La historia de la expansión colonial de España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda, Bélgica etc., que no es únicamente una historia de conquista territorial y de saqueo de recursos naturales sino también una historia de la destrucción de alternativas científico-tecnológicas y del empobrecimiento de la memoria cognitiva de la humanidad, es parte integrante del camino que conduce a la hegemonía mundial que hoy detenta la tecnología moderna de matriz europea.

Con esta afirmación no pretendemos lógicamente negar el significado universal que sin duda tienen tantos logros y descubrimientos científicos y/o tecnológicos occidentales, pero sí queremos prevenir contra la posible ingenuidad de considerar que la universalidad o, por mejor decir, la mundialización de su paradigma científico como horizonte único para acceder a todo lo que los seres humanos podemos conocer así como para orientar el trato con la naturaleza y organizar la convivencia social, es un proceso “natural”.

Y prevenimos contra esta ingenuidad porque, como decíamos, la hegemonía del paradigma científico-tecnológico que apuntala el mo-

⁹ Cf. Antonio Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid 1980, pág., 97.

delo de desarrollo y de civilización dominante hoy no es explicable si no tenemos en cuenta la historia del colonialismo también, y en este plano precisamente, como historia de la imposición violenta de una epistemología excluyente cuya hegemonía crece justo en la medida en que la diversidad cognitiva de la humanidad se va reduciendo o neutralizando en su capacidad de efectivización y decretándose por consiguiente la inmadurez científica o tecnológica de los pueblos.

Un ejemplo concreto que ilustra esta unión de ciencia y colonialismo y que, a nuestro modo de ver apuntala también nuestra argumentación, lo tenemos en lo que hemos llamado la globalización del sistema de enseñanza universitaria y de los métodos de investigación científica de Europa. Las necesidades políticas, sociales, administrativas, jurídicas, etc. así como los intereses misioneros de las potencias coloniales hicieron necesaria muy pronto la expansión de la universidad europea y sus métodos de estudio.

Con lo cual se imponía en África, América y en gran parte de Asia no sólo lo que Europa sabía o le interesaba saber sino también una metodología para la producción y trasmisión del conocimiento.¹⁰ Proceso trágico y violento porque se entiende que esa imposición del orden epistémico europeo se hace desde la conciencia de que la colonización epistemológica es el comienzo de la ciencia en África, América y Asia. Así como con el cristianismo se cree que llega el único Dios verdadero, así también se piensa que con Europa llega la verdadera y única ciencia.

De modo que en nombre de esa ciencia se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro.

Una tercera razón explicativa, que también debe ser vista en estrecha relación con las dos anteriores, es la complicidad de la ciencia y la tecnología modernas con el eurocentrismo. Mas aclaremos que no nos referimos al eurocentrismo políticamente “inocente” que se explica

¹⁰ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, “Ciència, tecnologia i política en la filosofia de Raimon Panikkar”, en Ignasi Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona 2004, pp. 119 y sgs.

como simple resultado de las limitaciones contextuales que son propias de todo mundo de vida concreta. Hablamos más bien de la complicidad de la ciencia con el eurocentrismo entendido como ideología de la superioridad del modelo civilizatorio hoy dominante.¹¹

Atrapadas en ese horizonte y formando parte del engranaje de funcionamiento y de perfeccionamiento del sistema hegemónico la ciencia y la tecnología modernas se benefician de sus ventajas, es más, son favorecidas porque se las “emplea” como fuerzas que apuntalan el carácter paradigmático de este modelo de desarrollo. En resumen, son una pieza decisiva en la imagen del sistema como el paradigma del progreso por excelencia y son así, por consiguiente, también parte del modelo a imitar por todo aquel que quiera progresar.

Cabe intercalar que este eurocentrismo parasitario del capitalismo no es solamente violento hacia fuera, de cara a otros pueblos, sino que resulta violento en el interior mismo de las fronteras de las naciones de Europa, ya que es un proyecto de nivelación de las tradiciones en una cultura del consumo, del despilfarro y de la destrucción de los ecosistemas que tiene que criminalizar o relegar a un plano secundario sin incidencia real cualquier alternativa opuesta a su lógica. Pero dejemos esto solamente apuntado, y volvamos a nuestro asunto.

A nuestro juicio es la interacción de los factores mencionados la que explica que la tecnología moderna haya sido endiosada o convertida en un fetiche intocable, hasta el punto de que se nos quiere vender hoy la imagen de que el mundo se derrumba si sacudimos su ingeniería tecnológica. El mundo y la humanidad no tendrían, pues, ningún otro camino alternativo. Pero aquí justamente radica su violencia; la violencia de la arrogancia de un modelo civilizatorio que necesita idolatrar el quicio que le ha dado a su mundo y que en consecuencia no puede tolerar que la humanidad haga gravitar el mundo sobre otros ejes o centros de gravitación.

Con su expansión planetaria y su invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, que – dicho sea de paso – representa la continua-

¹¹ Cf. Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México 1989; y Sanchita Basu/ Evelyne Höhne-Serke / Maria Macher (eds.), *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*, Frankfurt /M 1999.

ción de la historia del colonialismo, la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta; una situación que cimienta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer.

¿Qué hacer entonces en esta situación?

Nuestra respuesta sería ésta: tomar conciencia de la violencia epistemológica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna y comprender que los límites de la sociedad tecnológica tienen que ver en gran medida con esa violencia epistemológica que genera, pues en el caso límite eso la lleva a promover un fundamentalismo epistemológico que la cierra al diálogo y al aprendizaje por el trato con la diversidad cultural y la pluralidad de saberes que ésta trasmite.

Mucho dependería, por tanto, de nuestro esfuerzo por poner (epistemológicamente) la tecnología moderna en su lugar, es decir, dejar de verla como el único quicio posible del mundo y de la humanidad o, dicho todavía de otro modo, de desquiciar el saber del quicio de la tecnología moderna y abrirnos a otros horizontes fundantes y generadores de sentido. En una palabra: se trata de reestablecer el equilibrio epistemológico. Pero éste es ya nuestro segundo punto.

2. Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad convivente

Con las consideraciones hechas en el apartado anterior hemos tratado de mostrar que, además de las conocidas asimetrías que produce la globalización del modelo de desarrollo dominante con su complejo científico-tecnológico en los órdenes económico, social o político, está la asimetría cultural y cognitiva que provoca al expandir por todo el mundo un único paradigma epistemológico. Tal es el aspecto que hemos acentuado al hablar de la violencia epistemológica que, a nuestro modo de ver, caracteriza la situación epistémica de nuestra época.

Hemos dicho además que interpretamos esa violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que ponen en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida en la tierra. Y hemos dicho también que ante esta situación la reacción correctora del camino que se ha tomado tiene que empezar por reestablecer el equilibrio epistemológico poniendo la tecnología moderna en su lugar.

¿Cómo? Pues, por el diálogo intercultural como diálogo abierto entre saberes y tecnologías. De ello queremos hablar brevemente en este segundo apartado.

Tenemos plena conciencia de que este reclamo intercultural se dice pronto y fácil, pero que choca con un muro “civilizatorio” que parece infranqueable por los intereses materiales contundentes que lo defienden así como por la ideología de las realidades irreversibles que se propaga. Pero la interculturalidad asume el desafío, y lo hace con la esperanza y la confianza que inspira la diversidad cultural como reserva de caminos alternativos que nos muestran justamente que hay alternativas y que la humanidad, por tanto, no tiene que estrellarse necesariamente contra el muro levantado por el modelo de desarrollo dominante hoy.

La apuesta de la interculturalidad es, pues, una apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva; es decir que hablamos de una diversidad cultural en diálogo. Y en este diálogo intercultural juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias.

Pero diálogo e interacción no se dan si no hay reconocimiento real de la pluralidad. Así en la propuesta intercultural de establecer un equilibrio epistemológico el primer paso es el del reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da de verdad si no lleva a prolongarse en un segundo paso que es el de la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica.

Estos dos momentos significan para la constelación epistémica dominante el reto de una verdadera revolución epistemológica en los fundamentos mismos sobre los que descansan los pilares del mundo

que hemos construido y del ser humano que hemos proyectado. Es, en una frase, el reto de pluralizar las fundamentaciones de nuestras formas de inteligir y de nuestros modos de actuar. Y, para el complejo científico-tecnológico del modelo hegemónico, ello significa en concreto reconocer por sí mismo la violencia de su expansión ilimitada y responder, esto es, dar razón ante la diversidad cultural de la humanidad del derecho con que ocupa el tiempo y el espacio de las culturas con programas de entretenimiento y productos que sólo sirven para aumentar la riqueza de algunos pocos o del derecho con que ocupa la cabeza de la gente con conocimientos que “no les van”¹², por mencionar ahora sólo estos dos ejemplos.

No desconoce, por tanto, el reclamo del diálogo intercultural que bajo las condiciones de asimetría epistemológica que determinan hoy el marco de la producción de conocimiento, un verdadero diálogo entre los saberes de la humanidad requiere la relativización e incluso la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica. Sin esta retirada o vuelta a sus límites, sin esta regionalización de la *industria* del conocimiento hoy dominante, el diálogo intercultural no podrá alcanzar su objetivo en este plano, a saber, que el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos nos conduzca a nuevos procesos de aprendizaje que sean escuelas del equilibrio epistemológico que la humanidad necesita para rehacer el mundo y su proyecto de estar en él en una forma pluralista y convivente. Pues, de lo contrario, es previsible que lo único que se logre sea un reconocimiento formal y orientado más bien hacia el pasado, sin conciencia de la obligación de reparación de cara al presente y al futuro. O sea, un reconocimiento que hace de la pluralidad de conocimientos un recuerdo nostálgico, irrelevante para el “curso de los hechos” hoy y que, en el mejor de los casos, tendría su lugar en la historia de la ciencia o, en el peor, en los museos regionales como una “curiosidad” más.

Esta dificultad es parte del muro mencionado con el que choca la propuesta intercultural de una pluralidad de conocimientos en interacción simétrica. Y su conciencia de este problema es la que la lleva a

¹² Cf. José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo VI, La Habana 1975, pp. 15 y sgs.

interpelar directamente al orden epistémico dominante para que éste, ante el reclamo del reconocimiento y de la consiguiente apertura de tiempo y espacio para la pluralidad de conocimientos, dialogue consigo mismo, remonte su historia y se reencuentre acaso con la capacidad crítica que alguna vez caracterizó la cultura de la que procede.

La interpelación intercultural del complejo científico-tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una *recapacitación* en el interior mismo de la cultura dominante en nuestras sociedades actuales para que se comprenda que el desequilibrio que genera y agudiza con la aceleración de la innovación industrial es fuente de violencia contra la cultura (propia) de la que viene y pretende continuar.

Dicho con otras palabras: la interpelación de la interculturalidad quiere contribuir a que el Occidente reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico *recapacite*, recupere la sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos. En su propia casa debería, por tanto, plantear preguntas como éstas: ¿Por qué no se da importancia real a la palabra del poeta? ¿Por qué no hay lugar para el conocimiento místico? ¿Por qué el conocimiento religioso se relega a lo subjetivo y privado?, o también: ¿Por qué vale sólo la razón de racionalidades que no razonan la angustia de la gente ni conocen la dimensión humana del llanto y de la compasión?¹³

Esta *recapacitación* por parte del orden epistémico dominante es interculturalmente tanto más importante cuanto que vemos en ella una de las condiciones necesarias para que el diálogo intercultural vaya reduciendo cada vez más las asimetrías en las relaciones entre los conocimientos, pero sobre todo para que vaya dando lugares reales en el mundo a la pluralidad epistemológica. Pues el reclamo de fondo que late en la pluralidad de conocimientos, y del cual el diálogo intercultural no es más que su portavoz, es la exigencia de que los conocimientos no compartan únicamente sus conceptos e ideas sino que compar-

¹³ Cf. Johann B. Metz, “El futuro a la luz del memorial de la pasión”, en *Concilium* 76 (1972) 317-334; “Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie“, en Karl Rahner Akademie (ed.), *Geschichte denken*, Münster 1999, pp. 107-116; y su libro: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002.

tan su encarnación en el mundo, es decir, que pluralicen el mundo, respetando su derecho a plantar casa en él, pero asumiendo que ese derecho a tener mundo es derecho compartido que se traduce con igual peso en la obligación de abrir las puertas de la casa para cuidar las relaciones de buena vecindad y convivencia.

El camino hacia el equilibrio epistemológico pasa así por ese largo proceso de dar casa a la pluralidad de conocimientos en un mundo respetado como suelo común y compartido y que, en cuanto tal, hace sentir la *condición mundana* de todo conocimiento como convocación a una pertenencia mayor que se vislumbra precisamente por las relaciones de convivencia.

Por eso el equilibrio epistemológico de la humanidad, cuya causa hace suya la interculturalidad, es concebido por ésta como base para una universalidad de nuevo tipo que crece al ritmo en que la pluralidad de conocimientos pluraliza el mundo y hace posible relaciones simétricas de participación y de comunicación entre las diferentes memorias en que la humanidad conserva y trasmite sus reservas de *dignificación* de la realidad. Mas por eso mismo la interculturalidad entiende que el equilibrio epistemológico del que aquí se habla, nada tiene que ver con la globalización de ciertos conocimientos ni tampoco siquiera con la contextualización de los mismos, pues la revolución epistemológica que implica caminar hacia el equilibrio de los conocimientos y sus mundos supone la recuperación y reivindicación de los muchos conocimientos contextuales justo en lo que saben por ser o provenir de tal lugar.¹⁴ Esa sabiduría *lugareña* es la que pluraliza los conocimientos y es, por tanto, la que hay que aprender a compartir para generar universalidad en un mundo equilibrado.

Observación final

Hemos argumentado a favor de la necesidad de un equilibrio epistemológico en el mundo, proponiendo además el diálogo intercultural como un camino adecuado para lograr ese objetivo.

¹⁴ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000.

Para concluir queremos subrayar que nuestra argumentación defiende el equilibrio epistemológico por considerarlo necesario para salir de la crisis en que se hunde la época actual. Es cierto que la pluralidad de conocimientos y el equilibrio entre ellos a que podemos llegar por el diálogo intercultural no darán por sí solos la tabla de salvación, pero sí nos pueden ofrecer caminos de convergencia en una nueva cultura que se ejercite en la finitud¹⁵ y, ciudando la medida de lo que nos corresponde como humanos, nos enseñe con el poeta que:

“... para decir los pronombres hermosos y
reconocernos y ser fieles a nuestros nombres
hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que
remar siglos arriba
más allá de la infancia, más allá del comienzo, más
allá de las aguas del bautismo
echar abajo las paredes entre el hombre y
el hombre, juntar de nuevo lo que fue separado, ...
hay que desenterrar la palabra perdida ...
volver al punto de partida,
ni dentro ni afuera, ni arriba ni abajo, al cruce de
caminos, adonde empiezan los caminos ...”¹⁶

¹⁵ Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.

¹⁶ Octavio Paz, “El cántaro roto”, en *Poemas (1935-1975)*, Barcelona 1981, pp. 258-259.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 6

EL QUEHACER TEOLÓGICO EN EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO ENTRE LAS CULTURAS EN AMÉRICA LATINA

1. En lugar de una introducción: una tesis de entrada para plantear el debate del tema

Nuestra tarea es ahora la de ocuparnos con “el quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina”.¹ Lo que quiere decir que debemos reflexionar sobre lo que hacemos cuando hacemos teología. Tenemos, por tanto que hacernos cuestión de nuestra propia “profesión” como teólogos y teólogas, y preguntarnos por ella además en una situación concreta, relativamente nueva, que intuimos que nos desafía con retos específicos.

Hacer del quehacer teológico tema de nuestra reflexión es, pues, preguntarse por la relación que mantenemos con nuestro quehacer profesional en teología.

Esta pregunta puede surgir por muchas razones y motivos, tanto personales como objetivos, así como puede ser resultado también de la sensibilidad frente a una exigencia contextual determinada.

Nosotros vamos a suponer ahora que hacemos cuestión del “quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina” no por motivos de mejorar las condiciones de salida profe-

¹ Texto de la conferencia pronunciada el 6 de febrero de 2006 en el “Taller Docente” de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica.

sional de los teólogos y las teólogas en el mercado laboral ni por acrecentar la competitividad de las instituciones de enseñanza teológica en las sociedades latinoamericanas actuales sino que hacemos esta “interrupción” en el curso de nuestro quehacer profesional porque “nos llega” la interpelación de una situación contextual que sentimos que al menos en algo nos *desconcierta* y que nos confronta con la pregunta de si, al cumplir hoy con nuestro quehacer teológico, estamos realmente haciendo el quehacer que deberíamos hacer, y si lo hacemos como de verdad deberíamos hacerlo.

Vamos a suponer, por tanto, que nos ocupamos con “el quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas” en razón de lo que apuntábamos antes como sensibilidad frente a una exigencia contextual determinada.

Y es por este supuesto que nos parece conveniente encaminar el debate del tema con una tesis a favor de la necesidad de la transformación intercultural de la teología hoy en América Latina.

Formulada de manera sintética y provisional, ya que se trata de ofrecer una pista para el enfoque del tema en cuestión, nuestra tesis se puede resumir de la siguiente manera:

Un quehacer teológico que, por sensibilidad frente a las exigencias con que lo interpela hoy en América Latina el diálogo de las culturas, se cuestiona a sí mismo para examinar si está o no está a la altura de su *misión teológica* en la historia – que desde la visión de la fe cristiana es siempre *también* historia de la salvación – tiene que entender este cuestionamiento de sí mismo o esta pausa reflexiva interruptora de la normalidad en que se desarrolla como una posibilidad u oportunidad (¿un Kairos?) para reformarse y transformarse radicalmente, entendiendo este proceso en el sentido de una renovación desde las raíces memoriales de las sabidurías de los muchos pueblos de América Latina.²

² Queremos recalcar la importancia de los momentos de “interrupción” de nuestros ritmos de pensar, aprender, enseñar o de actuar en general, ya que estamos en el contexto de un mundo cuya dinámica de aceleración de los ritmos en las distintas esferas de la vida es cada vez más fuerte. Ver sobre esta problemática las reflexiones que se presentan en el capítulo cuarto.

La tesis que adelantamos para que se vea clara la perspectiva desde la que enfocamos nuestra reflexión sobre el quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, es, por tanto, las tesis de que las exigencias de ese contexto hacen necesaria una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en nuestras cabezas, nuestros hábitos de trabajo, nuestros modos de enseñar, nuestras instituciones, etc.

A la luz de la perspectiva de esta tesis estructuraremos nuestras reflexiones en tres pasos argumentativos fundamentales en los que intentaremos mostrar, primero, porqué es hoy necesaria e indispensable una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico, segundo, qué es lo que la hace posible y, tercero, cuáles son las dificultades mayores con que se encuentra este proyecto.

Nuestras consideraciones sobre la necesidad, la posibilidad y la dificultad de desarrollar un quehacer teológico intercultural e interreligioso en América Latina serán, por las razones obvias de espacio y tiempo, más puntuales o aproximativas que exhaustivas pero confiamos en que sean lo suficientemente relevantes como para que se vean la pertinencia y la plausibilidad de la tesis aquí propuesta en vistas a encarar el futuro del quehacer teológico en América Latina.

2. De la necesidad de una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina

Decíamos que dábamos por supuesto que nuestra pregunta por el quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina refleja de por sí una cierta sensibilidad frente a las exigencias específicas con que nos interpela dicho contexto en nuestro quehacer profesional.

Recordamos esta motivación porque creemos que es un indicador confiable de que la necesidad de transformar intercultural e interreligiosamente el quehacer teológico hoy, y por cierto no únicamente en América Latina, viene en primera línea de las exigencias contextuales nuevas con que nos confronta la época histórica de la que tenemos que dar cuenta teológicamente; una época en la que han cambiado tanto

las condiciones básicas bajo las cuales se hacía teología como las referencias teóricas que garantizaban el sentido del quehacer teológico en nuestras sociedades.

De esos cambios vienen precisamente esas exigencias que sentimos como nuevas y que, al “desconcertarnos” en los recursos que tenemos para responder ante ellas, nos hacen vislumbrar que problemas y situaciones nuevos requieren también un pensamiento nuevo, presentándose así ante nosotros como exigencias contextuales que hablan de la necesidad de *revisar* y reformar el *oficio* de la teología.

De esos cambios que han transformado el rostro del mundo, y ello a pesar de la aplastante hegemonía de la cultura dominante que se extiende hoy con el capitalismo neoliberal, queremos ahora resaltar uno que está en el fondo de muchos otros cambios y que nos parece particularmente relevante para nuestro tema.

Nos referimos al reconocimiento de la facticidad del pluralismo; reconocimiento que se nota, es más, al que pagamos tributo ya con la formulación que hemos escogido para indicar el aspecto contextual a cuya luz queremos reflexionar aquí sobre el quehacer teológico, pues hablamos justamente de revisar el sentido de éste “en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina.”

Si hablamos de diálogo entre las culturas es porque damos por supuesto la diversidad, la pluralidad y las diferencias entre las mismas. Reconocemos, pues, el hecho de un pluralismo cultural; y este hecho, al ser reconocido como *factor* de la contextualidad donde nos movemos, de la contextualidad de la que formamos parte y en la que, por consecuencia ejercemos nuestro quehacer teológico, pasa a ser una interpelación contextual a nuestra manera de hacer teología; una exigencia que nos pide justamente que nos ocupemos de esa realidad. De este llamado de la realidad del pluralismo cultural como tema que no podemos soslayar en nuestro quehacer teológico, porque constituye ya parte de su contextualidad histórica, viene la necesidad de hacer un alto en el curso de nuestra normalidad teológica para preguntarnos si estamos en condiciones de ocuparnos responsablemente de las nuevas exigencias de una realidad marcada por el pluralismo cultural.

En una palabra: la realidad del pluralismo cultural, con su consiguiente despertar de las alteridades, conlleva para la teología la necesidad de preguntarse por su transformación intercultural.

Esta exigencia vale a nivel mundial. Pues el pluralismo cultural desafía a la teología o, mejor dicho, a las teologías, sean éstas cristianas, ortodoxas, musulmanas, budistas o guaraní, en su normalidad cultural al ponerles delante un espejo pluridimensional que les queda grande o en el que pueden ver reflejada la estrechez cultural de su normalidad discursiva.

En el espejo del pluralismo cultural las teologías actuales se ven como regiones y, si son autocríticas, reconocen que su normalidad cultural les impide llevar su mensaje en perspectiva realmente universal.³

Pero, para nosotros aquí, que debemos limitarnos al ámbito latinoamericano, esa exigencia del pluralismo cultural se concretiza en el desafío de que las teologías de América Latina se vean primero en el espejo que les presenta la diversidad de culturas en el continente y que descubran los límites culturales de su normalidad teológica.

Nos parece evidente que este desafío de tomar conciencia de los propios límites culturales y, por tanto, también del alcance del propio discurso que conlleva el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina para el quehacer teológico que se practica hoy en ella, es un desafío que toca en primera línea y fuertemente a las teologías cristianas porque, debido a múltiples razones conocidas, como son el alto porcentaje de población que se confiesa cristiana, el peso de las tradiciones cristianas en el llamado mestizaje cultural latinoamericano

³ Ver sobre esto los trabajos pioneros, entre otros, de Jaques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000; John Hick y Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987; Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll 1985; Raimon Panikkar, *El silencio de Dios*, Madrid 1970; íd., *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Madrid 1970; íd., *The Interreligious Dialogue*, New York 1978; Aloysius Pieris, *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll 1996; y Paul Tillich, *El futuro de las religiones*, Buenos Aires 1976. Consultar además la obra: Javier Melloni Ribas, *El uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y la unidad de las religiones*, Santander 2003.

o la fuerza de los centros de investigación, enseñanza y publicación de que disponen, es innegable que las teologías cristianas detentan hoy un cierto monopolio en la producción teológica del continente.

Mas igualmente evidente nos parece que ese desafío del pluralismo cultural interpela también a otras teologías contextuales que se elaboran en América Latina y que se entienden a sí mismas como portavoces de culturas indígenas o afroamericanas. Pues el pluralismo cultural también confronta a estas teologías con la experiencia de sus propios límites culturales y, por lo mismo, con la cuestión de su sentido en un contexto marcado por la pluralidad de la diversidad cultural.

Resumiendo este punto diríamos que en América Latina el pluralismo cultural confronta a todo quehacer teológico con la exigencia de responder a esa nueva realidad tratando de formar parte del diálogo entre culturas que implica dicho pluralismo; y que esta exigencia se traduce para la teología en una necesidad de transformación, ya que, al asumirla, descubre que no puede entrar en la dinámica de ese diálogo de las culturas sin “sacudir” la normalidad teológica que ha alcanzado *asentándose* en una cultura determinada.⁴

Y ha de observarse todavía que esta necesidad de transformación intercultural que, viniendo del contexto del diálogo de las culturas, podríamos decir que crece en la teología por una razón “externa” a ella, es decir, por imperativo contextual, revierte en la teología de tal manera que se convierte en el punto de partida para una transformación intercultural de la teología por razones o necesidades internas a ésta misma. Porque es en ese intento de responder a las nuevas exigencias contextuales donde la teología *sufre* la experiencia de que todavía tiene un discurso, pero que éste no es suficientemente amplio como para dejar que resuenen en él todas las experiencias culturales de Dios ni para dejar que resuene en el mundo la palabra de Dios en toda su diversidad.

⁴ Sobre el significado que damos al término “asentarse” en el sentido de “sentar”, tener “sede” y también “cátedra” ver las consideraciones que hemos presentado en nuestro trabajo “Filosofía e interculturalidad: una relación necesaria para pensar nuestro tiempo” que recogemos también en este tomo.

Por esta experiencia, mediante la cual la teología *sufre* en el marco del contexto del pluralismo cultural su propia normalidad teológica como aquello que le impide justamente abrirse a la infinitud que indica el pluralismo cultural, la necesidad de la transformación intercultural se profundiza todavía más como una necesidad interna que brota ya no sólo de la experiencia de finitud del discurso teológico elaborado sino además del presentir de alguna manera que en el pluralismo cultural y la interculturalidad se anuncia la sublime infinitud de la Palabra cuya presión de diversidad hace estallar toda frontera cultural y lanza la teología al *éxodo* continuo.

Así la transformación intercultural se prolonga, por necesidad de lo que late en el corazón de toda teología contextual, en un proceso de transformación interreligiosa de la teología.

El quehacer teológico que se pregunta por su sentido en el contexto del diálogo de las culturas se adentra así por un camino (¿el camino al que lo abre el Espíritu?) que lo impulsa a sentir también la necesidad de reconfigurarse desde experiencias interreligiosas.

Pues no hay diálogo de culturas sin diálogo de religiones, al menos cuando tomamos el diálogo en su verdadero sentido intercultural de caminar acompañado hacia la profundidad del otro.

Hacer ese camino, en el que se acompaña y se es acompañado, es participar en el misterio de la diferencia del otro, que es siempre en última instancia una diferencia con espíritu, en el espíritu y del espíritu. En todo diálogo de culturas palpita, pues, un diálogo de espiritualidades; espiritualidades que, aunque no siempre, muchas veces se condensan en religiones identificables.

Esta pluralidad de espiritualidades y de religiones urge en América Latina al quehacer teológico a plantearse como una tarea necesaria su transformación interreligiosa, es decir, a complementar su capacidad de hablar de Dios interculturalmente con el desarrollo de un lenguaje que libere su discurso sobre Dios de los límites de su religión de procedencia por la interacción con el espíritu de Dios en el otro.

Podemos decir, en síntesis, que la necesidad de transformar interculturalmente e interreligiosamente el quehacer teológico en América Latina es una exigencia de la profunda e inagotable diversidad del Es-

píritu; necesidad que *para nosotros* es históricamente necesaria para que nuestras teologías particulares no hagan de Dios su botín ni nuestras religiones funcionen como una prisión para el Espíritu que nos convoca a la liberación y , con ello, a una vida que crece en la convivencia acogedora de las diferencias.

3. De la posibilidad de una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina

Así como la necesidad o, mejor dicho, la toma de conciencia de que la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico hoy en América Latina hay que verla en última instancia vinculada al misterio del Espíritu que nos revela su diversidad insondable en la pluralidad de las culturas y las religiones, del mismo modo podemos decir que la posibilidad de dicha transformación tiene su fundamento último en el misterio de Dios y de su plan salvífico en nuestra historia.

Podemos, con posibilidad real, transformar intercultural e interreligiosamente el quehacer teológico porque la realidad que confesamos con el nombre de Dios se da ella misma en muchos nombres y nos habla en muchas lenguas, culturas y religiones.

La actualización real de esa posibilidad, que en su fondo es *gratuita*, depende sin embargo de nuestra capacitación para aprender a revisar nuestras teologías, y las religiones a partir de las cuales se articulan, desde Dios y su diversidad, desde su misterio. Lo que quiere decir que hay que desaprender a ver a Dios desde nuestras teologías y religiones.

Por eso la posibilidad de la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico concretamente en el contexto latinoamericano del pluralismo cultural y religioso supone adentrar la teología en un proceso de aprendizaje cultural y/o de *recapitación* religiosa por el que, por decirlo de esta forma, la teología se capacita para revisar su religación a la religión que la sostiene en su normatividad cultural y teológica, porque se trata justamente de un proceso de apertura a

la palabra del otro como memoria religiosa original, en este caso, en la que también resuena la verdad de Dios.

Se trata, en breve, de capacitar nuestras teologías y religiones para que sean lo que deben ser: caminos de participación en la verdad de Dios. Pero esto supone precisamente que aprendan a caminar “por los muchos caminos de Dios”; y que aprendan, al transitar esos caminos, a rehacer el propio camino desde sus cruces y relaciones con los caminos del otro.

La posibilidad de la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina se concretiza así, en un primer paso, mediante el desarrollo de una hermenéutica de la propia tradición desde la relación con las tradiciones del otro.

Antes de seguir con la explicación de este primer paso debo intercalar, sin embargo, una observación que me parece necesaria para comprender la lógica de nuestra argumentación en este punto. Es la siguiente: la hermenéutica de lo propio desde la relación con el otro es posible en virtud de la misma contextualidad del pluralismo cultural y religioso. Pues hay que tomar conciencia de que pluralismo es más, mucho más, que la simple afirmación o constatación de la multiplicidad como situación de hecho, porque apunta a un horizonte de convivencia en la diversidad en tanto que expresa la idea de que el hecho de que “hay o somos muchos” implica la consecuencia político-ética del reconocimiento de la *relatividad* de los puntos de vistas, de las creencias y convicciones de cada uno de los muchos.

El pluralismo afirma así una diversidad que se reconoce en sus limitaciones justo porque tiene conciencia de su relación con el otro, y con ello de la necesidad de *relativizar* la pretensión de universalidad de todo universo cultural o religioso.⁵

De esta suerte el contexto del pluralismo hace posible una hermenéutica de lo propio que parta del reconocimiento de la relación con el otro. Y decíamos que el desarrollo de una hermenéutica semejante es-

⁵ Para un análisis filosófico de las condiciones y exigencias del pluralismo hoy así como para la consideración de la bibliografía actual sobre este tema ver Hans Jörg Sandkühler, “Pluralismus”, en íd. (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, tomo 2, Hamburg 1999, pp. 1256-1265.

tá a la base de una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico hoy en América Latina porque desplaza el centro interpretativo de las teologías, culturas o tradiciones religiosas con las que las diferentes alteridades se identifican, al aprovechar la relación con el correspondiente otro como una ocasión para ponerlo en el centro de interpretación.

Hermenéutica de lo propio desde la relación con la tradición del otro quiere decir de este modo reconocer la dimensión de *pasividad* que, como elemento fundamental de autoconocimiento, conlleva la relación con el otro y que nos hace ver que somos sujetos de interpretación en sentido pleno cuando, y sólo cuando, sabemos complementar el momento *activo* del “nos interpretamos” con el momento *pasivo* del “somos interpretados”.

En un segundo paso la posibilidad de una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina se muestra por el desarrollo de teologías contextuales enraizadas en las culturas de los pueblos indígenas y afroamericanos del continente. Su desarrollo es hoy ya un hecho reconocido. Es decir que no son un programa o un proyecto todavía por realizarse sino que representan ya una aportación con peso propio.⁶

⁶ Para el desarrollo de la teología indígena ver por ejemplo las actas de los encuentros celebrados hasta ahora: CENAMI/Abya Yala (eds.), *Primer encuentro-taller latinoamericano*, México/Quito (2ª edición 1992); íd. (eds.), *Teología India. Segundo encuentro-taller latinoamericano*, Quito 1994; Ramiro Argandoña, et al. (eds.), *Teología india. Sabiduría india, fuente de esperanza. Tercer Encuentro-Taller Latinoamericano*, 2 tomos, Cusco 1998; AAVV., *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV Encuentro – Taller Latinoamericano de Teología India*, Quito 2004. Para la articulación de la teología afroamericana consultar, entre otros títulos, éstos: Atabaque /Asett (eds.), *Teología afroamericana*, São Paulo 1997; Antonio Aparecido da Silva (org.), *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo 1998; Maricel Mena / Peter Th. Mash (eds.), *Abrindo sulcos. Para uma teología afro-americana e caribenha*, São Leopoldo 2004; y Guasá – Grupo de teología afroamericana (ed.), *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica*, Bogotá 2001. Y para el desarrollo general y su incidencia en la formación académica ver: Cetela (ed.), *Abya Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad*, Bogotá 2001; y Cetela (ed.), *Teologías de Abya Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos*, Bogotá 2004.

Por eso no nos detendremos más en ellas, señalando solamente – porque esto basta en el marco de estas consideraciones – que, aún en el caso en que las teologías indias y afroamericanas se confiesen como teologías cristianas, representan una contribución fundamental a la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico (cristiano) en cuanto que por su articulación desde las espiritualidades de las culturas indígenas y afroamericanas pluralizan la experiencia de la fe cristiana, hacen posible una lectura intercultural e interreligiosa de la Biblia y ponen fin a la hegemonía del cristianismo occidentalizado que ha servido de referente casi exclusivo para el desarrollo del quehacer teológico en América Latina.

Un tercer paso en la posibilitación de la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina lo vemos nosotros en otro desarrollo que ya es también un hecho y que, en cuanto tal, nos indica que esta transformación no es una simple posibilidad de futuro sino una posibilidad en curso de realización. Nos referimos a las contribuciones que se están haciendo a la fundamentación y a la explicitación de una teología cristiana del pluralismo religioso desde América Latina.⁷

Mas, como en el caso anterior, dejamos también esa aportación apuntada sólo como muestra de la posibilidad de la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en la actualidad de América Latina.

Sí queremos en cambio detenernos algo más en un cuarto paso en el que a nuestro modo de ver, se concretiza la posibilidad de la trans-

⁷ Entre otros nos permitimos remitir a los siguientes títulos: Asett (ed.), *Por los muchos caminos de Dios – I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Quito 2003; José María Vigil / Luiza E. Tomita / Marcelo Barros (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios – II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Quito 2004; José M. Vigil / Luiza E. Tomita / Marcelo Barros (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios – III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Quito 2005; y José M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, Quito 2005. Para una visión panorámica sobre las aportaciones más relevantes en este campo ver además: Juan Hernández Pico, “Pistas sobre el pluralismo religioso y la teología de las religiones”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 60 (2003) 221-242.

formación que propugnamos para el quehacer teológico latinoamericano en el contexto del diálogo de las culturas.

Se trata del desarrollo de una metodología teológica intercultural e interreligiosa que se haga eco de la hermenéutica anotada en el primer paso y que abra desde ella *caminos* plurales y *equivalentes* de hacer teología.

En cierta forma es la metodología que ya se vislumbra, aunque más implícita que explícitamente, en las contribuciones mencionadas de las teologías indias, afroamericanas y del pluralismo religioso; pero que debe todavía ser elaborada como una metodología que asume de manera consciente que los llamados “lugares teológicos”, sean éstos tradiciones religiosas, culturas o lugares histórico-sociales, como “el pobre” o “la mujer”, son de por sí *métodos* que encaminan el peregrinaje de la humanidad por las huellas de Dios en la historia. (Los “lugares” no sólo nos sitúan en un “lugar” sino que nos ponen además en camino, pues son siempre también el punto desde el que empezamos a buscar, a transitar el mundo y a comunicarnos).

Se elaboraría de este modo como una metodología compleja de métodos o, si se prefiere, como una interacción de métodos diversos mediante la cual éstos se interfieren, se cruzan, se contrastan y eventualmente reconocen confluencias o convergencias.

Señalemos, por último, que para la elaboración efectiva de esta metodología intercultural e interreligiosa nos parece fundamental la encarnación del quehacer teológico en la dinámica del desarrollo real de la identidad religiosa de la gente, pues ésta es, tal es nuestra sospecha, mucho más intercultural e interreligiosa en su curso y práctica cotidiana de lo que frecuentemente acertamos a ver los “profesionales” que no pocas veces vemos los procesos reales de vida y de reconfiguración de identidades desde el ángulo de teorías demasiado “limpias” o preocupadas en exceso por su “pureza” teórica. O sea que se trataría de llevar a cabo esta encarnación real en la vida cotidiana sin miedos a las mezclas ni a los momentos de suspensión de nuestra capacidad de definición que de ahí puedan seguirse.

4. De las dificultades con que todavía tiene que contar la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina

En primer lugar están las dificultades que podríamos llamar “externas”.

Son las dificultades que vienen, por una parte, del impacto de las políticas internacionales de globalización del neoliberalismo y su consiguiente “cultura global” en el desarrollo actual de las sociedades latinoamericanas; y, por otra, de la propia historia de los países latinoamericanos que, no habiendo superado hasta hoy las secuelas del pasado colonial, sigue confrontando a los pueblos de Abya Yala con el desprecio, el racismo y la marginación de sus tradiciones.

Pero no son a éstas dificultades a las que nos queremos referir ahora. Lo que no quiere decir que no sean importante o que lo sean menos que aquellas en las que preferimos detenernos.

Pues si preferimos detenernos en éstas otras, que llamaremos dificultades “internas”, es porque pensamos que su superación, a diferencia de las primeras, depende en primera línea de nuestro comportamiento, ya que son responsabilidad directa nuestra.

En un nivel general está en primer lugar la dificultad que representa para el quehacer teológico cristiano su vinculación con la idea de un cristianismo “misionero” que supone que con la misión llega *la verdadera religión* y *la verdadera teología*. Esta vinculación es una limitación fuerte y una dificultad grave para repensar el quehacer teológico, en este caso el cristiano, en el contexto del diálogo de las culturas y de las religiones; pues, aunque no se diga abiertamente, se parte de hecho de una conciencia de superioridad que resulta agresiva en el encuentro con el otro. De ahí que tengamos que preguntarnos:

¿Cómo replantear o resignificar la labor misionera de las iglesias cristianas y la misma universalidad del mensaje cristiano de salvación en este nuevo contexto del respeto serio y veraz al hecho del pluralismo religioso y cultural?

Una respuesta honesta a esta cuestión o, al menos, una consideración sincera y dialógica de esta pregunta podría ayudar a superar esta primera dificultad.⁸

También en este plano general vemos una segunda dificultad interna que viene concretamente del paradigma teológico de la inculturación que representa sin duda alguna un gran avance respecto del paradigma más tradicional de la misión; pero que sigue aferrado a una concepción monocultural de la universalidad del cristianismo y defiende así la necesidad de intervenir en todas las culturas y reorientarlas en sus caminos de salvación. Una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico (cristiano) tendrá que plantearse, por tanto, la cuestión de resignificar también este paradigma para abrirse sin reservas a las potencialidades teológicas que le ofrece el pluralismo religioso y cultural.⁹

La tercera dificultad que queremos nombrar en este breve recuento y que se plantea también en un nivel general es la que representa la teología dogmática con su carga de definiciones sancionadas por los diversos magisterios doctrinales. Aquí hay para una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en el contexto del diálogo de las culturas y de las religiones, en especial por parte cristiana, una fuerte barrera cuya superación requiere sin duda un largo proceso de aprendizaje y una ardua tarea de deconstrucción de la monoculturalidad de la razón teológica que subyace a la dogmática de la fe cristiana.

Pasando ahora a un plano más concreto o personal apuntamos una cuarta dificultad que viene de nuestros propios hábitos de estudio y de enseñanza; es decir, de las costumbres que hemos adquirido por la

⁸ Sobre esta cuestión es provechoso consultar las actas del congreso internacional „Teología y Misión. A los 40 años de *Ad Gentes*” organizado por la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental en México del 18 al 22 de abril de 2005. Estas actas se recogen en los números monográficos 25 y 26 (2005) de la revista *Voces*.

⁹ Ver sobre este punto mi estudio “De la inculturación a la interculturalidad” (y la bibliografía citada en el mismo) que recogemos en nuestro libro: *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Aachen 2006.

formación recibida y que sostienen la teología que practicamos. Hablando en otros términos, podríamos decir que se trata de la dificultad que viene de la rutina y de la inercia que genera en nosotros la teología en la que estamos instalados.¹⁰

Una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico tiene que contar por tanto también con la resistencia de los hábitos heredados de los teólogos y las teólogas. Pues la interculturalidad y la interreligiosidad exigen “éxodo” y no sede; son reclamo de abandono de las instalaciones construidas, por muy cómodas que resulten. Es necesario afrontar, por consiguiente, un desafío de cambio de mentalidad en nosotros mismos, tanto en nuestra cultura personal como en la institucional, para recrear los contenidos en nuestras cabezas e instituciones, y contrarrestar con esta nueva cultura la inercia de los hábitos de la formación adquirida y de las exigencias de nuestros centros de formación.

Por último una quinta dificultad que está unida a la anterior.

Forma parte de la normalidad teológica dominante comprender muchas veces las diferencias culturales y religiosas, por no decir también confesionales, en sentido contradictorio. Y esto es un obstáculo fuerte en el camino de la transformación intercultural e interreligiosa de toda teología en el contexto actual del pluralismo porque el diálogo de las culturas y las religiones requiere precisamente un nuevo trato con eso que llamamos “contradicciones”.

Dicho muy brevemente, ese nuevo trato significa, primero, historificar las “contradicciones” para conocer su génesis y ver cómo y por qué se han cristalizado como tales, esto es, como barreras que nos separan; y, segundo, redimensionarlas desde el diálogo a la luz de un horizonte mayor en el que a lo mejor se revelan simplemente como el “contra” que da el relieve a la “dicción” del otro.

¹⁰ Como puede ser de interés consultar para la consideración de este aspecto lo que hemos escrito sobre esto refiriéndonos a la filosofía, nos permitimos remitir a nuestros estudios: “Rumbos actuales de la filosofía. O de la necesidad de reorientar la filosofía” y “¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar la filosofía”, recogidos en nuestro libro: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004, pp. 27-44 y 45-57 respectivamente.

5. Para terminar: una sugerencia

En el camino hacia una resignificación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico hoy en América Latina no se puede olvidar, sobre todo cuando ponemos como marco de esa resignificación el contexto del diálogo de las culturas, que se trata de contribuir a que América Latina asuma en teología las consecuencias que se desprenden de dicho diálogo. O sea que se trata de ayudar a que el diálogo de América Latina con su diversidad se cumpla también en el ámbito teológico, y ello con todas sus consecuencias.

En este sentido la transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en este continente tiene que preocuparse por ampliar cada vez más sus espacios discursivos de manera que sean ámbitos abiertos a la resonancia de todos los sonidos teológicos que producen las culturas de América Latina.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

CAPÍTULO 7

FILOSOFÍA INTERCULTURAL IBEROAMERICANA: MODELO Y PROPUESTA PARA EL SIGLO XXI EUROPEO

1. Para entender el sentido de la propuesta

Es posible que la forma en que el título de la ponencia¹ anuncia el tema de la misma despierte la sospecha de cierta presunción o de que se asume una actitud magistral poco modesta que pretende *instruir* al otro, en este caso, al filósofo europeo, sobre qué filosofía debe hacer hoy y cómo debe hacerla.

En razón de esta posible sospecha quiero empezar señalando que no es *magisterio* sino *diálogo* lo que nos mueve a plantear el tema de la forma en que lo anuncia el título.

Se trata de compartir una experiencia filosófica; una experiencia de filosofía *in fieri*, de talante comunitario, que no se funda ni en la recepción de una moda ni en la ambición vanidosa, siempre contraproducente y, en el fondo, irresponsable, de imponer el predominio de una escuela. Pues es una experiencia filosófica que nace de la inserción en la realidad histórica de nuestros días, o, más concretamente dicho, en la realidad alternativa que, como mundos también posibles, van construyendo con sus luchas los movimientos sociales y culturales

¹ Texto revisado y ampliado de la ponencia presentada en el Seminario “Reconocimientos al pensamiento filosófico y social español”, celebrado en Olsztyn, Polonia, del 16 al 17 de marzo de 2006.

que resisten ante el asalto al mundo y a la humanidad que perpetran hoy el capital financiero y los grandes consorcios transnacionales, con la consecuencia del empobrecimiento creciente de la mayoría de la humanidad, tanto a nivel económico como cultural.

La experiencia filosófica de la que hablamos nace así de una toma de posición en la historia y en el mundo actuales. Es una experiencia de compromiso.

Y se entiende que es experiencia de compromiso no con la filosofía sino de la filosofía con el curso de la historia del mundo real; y ahí, particularmente, con la suerte de los y las que – incluida la naturaleza – pagan las consecuencias de la supuesta “historia de éxitos” que escribe la minoría que disfruta del supuesto progreso del desarrollo dominante.

Compartir esta experiencia es, sin duda alguna, como se vislumbra por la perspectiva que esbozamos, compartir una tradición de pensamiento comprometido con la realidad cuya vitalidad y coherencia se la debemos en América, entre otros muchos que podríamos nombrar, a pensadores como José Martí², José Carlos Mariátegui³ o Leopoldo Zea.⁴ Tradición que tiene, por cierto, una impresionante historia en la filosofía europea, como testimonian los nombres densos de Karl Marx y de Jean-Paul Sartre; por no citar más que estas figuras señeras de los últimos dos siglos.

Pero compartir esta experiencia es ante todo, y fundamentalmente, compartir un presente; y compartirlo como tarea para la filosofía que hacemos.

Por eso hablaba antes de una experiencia de filosofía *in fieri* y de talante comunitario. Es la experiencia de un filosofar que hace y se

² Baste aquí recordar el principio rector de su pensamiento de que “pensar es servir”. Cf. José Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, tomo 6, La Habana 1975, p.22.

³ A título de ejemplo recordemos su obra fundamental: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1928.

⁴ Pensemos por ejemplo en los planteamientos programáticos expuestos ya en su obra: *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México 1952.

hace filosofía al hacer la tarea de cargar *responsablemente*, junto a aquellos y aquellas por cuya suerte opta, con el presente histórico.⁵

De ahí que, considerando que tomar conciencia de la responsabilidad histórica es un acto que implica siempre haber superado las deformaciones del elitismo e individualismo, esta experiencia filosófica sea al mismo tiempo la experiencia de un filosofar en colectivo; de un filosofar consciente de que asumir el presente como tarea es compartir una tarea que es obra de muchos y muchas; y de que tiene, por tanto, que perfilarse como un filosofar que se hace en compañía y desde la compañía.

Con lo cual, dicho sea de paso, no me refiero sólo a la experiencia del acompañamiento que vivimos por la participación en la tarea comunitaria actual de mejorar nuestro presente histórico, sino también a la compañía que nos depara la tradición filosófica y / o cultural con la que nos identificamos y que recreamos al continuarla con nuestro propio quehacer actual.

Proponemos entonces el modelo o programa de una experiencia filosófica que trata de articularse como respuesta *responsable* ante el peligroso desequilibrio que caracteriza nuestra época y que convoca, por consiguiente, a la acción mancomunada para trabajar en una misma dirección de liberación.

Su propuesta no tiene, pues, el sentido de la imitación, ya que lo que se propone no es un modelo de teoría filosófica interesado en su difusión o reconocimiento internacional, sino más bien una experiencia de compromiso contextual que busca compartir justamente la actitud de compromiso en una tarea que podamos reconocer como común, aun cuando su mismo carácter y fin últimos, a saber, una humanidad plural en un mundo diverso convivente, requieran métodos, medidas e incluso formas de realización diversos.

⁵ De justicia es recordar aquí el testimonio ofrecido por Ignacio Ellacuría con su práctica de la filosofía. Pensamos concretamente en su obra póstuma: *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990. Ver también: Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador 2002.

2. Para entender el modelo que proponemos

Aclarado lo anterior pasemos ahora a presentar esta experiencia filosófica a la que nos estamos refiriendo y que caracterizamos con el nombre de filosofía intercultural iberoamericana. Es evidente que en el marco de esta breve reflexión nuestra presentación tendrá que limitarse a los rasgos fundamentales más relevantes para la intención que ahora perseguimos. Haremos, pues, una presentación que tendrá que ser a la vez sintética y orientada al objetivo de estas reflexiones, suponiendo también evidentemente muchas de las ideas que se han ido presentando en los trabajos que componen los capítulos anteriores de este libro.

Lo primero será señalar que la calificación de “iberoamericana” no está en contradicción con el espíritu intercultural que inspira y del que realmente nace este modelo de filosofía. Su primera referencia u orientación es la interculturalidad que, en una muy elemental aproximación provisional, quiere decir tanto como capacitación para ser más de lo que somos en y por el continuo encuentro con la diversidad del otro.

Interculturalidad requiere por consiguiente la disposición a salir de las fronteras que nos suelen definir o, si se prefiere, la voluntad para ver y vivir las diferencias con las que nos identificamos como “zonas de encuentro”.

Pero decía que la calificación de “iberoamericana” no contradice este movimiento de apertura y de ensanchamiento de la interculturalidad porque este adjetivo no connota en este caso una caracterización regional, un “gentilicio” o cualidad “patria” que limite esta filosofía a un ámbito espacial determinado, esto es, *delimitado*, en su sentido fuerte de *confinamiento*.

Se trata más bien de un indicador de contextualidad que, visto a la luz de la perspectiva de la reflexión intercultural – como conviene anticipar por razones argumentativas –, significa fundamentalmente la experiencia histórica por la que tomamos conciencia de lo que somos, de cómo hemos llegado a ser lo que somos y de bajo qué condiciones vivimos eso que somos.

Entendido como indicador de contextualidad, el adjetivo de “iberoamericana” indica, en este caso, no una simple coordenada regional o ubicación físico-local confinante sino la experiencia de la situación histórica en la que nos toca vivir *nuestro* insustituible, pero en cuanto *histórico* siempre entrelazado con otros, *estar* en la condición humana.

Esta experiencia es fuente de diversidad y, como tal, condición para la comunicación, el intercambio y el diálogo. La interculturalidad la presupone como el plural punto de partida de su propia dinámica de construir puentes entre lo diverso. Lo que sigue nos ayudará a comprender mejor el porqué.

Por otra parte debemos señalar que, si no hay tensión entre la caracterización contextual “iberoamericana” y la orientación de fondo “intercultural”, esto es debido, para decirlo sin muchos preámbulos, a que la contextualidad iberoamericana, como cualquier otra experiencia contextual, está sobredeterminada interculturalmente.

Lo cual, sin embargo, no debe entenderse como resultado de la imposición de una opción teórica, ya que esa sobredeterminación intercultural se genera como resultado de los mismos procesos de constitución de la contextualidad iberoamericana en cuanto tal. Dicho en otros términos: La dimensión intercultural es constitutiva de las realidades contextuales que somos y hacemos, sobre todo en el ámbito de la cultura; y es, en este sentido, una cualidad que nace desde lo contextual.

No es, por tanto, una propiedad que se le añade. Todo depende, sin embargo, de la experiencia histórica que hagamos de las contextualidades en las que siempre estamos, como veremos a continuación.

Por eso complementamos esta primera observación con una segunda indicación en la que queremos subrayar que hablamos de la filosofía intercultural iberoamericana para designar aquella variante del filosofar intercultural que *responde* a las exigencias de la experiencia crítica de la contextualidad iberoamericana como *estancia*, tomada en su doble sentido de “paraje” y “permanencia” (temporal), en la que, si se nos permite expresarlo así, viven muchas familias, pero con una forma de gobierno centralizada y jerárquica que no permite la igualitaria participación de todas ellas en la gestión de la vida ni tampoco, por consiguiente, una convivencia auténtica.

La contextualidad iberoamericana se experimenta de este modo como una realidad histórica marcada por el desequilibrio político, social, cultural, religioso, económico e incluso lingüístico entre las “familias” que la constituyen, y es así experiencia de conflicto e incomprendimientos, de marginación y de negación, de opresión y de luchas por el reconocimiento.⁶

Respondiendo a esta experiencia histórica de nuestra contextualidad la filosofía intercultural iberoamericana se perfila como el filosofar que trata de ser expresión y vehículo del reclamo secular de justicia para aquellas “familias” cuyo derecho a la diversidad y, con ello, a la igualdad siempre fue negado.

Este sería un tercer rasgo distintivo. Y se puede ilustrar diciendo que la filosofía intercultural iberoamericana se caracteriza por iniciar un movimiento de recuperación revalorizante de la diversidad en su más próxima contextualidad histórica. O sea que, tomando la experiencia del colonialismo europeo-norteamericano y de sus consecuencias todas para la configuración económica, política, social, cultural y religiosa de lo que hoy llamamos Iberoamérica o América Latina como un dato fuerte y fundante de realidades contextuales, escucha el

⁶ Se nos permitirá remitir aquí a las aportaciones de lo que en otro estudio hemos llamado la nueva filosofía política contextual latinoamericana. Ver, por ejemplo, las obras siguientes: Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México 1997; id., *Estado plural, diversidad de culturas*, México 1998; León Olivé, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México 1999; id., *Interculturalismo y justicia social*, México 2004; Alejandro Serrano, *La unidad en la diversidad. Hacia una cultura del consenso*, Managua 1993; id., *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*, Managua 2004; Fidel Tubino, *Derechos humanos y pueblos indígenas*, Lima 1996; id., “Identidades culturales y políticas de reconocimiento”, en María Heise (ed.), *Interculturalidad*, Lima 2004, pp. 53-62; Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina*, Montevideo 2003; id., *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Montevideo 2005; y Ricardo Salas, *Ética intercultural*, Santiago de Chile 2003. Para un análisis de estas aportaciones ver también mis obras: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004, y *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.

clamor de la diversidad aplastada y se hace eco del proyecto de liberación contenido en él.

Recuperar la diversidad es, pues, liberar mundos y voces; y para la filosofía intercultural iberoamericana ello significa en particular vincularse a los movimientos emancipadores de los pueblos indígenas y afroamericanos a fin de, desde esa experiencia de acompañamiento de la diversidad en activo, entrar en diálogo con las tradiciones que guían las luchas, fomentando además la comunicación entre ellas así como con las tradiciones de otros contextos, sobre todo en el nivel de sus estructuras cognitivas y referentes de valoración.

Con esta opción por la recuperación de la diversidad y la comunicación desde las voces marginadas o silenciadas la filosofía intercultural iberoamericana se proyecta como una contribución específica en el marco de las luchas alternativas contra el empobrecimiento del mundo y de la humanidad, al que nos referíamos antes.

Esta proyección sería otro de los rasgos fundamentales que la caracterizan; un cuarto rasgo que la involucra particularmente en la tarea de multiplicar las culturas filosóficas existentes en América. Lo que, más que aumentar el número de las formas reconocidas de hacer filosofía, significa incrementar los criterios de racionalidad, de argumentación, de valoración, etc.; así como ampliar los métodos de investigación, de enseñanza y de transmisión; sin olvidar, por supuesto, la ampliación de las fuentes del filosofar.

Combatir el empobrecimiento del mundo y de la humanidad quiere decir, pues, para la filosofía intercultural iberoamericana, articularse como un programa mancomunado de desarrollo de filosofías contextuales a partir de todas y cada una de las tradiciones culturales que componen la diversidad cultural de Nuestra América. Esta es la vía para quebrar el monopolio de la cultura filosófica hegemónica que ha sido y sigue siendo causa de empobrecimiento filosófico, debiéndose notar que lo es en una doble vertiente.

Porque, como se ve por ejemplo en el famoso debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea,⁷ la cultura filosófica hegemónica en

⁷ Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*,

América no sólo niega las culturas originarias sino que incluso en su ámbito “criollo” resulta enajenante al frenar la creatividad y promover hábitos de imitación. Quebrar el monopolio de esta cultura filosófica hegemónica es, pues, asunto urgente y necesario. Y el desarrollo de filosofías contextuales como punto central en el programa de una filosofía intercultural iberoamericana es una respuesta a ese desafío. Con todo, sin embargo, este programa busca ir más lejos.

En realidad la quiebra de la hegemonía de esa cultura filosófica eurocéntrica no es más que la condición previa necesaria para poder emprender la tarea de *remundizar* la reflexión filosófica de una forma realmente plural y hacer del diálogo de las filosofías un momento del diálogo y de la interacción entre los mundos históricos en que la humanidad vive y recrea su diversidad.

De donde se desprende que la filosofía intercultural iberoamericana se perfila como un ejercicio o una práctica de diálogo de América con su diversidad.

Éste sería su quinto rasgo fundamental. Pero teniendo en cuenta que cuando hablamos de diálogo estamos pensando en un proceso comunicativo, interactivo e igualitario, donde se va creciendo sin generación de centros ni periferias porque crecer interculturalmente es crecer en comunidad y convivencia.

Por lo que llevamos apuntado se ve que la filosofía intercultural iberoamericana es un proyecto de filosofar desde la pluralidad y para la convivencia solidaria en esa pluralidad.

Su sexto rasgo característico fundamental se podría resumir, por tanto, afirmando que es filosofía para la construcción de un mundo mejor, habitado por una humanidad ecuménica que confiesa su universalidad en prácticas cotidianas de acogimiento.

México 1969. Para una revisión actual de esta polémica ver el estudio de Adriana Arpini, “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina”, en id. (comp.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza 2003; y el análisis de Leandro Hofstätter en su libro: *Kontextuelle Philosophie. Die lateinamerikanische Geschichtsphilosophie des Leopoldo Zea als Ausgangspunkt und Grundlage einer lateinamerikanischen Philosophie*, Aachen 2006, pp. 103-160.

Puesta al servicio de esta “utopía”, la filosofía intercultural iberoamericana entiende su trabajo “en casa” como una aportación al diálogo intercultural a nivel mundial. El trabajo en favor de un *renacimiento* del filosofar en América, y como fruto precisamente del diálogo de América con su propia diversidad, es evidentemente al mismo tiempo trabajo por la pluralización de la filosofía en el mundo, pues una América que diversifica su filosofar es una América que contribuye al cultivo de la pluralidad filosófica en general y que participa en la creación de nuevas formas de intercambio e interacción, esto es, de una nueva manera de tratar con lo diverso en filosofía. Aquí tendríamos un séptimo rasgo característico que resumimos con la expresión de la “vocación de universalidad contextualizada”, y que nos ayuda a comprender porqué no veíamos contradicción en la doble calificación de “iberoamericana” e “intercultural” con que caracterizamos este modelo.

En un plano más concreto podemos señalar todavía un octavo rasgo distintivo de este modelo de filosofar. Es, de hecho, una consecuencia práctica de los anteriores.

Pues no cabe duda de que la actitud que alimenta este filosofar nos confronta de continuo en el ejercicio de nuestra “profesión” con la inquietante pregunta por el qué hacemos cuando hacemos y / o enseñamos filosofía. Pregunta que lleva lógicamente a “descender” al terreno de las prácticas de enseñanza y de institucionalización de la filosofía, incluyendo la cuestión de las formas de financiamiento de la investigación y de la política de publicaciones, y ver que el trabajo por el desarrollo intercultural del filosofar tiene que implicar necesariamente la consideración de estas cuestiones “prácticas”.

Así lo ha entendido al menos la filosofía intercultural iberoamericana y es por eso que su proyecto se caracteriza también por el esfuerzo de redefinir los planes de estudio, las metodologías empleadas, los lugares y los sujetos de enseñanza y transmisión, las prioridades en la política de publicación y, por supuesto, también de los criterios de acreditación y reconocimiento.

La transformación intercultural de la filosofía en su nivel, digamos, “teórico” tiene que ir acompañada de una transformación en los

planos organizativos e institucionales. En esta perspectiva se empeña también la filosofía intercultural iberoamericana, como documenta, entre otras cosas, la reciente fundación de la “Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais / Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales” (ASAFTI) que aglutina los esfuerzos e intereses de este modelo y cuya finalidad y plan de actividades dejan claro que se trata también de promover una transformación estructural.⁸

Para concluir esta breve aproximación nos restaría sólo decir que lo que llamamos aquí el modelo de la filosofía intercultural iberoamericana representa una práctica del filosofar que, como me parece que muestran los rasgos enunciados, se distingue por el esfuerzo de articularse como respuesta a las urgencias de nuestra época, pero desde una clara opción ética por la defensa del valor y de la dignidad de los pueblos que hoy son atropellados por los mecanismos de expansión del orden hegemónico. O sea que discierne las urgencias de nuestro tiempo “desde abajo” y entiende que filosofar hoy a la altura de nuestro tiempo significa el compromiso de hacer causa común con los y las de “abajo” para reorganizar el mundo con y desde sus necesidades, posibilidades y esperanzas. Pero pasemos a nuestro tercer punto.

⁸ La asociación quedó constituida oficialmente el 20 de mayo del 2003 en Canoas, Brasil. Su sede está adscrita al Departamento de Filosofía del Centro Universitario La Salle en dicha ciudad. Cf. www.asafti.org. Ver las actas del primer simposio internacional editado por la ASAFTI en: Neusa Vaz de Lima / João Miguel Back (orgs.), *Temas de filosofía intercultural*, São Leopoldo 2004. Sobre esto se pueden consultar también las actas del V. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt/M. 2004; así como el proyecto de investigación internacional sobre contextualización de los planes de estudio en filosofía que coordina el Instituto de Misionología en Aachen. Ver: www.mwi-aachen.org

3. Invitación al diálogo

Decíamos al principio de nuestras consideraciones que la propuesta que presentamos no se inspira en ninguna motivación magistral sino que lo que la mueve es el deseo de compartir una experiencia e iniciar un diálogo con otras culturas de la filosofía, en este caso con la europea, concretamente. Tampoco, como también se dijo, se persigue una estrategia proselitista o expansionista. Invitamos al diálogo como fórmula para superar deformaciones semejantes en las relaciones entre filosofías, esto es, como *medio* de mutua ayuda y de convivencia.

Insisto en esta aclaración porque, además de las razones de fondo apuntadas en el primer punto, tenemos que tener en cuenta que la filosofía europea está muy poco acostumbrada al diálogo con otras tradiciones. Sí está en cambio acostumbrada – y diríamos casi que malacostumbrada – a que se “dialogue” con ella, y a que se haga utilizando su lenguaje, su temática y su lógica. Eso es parte de su hegemonía actual que hace que su historia se recepcione en todas las regiones del planeta, que sus autores sean estudiados y traducidos a las más diversas lenguas y que, por poner otro ejemplo concreto de ese “diálogo” por vía única, estudiantes de todo el mundo vengan a estudiar en sus beneméritas universidades.

Pero, ¿se ha molestado la filosofía europea en equilibrar la relación con las otras filosofías? ¿Ha sentido, por decirlo con un término clásico de su propia tradición, la filosofía europea “admiración” por los extraños que la estudian?

Reconocemos, naturalmente, que hay excepciones. Pensemos por ejemplo en figuras como Pedro Abelardo⁹, Ramon Llull¹⁰, Giambattista Vico¹¹, Johann Gottfried Herder¹² o más recientemente Jean-Paul Sartre¹³, que han abogado por la necesidad de un diálogo franco con las tradiciones culturales y/o religiosas del otro. Pero indudable es que

⁹ Ver por ejemplo su obra: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (1141).

¹⁰ De Llull recordemos aquí su *Llibre del gentil e dels tres savis* (¿1272?).

¹¹ Véase, a título de ejemplo, su obra: *Principi di scienza nuova* (1744).

¹² Ver por ejemplo sus *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793 y sgs.).

¹³ De Sartre recordemos su estudio “Orphée noir” (1948).

se trata de excepciones que, como se suele decir, confirman la regla. Y la regla es que la cultura dominante filosófica europea, respaldada evidentemente por el éxito de la empresa de expansión colonialista a nivel económico, político, militar y cultural de las llamadas grandes naciones europeas, vive en el espejismo de que la *situación* europea no es contextual sino que es más bien *representación* generadora y garante de universalidad sin más. Pensar la condición europea equivale así – en este espejismo – a pensar la condición humana. De modo que el diálogo con los otros no es necesario. Es más, es superfluo y hasta absurdo porque, en el fondo, el otro *no debe* existir; es inimaginable.

Sabemos además, por las razones históricas conocidas como resultado de los desenlaces de las guerras y de los pactos entre los distintos imperios europeos, que ese proceso reductor de la cultura filosófica dominante europea no se detiene ante las tradiciones de pensamiento de su propio ámbito, generando en su espacio exclusión y periferia. Pensemos, por ejemplo, en el destino de las tradiciones filosóficas españolas, portuguesas o rusas en la dinámica generativa de la cultura filosófica hegemónica de “Europa”.

Pero dejemos esta cuestión; pues con la observación sobre la “mala costumbre” de la filosofía europea dominante a que se “dialogue” con ella, pero sin sentir la necesidad de abrirse a los universos de los que la estudian e iniciar así un verdadero proceso dialógico, queremos apuntar simplemente el trasfondo histórico que justifica la necesidad de introducir este tercer punto con una llamada a la filosofía europea, sobre todo en su cultura dominante, para que lleve a cabo una consecuente autocrítica de su hegemonía.

La invitación al diálogo que proponemos, supone, en efecto, un cambio de actitud por parte de la filosofía europea; un cambio de espíritu que nos parece tanto más necesario cuanto que se trata de una invitación interpelante que viene de tradiciones que nunca ha reconocido como iguales.¹⁴

¹⁴ Ver sobre esto el importante estudio de Josef Estermann, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas. Filosofías indígenas y su mediación”, en *Concordia* 46 (2004) 73-95.

Sin revisar críticamente su autoseguridad teórica, la supuesta superioridad de su pensamiento sistemático, la pretendida excelencia y, por tanto, “preferibilidad” de la civilización de la que forma parte; o sin combatir la agresiva arrogancia de las instituciones que apuntalan su hegemonía, será difícil que pueda aceptar esta invitación aventurándose en un proceso de transformación donde lo único previsible de antemano es en realidad la pérdida definitiva de su predominio.

Pero quizás sea precisamente en esta toma de conciencia de la necesidad de un cambio de espíritu donde el modelo de la filosofía intercultural iberoamericana le pueda prestar un primer servicio a la filosofía europea. Pues el estudio del mismo le puede ayudar a reconsiderar, con sentido crítico y con una nueva sensibilidad, el proceso de constitución de su configuración hegemónica. En concreto la autocrítica de la filosofía latinoamericana que conlleva el programa de recuperación de la pluralidad filosófica iniciado por la filosofía intercultural iberoamericana¹⁵, podría ser modelo e incentivo para que la filosofía europea se aplique, con sus propios recursos, a la tarea de reconstruir su historia desde las muchas historias de las voces y memorias alternativas que la construcción teórica e imposición institucional de su forma hegemónica han condenado a la marginación; y, por cierto, no sólo desde el imperio de la razón objetivante de la modernidad centroeuropea, pues ese proceso se inicia ya con el “academicismo” patriarcal de la filosofía griega “clásica” y se prolonga con la ideología teológico-filosófica de la cristiandad europea medieval.

Se trataría, pues, de un primer paso en el camino del redescubrimiento y reconocimiento de la pluralidad en el interior mismo de la historia de la filosofía europea. Este paso, que *reanimaría* su historia con las historias de las tradiciones excluidas, sería a su vez la condición necesaria para dar un paso más avanzando en la línea de la toma de conciencia de la relatividad histórica de su historia. En base a su propia pluralidad podría comprender la filosofía europea que su historia, lejos de ser el reflejo de una supuesta necesidad metafísica, es un proceso contingente, contextual y, por tanto, diverso y diversificante.

¹⁵ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. cit.

Pero el intercambio con la experiencia del filosofar intercultural iberoamericano sería clave para comprender el verdadero sentido de la recuperación de la diversidad y de la consiguiente crítica de su forma hegemónica. El caso del conflicto de la corriente intercultural con la cultura filosófica dominante en América Latina le podría mostrar, en efecto, que el sentido de la lucha contra la filosofía hegemónica no es la conquista de la hegemonía, es decir, cambiar una hegemonía por otra, sino que es justamente la defensa de la diversidad como condición de diálogo e interacción. O sea que la filosofía europea hegemónica podría ver, como en un espejo, que la pérdida de la hegemonía no significa la caída del mundo filosófico en el vacío ni que la relatividad contextualizante de las pretendidas seguridades absolutas equivale a caer en relativismos aislantes. Al contrario, esa experiencia es necesaria para ensanchar el mundo de la filosofía y hacer posibles en él prácticas de compañía y de compartimiento.

Para experimentar esta apertura a sus otros mundos debe sin embargo la filosofía europea hegemónica empezar, como decíamos, por asumir que su historia no es lo que se imaginó Hegel que debía ser, a saber, la manifestación irrevocable de la marcha lógica necesaria de la idea absoluta.¹⁶ O sea que, dicho en positivo, debe asumir su historia en términos de una historia que, como cualquier otra, representa un ambivalente proceso contingente de lucha por el sentido o, si se prefiere, un campo de *ensayos* de racionalidad contextual.

Considerando por otra parte que la pluralización de la historia de la filosofía, sea en Europa o en cualquier otra región del mundo, no es *real* si no va acompañada de una vuelta consecuente a las tradiciones y culturas concretas de la gente en la variedad de sus muchos mundos de vida, que fundan de suyo la pluralidad filosófica, hay que ver también que esta tarea de la pluralización implica, como su complemento necesario, la labor de replantear a la luz de la diversidad real contextual la forma en que la filosofía hegemónica ha concebido la relación entre “filosofía” y “cultura”.

¹⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, México 1955, pp. 8 y sgs.

Éste sería otro de los campos en los que el diálogo con la experiencia intercultural filosófica en América le podría resultar enriquecedor a la filosofía europea. Pensamos que serían al menos dos las pistas que podría encontrar en este intercambio. Primero, que la relación entre “filosofía” y “cultura” es culturalmente relativa y que no es “la” filosofía, sino las culturas las que la deciden. Y segundo, que, como consecuencia, hay que devolver la filosofía a las culturas, y de manera especial a la cultura viva de la gente.

Todos estos son momentos que muestran que la orientación intercultural es una urgencia para la renovación de la filosofía europea en un mundo desgarrado por el proyecto uniformizador de la milicia de la globalización neoliberal y la utopía de la convivencia y del diálogo entre culturas. Son además momentos que ilustran la oportunidad que representa para esta renovación de la filosofía europea el intercambio con la experiencia del filosofar intercultural iberoamericano. Y podríamos alargar la lista de estos momentos mencionando, por ejemplo, la tarea de pluralizar y contextualizar las organizaciones e instituciones filosóficas o la perspectiva de vincular la orientación intercultural con la opción por la liberación de las víctimas del sistema hegemónico actual. Pero detengamos aquí estos apuntes para dar espacio a una breve consideración final.

4. Consideración final

Por razones históricas y culturales obvias, que hacen innecesaria una mayor argumentación, creemos que se puede dar por evidente que en esta invitación al diálogo que formula el filosofar intercultural iberoamericano a la filosofía europea corresponde a la filosofía española y portuguesa asumir una responsabilidad especial. Se nos permitirá, por tanto, una breve consideración al respecto.

En relación con los centros filosóficos hegemónicos de Europa comparten España y Portugal con América una experiencia semejante de marginación, desconocimiento y periferia. Como se sabe, son muchas y complejas las razones que concurren en la explicación de este hecho: políticas, sociales, económicas, militares, culturales, religiosas,

etc. Pero a ellas habría que añadir, a nuestro criterio, una razón más; una razón que es aquí especialmente relevante porque tiene que ver con el tipo de filosofía que generan las culturas de España y Portugal como expresión de una visión del mundo y del ser humano que es alternativa a la que se va imponiendo como hegemónica en la Europa Central. Me refiero en particular a las tradiciones del humanismo hispánico, de la razón integral, de la sabiduría del “saber vivir”, del mestizaje como camino y práctica de universalización y de la filosofía narrativa. Tradiciones éstas que comparten con América, es más, que han desarrollado en gran parte gracias a su “experiencia americana”.¹⁷

Por compartir, pues, tanto la historia de marginación como estas tradiciones alternativas frente a la cultura filosófica hegemónica de Europa, creemos que la filosofía española y portuguesa tienen hoy el compromiso histórico de reactivar esa memoria común y unirse a esta propuesta de diálogo para ampliar la comunidad filosófica iberoamericana¹⁸ y fortalecer así nuestras reivindicaciones y, con ellas, nuestros proyectos alternativos.

No se nos escapa que, haciendo causa común con América, la filosofía española y portuguesa resultan un claro signo de contradicción para la cultura hegemónica de su continente. ¡Pero de eso se trata precisamente! Pues ello es señal de que están ya contribuyendo a la capacitación intercultural de la filosofía europea y, por lo mismo, a la universalización de relaciones filosóficas sin hegemonías de ninguna cultura.

¹⁷ Cf. Enrique Rivera de Ventosa, *España y América: Por un camino filosófico común*, Aachen 1997.

¹⁸ Ver sobre esto los estudios de Luis Villoro, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 19 (1998) 53-59; Francisco Miró Quesada, “Universalismo y latinoamericanismo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 19 (1998) 61-77; y Arturo Andrés Roig, “Nuestro diálogo con Europa”, en id.; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, tomo I, Buenos Aires 1994, pp. 71-90. Se pueden consultar además: Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México 1988; id.; *Regreso de las carabelas*, México 1993; Fernando Ainsa, “La construcción de un nuevo espacio cultural iberoamericano”, en *Cuadernos Americanos* 47 (1994) 53-65; y la antología: UNAM / Ediciones UNESCO (ed.), *Mensaje de América*, México 1996.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.